



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



P- ISSN : 2602 - 7518

E- ISSN : 2588 - 1728

مجلة

التَّفْصِيرُ

للبحوث والدراسات الإسلامية

مجلة دولية علمية محكمة
يصدرها قسم العلوم الإسلامية بجامعة غرداية - الجزائر

المجلد الرابع - العدد الثاني

جمادى الأولى 1442 هـ / ديسمبر 2020 م

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

مجلة

التَّخْصِيرُ

للبحوث والدراسات الإسلامية

مجلة دولية علمية محكمة
يصدرها قسم العلوم الإسلامية بجامعة غرداية - الجزائر

المجلد الرابع- العدد الثاني

جمادى الأولى 1442هـ / ديسمبر 2020 م

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

ردمد (الالكتروني) : 2588 - 1728 : E: ISSN
ردمد (الورقي) : 2602 - 7518 : P: ISSN

تنبيه

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

مجلة الزهيرة للبحوث والدراسات الإسلامية

مجلة علمية محكمة نصف سنوية، تصدر عن قسم العلوم الإسلامية بجامعة
غرداية - الجزائر.

وتهدف المجلة إلى ما يلي:

أ - تطوير البحث المعمق والدقيق في مجالات العلوم الإسلامية المختلفة عن
طريق نشر البحوث و الدراسات الإسلامية في مختلف التخصصات، باللغة
العربية و الإنجليزية والفرنسية.

ب - التعاون وتبادل الخبرات مع المجلات الأخرى.

وتسعى مجلة الزهيرة إلى نشر البحوث والدراسات في العلوم الإسلامية المنجزة
من الأساتذة و الباحثين، ذات الطابع العلمي الأكاديمي المحض، الخالية من
الدعاية إلى أيّ جهة كانت، أو الطعن فيها، بعد توفرها على شروط النشر
وقواعده.

محاور المجلة

- الفقه الإسلامي
- الأصول والقواعد الفقهية
- المعاملات المالية والاقتصاد الإسلامي
- الدراسات القرآنية
- السنة وعلومها
- العقيدة والفكر الإسلامي
- الشريعة والقانون
- الحضارة الإسلامية

إدارة المجلة

مدير المجلة..... أ. د. إلياس بن ساسي (مدير جامعة غرداية)

مدير النشر..... أ. د. حجاج عمر

رئيس هيئة التحرير..... د. عبد القادر جعفر

مساعد رئيس هيئة التحرير..... د. عبد القادر حباس

أعضاء هيئة التحرير

(جامعة غرداية- الجزائر)

أ.د. عمر مونة

أ.د. وينتن مصطفى (جامعة غرداية- الجزائر)

أ.د. مصيطفى محمد السعيد (جامعة غرداية- الجزائر)

أ. د. قاسم حاج محمد (جامعة غرداية- الجزائر)

د. حمادي عبد الحاكم (جامعة غرداية- الجزائر)

د. لخضر بن قומר (جامعة غرداية- الجزائر)

د. بكر اوي محمد المهدي (جامعة غرداية- الجزائر)

أ. عباس بن الشيخ (جامعة غرداية- الجزائر)

الهيئة العلمية الاستشارية

أولاً: من داخل الجزائر

أ.د. باجو مصطفى..... جامعة غرداية

أ.د. صالح بوسليم..... جامعة غرداية

أ.د. عمر مونة..... جامعة غرداية

أ.د. أحمد أولاد سعيد..... جامعة غرداية

أ.د. مصطفى وينتن..... جامعة غرداية

أ.د. علي عزوز..... جامعة غرداية

أ.د. دباغ محمد..... جامعة أحمد دراية - أدرار

أ.د. أبو بكر لشهب..... جامعة الشهيد حمة لخضر - الوادي

أ.د. حاتم باي..... جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

أ.د. مبروك زيد الخير...مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة - الأغواط

أ.د. نور الدين صغيري.....جامعة عمار التليجي - الأغواط

أ.د. عبد الرحمن سنوسي.....جامعة الجزائر 1

أ.د. بوزيد كيحول..... جامعة غرداية

أ.د. عبد الرحمن تركي..... جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي

أ.د. محمود مغراوي..... جامعة الجزائر 1

أ.د. الشيهاني حمو.....جامعة غرداية

أ.د. قاسم حاج امحمد.....جامعة غرداية
 أ.د. شويرف عبد العالي.....جامعة غرداية
 أ.د. محمد ورنقي.....جامعة عمار التليجي – الأغواط
 أ.د. أرفيس باحمد.....جامعة غرداية
 أ.د. ميلود ربيعي.....المركز الجامعي النعامة
 أ.د. بومدين بلختير.....جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان
 أ.د. محمد السعيد مصيطفى.....جامعة غرداية
 أ.د. محمد حدبون.....جامعة غرداية
 أ.د. الطاهر ابراهيمي.....جامعة غرداية
 د. عبد القادر جعفر.....جامعة غرداية
 د. لخضر بن قומר.....جامعة غرداية
 د. ابن البار علي.....جامعة غرداية
 د. محمد بولقصاع.....جامعة غرداية
 د. عبد القادر حباس.....جامعة غرداية
 د. حمادي عبد الحاكم.....جامعة غرداية
 د. داودي مخلوف.....جامعة غرداية
 د. حمودين بكير.....جامعة غرداية

ثانيا: من خارج الجزائر

أ.د. عارف علي عارف.....الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا
 أ.د. الحسين شواط.....الجامعة الأمريكية العالمية - واشنطن
 أ.د. عبد العزيز دخان.....جامعة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة
 أ.د. إدريس اجويلل.....جامعة مولاي إسماعيل - مكناس - المغرب
 أ.د. عثمان علي حسن.....جامعة أم القرى - مكة المكرمة - السعودية
 أ.د. محمود صالح جابر.....الجامعة الأردنية - عمان - الأردن
 أ.د. عبد الله السكاكر.....جامعة القصيم - القصيم- السعودية
 أ.د. حميد قوفي.....جامعة قطر - دولة قطر
 أ.د. محمد الصواط.....جامعة أم القرى - مكة المكرمة - السعودية
 أ.د. محمد عبد الحليم بيشي.....جامعة قطر - دولة قطر
 أ.د. سعد الدين دداش.....جامعة قطر - دولة قطر
 أ.د. يونس صوالحي.....مركز إسرا - كوالالمبور - ماليزيا
 د. عبد الحليم قابة.....جامعة أم القرى - مكة المكرمة - السعودية

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

أولاً: الشروط العامة:

- 1- أن يكون موضوع البحث ضمن اهتمامات المجلة وأهدافها.
- 2- التزام الباحث بقواعد النشر المقررة أدناه.
- 3- إرسال استمارة طلب نشر مقال المتضمنة لبيانات الباحث وتعهده (يحمل من رابط خاص بصفحة المجلة بموقع الجامعة).
- 4- إرسال السيرة الذاتية.
- 5- اشتغال البحث على العناصر كاملة، وهي إجمالاً:
 - أ- مقدمة البحث تتضمن أهمية الموضوع، ومشكلته، وأسبابه، وأهدافه، و منهجه، ومباحثه العامة.
 - ب- صلب البحث وفق الهيكلية المعروفة من مباحث ومطالب، وفروع... حسب ما يناسبه.
 - ج- خاتمة البحث : تتضمن النتائج التي توصل إليها الباحث وبعض التوصيات.
 - د- مصادر البحث ومراجعته: ترتب أسماء المؤلفين ترتيباً ألفبائياً، مع اعتبار اسم الشهرة (كالقرطبي مثلاً)، 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، مشفوعاً بالكلمات المفتاحية (3-7 كلمات). ويشتمل الملخص على حوصلة مختصرة عن الموضوع ومنهجه و أهمّ النتائج المتوصّل 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 ودقّة التوثيق.
- 9- ألا يكون جزءاً من بحث سابق منشور أو من رسالة جامعية أو مقدّماً للنشر بمجلة أخرى.

ثانيا: القواعد الفنية :

1- ما يتعلق بالصفحات:

أ- الأولى 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- تخصص 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 الإلكتروني.

د- تخصص الصفحة الثانية للملخص 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. أو التزام القالب المخصص لذلك.

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).

ل- كتابة النصوص (المنقولة لفظا) على النحو التالي: «.....النص.....».

3- الهوامش والتوثيق:

أ- يجب أن تكون الإحالات آلية (ولا تقبل اليدوية)، و تهمش بترقيم جديد أسفل الصفحة.
ب- توثيق الكتاب: اسم المؤلف ، عنوان الكتاب ، المحقق (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، رابطته، تاريخ الاقتباس.

تنبيه 1 : 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 إمكانية المتابعة.

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

6- ترتيب البحوث في أولوية النشر يخضع لمعايير موضوعية، وترتيبها في المجلة يخضع لمعايير تقنية وفنية بحتة.

7- تحتفظ هيئة التحرير بحقوقها في عدم نشر أي بحث دون إبداء الأسباب، وقراراتها نهائية.

8- الأولوية في النشر للمقالات المتضمنة للبحث والدراسة والتحليل، وللبحوث المقارنة، ولأوثقها صلة بمحاور المجلة.

الصفحة	محتويات العدد
01	الضوابط الشرعية في فقه إحياء السنة النبوية (قراءة منهجية) أ. د حميد قوفي- كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر- قطر
39	طرق المعرفة والاستدلال في العقيدة الإسلامية دراسة وصفية تحليلية د. محمد علي آدم علي- جامعة أم درمان الإسلامية- السودان
71	رسالة في بيان الغيب (المغيبات الخمس) لابن كمال باشا شمس الدين أحمد بن سليمان (ت: 940هـ) دراسة وتحقيق د. عوض جدوع أحمد- جامعة ديالى - جمهورية العراق
128	رفع الإيهام عن أي قصص القرآن آدم عليه السلام نموذجاً د. هود محمد منصور قباص أبوراس- جامعة الإيمان - اليمن
182	قاعدة: "ظاهر القرآن" وتطبيقاتها عند المفسرين أ. مراد عبد السلام بوكريعة -طالب دكتوراه- جامعة ابن طفيل القنيطرة - المملكة المغربية.
207	القيم الأخلاقية في التفسير القرآني د. عبدالقادر الشايط باحث- وجدة- المملكة المغربية
249	مقدمة ابن العربي المعافري في علم الحديث وأصوله من خلال كتابيه: المسالك، وعارضة الأحوزي (تجريد، وتوثيق، وتعليق) د. الهاشمي برعدي الحوات- الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين- المملكة المغربية
284	العلاقة بين علم الكلام وأصول الفقه عوامل التداخل وتقويم الأثر د. محمد الأنصاري الأكاديمية- الجهوية للتربية والتكوين لجهة فاس مكناس المملكة المغربية
312	الإشارات الفقهية المتعلقة بالعبادات والمعاملات من خلال أشراط الساعة الكبرى د. خالد عبد الجابر الصليبي-أستاذ مساعد- الجامعة الإسلامية- غزة- فلسطين أ. نبيل منصور عابد -طالب بالجامعة الإسلامية- غزة- فلسطين

351	دور رأي الخبير في ترجيح قول فقهي تحديد أقصى مدة الحمل أنموذجا د. سيدي محمد الشيخ أحمد أبي المعالي- باحث في موقع الشبكة الإسلامية- الدوحة - قطر
363	الاجتهاد الجماعي بين مقاصد الشرع وضرورات العصر د. إخلاص ناصر عبد الرحمن الزبير - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية
398	أصول المذهب المالكي وارتباطها بالمقاصد-الأدلة الاجتهادية نموذجا- د. بشير باشا سمير - أستاذ مؤقت بجامعة البويرة- الجزائر
436	السياسة الشرعية في التعويض عن الضرر المادي والمعنوي المترتب على العدول عن الخطبة وفق قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" د. محمد عبد الرحمن عاشور - محاضر بالجامعة الإسلامية- غزة- فلسطين
459	ظاهرة الغش في الامتحانات نحو مقارنة شرعية تربوية د. حفيظ غياط-أستاذ وباحث - القنيطرة- المملكة المغربية
487	المخطوطات المغربية في المكتبات المشرقية "مكتبة أبي العباس المرسي بالإسكندرية" نموذجا د. محمد شرعي أبوزيد - جامعة زايد، أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة
538	المثقف المعارض للسلطة السياسية في العصرين المرابطي والموحدي المعتمد بن عباد وابن رشد الحفيد أنموذجان د. ياسين العمري - جامعة الحسن الثاني- الدار البيضاء - المملكة المغربية



الضوابط الشرعية في فقه إحياء السنة النبوية (قراءة منهجية)

أ. د حميد قوفي

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر

g.abdulhamid@qu.edu.qa

ملخص

إحياء السنة وظيفة رسالية منوطة بأهل العلم والبصيرة بالدين والسنن، غير أن ما نراه في زماننا هذا من قلة الفقه عند طوائف من المشتغلين بالعلم وطلابه، وما نشهده من تسرع واستعجال في أعمال نصوص من السنة بدعوى إحيائها من غير مراعاة درجة الثبوت أحيانا، أو من غير تحرير لدلالة النص وأبعاده ومقاصده أحيانا أخرى، أو من غير اعتبار للمآلات عند توظيف النص أو غير ذلك، ما يدعو إلى حركة تصحيحية لهذا الواقع العلمي. ويأتي هذا البحث لمناقشة قضايا مهمة في هذا السياق، منها: هل كل ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم يُبث وينشر؟ وهل تأخير بيان بعض السنة سائق أو ممنوع؟ وهل يصح توقيف العمل ببعض السنة لظرف من الظروف؟ وقد سلكت في معالجة مسائل المنهج التحليلي مستصحبا المنهج النقدي لقضايا عديدة تطلب الأمر ذلك. وخلص إلى نتائج -أحسب- أنها موفقة.

الكلمات المفتاحية: الضوابط. إحياء. فقه. السنن. قراءة منهجية.

Abstract

Reviving the Sunnah is a missionary function entrusted to people of knowledge and insight in religion and Sunnah, but what we see in our time of lack of understanding amongst some of those working in this science and its students, and what we are witnessing of the haste and urgency in the implementation of texts from the Sunnah under the banner of reviving it without sometimes taking into account the degree of reliability, or without understanding the significance of the text, or at other time its dimensions and purposes, or regardless to the consequences in employing the text, all of which calls for a corrective movement to this scientific reality. This research comes to discuss important issues in this context, including: Is everything reliable about the Prophet peace be upon him should be publicized? Is it acceptable or not to delay publicizing such text? And is it acceptable in some circumstance to suspend using some text? In dealing with such issues, I used

the analytical method, accompanied by a critical approach to many issues where required and derived number of conclusions.

Keywords: Guidelines. Reviving. Understanding. Sunnah. Systematic reading.

مقدمة:

وظيفة الإحياء ضرورة شرعية وحتمية للنهوض بالأمة من أجل انطلاقة حضارية، فهو مشروع بنائي يهدف إلى استعادة مكانتها في الريادة، فإذا كان الأمر كذلك فكيف السبيل إلى تلك النهضة وذاك الإقلاع الحضاري¹ في مثل هذه الظروف التي تمرّ بها الأمة من "التثاؤب المستمر" و"الرداءة الطموحة" و"الغفلة المستطيرة" الناتجة عن تعطيل وظيفة "الإنذار" كما دلّت عليه الآية في قوله تعالى: ﴿لِنُنْذِرَ قَوْمًا مَّا أُنْذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ [يس: 6]، فالأمة بلا إنذار أمة غافلة، قال الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس رحمه الله: (أفادت الفاء في قوله تعالى: ﴿فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ أن غفلتهم تسببت عن عدم إنذارهم؛ فكل أمة انقطع عنها الإنذار وترك فيها التذكير واقعة في الغفلة لا محالة. ولما كان ترك الإنذار والتذكير موقعا في الغفلة، فالإنذار والتذكير يزيلانها؛ فقد عرفتنا الآية الكريمة بسبب الغفلة وبعلاجها لنحذر سببها، ونعالج أنفسنا وغيرنا بعلاجها)²، ومن هنا كان متعيّنا على أفراد الأمة الدفع بوظيفة الإنذار في حركة إحيائية لرفع الغفلة عنها.

1- والإقلاع الحضاري مصطلح شاع استعماله لدى كثير من الباحثين المعاصرين، ولعله مستعار من إقلاع الطائرة، وهو استعمال لطيف، ذلك أن إقلاع الطائرة يتطلب له أمور أساسية منها التزويد بالطاقة الكافية، وكذلك ينبغي أن يكون العاملون لإحياء الأمة وبعثها لنهضتها متشبعين بالطاقة الإيمانية الكافية لمواجهة التحديات ونحو ذلك. ثم يلزم بعد ذلك تشغيل كلّ المحركات، وكذلك يجب على جميع أفراد الأمة أن يساهموا في هذه الحركة كل بحسب طاقته وكفاءته، وبعدها تكون الانطلاقة لكن بسرعة منخفضة متدرّجة مراعاة لكثافة الهواء مع وزن الطائرة وغير ذلك. وكذلك ينبغي التدرج والتأني في العملية الإحيائية، فلا يليق فيه التسرع والاستعجال والارتجال، بل يلزم مراعاة حال الأمة وحال الآخر الذي يترقبها... الخ.

2 - عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، طبعة وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، الطبعة الأولى، 1402هـ/ 1982م، ص 298. وإلى مثل هذا أشار الشيخ محمد الأمين

وما دعاني للكتابة في هذا الموضوع هو ما نراه في زماننا هذا من قلة الفقه عند طوائف من طلبة العلم وغيرهم، وما نشهده من تسرع واستعجال في إعمال نصوص من السنة بدعوى إحيائها، لكن من غير مراعاة درجة الثبوت أحياناً، أو من غير تحرير دلالة النص وأبعاده ومقاصده أحياناً أخرى، أو من غير اعتبار للمآلات عند توظيف النص أو غير ذلك.

إشكالية البحث: لما كان إحياء السنة من أكد شعائر الدين، ومن مقتضيات الاتباع، تعين على المسلم إقامة هذه الوظيفة، لكن نظراً لبعد العهد عن معين النبوة، ونظراً للأحوال المتقلبة للأمة الإسلامية، وللهموم المتلبس بها منذ قرون، تركت سنن فهجرت؛ إما للجهل أو لقلّة العالمين بها، أو للتهاون وخفة الدين، فلزم الأمر إعادة بعث هذه الأمة إلى نهضة جديدة، باستدعاء تلك السنن المتروكة أو الغائبة وإحيائها، لكن يرد السؤال في هذا الشأن: هل وظيفة إحياء السنة مشروع مفتوح بغير ضوابط منهجية؟ ومنه نتساءل:

• هل كلّ ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم يُبَيَّن وينشر بحجة إحياء السنة؟

- هل يجوز تأخير بيان بعض السنة لسبب شرعي؟
- وهل يصحّ توقيف العمل ببعض السنة لظرف من الظروف؟

أهداف البحث:

- الوقوف على المنهجية العلمية لإحياء السنة النبوية.
- تصحيح الأخطاء في التطبيق العملي للسنة النبوية.
- معرفة العلاقة بين صحة الحديث وتطبيقه والفقه في ذلك.
- التمييز بين ما يصح نشره وما يجوز كتمانها.

الشنقيطي في قوله تعالى في سورة يس: ﴿لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ الآية [يس: 6] قال: (وما هنا نافية على التحقيق بدليل الفاء في قول: ﴿فَهُمْ غَافِلُونَ﴾؛ أي: لعلّ عدم إنذارهم). [مجالس مع فضيلة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، كتبها تلميذه أحمد بن محمد الأمين الشنقيطي ص 41-44. مكتب الشؤون الفنية، الكويت، الطبعة الأولى، 1428هـ/2007م].

منهجية البحث: سلكت في معالجة مادة البحث المنهج التحليلي مستصحباً المنهج النقدي في مسائل عديدة فيه، مما يتطلب ذلك.

كلّ هذا محل البحث والنظر، أحاول الجواب عنه في هذه الورقات من خلال بيان ثمانية من الضوابط المنهجية، وفق الخطة الآتية:

المبحث الأول: ضوابط تتعلق بالسنة من حيث الثبوت والدلالة

المطلب الأول: ضابط: الثبوت من صحّة الحديث وثبوته؛ فإنّ التأويل فرع التصحيح.

المطلب الثاني: ضابط: اعتبار مداومة النبيّ صلى الله عليه وسلم على العمل بتلك السنة.

المطلب الثالث: ضابط: العلم بالفقه وأصوله واختلاف العلماء في ذلك.

المطلب الرابع: ضابط: مراعاة جريان العمل بالحديث الصحيح أو عدم جريان العمل به.

المبحث الثاني: ضوابط تتعلق بالسنة من حيث التفعيل والامثال

المطلب الأول: ضابط: مراعاة حال الزمان وأهله، والنظر في مآلات الأقوال والأفعال.

المطلب الثاني: ضابط: مراعاة الخلاف الواقع بين العلماء في المسائل الخلافية الاجتهادية.

المطلب الثالث: ضابط: مراعاة حال المتلقّي من حيث الأهلية لفهم السنة والعمل بها.

المطلب الرابع: ضابط: التلطّف في الدعوة إلى السنة والترفّق في الحثّ على الأخذ بها.

والمقصود من ذكر هذه الضوابط إنّها هو بيانُ فقه التنزيل للسنن في الواقع، ورسمُ شروط إحيائها، وجعلها مألوفة بين المسلمين، معمولاً بها ومُعتنى بنشرها.

وهذه الضوابط هي مجموعة من القضايا المنهجية التي تراعي النص من جهة الثبوت، ثم تراعيه من جهة العمل، وهي اجتهاد ربما يزداد عليها، سائلا الله تعالى الصواب فيما أقول والثواب المأمول.

تهديد

الإحياء والتجديد مصطلحان يؤدّيان معنى واحداً في بُعد "الحركي الوظيفي"، فكلاهما يدلّ على ضرورة الرجوع إلى الأصل الأوّل (الوحي: كتاباً وسنة) والتمسك بهما بعد الذي طرأ على الناس من التغيير عبر الزمن وتلاحق الحقب، وتغيّر المجتمعات والأعراف، وما دخل على الدين من عالم الأفكار الوافدة ونحو ذلك. وهذان المصطلحان شاع تداوُلها في هذا العصر كثيراً، وهما مستمدّان من نصوص الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾، [الأنفال: 24]، وفي الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كلّ مائة سنة من يجدد لها دينها"¹.

ولا شك أنّ وظيفة الإحياء -والتجديد- إنّما هي وظيفة جهادية كما نفهم ذلك من إشارة الإمام أبي داود في روايته هذا الحديث في سننه في كتاب "الملاحم"، والملاحم هي المعارك الكبرى، وإحياء الدين والسنن لا يقلّ قدراً عن الجهاد بالنفس والمال، وصدق الله في قوله: ﴿وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾، [الفرقان: 52]. ثم إنّ المحيي للدين والسنن أو المدد ينبغي أن يكون مع أمته قريباً منها وفيها، وذلك مستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم: "يبعث لهذه الأمة"، فهو إشارة منه إلى ضرورة وجود

1 - سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 4/109.

"المحيي أو المجدد" وسط أمته يعيش معها سلمها وحرها، أفراحها وأقراحها... ولا يصح أن يكون بعيداً عنها غير ملامس لأنفاسها وآهاتها.

معالم الإحياء أو التجديد:

الإحياء وظيفة رسالية تلزم أهل العلم والمعرفة والبصيرة بالدين والسنن، ولا يُعذرون في تقصيرهم في البيان، وهذا الإحياء يمكن تصوّره في خمس وظائف:

1- إحياء ما اندرس من معالم الدين كإحياء السنن المهجورة؛ وإصلاح التدين على منهاج النبوة، وهذه قضايا حيّة في الأمة غير قابلة للموت، وليس المقصود بهذا تجديد الدين بل المراد تجديد التدين، ووضعه على الصراط المستقيم على ما كان، وإرجاعه إلى الأصل.

2- محاربة البدع المحدثّة عبر تاريخ هذه الأمة، سواء كانت بدعاً عقديّة أو سلوكية أو فكريّة، وهذه إمّا أن تكون أفكاراً ميّنة أو أفكاراً قاتلة مميتة، لذا وجب إزاحتها من حياة المجتمعات المسلمة.

3- تفعيل الشريعة (كتاباً وسنة) في الحياة العامّة؛ وحلّ مشكلات الأفراد والمجتمعات.

4- تصفية التراث ممّا علق به من المذاهب الرديئة، والأخطاء العلميّة، والأفكار غير الحضاريّة ونحوها، ويتمّ ذلك عبر المراجعة الذاتية والنقد الذاتي بدون تدخّل الآخر في ذلك وتأثيره.

5- إحياء الفكر المقاصدي في أعمال نصوص السنّة، ونبد الظاهرية الصرفة وتحنيط قوالب الألفاظ.

فهذه جملة من صور إحياء الدين والسنن، ولا شكّ أنّه وظيفة ثقيلة تحتاج إلى نخب وكفاءات، ولست وظيفة أفراد أو نخبة بعينها، كلّاً بل ذلك يتطلّب حضور الجميع، كلّ في موضعه ومنصبه.

بيان فضل إحياء السنة

إحياء الدين والسنن وظيفه شريفة تناسب الشرفاء والرساليين من أصحاب الهمم العالية، وفضله عظيم إذ هو نوع من الجهاد القائم والمستمر في هذه الأمة؛ فقد روى الترمذي والبغوي وغيرهما من حديث بلال بن الحارث، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أحيا سنة من سنتي قد أميتت بعدي، فإن له من الأجر مثل من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيئاً، ومن ابتدع بدعة ضلالة لا ترضي الله ورسوله كان عليه مثل آثام من عمل بها لا ينقص ذلك من أوزار الناس شيئاً"¹.

وروى مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه، لا ينقص ذلك من أجورهم شيئاً، ومن دعا إلى ضلالة كان عليه من الإثم مثل آثام من تبعه، لا ينقص ذلك من آثامهم شيئاً"².

وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء". قيل: من هم يا رسول الله؟ قال: "الذين يصلحون إذا فسد الناس"³.

1- الترمذي، الجامع، أبواب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م، 342/4، رقم 2677، وشرح السنة للبغوي، كتاب الإيثار، باب ثواب من دعا أو أحيا سنة، وإثم من ابتدع بدعة أو دعا إليها، تحقيق شعيب الأرناؤوط..، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية 1403هـ/1983م، 231/1، وقال الترمذي والبغوي: حديث حسن.

2 - مسلم، الصحيح، كتاب العلم، باب من سن سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة، بخدمه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2059/4، رقم 2674.

3- الآجري في كتاب الغرباء، تحقيق بدر البدر، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، الطبعة الأولى 1403هـ. ص 15. ورواه الطبراني في الكبير من حديث سهل بن سعد الساعدي، وأحمد وأبو يعلى من حديث سعد بن أبي وقاص بلفظ مقارب، [المسند، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1421هـ/2001م، 156/3، رقم 1604. ومسند أبي يعلى الموصلي،

ومن أعظم الفضل في إحياء السنن حفظ القرآن وصيانتُهُ من الضياع، لأن السنن إذا اندثرت ماتت رسالة القرآن، بذهاب البيان وهو "السنة"، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾، [النحل: 44]. فلا شك أن ذهاب السنن ذهابٌ للقرآن، وهو الفتنة العظيمة، لذا كان من أعظم القربات العمل بالسنن وإحيائها، والدعوة إليها ونشرها. قال العلامة الشيخ عبد الحميد بن باديس رحمه الله: (فقه القرآن يتوقف على فقه حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وفقه حياته صلى الله عليه وسلم يتوقف على فقه القرآن، وفقه الإسلام يتوقف على فقههما)¹.

إحياء السنن يكون بالقول والعمل:

إحياء السنن هو العمل بها وتعليمها ونشرها بعد أن ترك العمل بها إما للجهل بها أو للتهاون لبعد العهد عن زمن النبوة، فطول الأمد كفيل بطمس بعض السنن ونسيانها، فكلما تقدّم الزمن وبعد عن معين النبوة هُجرت سننٌ وأميتت، وأُحدثت بدعٌ وانتشرت، لكن يأبى الله إلا أن يبعث في هذه الأمة في كل زمان من يقوم بأمره، يجدد ويحيي ما اندثر من سنن الهدى بالرجوع إلى صفاء المعين الأول.

إنّ وظيفة إحياء الدين والسنن المندثرة - علمًا وعملاً - لمن أشرف الوظائف وأقدسها، ومن أبل الأعمال وأحسنها، فكلما أحييت سنة أميتت بدعة، وكلما أحدثت بدعة ولم يُتصدّ لها إلا أميتت سنة، وقد أثر على لسان حبر الأمة ابن عباس رضي الله عنهما: (ما أتى على الناس عام إلا أحدثوا فيه بدعة وأماتوا فيه سنة، حتى تحيا البدع وتموت السنن)². ولا شك هذا حاصل إذا لم يقيم أهل العلم بالحجة، وما لم يُتصدّ للبدع بالبيان والإنكار.

تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة الأولى 1404هـ / 1984م 99/2، رقم 756.

1 - عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ص 54.

2 - الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية، 262/10.

وإحياء السنة يكون بالقول، ويكون بالعمل، لا سيما إذا عمل بها العالم القدوة، لأنه محل إكبار عموم المسلمين، وموضع الثقة والأمانة في الدين، لذا وجدنا السلف يشددون في بعض الأحكام على العالم القدوة، فيحملونه على التزامها ما لا يلزمون بها من دونهم في العلم، بل يُمنع من إتيان بعض الأعمال وإن كانت مباحة جائزة، حتى لا يقتدى به فيها، وقد سجل لنا التاريخ غضب الإمام أحمد بن حنبل على بعض الأئمة الذين أجابوا في محنة خلق القرآن كعلي بن المديني وغيره، وكأنه رأى أن أمثالهم ما كان ينبغي أن يستكينوا فيجيبوا تلك الدعوة الضالة ولو على الإكراه، وخوفا على النفس لأنهم قدوة. بل روى حنبل قال: (قال أبو عبد الله - أحمد بن حنبل -: ما رأيت أحدا على حداثة سنه وقدر علمه أقوم بأمر الله من محمد بن نوح، إني لأرجو أن يكون قد ختم له بخير، قال لي ذات يوم: يا أبا عبد الله، الله الله، إنك لست مثلي، أنت رجل يقتدى بك، قد مد الخلق أعناقهم إليك، لما يكون منك، فاتق الله، واثبت لأمر الله، أو نحو هذا، فمات، وصليت عليه، ودفنته)¹.

فعلى القدوة أن يبادر إلى العمل بالسنة وإحيائها كي يقتدى به ويهتدى بسلوكه ومواقفه، ومن ذلك ما أثر عن الإمام مالك أنه قال في نزول الحاج بالمحصب من مكة - وهو الأبطح -: (أستحبُّ للأئمة ولمن يقتدى به أن لا يجاوزوه حتى ينزلوا به؛ فإن ذلك من حقهم؛ لأن ذلك أمرٌ فعله النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء، فيتعين على الأئمة ومن يقتدى به من أهل العلم إحياء سننه...².

فوظيفة إحياء السنن ينبغي أن يتصدى لها العارفون العالمون وكذا ولاية الأمور، فإن الله ينزع بالسلطان ما لا ينزع بالقرآن كما روي عن عثمان رضي الله عنه.

1- الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة 1405/1985م، 11/ 242.

2- انظر: الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان. الطبعة الأولى 1417/1997م، 4/ 109.

المبحث الأول

ضوابط تتعلق بالسنة من حيث الثبوت والدلالة

المطلب الأول: ضابط الثبوت من صحة الحديث وثبوته؛ فإن التأويل فرع

التصحيح.

أو ما يصلح أن نسميه "الإعداد العلمي للنص"¹ قبل النظر في دلالاته، وفقهه، فإنه لا يجوز لمن لا خبرة له بهذا العلم أن يحدث بالحديث ويعمل به أو يدعو إليه قبل أن يعلم صحته، أو ضعفه أو بطلانه، وكم من سنن أثبتت بأحاديث غير مقبولة من الضعيف والمنكر والموضوع، وبالمقابل رُدَّت سننٌ ثابتةٌ وأُميتت بدعوى غرابتها عن المؤلف بل صُنِّفت في البدعة، ومن ذلك ما حكاه الإمام ابن دقيق العيد عن بعض متأخري المالكية، قال: (ولما ظهر لبعض الفضلاء المتأخرين من المالكية قوة الرفع في الأماكن الثلاثة على حديث ابن عمر، اعتذر عن تركه في بلاده فقال: وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه رفع فيهما - أي في الركوع والرفع منه - ثبوتاً لا مردّ له صحة، فلا وجه للعدول عنه، إلا أن في بلادنا هذه يستحب للعالم تركه؛ لأنه إن فعله نُسب إلى البدعة، وتأذى في عرضه، وربما تعدّت الأذية إلى بدنه، فوقاية العرض والبدن بترك سنة واجب في الدين)².

1- وهذا الاصطلاح أفدته من الدكتور الشيخ الشاهد البوشيخي في حوار من حواراته بعنوان "الدراسات المصطلحية ونهضة الأمة".

2- ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمدية، مطبعة السنة المحمدية، 237/1. قال الحافظ ابن حجر: (...) ومقابل هذا قول بعض الحنفية أنه يبطل الصلاة، ونسب بعض متأخري المغاربة فاعله إلى البدعة، ولهذا مال بعض محققيهم كما حكاه ابن دقيق العيد إلى تركه درءاً لهذه المفسدة، وقد قال البخاري في جزء رفع اليدين: من زعم أنه بدعة فقد طعن في الصحابة؛ فإنه لم يثبت عن أحد منهم تركه، قال: ولا أسانيد أصح من أسانيد الرفع. فتح الباري 459/2. قلت: وهذه من جنائز التعصّب المذهبي والقهر الفكري الذي أمارت سنناً ثابتة عن صاحبها عليه الصلاة والسلام.

وقد يجتهد بعض العلماء في تصحيح حديث فيثبت به سنّة، ويكون في واقع الأمر ما حرّر كما يجب، فيخطئ في الحكم على الحديث، وربما خالف به غيره من العلماء، وللأسف وجدنا من يُجهد نفسه في حمل الناس على رأي عالم اجتهد في تصحيح الحديث فأثبت به سنّة، ثم يرى أنّها من السنن المهجورة، ومن خالفها يكون قد ابتدع، فعلى هذا يلزم النظر والتثبت في مثل هذه المسائل. ومن الأمثلة على ذلك ما نقرأه في بعض اجتهادات الشيخ الألباني-رحمه الله- في بعض أحكامه النقدية الحديثية، فإنّه صحّح أحاديث أثبت بها سننًا، وربما خطأ غيره من العلماء بهذه الاجتهادات، ومن ذلك مثلاً: "مسألة المسح على الجوربين والنعلين"، فإنّه أثبت سنته عن النبي صلى الله عليه وسلم من خلال حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم "مسح على الجوربين والنعلين". ففي إرواء الغليل قال الشيخ- الألباني رحمه الله- في تخريجه حديث المغيرة بن شعبة: (أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الجوربين والنعلين)، قال: (أعله بعض العلماء بعله غير قاذحة منهم أبو داود، فقد قال عقبه: كان عبد الرحمن بن مهدي لا يحدث بهذا الحديث؛ لأنّ المعروف عن المغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين، وهذا ليس بشيء؛ لأنّ السند صحيح ورجاله ثقات، وليس فيه مخالفة لحديث المغيرة المعروف في المسح على الخفين فقط، بل فيه زيادة عليه، والزيادة من الثقة مقبولة كما هو مقرر في المصطلح)¹.

قلت: وعليه ملاحظات وتتلخص في خمسة أوجه: الأول: في قوله: "وأعله بعض العلماء". الثاني: في قوله: "وهذا ليس بشيء". الثالث: في قوله: "لأنّ السند صحيح ورجاله ثقات". الرابع: في قوله: "وليس فيه مخالفة لحديث المغيرة". الخامس: في قوله: "الزيادة من الثقة مقبولة كما هو مقرر في المصطلح". والذي يعنينا في بحثنا هنا هو الوجه الأول، فقول الشيخ: "أعله بعض العلماء" ففيه إخلال بتحرير المسألة- فيما أحسب-، وكان ينبغي أن يكون البحث أكثر دقة وتحريًا واستيعابًا، ذلك أن قوله "بعض" لا ينطبق على عدد من أعله وتركه، ومنهم سفيان الثوري، وعبد الرحمن بن

1- الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية 1405هـ/1985م، 138/1.

مهدي، وعلي بن المديني، ويحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، ومسلم بن الحجاج، والنسائي، وأبو داود، والعقيلي، والبيهقي...¹ فهذا العدد لا يقال له: "بعض" قطعاً،

1 - وهذه نصوص هؤلاء النقاد: قال عبد الرحمن بن مهدي: قلت لسفيان الثوري: لو حدثني بحديث أبي قيس عن هزيل ما قبلته منك. فقال سفيان: الحديث ضعيف أو واه أو كلمة نحوها). [البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الطبعة الثالثة، بيروت. دار الكتب العلمية. 1424هـ/2003م، 426/1]. وعن أحمد بن حنبل فيما حكاه عنه عبد الله قال: (حدثت أبي بحديث الأشجعي ووكيع عن سفيان عن أبي قيس عن هزيل عن المغيرة بن شعبة قال: "مسح النبي صلى الله عليه وسلم على الجوربين والنعلين" قال أبي ليس يروى هذا إلا من حديث أبي قيس، قال أبي: أبي عبد الرحمن بن مهدي أن يحدث به، يقول هو منكر، يعني حديث المغيرة هذا لا يرويه إلا من حديث أبي قيس). [أحمد بن حنبل - رواية عبد الله - العلل ومعرفة الرجال، تحقيق وصي الله بن محمد عباس، دار الخاني، الرياض، الطبعة الثانية، 1422هـ/2001م، 367/3]. وقال علي بن المديني: (حديث المغيرة بن شعبة في المسح رواه عن المغيرة أهل المدينة وأهل الكوفة وأهل البصرة، ورواه هزيل بن شرحبيل عن المغيرة إلا أنه قال: ومسح على الجوربين وخالف الناس). [البيهقي، السنن الكبرى، 426/1]. وقال مسلم: (ذكر خبر ليس بمحفوظ المتن) ثم ساق الحديث وطرقه، ثم قال: (قد بينا من ذكر أسانيد المغيرة في المسح، بخلاف ما روى أبو قيس عن هزيل عن المغيرة ما قد اقتصرناه. وهم من التابعين وأجلتهم مثل مسروق. وذكر من قد تقدم ذكرهم، فكل هؤلاء قد اتفقوا على خلاف رواية أبي قيس عن هزيل. ومن خالف خلاف بعض هؤلاء بين لأهل الفهم من الحفظ في نقل هذا الخبر، وتحمل ذلك. والحمل فيه على أبي قيس أشبه، وبه أولى منه بهزيل؛ لأن أبا قيس قد استنكر أهل العلم من روايته أخباراً غير هذا الخبر). [مسلم بن الحجاج، التمييز، وزارة المعارف، السعودية، الطبعة الثانية، 1402هـ/1982م، ص 203]. وقال النسائي: (ما نعلم أن أحداً تابع أبا قيس على هذه الرواية، والصحيح: عن المغيرة، أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين. والله أعلم). [النسائي. السنن الكبرى. 92/1 ح 130]. وقال أبو داود: كان عبد الرحمن بن مهدي لا يحدث بهذا الحديث؛ لأن المعروف عن المغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين). [أبو داود. السنن. كتاب الطهارة. باب المسح على الجوربين 85/1]. وقال العقيلي: (والأسانيد في الجوربين والنعلين فيها لين). [العقيلي محمد بن عمرو، الضعفاء الكبير، تحقيق عبد المعطي أمين قلججي، دار المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1404هـ/1984م، 380/3]. وقال الدارقطني: (لم يروه غير أبي قيس، وهو مما يعد عليه به، لأن المحفوظ عن المغيرة المسح على الخفين). [الدارقطني، علي بن عمر، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله السلفي. دار طيبة. الرياض، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م، 112/7]. وقال

وأرى أن الشيخ رحمه الله قد أدخل بهذا التلخيص، مع ما نراه من عدد من رد الحديث وأعله¹. وكذلك صحح أحاديث أثبت بها سنننا فعلية، كتحرريك الأصبع في التشهد، وزيادة "وبركاته" في التسليم في الصلاة، وكل ذلك لا يثبت المحدثون النقاد. فهل يصح إعمال هذه "الأحاديث" على أنها سننٌ غفل أكثر الناس عنها؟ كلا، فإن الحديث إذا دل على سنة ولم يثبت، فلا مجال لإعماله وإحياء تلك السنة، لذا لزم مراجعة كثير من اجتهادات المتأخرين والمعاصرين في الأحكام النقدية للأحاديث النبوية، وليس هذا دعوة لإبطال ما قدموه، أو ازدراء ما حصلوه من الصواب ونحو ذلك، فكل يؤخذ من قوله ويترك إلا صاحب الرسالة عليه الصلاة والسلام.

المطلب الثاني: ضابط: اعتبار مداومة النبي صلى الله عليه وسلم على العمل بتلك السنة.

ينبغي مراعاة مداومة النبي صلى الله عليه وسلم على العمل بتلك السنة، وكذا السلف المتقدمين، فما داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم أولى بالاتباع والدعوة إليه، لأن ما لم يداوم عليه قد يكون فعلاً لمجرد رفع الحرج أو لبيان الجواز أو مما نسخ أو لحادثة عينية خاصة أو غير ذلك، وعلى هذا جرى عمل السلف. قال الإمام الشاطبي رحمه الله: (كل دليل شرعي لا يخلو أن يكون معمولاً به في السلف المتقدمين دائماً أو أكثرياً أو لا يكون معمولاً به إلا قليلاً أو في وقت ما، أو لا يثبت به عمل، فهذه ثلاثة أقسام..)، ثم فصل في بيانها، فقال: أحدها: أن يكون معمولاً به دائماً أو أكثرياً، فلا

البیهقي: (وأما المسح على الجورين، والتعلين فقد روى أبو قيس الأودي عن هزيل بن شرحبيل عن المغيرة بن شعبة أن النبي صلى الله عليه وسلم: "مسح على جوربيه، ونعليه"، وذاك حديث منكر، ضعفه سفيان الثوري وعبد الرحمن بن مهدي وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين وعلي بن المديني ومسلم بن الحجاج، والمعروف عن المغيرة حديث المسح على الخفين، ويروى عن جماعة من الصحابة أنهم فعلوه). [البیهقي. أحمد بن الحسين، معرفة السنن والآثار، بخدمة عبد المعطي قلعجي. دار الوعي، (بالاشتراك). حلب. القاهرة. الطبعة الأولى، 1411هـ/1991م، 1/349].

1 - ينظر: حميد قوفي، "الاقتباس في البحث العلمي وأخطاء المقتبسین - نماذج من كتابات بعض المتأخرين والمعاصرين في الحديث وعلومه"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، العدد 44، ربيع الأول 1439هـ/ديسمبر 2017م، ص 309.

إشكال في الاستدلال به ولا في العمل على وفقه، وهي السنة المتبعة والطريق المستقيم...

والثاني: أن لا يقع العمل به إلا قليلا أو في وقت من الأوقات أو حال من الأحوال، ووقع إثارة غيره والعمل به دائما أو أكثر، فذلك الغير هو السنة المتبعة والطريق السالبة. وأما ما لم يقع العمل عليه إلا قليلا فيجب التثبت فيه وفي العمل على وفقه والمثابرة على ما هو الأعم والأكثر، فإن إدامة الأولين للعمل على مخالفة هذا الأقل إما أن يكون لمعنى شرعي أو لغير معنى شرعي. وباطل أن يكون لغير معنى شرعي، فلا بد أن يكون لمعنى شرعي تحرّوا العمل به، وإذا كان كذلك فقد صار العمل على وفق القليل كالمعرض للمعنى الذي تحرّوا العمل على وفقه، وإن لم يكن معارضا في الحقيقة، فلا بد من تحرّي ما تحرّوا وموافقة ما داوموا عليه... إلى أن قال: ...فعلى كلّ تقدير ما داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم هو المقدم، وما رآه السلف الصالح فسنّه أيضا... ثم نقل عن الإمام مالك أنه كان يراعي كلّ المراجعة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى ذلك وإن جاء فيه أحاديث. وكان ممن أدرك التابعين وراقب أعمالهم، وكان العمل المستمر فيهم مأخوذا عن العمل المستمر في الصحابة، ولم يكن مستمرا فيهم إلا وهو مستمر في عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو في قوة المستمر... **والثالث:** أن لا يثبت عن الأولين أنهم عملوا به على حال، فهو أشدّ مما قبله...¹ وقال الإمام ابن تيمية: (المداومة على ما لم يكن النبي -صلى الله عليه وسلم - يداوم عليه في الصلوات الخمس ليس مشروعاً؛ بل مكروه، كما لو داوم على الدعاء قبل الدخول في الصلوات، أو داوم على القنوت في الركعة الأولى، أو في الصلوات الخمس، أو داوم على الجهر بالاستفتاح في كل صلاة، ونحو ذلك. فإنه مكروه، وإن كان القنوت في الصلوات الخمس قد فعله النبي -صلى الله عليه وسلم - أحيانا، وقد

1- الشاطبي، الموافقات، 271/3.

كان عمر يجهر بالاستفتاح أحيانا، وجهر رجل خلف النبي- صلى الله عليه وسلم- بنحو ذلك، فأقره عليه، فليس كل ما يشرع فعله أحيانا تشرع المداومة عليه¹.

قلت: وقد التزم جماعة من الناس هيئات وعادات لم يكن يداوم عليها النبي صلى الله عليه وسلم، وهي ليست من قبيل التعبدات كالمداومة على لباس نوع من الثياب كالقميص²، ويرى كثير منهم أن الالتزام بذلك من السنة، بل صار شعارا عند كثير منهم للاتباع يتميزون به، مع أن هذا الأمر يندرج في العادات لا التعبدات، وأن النبي صلى الله عليه وسلم لبس من الثياب المتاحة أنواعا كثيرة غير القميص، من الحبرة وهي صنف من البرود اليمينية، والخميصة³، والعباءة، والجبة الشامية، والإزار والرداء.... ولبس من الصوف والكتان والقطن... ولبس الأبيض والأسود والأخضر والأصفر والمخطط، وكان أحب إليه اللون الأبيض، كما كان أحب الثياب إليه القميص وكذا الحبرة كما في حديث أنس بن مالك حين سئل: (أي الثياب كان أحب إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن يلبسها؟ قال: "الحبرة")⁴. وفي رواية عند مسلم: "أي اللباس".

وكل هذا اللباس إنما كان على سبيل العادة، على ما عرف في زمانه، ولم يكن شيء منها على سبيل التعبد، إلا ما جاء به من الأوصاف كالنهي عن لباس الشهرة، وعن

1- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م، 513/22.

2- لا بد من مراعاة التسمية في هذا الذي يلبسه الناس اليوم ويطلقون عليه اسم القميص، وليس بالضرورة أن يكون هو نفسه النوع الذي كان يلبسه النبي صلى الله عليه وسلم.

3- (وهي ثوب خز أو صوف معلم. وقيل لا تسمى خيصة إلا أن تكون سوداء معلمة، وكانت من لباس الناس قديما، وجمعها الخمائص). ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ/1979م، 81/2.

4 - متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب اللباس، باب البرود والحبرة والشملة، 146/7، ومسلم في كتاب اللباس والزينة، باب فضل لباس ثياب الحبرة، 1648/3.

الإسبال بخيلاء، وعن لبس المرأة لباس الرجل أو ما لا يستر العورة.... بل لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يلبس ما يميزه عن الناس، بل يلبس ما هو متوفر مما يلبس مثله غيره حتى كان لا يعرفه الغريب إذا كان بين أصحابه، كما جاء في حديث عن أبي ذر وأبي هريرة قالا: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجلس بين ظهري أصحابه، فيجيء الغريب فلا يدري أيهم هو حتى يسأل، فطلبنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نجعل له مجلسا يعرفه الغريب إذا أتاه، قال: فبيننا له دكانا من طين، فجلس عليه، وكنا نجلس بجنبتيه...¹، فلم يكن النبي صلى الله عليه وسلم يتميز بمجلس أو لباس.

والأصل في المسلم أن يلبس لباس أهل بلده ما لم يكن فيه محذور، ولا ينبغي أن يتميز عليهم فيشتهر، وإنما يلتزم المواصفات والشروط التي جاءت بها السنة في هيئة اللباس على ما تم بيانه، فقد جاء عن الإمام أحمد رحمه الله أنه (رأى على رجل بردا مخلطا بياضا وسودا، فقال: ضع عنك هذا والبس لباس أهل بلدك، وقال: ليس هو بحرام، ولو كنت بمكة أو بالمدينة لم أعب عليك)².

فعلى الداعية للسنة أن يراعي هذا الضابط وهو عمل النبي صلى الله عليه وسلم بين المداومة وعدمها وكذا عمل الصحابة بعده بذلك؛ فما داوم عليه النبي صلى الله عليه وسلم فهو الأولى بالاتباع والدعوة إليه وإحيائه، ولا يحرص العبد على العمل بما لم يداوم عليه بحجة إحياء السنة، فإن ترك السلف المتقدمين لذلك دليل على مرجوحيته، بل لا يمكن أن يكون ذلك إلا بعذر شرعي.

المطلب الثالث: ضابط العلم بالفقه وأصوله واختلاف العلماء في ذلك

وذلك لكي يتمكن من التمييز بين مراتب الأحكام، وتميز دلالات أفعال النبي صلى الله عليه وسلم، ما خرج على سبيل الجلبية وما خرج على وجه التشريع وما خرج على وجه الاختصاص به صلى الله عليه وسلم - فإن من الناس من لا يفرق بين

1- أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، كتاب السنة، باب في القدر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 4/225

2- ابن مفلح الحنبلي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، عالم الكتب، 3/526

كلّ ذلك، فيذهب إلى أنّ ما جاء عن النبيّ صلى الله عليه وسلم له حكم واحد، لا يميّز بين ما خرج على وجه الإيجاب أو على وجه النذب أو الإباحة.

فكم من مسألة أجراها بعض الناس على الوجوب، فاستعظموا أن يتركها عموم المسلمين، فقاموا فيهم مقام الواعظين والمنكرين وربما حصلت بسبب ذلك وحشة بينهم ونفرة، وهي ليست كذلك لو أنعموا النظر.

لذا كان لزاما على من يتصدّى لتعليم الناس السنن أن يكون فقيهاً أو معتمداً على ذوي الخبرة بهذا الشأن حتى لا تختلط عليه الأحكام الشرعيّة لا سيما عند التزاحم.

ومن القواعد في بيان فقه الاتباع: "أن تفعل ما فعل، على الوجه الذي فعل، لأجل أنّه فعل". قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (فإذا فعل فعلاً على وجه العبادة شرع لنا أن نفعله على وجه العبادة، وإذا قصد تخصيص مكان أو زمان بالعبادة خصّصناه بذلك، كما كان يقصد أن يطوف حول الكعبة، وأن يستلم الحجر الأسود، وأن يصلى خلف المقام... وغيرهما. وأما ما فعله بحكم الاتفاق ولم يقصده مثل أن ينزل بمكان ويصلى فيه لكونه نزله لا قصداً لتخصيصه به بالصلاة والنزول فيه فإذا قصدنا تخصيص ذلك المكان بالصلاة فيه، أو النزول لم نكن متبعين، بل هذا من البدع التي كان ينهى عنها عمر بن الخطاب، كما ثبت بالإسناد الصحيح من حديث شعبة عن سليمان التيمي عن المعرور بن سويد، قال: كان عمر بن الخطاب في سفر فصلى الغداة، ثم أتى على مكان فجعل الناس يأتونه فيقولون: صلى فيه النبيّ صلى الله عليه وسلم، فقال عمر: إنّما هلك أهل الكتاب أنهم اتّبعوا آثار أنبيائهم فاتخذوها كنائس وبيعاً، فمن عرضت له الصلاة فليصل، وإلا فليمض. فلما كان النبيّ صلى الله عليه وسلم لم يقصد تخصيصه بالصلاة فيه بل صلى فيه لأنّه موضع نزوله، رأى عمر أن مشاركته في صورة الفعل من غيره موافقة له في قصده ليس متابعة، بل تخصيص ذلك المكان بالصلاة من بدع أهل الكتاب التي هلكوا بها، ونهى المسلمين عن التشبه بهم في ذلك، ففاعل ذلك متشبه بالنبي صلى الله عليه وسلم في الصورة ومتشبه باليهود والنصارى في القصد الذي هو عمل القلب. وهذا هو الأصل، فإن المتابعة في السنة أبلغ من المتابعة في صورة العمل؛ ولهذا لما اشتبه على كثير من العلماء جلسة الاستراحة: هل

فعلها استحباً أو لحاجة عارضة تنازعوا فيها، وكذلك نزوله بالمحصب عند الخروج من منى لما اشتبه: هل فعله لأنه كان أسمع لخروجه أو لكونه سنة؟ تنازعوا في ذلك...¹.

وجاء في "فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالسعودية" بيان ينص على: (إن اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء استعرضت ما ورد إليها من بعض الناصحين المقيّد بالأمانة العامة لهيئة كبار العلماء برقم (779)، وتاريخ 1421/2/6هـ مشفوعاً به نسخة من كتاب باسم: (تذكير الطائفة المنصورة ببعض السنن المهجورة) جمع المدعو: محمود إمام منصور، طبع دار المآثر بمدينة النبي صلى الله عليه وسلم عام 1420هـ. وبدراسة هذا الكتاب وجد أنّ كاتبه بناه على قاعدة أسسها من عنده، وهي: أن أفعال النبي صلى الله عليه وسلم على سبيل العادة لها حكم التشريع والسنّة، كأفعاله صلى الله عليه وسلم التي يفعلها على سبيل العادة، كما في (ص 17)، ومعلوم أنّ الخلط بين الأفعال العادية الجبليّة والتشريعية غلط محض، وتقعيد مغلوط، كما هو مقرّر في محلّه من كتب الأصول، وبناء على هذا التقعيد المغلوط الذي بنى عليه المؤلف كتابه وقع في عدد كثير من الأخطاء العلميّة والشذوذات الفقهيّة، بل قال بسنّة ما قرر المحقّقون من أن فعله على سبيل التسنّن بدعة، ومن هذه الفروع التي غلط الكاتب بالقول بسنيتها: سنّة الاضطجاع بعد ركعتي الفجر (ص 51)، وسنّة السكوت بعد ركعتي الفجر حتى تطلع الشمس (ص 66)، بل ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنّه كان يتحدّث مع زوجته أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها بعد صلاة الفجر كما في صحيح البخاري وغيره... وسنّة حل الأزرار (ص 212)، وسنّة لبس العمامة المحنّكة (ص 222)... إلى غير ذلك من التسنّن بما ليس بسنّة، والتشويش على الناس بذلك. لهذا فإنّ اللّجنة الدائمة للبحوث العلميّة والإفتاء ترى منع هذا الكتاب من البيع والتداول، وتنصح كاتبه بطلب العلم

1- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 281/1

الشرعيّ على العلماء المشهود لهم بالعلم والفضل وسلامة المعتقد وصحة الفهم وسلامته، والله الموفق¹.

ولأجل هذا ينبغي لمن يتصدّى للدعوة ولتعليم الناس السنن أن يكون ملماً بهذه القواعد، عالماً بدلالات الأقوال والأفعال، حتى لا يدعو إلى أمر على أنه سنة مهجورة وهو في الواقع غير مقصود للنبيّ صلى الله عليه وسلم أصلاً، كمثّل ما ذكر آنفاً من الأفعال، فيعلن بها، وربما يعيب على غيره إذ لم يلتزموا فعلها، مع العلم أنّ كلّ ذلك ليس من السنة، بل هو من العادات على الصحيح من قول العلماء.

المبحث الثاني: ضوابط تتعلق بالسنة من حيث التفعيل والامثال

المطلب الأول: ضابط: مراعاة حال الزمان وأهله، والنظر في مآلات الأقوال والأفعال²

واعتبار المآل منهج نبوي، وأصل معتبر في دعوته - صلى الله عليه وسلم - وتعليمه، نجد ذلك متمثلاً في مجموعة من المواقف النبوية، وقد بوّب الإمام البخاري لهذا الأصل بباين: الأول: "باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشدّ منه"، ثم أخرج تحته حديث ابن الزبير عن عائشة قالت: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "يا عائشة، لولا قومك حديث عهدهم - قال ابن الزبير - بكفر لنقضت الكعبة فجعلت لها باين؛ باب يدخل الناس وباب يخرجون؟" ففعله ابن الزبير. وفي رواية أتم من هذه: "لولا أن قومك حديث عهد بجاهلية لأمرت بالبيت فهدم، فأدخلت فيه ما أخرج منه وألزقته بالأرض، وجعلت له باين باباً شرقياً

1- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، المجموعة الثانية، طبع ونشر الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الطبعة الأولى 1428هـ/2007م، 21/11.

2- وهذا أصل عظيم، ودليله من الكتاب والسنة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108]. ومن حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «من الكبائر شتم الرجل والديه» قالوا: يا رسول الله، وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: «نعم يسب أباً الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه» رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان أكبر الكبائر وأكبرها 92/1.

وبابا غريبًا، فبلغت به أساس إبراهيم"، فذلك الذي حمل ابن الزبير رضي الله عنهما على هدمه. قال يزيد [بن رومان الراوي عن عروة]: وشهدت ابن الزبير حين هدمه وبناءه، وأدخل فيه من الحجر، وقد رأيت أساس إبراهيم حجارة كأسنمة الإبل (...). والثاني: (باب من خصّ بالعلم قومًا دون قوم كراهية أن لا يفهموا) ثم أخرج تحته حديثين، منها: حديث أنس في قصة معاذ بن جبل، وفيه: "يا معاذ تدري ما حق الله على العباد؟ ... إلى أن قال: قلت: يا رسول الله أفلا أبشر الناس؟ قال: "لا تبشرهم فيتكلموا" ... قال أنس: فأخبر بها معاذ عند موته تأثما الحديث... وعلّق الإمام ابن الصلاح على هذا فقال: (منعته من التبشير العام خوفاً من أن يسمع ذلك من لا خبرة له ولا علم، فيغتّر ويتكل، وأخبر به صلى الله عليه وسلم على الخصوص من آمن عليه الاغترار والانتكال من أهل المعرفة، فإنه أخبر به معاذًا، فسلك معاذ هذا المسلك فأخبر به من الخاصة من رآه أهلاً لذلك)¹.

ومن اعتبار المآل في سنة النبي صلى الله عليه وسلم نصوص كثيرة، ومنها:

1- حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه". قيل: يا رسول الله، وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال: "من الكبائر شتم الرجل والديه"، قالوا: يا رسول الله، وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: "نعم يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه"².

2- حديث جابر رضي الله عنه قال: غزونا مع النبي صلى الله عليه وسلم وقد ثاب معه ناس من المهاجرين حتى كثروا، وكان من المهاجرين رجل لعاب، فكسع

1- النووي، يحيى بن شرف، شرح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1392هـ، 241/1

- متفق عليه، واللفظ لمسلم، أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب لا يسب الرجل والديه، 2 بخدمة محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ. 3/8. وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، بخدمة محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت. 91/1.

أنصاريا فغضب الأنصاري غضبا شديدا حتى تداعوا، وقال الأنصاري: يا للأنصار. وقال المهاجري: يا للمهاجرين. فخرج النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "ما بال دعوى أهل الجاهلية"، ثم قال: "ما شأنهم؟"، فأخبر بكسعة المهاجري الأنصاري. قال: فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "دعوها فإنها خبيثة"، وقال عبد الله بن أبي ابن سلول: أقدم تداعوا علينا، لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، فقال: عمر ألا نقتل يا رسول الله هذا الخبيث لعبد الله؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يتحدث الناس أنه كان يقتل أصحابه".

3- حديث عائشة رضي الله عنها قالت: خرج النبي صلى الله عليه وسلم من عندي وهو قرير العين، طيب النفس، فرجع إلي وهو حزين، فقلت له، فقال: "إني دخلت الكعبة، ووددت أني لم أكن فعلت، إني أخاف أن أكون أتعبت أمتي من بعدي"¹.

4 - عن شقيق أبي وائل قال: كان عبدالله - ابن مسعود - يذكّرنا كل يوم خميس، فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن، إنا نحب حديثك ونشتهي، ولوددنا أنك حدثتنا كل يوم. فقال: ما يمنعني أن أحدثكم إلا كراهية أن أملككم إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان يتحولنا بالموعظة في الأيام كراهية السأمة علينا)².

ونجد هذا المنهج معمولاً به في واقع الصحابة الكرام؛ فإنهم كانوا يراعون الواقع وأحوال الناس وأصنافهم، فقد روى الإمام البخاري عن ابن عباس قال: كنت أقرئ رجلاً من المهاجرين، منهم عبد الرحمن بن عوف، فبينما أنا في منزله بمنى، وهو عند عمر بن الخطاب، في آخر حجة حجها، إذ رجعت إلي عبد الرحمن فقال: لو رأيت رجلاً أتى أمير المؤمنين اليوم، فقال: يا أمير المؤمنين، هل لك في فلان؟ يقول: لو قد مات عمر لقد بايعت فلانا، فوالله ما كانت بيعة أبي بكر إلا فلتة فتمت، فغضب عمر، ثم

1- الترمذي، محمد بن عيسى، وقال: حسن صحيح، الجامع، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.

2- متفق عليه، أخرجه البخاري في كتاب الدعوات، باب الموعظة ساعة بعد ساعة، 87/8، ومسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب الاقتصاد في الموعظة، 2173/4.

قال: إني إن شاء الله لقائم العشية في الناس، فمحذرهم هؤلاء الذين يريدون أن يغضبوهم أمورهم. قال عبد الرحمن: فقلت: يا أمير المؤمنين لا تفعل، فإن الموسم يجمع رعاك الناس وغوغاءهم، فإنهم هم الذين يغلبون على قربك حين تقوم في الناس، وأنا أخشى أن تقوم فتقول مقالة يطيرها عنك كل مطير، وأن لا يعوها، وأن لا يضعوها على مواضعها، فأمهل حتى تقدم المدينة، فإنها دار الهجرة والسنة، فتخلص بأهل الفقه وأشراف الناس، فتقول ما قلت متمكنا، فيعي أهل العلم مقاتلك، ويضعونها على مواضعها. فقال عمر: أما والله - إن شاء الله - لأقومن بذلك أول مقام أقومه بالمدينة¹.

وفي صحيح مسلم عن الصنابحي عن عبادة بن الصامت، أنه قال: دخلت عليه وهو في الموت فبكيت فقال مهلاً لم تبكي؟ فوالله لئن استشهدت لأشهدن لك، ولئن شفعت لأشفعن لك، ولئن استطعت لأنفعنك، ثم قال: والله ما من حديث سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكم فيه خير إلا حدثتكموه إلا حديثاً واحداً، وسوف أحدثكموه اليوم، وقد أحيط بنفسي، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله حرم الله عليه النار"².

قال القاضي عياض في قوله: "ما من حديث لكم فيه خير إلا حدثتكموه": (دليل على أنه كتم ما خشي عليهم المضي فيه والفتنة مما لا يحتمله كل أحد، وذلك فيما ليس بحجة عمل، ولا فيه حد من حدود الشريعة، ومثل هذا عن الصحابة كثير من ترك الحديث مما ليس بحجة عمل ولا تدعو إليه ضرورة، أو لا تحمله عقول الكافة، أو

1- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، بخدمة محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ، 168/8.

2- مسلم بن الحجاج، الصحيح، كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك فيه دخل الجنة، وحرّم على النار، بخدمة محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1/55.

خشيت مضرته على قائله أو سامعه، لا سيما مما تعلّق بأخبار المنافقين، والإمارة وتعيين أقوام وصفوا بأوصاف غير مستحسنة وذم آخرين ولعنهم)¹.

وقد أحسن الإمام الشاطبي القول في هذا الباب - عند كلامه في حديث افتراق الأمة؛ إذ لم يصنّفها النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يسأله الصحابة عن تسميتها، فقال - الشاطبي -: (ومن هذا يُعلم أنه ليس كلّ ما يُعلم مما هو حقٌّ يُطلب نشره وإن كان من علم الشريعة، ومما يفيد علماً بالأحكام، بل ذلك ينقسم؛ فمنه ما هو مطلوب النشر، وهو غالب علم الشريعة، ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص)².

وفي موضع آخر ذكر ضابطاً منهجياً دقيقاً لما يُبلغ وما ينشر، فقال: (وضابطه، أنّك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحّت في ميزانها فانظر في مالها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤدّ ذكرها إلى مفسدة، فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها فلك أن تتكلّم فيها، إمّا على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإمّا على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية)³.

ونجده - الشاطبي رحمه الله - يرسم صورة العالم الرباني الحكيم، فقال: (ومن خاصّته أمران، أحدهما: أنّه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص، إن كان له في المسألة حكمٌ خاصّ ... والثاني: أنه ناظرٌ في المآلات قبل الجواب عن السؤالات)⁴.

1- القاضي عياض بن موسى، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى 1419هـ/1998م، 1/259.

2- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، 5/167.

3- الموافقات 4/191.

4- المصدر السابق 5/233.

وكذلك فعل ابن تيمية، وعلى المنهج نفسه سار، حيث قال: (... إن في المسائل مسائل جواؤها السكوت كما سكت الشارع في أول الأمر عن الأمر بأشياء، والنهي عن أشياء حتى علا الإسلام وظهر). [وسياتي بيانه في المطلب الثالث من هذا البحث].

فكان لزاما بعد هذا الذي ذكرت أن يراعي الداعية أو المعلم وكل من يتصدّر المجالس للتعليم والإفتاء مستوى المستمعين، بل عليه أن يتفرّس في طبائع الحاضرين وأصناف المستفتين، فلعلهم أن يكونوا أهل فتنه وسوء، فيطير كلّ واحد بمقالته كلّ مطير، فلا يدري مبلغ ذلك في الناس وأثره في المجتمع، فكم من عالم سقطت مكانته وهيبته في قومه بسبب الرعاع السفلة، وبسبب عدم الانتباه لهذا الواقع.

وفي هذا السياق وجدنا علماءنا ينبّهون إلى ضرورة معرفة أحوال المستفتين، وما هم فيه من عادات وطبائع، فربّ أسئلة تصدر منهم ظاهرها العلم وباطنها الفتنه والمكر والخديعة، ولقد أبدع الإمام ابن القيم رحمه الله في تقعيد هذا الأمر حين قال- متحدّثاً عن صفات المفتي-: (بل ينبغي له أن يكون بصيراً بمكر الناس وخداعهم وأحوالهم، ولا ينبغي له أن يحسن الظنّ بهم، بل يكون حذراً فطناً فقيهاً بأحوال الناس وأمورهم، يوازره فقهه في الشرع، وإن لم يكن كذلك زاغ وأزاغ، وكم من مسألة ظاهرها ظاهر جميل، وباطنها مكر وخداع وظلم؟ فالغرّ ينظر إلى ظاهرها ويقضي بجوازه، وذو البصيرة ينقد مقصدها وباطنها؛ فالأوّل يروج عليه زغل المسائل كما يروج على الجاهل بالنقد زغل الدراهم، والثاني يخرج زيفها كما يخرج الناقد زيف النقود. وكم من باطل يخرج به الرجل بحسن لفظه وتنميقة وإبرازه في صورة حق؟ وكم من حق يخرج به تهجينه وسوء تعبيره في صورة باطل؟ ومن له أدنى فطنة وخبرة لا يخفى عليه ذلك، بل هذا أغلب أحوال الناس، ولكثرته وشهرته يستغنى عن الأمثلة. بل من تأمل المقالات الباطلة والبدع كلها وجدها قد أخرجها أصحابها في قوالب مستحسنة وكسوها ألفاظاً بها من لم يعرف حقيقتها، ولقد أحسن القائل:

تقول هذا جناء النحل تمدحه وإن تشأ قلت: ذا قيء الزناير
مدحاً وذمّاً وما جاوزت وصفها والحقّ قد يعتريه سوء تعبیر¹

وبناء على ما سبق يتقرّر ضرورة النظر فيما يدعو إليه الداعي على أنّه سنة مهجورة يلزم إحيائها، بل ينبغي استصحاب هذا المنهج في تعليمه ودعوته، ولا يستعجل في بث ما علمه ونشر ما بلغه، فكم من عالم تورط في فتوى من حديث ما كان له أن ينشرها في ظروف السكوت فيها هو المتعين، وقد مر معنا أن الإمام مالكا أخبر عن نفسه أنّ عنده أحاديث وعلماً ما تكلم فيها، ولا حدث بها لهذا الاعتبار، بل ثبت عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: (حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين؛ فأما أحدهما فبثته، وأما الآخر فلو بثته قطع هذا البلعوم)².

المطلب الثاني: ضابط: مراعاة الخلاف الواقع بين العلماء في المسائل الخلافية الاجتهادية.

فليس كلّ ما يظهر رجحانه يكون راجحاً في واقع الأمر، فيدعى إليه على أنّه سنة مهجورة يطلب إحيائها، فهناك مسائل ترجح عند بعضهم سنيتها، ولم يترجح ذلك عند آخرين، وربما كان الصواب معهم، لأنّ من طبيعة الاجتهاد احتمال الصواب والخطأ، لذا لزم التريث في تقرير المذاهب، والوقوف على القول المخالف، وصدق الإمام أيوب السختياني حين قال: (لا تعرف خطأ معلّمك حتّى تجالس غيره)³.

وقد وجدنا العلماء يؤكدون على المنهجية المثلى في تعلم الفقه، وأنه لا يكتفى بالاطلاع على قول واحد في المسألة إذا كان فيها أكثر من قول، فإن هذا خلل في التكوين العلمي، لأن الصواب قد يكون فيما ترك العمل به، ولا يصح بعد ذلك الدعوة إلى ذلك القول الواحد على أنّه سنة مهجورة ينبغي إحيائها، قال الشاطبي:

1 - ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ/1991م، 4/173.

2 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب حفظ العلم 35/1.

3- الفسوي، يعقوب بن سفيان، المعرفة والتاريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري. الطبعة: الثانية 1401هـ/1981م، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2/236.

(اعتقاد الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفورا وإنكارا لمذهب غير مذهبه، من غير إطلاع على مأخذه؛ فيورث ذلك حازاة في الاعتقاد في الأئمة، الذين أجمع الناس على فضلهم وتقدمهم في الدين، واضطلاعهم بمقاصد الشارع وفهم أغراضه)¹. فقد يحصل الإنكار لقول لم يطلع عليه الباحث أو الطالب، فيذهب يقرر ما وجده أو تبناه على أنه الحق الذي لا يجوز سواه، وهذا -كما ذكرت- خلل منهجي ينتج عنه خلل في العمل.

ولا يخفى أن مسائل الخلاف كثيرة لا تنضب، فيجب لذلك معرفة منهجية التعامل مع كل خلاف مع المعرفة بمنهج الترجيح في المسائل الاجتهادية، ثم إن من الخلاف ما هو ضعيف غير معتبر عند أهل التحقيق، فحينئذ يلزم الاحتياط عند العمل حتى لا يقع العالم -أو الباحث- في الشذوذ. وكم من مسألة ادعي فيها الإجماع واشتغل بها على أنها الحق المطلق، وهي في الواقع من المسائل المختلف فيها.

وفي الحديث النبوي مسائل كثيرة اختلف فيها العلماء، ومن ذلك الاختلاف في التصحيح أو التضعيف، فقد يجتهد العالم فيصحح أو يضعف الحديث ويخالف بذلك من هو أولى منه، كمخالفة معاصر لناقد متقدم كالبخاري وغيره، وقد وجد من هذا نماذج كثيرة في مختلف أبواب الدين من أحاديث العقائد والأحكام وغيرها، وقد سبق في الضابط الأول ذكر بعض الأمثلة.

ومن ذلك أيضا حديث عاصم بن أبي النجود، عن زر بن حبیش قال: قلت: يعني لحذيفة: يا أبا عبد الله، تسحرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: "نعم"، قلت: أكان الرجل يبصر مواقع نبه؟ قال: "نعم، هو النهار إلا أن الشمس لم تطلع".

فهذا الحديث تفرد به عاصم بن أبي النجود، وليس هو ممن يحتمل تفرده، لا سيما أن هذا الخبر مخالف لقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾، ومخالف لروايات أخرى عن زر بن حبیش، كما صرح

1- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، 3/132.

بذلك الجوزجاني وغيره، قال: (هذا حديث منكر، وقول عاصم: "هو النهار إلا الشمس لم تطلع" خطأ منه، وهو وهم فاحش لأن عدياً عن زر بن حبیش بخلاف ذلك، وعدي أحفظ وأثبت من عاصم في خلاف ذلك)¹. يريد الجوزجاني حديث النسائي من طريق عن شعبة عن عدي قال: سمعت زر بن حبیش، قال: "تسحرت مع حذيفة، ثم خرجنا إلى الصلاة، فلما أتينا المسجد صلينا ركعتين، وأقيمت الصلاة وليس بينهما إلا هنيهة"، وليس فيه ما جاء في رواية عاصم، وقال الحافظ المزي في "تحفة الأشراف": قال النسائي: "لا نعلم أحدا رفعه غير عاصم"². وكذلك جاءت رواية أخرى - عند النسائي - نحو رواية عدي، من طريق صلة بن زفر، قال: "تسحرت مع حذيفة، ثم خرجنا إلى المسجد، فصلينا ركعتي الفجر، ثم أقيمت الصلاة فصلينا"³.

وهاتان الروايتان اللتان أخرجهما النسائي إنما أراد أن يبين أن الحديث موقوف على حذيفة، وليس مرفوعاً، حيث بوب لها بقوله: (تأخير السحور وذكر الاختلاف على زر فيه)، مع ضعفه لتفرد عاصم عن زر. وقال الحافظ ابن رجب الحنبلي: (عاصم بن بهدلة، وهو عاصم بن أبي النجود الكوفي، القاري، كان حفظه سيئاً، وحديثه - خاصة - عن زر وأبي وائل، مضطرب. كان يحدث بالحديث تارة عن زر، وتارة عن أبي وائل.... عن حماد بن سلمة، قال: كان عاصم يحدثنا بالحديث الغداة عن زر، وبالعشي

1 - الجوزجاني، الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، تحقيق وتعليق الدكتور عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، مؤسسة دار الدعوة التعليمية الخيرية، الهند، الطبعة الرابعة، 1422هـ/2002م، 133/2.

2 - المزي، يوسف بن عبد الرحمن، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، تحقيق عبد الصمد شرف الدين، المكتب الإسلامي، والدار القيّمة، الطبعة الثانية 1403هـ/1983م، 31/3.

3 - النسائي، السنن، تحت باب: (تأخير السحور، وذكر الاختلاف على زر فيه). بخدمة عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، 1406هـ/1986م، 142/4.

عن أبي وائل. قال العجلي: عاصم ثقة في الحديث، لكن يختلف عليه في حديث زر وأبي وائل¹.

وهذا الحديث من رواية عاصم عن زر- كما سبق بيانه- ، وقد تفرد به، لكن الشيخ الألباني صححه، ولا شك أن تصحيح هذه الرواية له أثر من جهة العمل والدعوة إلى إحيائها، وقد علمنا أن الحديث فيه كلام، وأنه لا يثبت مرفوعا كما نقل المزي عن النسائي، وحتى لو صح فإنه مخالف لغيره ممن هو أولى منه ومخالف للقرآن، قال الشيخ مقبل بن هادي الوادعي: (هذا الحديث إذا نظرت إلى سنده حكمت عليه بالحسن، لكن النسائي رحمه الله عقبه بطريقتين تدلان على أن الصحيح وقفه على حذيفة، والمتن أيضا مغاير)²، وجزم الإمام ابن تيمية بمخالفة حذيفة لعموم الصحابة في هذا الأمر، إذ لم يقل بمثل قوله أحد منهم، قال: (وهكذا في الإباحات، كما استباح أبو طلحة أكل البرد وهو صائم، واستباح حذيفة السحور بعد ظهور الضوء المنتشر حتى قيل هو النهار إلا أن الشمس لم تطلع. وغيرهما من الصحابة لم يقل بذلك فوجب الرد إلى الكتاب والسنة)³. بل نقل الحازمي -بعد رواية هذا الحديث- إجماع العلماء على ترك العمل بهذا الخبر، قال: (أجمع أهل العلم على ترك العمل بظاهر هذا الخبر)⁴.

والحاصل أنه ينبغي مراعاة هذا الخلاف في ثبوت الحديث مرفوعا، ولم يكن ترك الصحابة وجاهير العلماء العمل به عن غفلة بل عن علم وفقه، فليست هذه سنة مرفوعة تتطلب إحيائها. والله أعلم.

1 - ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، تحقيق همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، الطبعة الأولى 1407هـ / 1987م، 2/788.

2 - الوادعي، مقبل بن هادي، أحاديث معلقة ظاهرها الصحة، دار الآثار للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1421هـ / 2000م، ص 116.

3 - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 1/282.

4-الحازمي، محمد بن موسى بن عثمان، الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الطبعة الثانية، 1359هـ، ص 144.

المطلب الثالث: ضابط: مراعاة حال المتلقي من حيث الأهلية لفهم السنة والعمل بها.

فحال المبتدئ غير حال المنتهي، فإن حظ المبتدئ أن يعلم مبادئ العلم، وقد تحدّث الشاطبي عن هذا فقال: (ومنه أن لا يُذكر للمبتدئ من العلم ما هو حظّ المنتهي، بل يربي بصغار العلم قبل كباره ...) ¹، ووجدنا الإمام البخاري يذكر هذا المعنى في قوله: (ويقال الرباني الذي يربي الناس بصغار العلم قبل كباره) ². ولا شك أن المتعلّم غير الجاهل والأُمّي، والصغير في درجة الاستيعاب غير الكبير، وحال الخوف غير حال الأمن، وهكذا، ففي التبليغ أو إحياء المعرفة والعمل بالدين والسنن ينبغي أن يراعى كلّ هذا، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (فالعالم تارة يأمر، وتارة ينهى، وتارة يبيح، وتارة يسكت عن الأمر والنهي أو الإباحة... كما قيل إنّ في المسائل مسائل جوابها السكوت كما سكت الشارع في أوّل الأمر عن الأمر بأشياء والنهي عن أشياء حتّى علا الإسلام وظهر. فالعالم في البيان والبلاغ كذلك قد يؤخّر البيان والبلاغ لأشياء إلى وقت التمكن كما أخر الله سبحانه إنزال آيات وبيان أحكام إلى وقت تمكّن رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليماً إلى بيانها ... فكذلك المجدد لدينه والمحيي لسنّته، لا يبلغ إلّا ما أمكن علمه والعمل به ³، كما أنّ الداخل في الإسلام لا يمكن حين دخوله أن يلقّن جميع شرائعه، ويقوم بها كلّها. وكذلك التائب من الذنوب والمتعلّم والمسترشد لا يمكن في أوّل الأمر أن يقوم بجميع الدين ويُذكر له جميع

1 - الموافقات 171/5

2 - البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخوّلهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا.

3 - فلو أن شاباً جاء يعمل بحديث جابر في مسألة النظر إلى من يراد خطبتها- وفيه: (فكنت أُنجباً لها...)، فوقف ينتظر خروج البنت من بيت أبيها، فأدركه والدها، فإذا بالشاب يفاجئه بالحديث، وأنّ هذا من السنّة، والأب المسكين لم يسمع بهذا قط، ولا أدرك الناس على ذلك، بل إنّ يرى المسألة قضية شرف، وأنّ هذا الشاب قد انتهك عرضه بسلوكه ذاك، ولكن لو أنّ ذلك الأب علم المسألة قبل ذلك لكان الخطب أهون، وربما صرف ذلك الشاب برفق، فكان ينبغي لمن يريد أن يحيي سنّة- لا سيما إذا تعلّق الأمر بالآخر- أن يتثبت من حصول المعرفة بهذه السنّة.

العلم، فإنه لا يطيق ذلك، وإذا لم يطقه لم يكن واجباً عليه في هذه الحال، وإذا لم يكن واجباً لم يكن للعالم والأمير أن يوجهه جميعه ابتداءً، بل يعفو عن الأمر والنهي بما لا يمكن علمه إلى وقت الإمكان، كما عفا رسول الله صلى الله عليه وسلم عما عفا عنه إلى وقت بيانه، ولا يكون ذلك من باب إقرار المحرمات وترك الأمر بالواجبات، لأن الوجوب والتحريم مشروط بإمكان العلم والعمل به... ومن هنا يتبين سقوط كثير من هذه الأشياء وإن كانت واجبة أو محرمة في الأصل لعدم إمكان البلاغ الذي تقوم به حجة الله في الوجوب والتحريم؛ فإن العجز مسقط للأمر والنهي وإن كان واجباً في الأصل¹.

المطلب الرابع: ضابط: مراعاة جريان العمل بالحديث الصحيح أو عدم جريان العمل به.

الأصل أن صحة الحديث شرط في العمل به، وقد اتفق العلماء على أن الحديث الصحيح حجة للعمل والتعبد، لكن هل هذا مطرد في كل حديث توفرت فيه شروط الصحة التي وضعها المحدثون؟ كلا، إن من الحديث ما قطع الحفاظ بصحته لكنه غير معمول به في الواقع، فما ينبغي ملاحظته: أنه قبل إعمال الحديث، لا بد من التأكد هل جرى به العمل في زمن الصحابة والتابعين أم لم يجر به العمل، فإن من الأحاديث ما اتفقوا على ترك العمل بها، فحينئذ لا يصح الاحتجاج بها وإعمالها، لأن ترك العمل في ذلك الزمان لا بد أن يكون لسبب علمي معتبر، ولا شك في ذلك، قال الإمام ابن رجب الحنبلي رحمه الله: (فأما الأئمة وفقهاء أهل الحديث: فإنهم يتبعون الحديث الصحيح حيث كان، إذا كان معمولاً به عند الصحابة ومن بعدهم، أو عند طائفة منهم. فأما ما اتفق على تركه: فلا يجوز العمل به، لأنهم ما تركوه إلا على علم أنه لا يعمل به)²، بل عدّ أهل العلم "ترك العمل بالحديث" من الشاذ المنكر، كما حرّر ذلك الإمام ابن رجب في شرح علل الترمذي، قال: (ومن جملة الغرائب المنكرة: الأحاديث

1 - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 36-35/20

2- ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على علم الخلف، ص 50، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، تحقيق محمد بن ناصر العجمي.

الشاذّة المطرحة، وهي نوعان: ما هو شاذّ الاسناد، ... وما هو شاذّ المتن، كالأحاديث التي صحّت الأحاديث بخلافها، أو أجمعت أئمة العلماء على القول بغيرها¹.

فليس كلّ ما صحّ سنداً يصلح إعماله، فقد يكون هناك سبب للتوقف فيه كأن يكون منسوخاً، أو مرجوحاً، أو كان خاصاً، أو غير ذلك. وبالمقابل لهذا الذي سبق، نجد من الأحاديث ما لم يصحّ سندها لكن عليها العمل، وجريان العمل بالحديث الضعيف يغني عن النظر في سنده، وهذا متفق عليه، والقاعدة أنّ الحديث إذا تلقّته الأئمة بالقبول صار حجة يصحّ العمل به، لكن ما المقصود بتلقّي الأئمة؟ المقصود من ذلك ما جرى به العمل من زمن الصحابة ومن بعدهم - وهذا شرط في القاعدة - لأنّ ما لم يجر به العمل، ولم يكن متداولاً في زمن الصحابة لا يمكن أن يكون صحيحاً، إذ لا يتصور أن يظهر العمل بالحديث بعد عصرهم، وهم قد تركوه ولم يعملوا به.

المطلب الرابع: ضابط: التلطف في الدعوة إلى السنة والترقّي في الحث على الأخذ

بها.

والدعوة إلى السنة ينبغي أن يكون وفق منهج صاحبها صلى الله عليه وسلم، فتعليم هديه وإحيائه يجب أن يكون بهديه، فلا يخاصم الداعي عليه، بل يدعو إلى السنة بأدب صاحبها صلى الله عليه وسلم وهديه، فإنّ قبلت منه فحسن، وإن لم تقبل منه سكت، وهذا هدي السلف الصالح. قال الإمام مالك: (المراء والجدال في العلم يذهب بنور العلم من قلب العبد... وقيل له: الرجل له علم بالسنة يجادل عنها؟ قال: لا. ولكن يخبر بالسنة، فإن قبل منه وإلا سكت)².

وجاء عن الإمام أحمد مثل هذا، فقد روى عنه العباس بن غالب الوراق قال: قلت لأحمد بن حنبل: يا أبا عبد الله، أكون في المجلس ليس فيه من يعرف السنة

(1)- ابن رجب، شرح علل الترمذي، 624/2، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، الطبعة الأولى 1407هـ/1987م، همam عبد الرحيم سعيد.

2- القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق جماعة من المحققين، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب. الطبعة الأولى، 39/2. و ابن الحاج، محمد بن محمد الفاسي، المدخل، مكتبة دار التراث. القاهرة، 301/1.

غيري، فيتكلم متكلم مبتدع أردّ عليه؟ قال: لا تنصب نفسك لهذا، أخبر بالسنة ولا تخصصم. فأعدت عليه القول، فقال: ما أراك إلا مخصصاً¹.

وروى محمد بن نصر المروزي عن خارجة بن عبيد الله بن عمر العمري قال: كان عبد الملك بن عمر بن عبد العزيز عندنا فكنا نؤذيه، فلما استخلف أبوه قدم عليه وهو ابن تسع عشرة سنة وأبوه يروض الناس على الكتاب والسنة، وقد قطع بذلك فهو يداريهم كيف يصنع، فقال له عبد الملك حين قدم عليه: يا أمير المؤمنين ألا تمضي كتاب الله وسنة نبيه، ثم والله ما أبالي أن تغلي بي وبك القدور، فقال له: يا بني إني أروض الناس رياضة الصعب، أخرج الباب من السنة فأضع الباب من الطمع، فإن نفروا للسنة سكنوا للطمع، ولو عمّرت خمسين سنة لظننت أنني لا أبلغ فيهم كل الذي أريد، فإن أعش أبلغ حاجتي، وإن مت فالله أعلم بنيتي².

وكذلك إذا غلط غيره في بدعة وأراد بيان الصواب والسنة، فلا يجوز أن يكون ذلك على سبيل التشفي أو طلب الغلبة، لأنّ الداعي إلى السنة المنكر للبدعة إن لم يكن قصده التعليم والتنفير عما يُرغب عنه لم يكن ذلك عملاً صالحاً؛ لأنّ العمل الصالح يشترط فيه الصدق والصواب، فإذا أصاب هذا المعلم في تغليط صاحب البدعة ولم يكن صادقاً فلا يفرح بهذا العمل. قال الشيخ ابن تيمية رحمه الله: (وهكذا الردّ على أهل البدع من الرافضة وغيرهم، إن لم يقصد فيه بيان الحقّ وهدى الخلق ورحمتهم والإحسان إليهم لم يكن عمله صالحاً، وإذا غلط في ذم بدعة ومعصية كان قصده بيان ما فيها من الفساد ليحذرها العباد كما في نصوص الوعيد وغيرها، وقد يهجر الرجل عقوبة وتعزيزاً، والمقصود بذلك ردعه وردع أمثاله للرحمة والإحسان لا للتشفي والانتقام)³.

1 - محمد بن مفلح الحنبلي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، عالم الكتب، 201/1.

2- محمد بن نصر المروزي، السنة، تحقيق: سالم أحمد السلفي، الطبعة الأولى 1408هـ، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ص 31.

3 - ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية، تحقيق: رشاد سالم. مؤسسة قرطبة. الطبعة الأولى 1406هـ، 239/5.

الخاتمة

كما سبق بيانه يمكن الاستفادة منه في كلمات مختصرة موجزة:

- 1- أن إحياء السنة النبوية إحياء لرسالة القرآن واستئناف فعاليته وهداياته.
 - 2- أن إحياء السنة النبوية إحياء للأمة، وهو ضرورة حتمية لاستمرارها.
 - 3- أن بعض السنة قد يجوز كتبها لسبب من الأسباب الشرعية.
 - 4- أن إحياء السنن يحتاج إلى جملة شروط معرفية ضرورية، ومن ذلك:
- العلم بالسنة علماً صحيحاً راسخاً، ثم فهم الدلالات واستيعاب المعاني.
 - العلم بالحال والمآل والشخص قبل إعمال النصوص.
 - التفقه في السنة قبل الدعوة إليها، بتمييز الأحكام، وذلك بمعرفة الأصول والقواعد الضابطة لها.
 - استيعاب اختلاف العلماء في القضايا الاجتهادية.
 - العلم بالأسلوب النبوي في طريقة التعليم والدعوة إلى السنة، لأن الدعوة إلى إحياء السنن تكون وفق هدي صاحبها صلى الله عليه وسلم، وليس بالأمزجة المختلفة.
 - ليس كل ما يعلم يثبت وينشر، وإنما يراعى الواقع والمآل.

التوصيات

يحسن اقتراح بعض القضايا للتوصية بها، وهي:

- 1- ضرورة نشر المعرفة بضوابط التعامل مع نصوص السنة النبوية، من خلال برمجة مقررات دراسية في كليات الشريعة، كما فعلت كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر، فلها مقرر دراسي في مرحلة الدراسات العليا بعنوان: "ضوابط فهم السنة"، وهو من أنفع المقررات للطلاب، وهو من المقررات التي برجت هذه السنة في مرحلة الماجستير بكلية والشريعة، بجامعة قطر.

2- الاهتمام بمزيد من البحث والتأليف في هذا الموضوع، ونشر ذلك لتصحيح كثير من المسار في التعامل مع السنة النبوية، مع تيسير المادة العلمية كي تصير في متناول طلاب العلم في الدراسات الشرعية الأولى.

المصادر والمراجع

- 1- الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، الجوزجاني، الحسين بن إبراهيم، تحقيق وتعليق عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، مؤسسة دار الدعوة التعليمية الخيرية، الهند، الطبعة الرابعة، 1422هـ/2002م.
- 2- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، مطبعة السنة المحمدية، المطبعة السنة المحمدية.
- 3- الآداب الشرعية والمنح المرعية. محمد بن مفلح الحنبلي، عالم الكتب.
- 4- إرواء الغليل في تخريج احاديث منار السبيل، الألباني، محمد ناصر الدين، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية 1405هـ/1985م.
- 5- إعلام الموقعين عن رب العالمين. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ/1991م.
- 6- إكمال المعلم بفوائد مسلم. القاضي عياض بن موسى، تحقيق الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى 1419هـ/1998م.
- 7- بيان فضل علم السلف على علم الخلف، ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، تحقيق محمد بن ناصر العجمي. دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية.
- 8- تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، المزي، يوسف بن عبد الرحمن، تحقيق عبد الصمد شرف الدين، المكتب الإسلامي، والدار القيّمة، الطبعة الثانية 1403هـ/1983م، 31/3.
- 9- ترتيب المدارك وتقريب المسالك. القاضي عياض بن موسى، تحقيق جماعة من المحققين، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، الطبعة الأولى.

- 10- التمييز، مسلم بن الحجاج، وزارة المعارف، السعودية، الطبعة الثانية، 1402هـ/1982م.
- 11- جامع الترمذي، محمد بن عيسى، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.
- 12- الجامع الصحيح، البخاري، محمد بن إسماعيل، بخدمة محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- 13- السنة، محمد بن نصر المروزي، تحقيق سالم أحمد السلفي، الطبعة الأولى 1408هـ، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.
- 14- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
- 15- السنن الكبرى، البيهقي. أحمد بن الحسين، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الطبعة الثالثة، بيروت. دار الكتب العلمية. 1424هـ/2003م.
- 16- سنن النسائي، أحمد بن شعيب، بخدمة عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، 1406هـ/1986م.
- 17- شرح السنة للبغوي، الحسين بن مسعود، تحقيق شعيب الأرناؤوط...، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، الطبعة الثانية 1403هـ/1983م.
- 18- شرح علل الترمذي، ابن رجب، تحقيق همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، الطبعة الأولى 1407هـ/1987م.
- 19- شرح مسلم. النووي، يحيى بن شرف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1392هـ.
- 20- صحيح مسلم بن الحجاج، بخدمة محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- 21- الضعفاء الكبير، العقيلي محمد بن عمرو، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1404هـ/1984م.
- 22- العلل الواردة في الأحاديث النبوية، الدارقطني، علي بن عمر، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م.
- 23- العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل-رواية عبد الله- تحقيق وصي الله بن محمد عباس، دار الخاني، الرياض، الطبعة الثانية، 1422هـ/2001م.
- 24- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، المجموعة الثانية، طبع ونشر الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الطبعة الأولى 1428هـ/2007م.
- 25- كتاب الغرباء، الآجري، تحقيق بدر البدر، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، الطبعة الأولى 1403هـ.
- 26- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، عبد الحميد بن باديس، طبعة وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، الطبعة الأولى، 1402هـ/1982م.
- 27- مجالس مع فضيلة الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، كتبها تلميذه أحمد بن محمد الأمين الشنقيطي، مكتب الشؤون الفنية، الكويت، الطبعة الأولى، 1428هـ/2007م.
- 28- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م.
- 29- المدخل. ابن الحاج، محمد بن محمد الفاسي، مكتبة دار التراث. القاهرة.
- 30- مسند أبي يعلى الموصلي، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة الأولى 1404هـ/1984م.
- 31- المسند، أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1421هـ/2001م.

- 32- المعجم الكبير، الطبراني، سليمان بن أحمد، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية.
- 33- معرفة السنن والآثار، البيهقي. أحمد بن الحسين، بخدمة عبد المعطي قلعجي. دار الوعي، (بالاشتراك). حلب. القاهرة. الطبعة الأولى، 1411هـ/1991م.
- 34- المعرفة والتاريخ، الفسوي، يعقوب بن سفيان، تحقيق أكرم ضياء العمري. الطبعة: الثانية 1401هـ/1981م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 35- منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: رشاد سالم. مؤسسة قرطبة. الطبعة الأولى 1406هـ.
- 36- الموافقات، الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان. الطبعة الأولى 1417هـ/1997م.
- 37- النهاية في غريب الحديث ولأثر، ابن الأثير، المبارك بن محمد، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ/1979م.



طُرُق المعرفة والاستدلال في العقيدة الإسلامية

دراسة وصفية تحليلية

د. محمد علي آدم علي

كلية أصول الدين، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان

mohamedali4026@oiu.edu.sd

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى بيان طرق المعرفة والاستدلال في العقيدة الإسلامية حيث تقوم على تلخيص قواعد وأصول بها يُضبط النظر والاستدلال في العقيدة. وذلك ببيان الطرق اليقينية التي تكتسب بها المعرفة ومن ثمَّ الطرق اليقينية التي يستدل بها على مسائل العقيدة، في الإلهيات والنبوة والغيبيات، ليكون الربط بين المعرفة الإيمانية وأصول العقيدة قائماً على اليقين سواء كانت عن طريق العقل أو النقل. لذلك اشتملت الدراسة على تعريف العقيدة وعلم العقيدة وموضوعات كل منها، كمبحث تمهيدي للدراسة ثم بيان حقيقة المعرفة وماهيتها وبيان الأصل في وجوبها هل هو الشرع أم العقل؟ متعرضة للخلاف بين أهل السنة والجماعة وبين المعتزلة في ذلك. موضحة رأي الحنفية في تكليف الصبي المميز والفرق بينه وبين قول المعتزلة. ثم الكلام عن المعرفة بالفطرة والمعرفة بالاكْتِسَاب وأقوال أهل السنة والجماعة فيها ومن ثمَّ ذكر الطرق اليقينية التي تكتسب بها المعرفة واختتمت الدراسة بذكر طرق الاستدلال على مسائل العقيدة في الإلهيات والنبوة والسمعيات أو (الغيبيات). مُبيناً ضوابط الدليل العقلي والنقلي وحجية كل منهما في العقيدة وكيفية الاستدلال به.

الكلمات المفتاحية: المعرفة، طرق المعرفة والاستدلال في العقيدة الإسلامية، أهل السنة والجماعة، المعتزلة، طرق الاستدلال في مسائل العقيدة.

Abstract

This study aims to outline the methods of knowledge and the ways of inference in the Islamic Doctrine, where it based on summarizing the rules and principles that regulate consideration and interference in the Islamic Doctrine, By showing the certainty with which knowledge is acquired and

then by the certainty by which issues of Islamic Doctrine are inferred, In divinities, prophecies and occultism, so that the link between faith knowledge and the origins of Islamic Doctrine is based on certainty, whether through Reason or Divine law. So the study included the definition of Islamic Doctrine, the science of Islamic Doctrine and their respective topics, as a preliminary section of the study, Then to show the truth of knowledge and what it is and the origin of its duty, is it a divine law or reason, Taking a look to disagreement between the Sunnis and jamaa and the mu'tazila in this, and explained the opinion of the hanafi in the assignment of the distinguished boy and the difference between them and the saying of the mu'tazila, Then mentioned the naturally knowledge and the knowledge of acquisition and the words of the Sunnis and jamaa , And then mention the certain ways in which knowledge is gained, The study concluded by mentioning ways of inferring matters of Doctrine in divinity, prophecies and occultism. It based on the controls of the mental and a divine law evidence, the Indication of each of them in the doctrine and how to infer it

Keywords: knowledge, the ways of inference in the Islamic Doctrine, the Sunnis and jamaa , the mu'tazila, the ways of inferring matters of Doctrine.

مقدمة:

الحمد لله الذي تفرد في ذاته وصفاته وأفعاله. والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آل محمد وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

لما كان اتفاق جمهور المسلمين على أن العقائد في الإلهيات والنبوات يكون البحث فيها ببرهان ودليل قاطع، وكان النظر والاستدلال هما طريقان لإثبات مسائل العقيدة ومعرفتها، رأيت أن أجمع في هذه الدراسة المقتضية طرق المعرفة وطرق الاستدلال في العقائد عند المسلمين. فإن الأوائل من علماء هذه الأمة لما ظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها إلى زيادة نظر، أخذ أرباب النظر والاستدلال منهم في تحقيق عقائد الإسلام فبدلوا جهداً في تمهيد أصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بأدلتها والشُّبه بأجوبتها. لذلك تأتي هذه الدراسة بعنوان: (طُرُق المعرفة والاستدلال في العقيدة الإسلامية) دراسة وصفية تحليلية، لبيان طرق المعرفة وطرق الاستدلال في العقائد مع التأصيل لها. وقد عاجلت هذا الموضوع في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

أسباب اختيار الموضوع وأهميته:

1. إننا اليوم نجد كثيراً من المسلمين مستندهم في العقائد الكتاب والسنة، ولكن القليل منهم من يتخذ المنهج الصحيح في الاستدلال، ومنهم من يستدل بآيات

وأحاديث ويحملها على غير مراد المشرّع مما يؤدي إلى اضطراب في اعتقاد بعض الناس أو توهم التعارض في نصوص الوحي.

2. هنالك من ينكر استعمال العقل في العقيدة ولا يفرق بين المصدر والبرهان مما يستدعي إبراز تلك البراهين والقواعد لضبط طرق الاستدلال في العقيدة الإسلامية.

أهداف الدراسة:

1. المساهمة في التوجيه للمنهج الصحيح في الاستدلال في مسائل العقيدة.
2. إبراز البراهين والقواعد لضبط طرق الاستدلال في العقيدة الإسلامية.
3. حل خلافات ومشكلات عقديه كان منشؤها عدم الدراية الكافية بمنهج أهل السنة والجماعة في الاستدلال في مسائل العقيدة.
4. وليس غرض الدراسة وضع أدلة تفصيلية لكل مسألة عقدية وإنما تهدف إلى وضع منهجية تقوم على تلخيص قواعد عامة وأصول بها يُضبط النظر والاستدلال في العقيدة.

منهج الدراسة:

انتهجت الدراسة المنهج الوصفي والمنهج التحليلي.

حدود البحث: ينحصر هذا البحث في ماهية العقيدة وعلم العقيدة وطرق المعرفة وطرق الاستدلال في العقيدة في الإطار النظري والتطبيقي.

مشكلة البحث: تكمن مشكلة في طرق المعرفة وطرق الاستدلال في العقائد عند المسلمين.

هيكل البحث: اشتمل البحث على مقدمة وخاتمة وثلاثة مباحث تضمنت المقدمة أسباب اختيار الموضوع ومستخلص البحث وهيكل البحث. تلاها المبحث الأول الذي حوى تعريف العقيدة وعلم العقيدة وموضوعات كل منها. ثم المبحث الثاني: وفيه مفهوم المعرفة وطرق تحصيلها. أما المبحث الثالث فتحدث عن طرق الاستدلال على العقائد وتشمل الإلهيات والنبوات والغيبيات. لتأتي الخاتمة التي تحوي أهم النتائج والتوصيات. وختاماً قائمة بالمصادر والمراجع.

المبحث الأول: تعريف العقيدة وعلم العقيدة وموضوعاتها:

إنما يجب تقديم تعريف العلم ليكون طالبه على بصيرة في طلبه فإنه إذا تصوره بتعريفه، فقد أحاط بجميعه إحاطة إجمالية، باعتباره أمراً شاملاً لما يضبطه ويميزه عما عداه (1).

فالعقيدة لغة:

مشتقة من الفعل عقد الشيء يعقده عقداً، وعقيدةً على وزن فعيلة بمعنى معقود، أي اسم مفعول فالعقد نقيض الحل يطلق ويراد به معاني: كوصل الشيء بغيره كما تعقد الحبل - بالحبل، والجمع بين أطراف الشيء، والتوثيق بالعقد ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ (2)

فالذي صرح به أئمة الاشتقاق أن أصل العقد نقيض الحل، ثم استعمل في جميع أنواع العقود كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (3) أي العهود. واستعمل بمعنى التوكيد كما في قوله تعالى: ﴿... وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً﴾ (4)، ثم استعمل في التصميم والاعتقاد الجازم، فهي تطلق على الأمر الذي يعتقده الإنسان أي: يعقد عليه قلبه وضميره، بحيث يصير عنده حكماً لا يقبل الشك لاستقراره في القلب ورسوخه في الأعماق (5).

(1) كتاب المواقف: عضد الدين الإيجي، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجليل، بيروت، ط1، 1997، ج1، ص31.

(2) سورة الفلق، الآية 4.

(3) سورة المائدة، الآية 1.

(4) سورة النساء، الآية 33.

(5) انظر تاج العروس من جواهر القاموس: مرتضى الزبيدي، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، ج8، ص394.

العقيدة في الاصطلاح:

العقيدة في الاصطلاح الشرعي: ما يُقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل⁽¹⁾ فإن كل ما يُراد للجزم به، وشدّ القلب وجمعه عليه من أمور الدين؛ بحيث يكون راسخاً في الأعماق لا يتطرق إليه الشك، يسمى عقيدة. كوجود الله تعالى والإيمان بالرسول - عليهم الصلاة والسلام -، والإيمان بالساعة وغيرها من الأمور المعرفية التي تقابلها الأمور العملية كالصلاة والصيام والحج.

فالذي يراد للاعتقاد مجموعة قضايا الحق البديهة المسلّمة بالعقل والسمع والفطرة. يعقد عليها الإنسان قلبه ويثني عليها صدره جازماً بصحتها تنتج عنها ملكة راسخة في النفس يحصل منها علم اضطراري بالنفس؛ هو التوحيد والعقيدة الإيمانية⁽²⁾. فهو أصل التكاليف الشرعية كلها وينبوعها، وهو ذو مراتب: أولها التصديق القلبي الموافق لللسان، وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي، وما يتبعه من العمل، مستولية على القلب، تتبعها الجوارح، حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق والإيمان⁽³⁾.

قال الإيجي: إن الأحكام المأخوذة من الشرع قسمان: أحدهما: ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سمع بصير فهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دُوّنَ علم الكلام لحفظها.

الثاني: ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاماً ظاهرية وقد دون علم الفقه لها.⁽⁴⁾ هذا وقد تطلق كلمة عقيدة إطلاقاً مجازياً ويراد بها العلم المدون الباحث في مسائل الاعتقاد.

(1) انظر: التعريفات، الجرجاني، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (ط2، 2003م-1424هـ)، ص 155.

(2) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب: ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1998م، ج1، ص584.

(3) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب: ابن خلدون، ج1، ص584.

(4) المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، ج1، ص31.

علم العقيدة:

إن العلم الذي يبحث في مسائل الاعتقاد له أسماء منها: علم التوحيد، وعلم أمور الإيمان وعلم الكلام وعلم أصول الدين وعلم العقيدة وقد اتفقت هذه الأسماء في المضمون -إثبات العقائد- واختلفت في المنهج فهي ذات مناهج وطرق متنوعة وفق تنوع ثقافة وحضارة أهل كل عصر وحاجياتهم، قال سعد الدين التفتازاني⁽¹⁾: وخصوا الاعتقادات باسم الفقه الأكبر والأكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقادات بعلم التوحيد والصفات، تسمية بأشهر أجزاء وأشرفها ويعلم الكلام لأن مباحثه كانت مُصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولأن أشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام الله تعالى⁽²⁾. وهو بهذا المفهوم له عدة تعريفات نذكر منها: العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية. وهذا التعريف لسعد الدين التفتازاني وفي شرحه يقول: هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية. ومعنى العقائد الدينية أي المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع أم لا وسواء كان من الدين في الواقع كلام أهل الحق أم لا ككلام المخالفين⁽³⁾. وقريب منه تعريف عضد الدين الإيجي: علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبهة. قال: والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد فإن الخصم وإن خطأنه لا نخرجه من علماء الكلام⁽⁴⁾.

أما ابن خلدون بعد أن أطلق عليه علم الكلام فعرفه بقوله: (علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد

(1) مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني سعد الدين من أئمة العربية والبيان والمنطق، ولد بتفتازان من بلاد خراسان سنة 712هـ، من كتبه مقاصد الطالبين في الكلام وشرح المقاصد وحاشية العضد على مختصر بن الحاجب، توفي سنة 793هـ (الزركلي، الأعلام، ج7، ص219).

(2) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج1، ص6.

(3) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج1، ص13.

(4) المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، ج1، ص31.

عن مذهب السلف وأهل السنة⁽¹⁾، ثم يأتي تعريف ابن عرفه⁽²⁾: علم بأحكام الألوهية وإرسال الرسل وصدقهم في جميع أخبارهم وما يتوقف عليه شيء من ذلك⁽³⁾.

ومن هذه التعريفات نلاحظ أن علم العقيدة يشمل إجمالاً العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية فهو يكون مكتسباً من النظر في الأدلة اليقينية، أو يكون ملكة تنتج من النظر في الأدلة اليقينية أو يتمكن من إثباتها على الغير وإلزام المعاندين حتى لا تزلزلها شبه المبطلين. فهو بهذا المفهوم الأخير ليس علماً واحداً بل علوماً كثيرة يدخل فيها كل ما له صلة بالملكة والاقتدار من علوم الآلة كعلم النحو وأصول الفقه⁽⁴⁾.

موضوع علم العقيدة:

بعد ما أفاد تعريف العقيدة تمييزها بحسب المفهوم نذكر موضوعاتها لئتم كذلك تمايزها في نفسها وذاتها بحسب تمايز الموضوعات، فموضوع علم العقيدة هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية فهو إما عقيدة إسلامية أو وسيلة إليها، وعلماء الكلام يقولون موضوعه: ذات الله تعالى لأنه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا مثل كيفية صدور العلم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الأعمال وكيفية نظام العالم كالبحث عن النبوة وما يتبعها أو بأمر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات⁽⁵⁾.

(1) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب: ابن خلدون، ج1، ص580.

(2) محمد بن محمد بن عرفه أبو عبد الله الورغمي التونسي المالكي، إمام تونس وعالمها وخطيبها في عصره ولد سنة 716هـ وتوفي سنة 803هـ، من مؤلفاته: المختصر الشامل، المبسوط (الزركلي، الأعلام ج7، ص43).

(3) انظر: محمد عlish، إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة، تحقيق محمد محمود ولد محمد الأمين، مطبعة مؤسسة بعينو، لبنان، ط1، 2004م-1425هـ، ص47. (بتصرف)

(4) انظر: شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج1، ص6-7 بتصرف.

(5) انظر: شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج1، ص12.

يقول الشهرستاني: (ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسماً إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل والطاعة فرع، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فرعياً، فالأصول هو موضوع علم الكلام، والفروع هو موضوع علم الفقه⁽¹⁾). وأضاف الشيعة إلى هذه الموضوعات مسألة الإمامة وإثباتها واختيار الإمام فجعلوها من أركان الدين. والمتعارف عليه عند أهل السنة والجماعة أنها من المصالح العامة التي تفوض إلى اختيار الأمة وقد صرح إمام الحرمين الجويني قائلاً: ثم الإمامة ليست من العقائد ولو غفل عنها المرء لم تضره ولكن جرى الرسم باختتام علم التوحيد بها.⁽²⁾ ونظير ذلك ما يدخله بعض العلماء في مسائل العقيدة مثل المسح على الخفين وغيره ولعل سبب دخولها في العقائد أنها تذكر فيها من باب تصديق النبي عليه الصلاة والسلام في تشريعاته ولا شك أن تصديقه من العقائد.

فموضوع علم العقيدة، لا يتجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والإمامة والمعاد وما يتعلق بذلك من أحوال الممكنات حيث يبحث في أركان الإيمان وما يوصل إلى التصديق بها. وتم تقسيم تلك المباحث إلى ثلاثة مباحث رئيسة تقوم عليها المعرفة الإيمانية، مبحث الإلهيات ومبحث النبوة ومبحث السمعيات أو الغيبات. وما تقدم يمكن القول إن حكم تعلم هذا العلم ينقسم إلى درجات ومراتب:

أولاً: ما يتعرض فيه لبيان العقائد من غير ذكر لبراهينها وأدلتها فهذا القدر معرفته واجبة عيناً إجمالاً بقدر ما يكفي في التصديق والجزم وتطهير القلب عن الريب والشك في الإيمان.

ثانياً: ما يتعرض فيه لبيان كل عقيدة ببرهانها العقلي والسمعي وجهة الدلالة فهو من فروض الأعيان حسب الوسع وقدرة الطاقة.

ثالثاً: ما يتعرض فيه مع بيان العقائد لمذاهب الضالين والرد عليهم بطريقتهم فهذا القدر ليس من فروض الأعيان بل هو واجب كفائي.

(1) الملل والنحل: الشهرستاني، مؤسسة الحلبي، ج1، ص41.

(2) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، إمام الحرمين الجويني، تحقيق الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 1412هـ، ج1، ص19.

المبحث الثاني: مفهوم المعرفة وطرق تحصيلها:

أولاً: مفهوم المعرفة: في اللغة ما وضع ليدل على شيء بعينه، وهي المضمرات والأعلام والمبهات وما عُرِف باللام والمضاف إلى أحدهما، والمعرفة أيضاً: إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبقة بجهل بخلاف العلم، ولذلك يُسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف، وَقَالَ الرَّاعِبُ: الْمَعْرِفَةُ وَالْعِرْفَانُ: إِدْرَاكُ الشَّيْءِ بِتَفَكُّرٍ وَتَدَبُّرٍ لَا تُثْرِيهِ، فَهِيَ أَحْصَى مِنَ الْعِلْمِ، وَيُضَادُّهُ الْإِنْكَارُ، وَيُقَالُ: فَلَانٌ يَعْرِفُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَلَا يُقَالُ: يَعْلَمُ اللَّهُ مَتَعَدِّياً إِلَى مَفْعُولٍ وَاحِدٍ لَمَّا كَانَ مَعْرِفَةُ الْبَشَرِ لِلَّهِ تَعَالَى هُوَ تَدَبُّرُ آثَارِهِ دُونَ إِدْرَاكِ ذَاتِهِ (1).

أما اصطلاحاً: هي تطلق على معان. منها العلم بمعنى الإدراك مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً وهي كذلك الإدراك الجازم المطابق للواقع (2). والمراد هنا معرفة الله سبحانه وتعالى بمعنى معرفة وجوب وجوده ومعرفة وحدته وصفاته وسائر أحكام الألوهية قال تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (3). قال ابن عاشور (4) ليعترفوا له بالإلهية والوحدانية فيها، ثم نقل عن مجاهد ألا ليعرفوني وقال: هذا قول حسن لأنه لو لم يخلقهم لما عُرِف وجوده وتوحيده. (5).

(1) انظر تاج العروس من جواهر القاموس: مرتضى الزبيدي، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية، ج 24، ص 133.

(2) انظر: كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، ط 1 - 1996م، ج 2، ص 1583. وتبسيط العقائد الإسلامية، حسن محمد أيوب، دار الندوة الجديدة، بيروت - لبنان، ط 5، 1403 هجرية، ج 1، ص 28.

(3) سورة الذاريات، الآية 56.

(4) محمد الطاهر بن عاشور: رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس مولده ووفاته ودراسته بها عين شيخاً للإسلام مالكيًا. وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة. له مصنفات مطبوعة، من أشهرها (مقاصد الشريعة الإسلامية) و(التحرير والتنوير) في تفسير القرآن. مولده 1296 هـ وتوفي سنة 1393 هـ، (الزركلي، الأعلام 6، ص 174).

(5) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 هـ، ج 14، ص 188.

والمراد بمعرفة الله تعالى، معرفة صفاته وسائر أحكام الألوهية لا معرفة ذاته وكنه حقيقته إذ لا يعرف ذاته وكنه حقيقته الا هو عز وجل. فإن غاية علم العالم أن يقطع ويجزم بوجود الله المنزه عن النظر وعن الشبيه، متصف بصفات الكمال ثم متى ثبت النقل عنه بشي من الأوصاف والاسماء قبله واعتقد ذلك وسكت عما عداه (1).

في الصحيحين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذاً إلى اليمن قال: (إِنَّكَ تَقْدُمُ عَلَى قَوْمٍ أَهْلُ كِتَابٍ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ...) (2). يعني عبادة الله بمعرفته هي أول ما يدعوهم إليه، فإذا عرفوا الله بالتوحيد ونفي الألوهية عن غيره، فيدعوهم إلى الفرائض فقدم معرفة الله تعالى على الفرائض لأنها شرط في جميع عباداته وطاعاته. وفي معنى قوله تعالى: {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ} (3). قال ابن عطية (4) احتج بهذه الآية من قال من أهل السنة إن العلم والنظر قبل القول والإقرار في مسألة أول الواجبات ولذلك بَوَّبَ البخاري له باب العلم قبل القول والعمل، لقوله تعالى: {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ} (5). قال إمام الحرمين الجويني: أجمع العلماء على وجوب معرفة الله تعالى واختلفوا في أول واجب ف قيل المعرفة وقيل النظر (6) واتفاق كلمة جمهور المسلمين على أن عقائد الإسلام في الألوهية والنبوة يجب البحث فيها ببرهان ودليل قاطع للوصول إلى اعتقاد جازم مطابق للواقع، وبما أن الأدلة التفصيلية لا تتوفر لكافة الناس قالوا: إن المعرفة الإجمالية واجبة على كل مكلف وعلى هذا فإن معنى المعرفة في مقابل التقليد أن يقيم المكلف على كل عقيدة

(1) تحفة المريد شرح جوهره التوحيد: إبراهيم الباجوري، تحقيق دعلي جمعة، دار السلام للطباعة، القاهرة، ط1، 1422هـ، ج1، ص81.

(2) صحيح مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج، مجموعة من المحققين، دار الجيل - بيروت، كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، حديث رقم 31، ج1، ص38.

(3) سورة محمد، الآية 19.

(4) انظر: شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج1، ص12.

(5) سورة محمد، الآية 19.

(6) فتح الباري شرح صحيح البخاري ابن حجر العسقلاني، ج1، ص70.

دليلاً إجمالياً قاطعاً⁽¹⁾. وأما الدليل التفصيلي فقليل بوجوبه عيناً وقليل وجوباً كفاً وقيل مندوباً ولا قائل بتوقف الإيمان عليه غير المعتزلة خاصة أبو هاشم ابن أبي عليّ الجُبَّائِيّ محتجاً بأن من لم يعرف الله سبحانه وتعالى بالدليل فهو كافر (2) قال سعد الدين التفتازاني وبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين الإسلام. (3).

وإلى بطلان قول المعتزلة يشير أبو حامد الغزالي ويقول: من أشد الناس غلوّاً وإسرافاً طائفة من المتكلمين كفروا عوام المسلمين وزعموا أن من لا يعرف الكلام معرفتنا ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتنا التي حررناها فهو كافر، فهو لاء ضيقوا رحمة الله الواسعة على عباده وجعلوا الجنة مختصة بطائفة يسيرة من المتكلمين⁽⁴⁾. وعند الجمهور أن المقلد مؤمن عاصي بترك النظر إن كان قادراً عليه كما حكاه الأَمِدِيُّ⁽⁵⁾. وأجمع الحنفية أن المقلد مؤمن بلا عصيان وقد قال أبو منصور الماتريدي: أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بربهم وأنهم حشو الجنة كما جاءت الأخبار وأنعتقد به الإجماع فإن فطرتهم جبلت على توحيد الصانع⁽⁶⁾.

ثانياً: طرق المعرفة: يشمل طريق إيجاب المعرفة ومصدرها وطرق كسبها وتحصيلها فيتضمن الكلام عنها المسائل الآتية:

-
- (1) تحفة المريد شرح جوهرية التوحيد: الباجوري، ج 1، ص 8.
 - (2) انظر المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبد الجبار، ج 1، ص 275-277.
 - (3) انظر: شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج 2، ص 276.
 - (4) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: أبو حامد الغزالي، تعليق محمد بيجو، الطبعة الأولى 1413هـ، ج 1، ص 75.
 - (5) انظر: انظر لواضع الأنوار البهية: شمس الدين، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، ج 1، ص 274.
 - (6) انظر: انظر لواضع الأنوار البهية: شمس الدين، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، ج 1، ص 274.

المسألة الأولى: طريق وجوب المعرفة:

هل هو الشرع أم العقل؟ بمعنى متى وجبت معرفة الله تعالى على الناس؟ هل بعد أن أعذر الله إليهم بإرسال الرسل فيكون سبب وجوبها بعثة الرسل؟ أم لمجرد وجود العقل في الإنسان تجب عليه معرفة الله تعالى وسائر أحكام الألوهية حتى وإن لم يرسل إليه رسولا؟

اشتهر الخلاف في هذه المسألة بين أهل السنة والجماعة⁽¹⁾. وبين فرقة المعتزلة، فأهل السنة والجماعة مذهبهم أن المعرفة تجب بإرسال الرسل، فقبل بعثة الرسل لا وجوب للعقائد ولا للفقهيات يقول إمام الحرمين الجويني: إنا لا نتعبد أصلاً ولا فرعاً إلا بعد البعثة.⁽²⁾ أما المعتزلة فإن المعرفة تجب بوجود العقل فهو أصلها وشرطها وهو كافٍ في أن يكون سبباً في وجوبها. ومحل هذا الخلاف فيمن عاش قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم إلى البشرية، وكذلك على فرض وجود شخص عاش بعد بعثته - عليه الصلاة والسلام - لم تصل إليه الدعوة. أما بعد بعثة الرسل عليهم السلام - فالاتفاق على وجوب المعرفة بها.

حُجَّة أهل السنة والجماعة في ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾⁽³⁾. قال الطبري في تفسيرها: يعني وما كنا مهلكي قوم إلا بعد الإعذار إليهم بالرسل، وإقامة الحجة عليهم بالآيات التي تقطع عذرهم، وحكى عن قتادة: إن الله تبارك وتعالى ليس يعذب أحداً حتى يسبق إليه من الله خبراً، أو يأتيه من الله بيّنة،

(1) قال شمس الدين السفاريني الحنبلّي: أهل السُنَّة والجماعة ثلاث فِرَقٍ: الأَثَرِيَّة وإِمَامُهُمُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَالْأَشْعَرِيَّةُ وإِمَامُهُمُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ -رَحِمَهُ اللَّهُ، وَالْمُتَأَثِّرِيَّةُ وإِمَامُهُمُ أَبُو مَنْصُورٍ الْمُتَأَثِّرِيُّ، وقبله عبد القادر البغدادي يقول: الْفِرْقَةُ الثَّالِثَةُ وَالسَّبْعُونَ فَهِيَ أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ مِنْ فِرْقَتَيْ الرَّأْيِ وَالْحَدِيثِ دُونَ مَنْ يَشْتَرِي لِمَا هُوَ الْحَدِيثُ وَفَقَهَاءُ هَذَيْنِ الْفِرْقَتَيْنِ وَقَرَاوَهُمْ وَمَحْدُثُهُمْ وَمَتَكَلِّمُهُمْ وَعَدَهُمْ ثَمَانِيَةَ أَصْنَافٍ. (انظر: لوايح الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، يشمس الدين السفاريني، ج1، ص73. وكتاب الفرق بين الفرق عبد القادر البغدادي، ج1، ص19).

(2) هداية المريد شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم اللقاني، ج1، ص176.

(3) سورة الإسراء، الآية 15.

وليس معذباً أحداً إلا بذنبه. ⁽¹⁾ وكذلك قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ ⁽²⁾.

حُجَّة المعتزلة أن المعرفة بها يندفع الضرر المظنون وهو خوف العقاب في الآخرة وما يترتب عليها في الدنيا. وذلك بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقلي عندهم يقول القاضي عبد الجبار وقد دلت الدلالة على أن التحرز من المضار واجب، كانت معلومة أو مظنونة وهذا من كمال العقل ⁽³⁾. وجمهور أهل السنة والعقلاء من الناس أن العقل لا يوجب حكماً تكليفاً وإنما هو وسيلة معتبرة للمعرفة وأحد شروط التكليف إذ به إثبات أهلية الخطاب ولا يفهم الخطاب بدونه. فكان العقل معتبراً فقط لإثبات الأهلية. يقول إمام الحرمين الجويني: ويجب على العبد ما يوجبه الله تعالى ولا يُستفاد بمجرد العقول وجوب شيء بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف متلقاه من قضية الشرع وموجب السمع. ⁽⁴⁾.

وتظهر ثمرة خلاف أهل السنة والجماعة مع المعتزلة في ذلك، فيمن كان قادراً على معرفة الله قبل ورود الشرع ومات ولم يعرف الله، فعند أهل السنة والجماعة هو ناجي من العذاب لعدم التكليف، أما عند المعتزلة فهو غير ناجي منه لوجود العقل وهو أصل التكليف بالمعرفة عندهم.

وهل تجب المعرفة ببعثة أي رسول حتى وإن لم يرسل إليهم مثل العرب الذين عاشوا في زمن عيسى عليه السلام؟ أم لا بد من إرسال رسول خاص إليهم؟

(1) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ، ج17، ص420.

(2) سورة النساء، الآية 165.

(3) انظر المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبد الجبار، تحقيق الدكتور خضر محمد نبها، ج12، ص310.

(4) لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة: عبد الملك الجويني، تحقيق الدكتور فوقية حسين، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1407 هـ، ج1، ص122.

نجد أن أهل السنة والجماعة فرقوا في هذه المسألة بين التكليف بالتوحيد والتكليف بالشرائع، فالشرائع قولاً واحداً التكليف فيها ببعثة الرسول الخاص الذي أرسل إليهم، أما التوحيد فالعلامة الحليّمي وتبعه النووي أن التكليف بالتوحيد يكون بورود أي شرع سواء كان شرعاً أو غيره وذلك نظراً لبلوغ الدعوة وهو شرط أساسي في وجوب المعرفة والتوحيد، لأن الشرائع في أصل الإيمان واحدة ومتفقة، فإن أتت من أي رسول ولو أرسل إلى قوم آخرين كفت في التبليغ. ⁽¹⁾ وافقهم على ذلك ابن عطية: قائلًا: لأن بعثة الأنبياء إلى قوم مخصوصين إنما هو في معنى القتال والشدة، وأما من جهة بذل النصيحة وقبول من آمن فالناس أجمع في ذلك سواء. وأستدل بعموم الغرق لمن لم يكلف نوح عليه السلام بالإرسال إليه إذ أنه بُعث إلى قومه خاصة بالتبليغ والدعاء والتنبيه، وبقي أمم في الأرض لم يكلف القول لهم ثم يجيء تعذيب الكل بالغرق بعد بعثته. ⁽²⁾ يقول ابن عاشور: إن مسألة مؤاخضة الأمم التي لم تجئها الرسل بخصوص جحد الإله أو الإشراف به مقررّة في أصول الدين ⁽³⁾

وبناء على هذا فإن النووي والحليّمي يخالفان الأشاعرة والأصوليين والفقهاء فيما قرروه من نجات أهل الفترة، نظراً لبلوغ دعوة إبراهيم وغيره من الأنبياء عليهم السلام إليهم فلا أصل للفترة عندهما بالنسبة لأصل الإيمان. ⁽⁴⁾

يرى الإمام أبو حنيفة وكذا أبو منصور الماتريدي أن الصبي العاقل تجب عليه معرفة الله تعالى وقوله صلى الله عليه وسلم: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ؛ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنْ الْمُعْتَوَةِ حَتَّى يُفَيِّقَ، وَعَنْ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ» (5) فمحمول عنده على

(1) انظر: المنهاج في شعب الإيمان، أبو عبد الله الحليّمي تحقيق، حلمي محمد فودة، دار الفكر، ط1، 1399هـ، ج1، ص175.

(2) انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ابن عطية الأندلسي المحاربي، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1422هـ، ج3، ص169.

(3) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور، ج25، ص367.

(4) هداية المريد شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم اللقاني، ج1، ص177.

(5) المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا

الشرائع العملية دون الإيمان والفرق بينه وبين قول المعتزلة، أن المعتزلة يجعلون العقل موجبا للمعرفة وهؤلاء عندهم الموجب هو الله والعقل معرّف لإيجابه. (1). ودليل الحنفية القاعدة العامة أن الإيجاب بالنقل وشرطه العقل.

المسألة الثانية: طريق اكتساب المعرفة:

يجوز التساؤل هنا هل المعرفة في حقيقتها بديهية ضرورية أم هي مكتسبة؟ وإذا كانت مكتسبة ما هو الطريق لاكتسابها؟ الشرع أم العقل أم هما معا؟

فمسألة بديهية المعرفة جرى فيها خلاف بين العلماء مبني على تفسير معنى الفطرة في قوله تعالى ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (2). وقوله عليه الصلاة والسلام: (مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجَّسَّانِهِ، كَمَا تُنْتَجِجُ الْبَيْهَمَةُ بِهَيْمَةٍ جَمْعَاءَ، هَلْ تُحْسِنُونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ) (3)

فمنهم من فسر الفطرة بالإسلام، قاله أبو هريرة وابن شهاب وغيرهما، قالوا: وهو المعروف عند عامة السلف من أهل التأويل، واحتجوا بالآية وحديث أبي هريرة المتقدم ذكره، وعلى هذا يكون معنى الحديث: أن الطفل خلق سليما من الكفر على الميثاق الذي أخذه الله على ذرية آدم حين أخرجه من صلبه، وأنهم إذا ماتوا قبل أن يذركوا في الجنة، أولاد مسلمين كانوا أو أولاد كفار (4).

دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى، 1411 - 1990م، كتاب البيوع حديث رقم 2350،

ج2، ص 67. هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه

(1) هداية المريد شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم اللقاني، ج1، ص 187.

(2) سورة الروم، الآية 30.

(3) صحيح مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج، كتاب القدر، باب كل مولود يولد على الفطرة،

حديث رقم 6849، ج 8، ص 52.

(4) الجامع لأحكام القرآن الكريم: أبو عبد الله القرطبي، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش،

دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384 هـ، ج14، ص 25.

وقالت طائفة من هل الفقه والنظر: الفطرة هي الخلق التي خلق عليها المولود في المعرفة بربه، فكأنه قال: كل مولود يولد على خُلقة يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة، يريد خُلقة مخالفة لخلق البهائم التي لا تصل بخلقها إلى معرفته تعالى. قالوا: ويستحيل في المعقول أن يكون الطفل في حين ولادته يعقل كفرًا أو إيمانًا، لأن الله خرجهم في حالة لا يفقهون معها شيئًا، قال الله تعالى: وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا⁽¹⁾، فمن لا يعلم شيئًا استحال منه كفر أو إيمان، أو معرفة أو إنكار. قال أبو عمر بن عبد البر: هذا أصح ما قيل في معنى الفطرة التي يولد الناس عليها. قال أبو عبد الله القرطبي: وإلى ما اختاره أبو عمر واحتج له، ذهب غير واحد من المحققين منهم ابن عطية في تفسيره في معنى الفطرة، وشيخنا أبو العباس⁽²⁾

قال ابن القيم ليس المراد بقوله يولد على الفطرة أنه خرج من بطن أمه يعلم الدين لأن الله يقول والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئًا ولكن المراد أن فطرته مقتضية لمعرفة دين الإسلام ومحبته.⁽³⁾ وعلى هذا تكون المعرفة مكتسبة وليست بديهية وهو ما ذهب إليه الزركشي حيث قال: وأما طريق الوجود فقد أجمع أصحابنا اليوم على أن معرفة الله في الدنيا مكتسبة لا تقع إلا عن نظر واستدلال إذ لو كانت ضرورية لكان التكليف بها محالًا ونَحْنُ مُكَلَّفُونَ بِمَعْرِفَتِهِ وَأَنَا تَقَعُ فِي الْآخِرَةِ ضرورة وهو يعلل ذلك أن الإجماع قام على وجوب معرفة الله ولا تحصيل إلا بالنظر وما لا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ.⁽⁴⁾

وكذلك السنوسي من متأخري الأشاعرة يرى وجوب إعمال النظر من أجل التوصل إلى معرفة الله وصفات ذاته بناءً على أن المعرفة ليست بديهية بل مكتسبة. ويقول: إن المنطق والنظر ليس غاية في حد ذاته بل هما وسيلة إلى معرفة الله. ومن

(1) سورة النحل، الآية 78.

(2) الجامع لأحكام القرآن الكريم: أبو عبد الله القرطبي، ج 14، ص 29.

(3) فتح الباري شرح صحيح البخاري ابن حجر العسقلاني، ج 3، ص 249.

(4) انظر البحر المحيط، الزركشي، ج 1، ص 37.

زعم أن الطريق إلى معرفة الله الكتاب والسنة فقط ويحرم ما سواهما فالرد عليه أن حجتيهما لا تعرف الا بالنظر العقلي (1).

إن المقرر عند أهل السنة والجماعة أن أسباب العلم الحادث ثلاثة: الحواس الخمس الظاهرة السليمة، والخبر الصادق متواتر كان أو مسموعاً من الرسول عليه السلام والعقل (2). فإن المعرفة تكون بواحد من الخبر الصادق المتواتر أو العقل ولا سبيل للحواس في معرفة الأمور الغيبية فإن أوصاف الله تعالى وأوصاف الآخرة لا يمكن الوصول إليها بالمحسوسات يقول أمام الحرمين الجويني: أنه لو اجتمع الأولون والآخرون على أن يدركوا الروح بهذا المسلك لن يجدوا إلى ذلك سبيلاً فإنه غير محسوس (3). وقد قال الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (4).

وأما طريق الاشراق الروحي الذي ذهب اليه الغزالي وغيره من العلماء في تحصيل اليقين فهو حالة نفسية تُضبط بالمسلّمات العقلية والنقلية الظاهرة فهذا الطريق غير داخل في دائرة بحثنا لانه لا يمكن أن نثبت به عقيدة على الغير واقناعه بها فهو ليس من كسب العبد في النظر والاستدلال بل من الإلهام الذي يمن الله به على عباده وثمرة من ثمرات إيمانه وأعماله الصالحة ولا يترتب عليه أمر تكليف لذلك هو خارج طريق النظر والاستدلال (5).

يقول الغزالي: وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل

(1) عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى: محمد بن يوسف السنوسي، مطبعة جريدة الإسلام، مصر، 1316هـ، ص 41.

(2) هداية المريد شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم اللقاني، ج 1، ص 121.

(3) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، إمام الحرمين الجويني، ج 1، ص 15.

(4) سورة الاسراء الآية 85.

(5) انظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: علي الملا الهروي القاري، دار الفكر، بيروت - لبنان ط 1، 1422هـ - 2002م، ج 1، ص 280.

بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة⁽¹⁾.

هذه المعرفة المكتسبة هي التي دعت الأنبياء إليها وهي ثلاثة أقسام: الأول: لا يدركه إلا نبي أو صديق وذلك معرفته بالنور الإلهي من حيث لا يعتريه شك بوجه، كما قال تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا} (2)، أما الثاني فيُدرَك بغلبة الظن الذي يفسره أهل اللغة باليقين كما قال تعالى: {الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ} (3). والثالث يدرك بالتقليد المحض كما قال تعالى: {وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ} (4).

فإن الطريق الموصل إلى تلك المعرفة لا بد أن يكون قائماً على المسلمات اليقينية حتى تصل إلى نتائج يقينية تزيل الشك الذي لا يمكن دفعه إلا بالدليل، ولا يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية. فإذا لم تكن مسلمة لا يمكن تركيب الدليل⁽⁵⁾.

المبحث الثالث: طرق الاستدلال على العقائد وتشمل الإلهيات والنبوات

والغيبات:

إن الاستدلال على مسائل العقيدة يتوقف عند كثير من العلماء على طريقتين اثنتين هما النظر العقلي، والخبر الصادق. يقول الإيجي: (الدليل إما عقلي بجميع مقدماته قريبة كانت أو بعيدة أو نقلي بجميعها كذلك أو مركب منهما وهو الذي نسميه بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة، فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي هذا هو التحقيق ثم إنه قد يقسم الدليل إلى ثلاثة أقسام فيقال مقدماته

(1) المنقذ من الضلال: أبو حامد الغزالي، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر ج1، ص115.

(2) سورة الحجرات، الآية 15.

(3) سورة البقرة، الآية 46.

(4) سورة يوسف، الآية 106.

(5) المنقذ من الضلال: أبو حامد الغزالي، تحقيق عبد الحليم محمود، ج1، ص114.

القرية قد تكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد تكون نقلية محضة⁽¹⁾.

وبعضهم كابن تيمية، تقوم طريقته على تقسيم الدليل إلى شرعي وغير شرعي، فالشرعي إما أن يراد به ما أثبتته الشرع ودلّ عليه، وهذا يُعلم بالعقل والشرع تارة، ويُعلم بخبر الصادق وحده تارة، وإما أن يراد به ما أباحه الشرع وأذن فيه؛ فيدخل في ذلك ما أخبر به الصادق، وما دلّ عليه القرآن، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات. (2). فهو ليس خلافاً حقيقياً بل خلافاً صورياً يلتقي في المضمون والنتائج. ولذلك نسير على التقسيم الأول (عقلي ونقلي) ونثبت حجية كل طريق وصلاحيته للاستدلال في العقيدة، ومن ثم بيان كيفية الاستدلال به في العقيدة وفق منهج منضبط تكون الدلالة به قطعية يقينية.

أولاً: طريق النقل وحجته في العقيدة:

وضع الإسلام في طريق العلم منهجاً، سيما إذا كان العلم متعلقاً بالعقيدة إذ لا يكفي فيها غير الجزم المطابق للحقيقة، وهذا لا يكون إلا إذا كان الاعتقاد ناتجاً عن أدلة قطعية يتحقق معها اليقين. قال تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ (3).

وقد اتخذ القرآن الكريم مسالكاً في تثبيت العقيدة في النفوس حيث خاطب الفطرة الأصلية في الإنسان واستثارها لكي تهتدي أن لهذا العالم خالق قال تعالى: {فَاقْمِ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} (4). وهذا هو المسلك الأول في تقرير

(1) المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، ج 1، ص 204.

(2) انظر: درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ 1997م، ج 1، ص 198-199.

(3) سورة الإسراء، الآية 36.

(4) سورة الروم، الآية 30.

العقيدة واتخذ كذلك مسلك مخاطبة العقل بالمنطق حيث الموازين التي استوت فيها جميع العقول مثل دليل العناية أو دليل الحكمة والتدبير فهو برهان الإتيقان والصناعة كقوله تعالى: {أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَّاءَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ} (1)

وقوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ} (2). ولا تمايز بين هذه المسالك من حيث الحجة والاقناع ولا يمكن تفضيل مسلك على الآخر إلا باعتبار الأكثر تأثيراً وأقناعاً للمدعو وأما الأفضلية المطلقة فهي للكتاب والسنة فالأصل في علم التوحيد والصفات هو التمسك بالكتاب والسنة ولزوم طريق السنة والجماعة في المباحثة مع الذين أقروا برسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وإنما يستعمل الدليل العقلي وحده مع غيرهم فلا يُعول عند أهل الحق على اعتقاد لا يقره الكتاب والسنة (3). وبما أن أمور العقيدة التي يقوم عليها الإيمان لا يؤخذ فيها إلا بما يفيد القطع واليقين، فإنه في الدليل النقلي يتوافر فيما كان قطعي الثبوت قطعي الدلالة، من القرآن الكريم والسنة وليس كل الأخبار والأدلة النقلية.

القران الكريم من حيث الثبوت، كله قطعي الثبوت، أما من حيث الدلالة فإنه قد يكون قطعي الدلالة، وقد يكون ظني الدلالة. فما كان قطعي الدلالة إن تحدث عن مسألة عقدية فإنها تكون عقيدة حتمية يترتب عليها الإيمان والكفر وما كان ظني الدلالة: فليس بعقيدة حتمية بل يجوز حولها الاجتهاد وتعدد الآراء (4) مثل مسائل الإمامة واختيار الإمام والتفاضل بين الأنبياء والملائكة فإنها لا يتوقف عليها الإيمان ولا الكفر. أما السنة فإن قطعي الثبوت فيها؛ الحديث المتواتر. فإن الأخبار المتواترة تفيد العلم اليقيني بداهة لأنه لا يمكن عقلاً أن تتفق على الكذب، فما ثبت بمتواتر السنة فقطعي الدلالة منه كالذي يثبت بقطعي القران حكماً.

(1) سورة الطور، الآية 35، 36.

(2) سورة الأنبياء، الآية 22.

(3) محمد زاهد الكوثري، العقيدة وعلم الكلام، ص 52.

(4) الموافقات، الشاطبي، ج 1، ص 25.

مما تقدم يعلم أن ظني الدلالة من القرآن أو السنة لا تقوم به عقيدة يترتب عليها الإيمان أو الكفر ففي القرآن نجد اللفظ الذي له أكثر من معنى فتكون دلالته على واحدٍ منها ظنية⁽¹⁾. وفي السنة نجد خبر الآحاد ظني الثبوت يأخذ حكم ظني الدلالة من القرآن فلا ينفرد بثبوت عقيدة يقوم عليها الإيمان. وجمهور العلماء على أن أحاديث الآحاد تفيد الظن ولا تفيد القطع فيجب العمل بها العبادات والمعاملات لأنه يكفي فيها بالظن الغالب. والتوقف ليس في خبر الرسول عليه الصلاة والسلام وإنما في نسبة الخبر إلى الرسول صلى الله عليه وسلم.

قال الخطيب البغدادي: خبر الواحد لا يقبل في شيء من أبواب الدين المأخوذ على المكلفين العلم بها ، والقطع عليها ، والعلة في ذلك أنه إذا لم يُعلم أن الخبر قول للرسول صلى الله عليه وسلم ، كان أبعد من العلم بمضمونه ، فأما ما عدا ذلك من الأحكام التي لم يوجب علينا العلم بأن النبي صلى الله عليه وسلم قررها ، وأخبر عن الله تعالى بها ، فإن خبر الواحد فيها مقبول ، والعمل به واجب ، ويكون ما ورد فيه شرعا لسائر المكلفين أن يعمل به ولا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل وحكم القرآن الثابت المحكم ، والسنة المعلومة ، والفعل الجاري مجرى السنة ، وكل دليل مقطوع به ، وإنما يقبل به فيما لا يقطع به ، مما يجوز ورود التعبد به كالأحكام التي تقدم ذكرنا لها (2) .

وأبو أسحق الشيرازي بعد أن قرر المسألة نفسها ذكر الأمور التي يرد بها خبر الواحد قال: أن يخالف موجبات العقول وأن يخالف نص كتاب أو سنة متواترة وأن يخالف الإجماع وأن ينفرد الواحد برواية ما يجب على الكافة علمه وأن ينفرد برواية ما

(1) وهو ما يعرف بالمتشابه الذي ورد في قوله تعالى (هُوَ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) سورة آل عمران. الآية. 7.

(2) الكفاية في علم الرواية: أبو بكر الخطيب البغدادي تحقيق أبو عبد الله السورق، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ج 1، ص 432.

جرت العادة أن ينقله أهل التواتر فلا يقبل لأنه لا يجوز أن يفرد في مثل هذا بالرواية (1).

ثانياً: طريق العقل وحجتيه في العقيدة:

وهو ما يعرف بالدليل العقلي أو النظر العقلي: وهو الدليل القائم على التفكير في المحسوسات التي أمامه، من حيث المبدأ والمصير وقد نص القرآن على ذلك قال تعالى: {فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُخْرِجُ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيٍ الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (2).

قال تعالى: {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْبُصَارِ} (3) وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً وقوله تعالى: {أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ} (4) وهذا نص وحث على النظر في جميع الموجودات (5). وهذه دعوة إلى اعتبار الموجودات بالعقل وطلب معرفتها به وهذا في غير ما آية من كتاب الله.

كذلك هو الدليل الذي يقوم على ترتيب العلوم الضرورية التي يشترك فيها جميع العقلاء من بني الإنسان مثل تقسيم الأشياء من حيث وجودها إلى واجب الوجود وجائز الوجود ومستحيل الوجود. فالقرآن الكريم لم يهمل العقل ولم يحرم النظر والاستدلال به، بل دعا إليه لأن من مسائل العقيدة ما يحتاج إلى دليل عقلي ومنها ما لا يمكن معرفته الا بالدليل النقلي. يقول ابن رشد: النظر العقلي ما هو إلا آلة لمعرفة

(1) اللمع في أصول الفقه: أبو اسحاق الشيرازي، دار الكتب العلمية، ط2، 2003م، ج1، ص82.

(2) سورة الروم، الآية 50.

(3) سورة الحشر، الآية 2.

(4) سورة الأعراف، الآية 185.

(5) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال: ابن رشد، تحقيق محمد عبادة، دار المعارف، ط2، ج1، ص22.

الصانع ولمعرفة مصالح الدين والدنيا فإن من لا يعرف الصناعة لا يعرف المصنوع، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع. (1).

وكذلك إثبات الرسالة لجاحدها متوقف على ظهور المعجزات التي تعلم بالعقل وهي التي لا يقدر البشر على مثلها مثل انشقاق القمر، وحنين الجذع وغير ذلك من إحياء الموتى، وتنزيل المائدة من السماء، وقلب العصا حية، وإخراج اليد البيضاء من غير سوء، فهي تكون بالتأييد الإلهي، وبه يعلم أن الذي أيد بذلك رسول صادق، لأن مثل ذلك لا يجوز أن يؤيد الله سبحانه به الكذابين، وإذا ثبت عنده صدقه لزمه اتباعه فيها جاء به عن ربه تعالى. (2)

فالعقل يثبت صدق خبر الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يخبر به عن ربه عز وجل من أحكام وأمور غيبية لأن الرسول مشهود له من قبل الله تعالى بلسان حال المعجزة التي يجريها الله على يديه أنه صادق فيما يخبر به عن ربه قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (3). فيجب عقلاً وشرعاً تصديق الرسول في كل ما يخبر به من أحكام الشريعة ومن أمور الغيب والاعتقاد به اعتقاداً جازماً.

يلاحظ أن كلا من الدليل العقلي والنقلي يعتمد على الآخر في الاستخدام، فالدليل العقلي يستمد شرعيته من الدليل النقلي، والدليل النقلي لا بد من اعتماده على إحدى المقدمات العقلية، مما يؤدي إلى أن كل مستخدم لدليل نقلي أو عقلي يستحيل أن يتخلى عن الدليل الآخر بالكلية. وأما مسألة تقديم العقل على النقل فليس على إطلاقه، يقول سعد الدين التفتازاني: كان العقل متقدماً على النقل لأن ثبوت النقل

(1) فصل المقال، ابن رشد، ج1، ص26.

(2) انظر: التمهيد في أصول الفقه: أبو الخطاب البغدادي الفقيه الحنبلي تحقيق مفيد محمد أبو عمشة مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، ط1، 1406 هـ - 1985 م، ج4، ص397.

(3) سورة الطور، الآية 35، 36.

متوقف على تصديق الرسل وتصديق الرسل متوقف على اثبات وجود الله تعالى وكونه واحدا وذلك بواسطة المعجزة (1).

وهذا ماقرره ابن تيمية في كتابه النبوات حيث يقول: فلا استدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهي طريقة عقلية صحيحة. وهي شرعية؛ دلّ القرآن عليها، وهدى الناس إليها، وبينها وأرشد إليها؛ فإن نفس كون الإنسان حادثاً بعد أن لم يكن، ومولوداً ومخلوقاً من نقطة، ثم من علقه، هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول، بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم؛ سواء أخبر به الرسول، أو لم يُخبر. لكن الرسول أمر أن يُستدلّ به، ودلّ به، وبيّنه، واحتجّ به؛ فهو دليل شرعي؛ لأنّ الشارع استدلّ به، وأمر أن يُستدلّ به؛ وهو عقلي؛ لأنّه بالعقل تُعلم صحته. وكثير من المتنازعين في المعرفة هل تحصل بالشرع، أو بالعقل لا يسلكونه (2)

كيفية وضوابط الاستدلال: على مسائل العقيدة (الإلهيات والنبوات والسمعيات).

إننا لسنا بصدد وضع أدلة تفصيلية لكل مسألة عقدية وإنما هي منهجية تقوم على تلخيص قواعد عامة وأصول بها ينضبط الاستدلال.

أولاً مسائل الإلهيات: وفيها:

1. الأدلة على إثبات وجود الخالق: هذا القسم من الإلهيات يصلح فيه الدليل العقلي والدليل النقلي وإن حصل بأي منها فقد أجزأ. فيها يستخدم النظر السديد (الدليل العقلي) إذ فيه دلالة المخلوق على الخالق، غير أن هذه الأدلة لا يكون التكليف بها إلا بالوحي، فهذا الطريق وإن كان في نفسه نظراً عقلياً إلا أن مرده إلى الوحي فهو دليل شرعي وإن استخدم فيه العقل.

2. صفات الله تعالى: طريق إثباتها أي: الوصول إلى معرفتها العقل والنقل إلا أن العقل يثبت صفات التأثير فقط كالقدرة والإرادة فبالتمأل في الإتيان والإبداع يثبت

(1) سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ج1، ص395.

(2) انظر: النبوات: أبْن تيمية المطبعة السلفية - القاهرة، 1386هـ، ص52.

القدرة مثلاً وصفات الأفعال وأما الصفات الخبرية فلا مجال غير النقل في إثباتها وفق شروطه المتقدمة.

3. أسماء الله تعالى توقيفية ولا يمكن إثباتها أو إطلاقها على الله إلا عن طريق النقل فمن أسماؤه ما جاء بلفظه في السنة أو القرآن ومنها ما أخذ من فعل ومنها ما أخذ من إضافة. إن علماء الإسلام اتفقوا على جواز إطلاق الأسماء والصفات على الله تعالى إذا ورد بها السمع والإذن من الشارع وعلى امتناعه إذا ورد المنع، واختلفوا حيث لا إذن ولا منع في جواز إطلاق ما كان الله متصفاً بمعناه (1).

ثانياً: مسائل النبوات:

1. إثبات النبوة نفسها:

ولم تكن نبوة مكتسبة ** ولورقى في الخير أعلى عقبة (2).

الوحي يثبت النبوة عن طريق المعجزة وهي أقسام إما أن تكون فعلاً حسيّاً فالطريق في إثباتها الحس والمشاهدة لمن أدركها والخبر المتواتر عند النقل.

2. صفات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وخصوصاً العصمة فإن طريق إثباتها الواقع والنقل المتواتر.

ثالثاً: مسائل الغيبيات: تشمل أمور الآخرة ووجود الملائكة والجن، طريق إثباتها الوحي. كل ذلك وفق الضوابط المتقدمة في حجية النقل والعقل.

رابعاً: استخدام هذه الأدلة: بمعنى متى يستخدم هذا الدليل؟

إذا علمنا أنه لا مفاضلة بين منهج وآخر ومسلك وآخر بالنظر الى ذات المنهج او المسلك فإن هذه المناهج تستخدم وفق مقتضى الحال وقد بين الغزالي مواطن ذلك قائلاً: أعلم أن الأدلة التي نحررها في هذا العلم تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلوب وأن الناس في ذلك أربع فرق:

(1) هداية المريد شرح جوهره التوحيد، إبراهيم اللقاني، ج 1، ص 478.

(2) هداية المريد شرح جوهره التوحيد، إبراهيم اللقاني، ج 1، ص 732.

الفرقة الأولى: آمنت بالله وصدقت رسوله واعتقدت الحق وأضمرته واشتغلت إما بعبادة وإما بصناعة؛ فهو لاء ينبغي أن يتركوا وماهم عليه ولا تحرك عقائدهم فإن صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقين برهاني.

الفرقة الثانية: طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة. فالجافي الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد لا ينفع معه إلا السوط والسيف. فأكثر الكفرة أسلموا تحت ظلال السيوف إذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان.

الفرقة الثالثة: طائفة اعتقدوا الحق تقليداً وسماعاً ولكن خصوا في الفطرة بذكاء وفطنة فتنبها من أنفسهم لإشكالات تشككهم في عقائدهم وزلزلت عليهم طمأنينتهم. فهو لاء يجب التلطف بهم في معالجتهم بإعادة طمأنينتهم وإمالة شكوكهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم. فإذا زال شكه بذلك القدر فلا ينبغي أن يشافه بالأدلة المحررة على مراسم الجدال، فإن ذلك ربما يفتح عليه أبواباً آخر من الإشكالات. فإن كان ذكياً فطناً لم يقنعه إلا كلام يسير على محك التحقيق. فعند ذلك يجوز أن يشافه بالدليل الحقيقي وذلك على حسب الحاجة وفي موضع الإشكال على الخصوص.

الفرقة الرابعة: طائفة من أهل الضلال يتفرس فيهم الذكاء والفطنة ويتوقع منهم قبول الحق بما اعتراهم في عقائدهم من الريبة أو بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجبلية والفطرة. فهو لاء يجب التلطف بهم في استمالتهم إلى الحق وإرشادهم إلى الاعتقاد الصحيح لا في معرض المحاجة والتعصب، فإن ذلك يزيد في دواعي الضلال ويهيج بواعث التهادي والإصرار. وأكثر الجهالات إنما رسخت في قلوب

العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق أظهروا الحق في معرض التحري والادلاء، ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والإزراء⁽¹⁾.

الخاتمة

ختاماً فهذه الدراسة قد وجهت إلى مسألة مهمة في العقيدة الإسلامية ألا وهي مسألة الدليل والاستدلال في العقيدة، فهي دراسة مقتضبة عسى أن تسهم في تنقية العقيدة مما شابها من سوء فهم بسبب الخلط في موضوعات العقيدة وعدم التفريق بين الاعتقاد والعلم وبين القطعيات والظنيات، ونأمل أن تشكل إضاءة والتفاتة إلى التجديد في طريقة الاستدلال على المسائل العقدية والتيسير في أسلوب عرضها مما يوفر مساحة للتعاطي مع النصوص وفق منهج واضح جلي.

النتائج: توصلت الدراسة الى النتائج الآتية: -

١. أهمية التفريق بين موضوعات العقيدة التي يقوم عليها الإيمان والموضوعات التي ألحقت بالعقيدة كعلم فالثاني لا ينبغي عليه إيمان أو كفر ويجوز حوله الاجتهاد وتعدد الآراء.

2- ما يجب على المكلف تحصيله المعرفة الإجمالية والدليل الجملي أما التفصيلي منها فهو على قدر الوسع والأهلية.

3- إن الخلاف في إيمان المقلد بين العلماء فهو بالنظر الى الآخرة والنجاة فيها أما بالنظر الى الدنيا وتطبيق أحكام الإسلام فيها فلم يقل أحد بعدم إيمانه.

4- لم يعد الجدال حول وجوب المعرفة بالشرع أو العقل نافعا بعد عموم بعثة النبي محمد عليه الصلاة والسلام ولا إشكال في الوسيلة التي تطلب بها المعرفة عقلا أو شرعا.

(1) الاقتصاد في الاعتقاد: أبو حامد الغزالي، تحقيق عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت ج1، ص14.

5- قول الماتريدية وأبي حنيفة بتكليف الصبي المميز بالمعرفة لا يُعضد قول المعتزلة في وجوب المعرفة بالعقل.

6- اكتساب المعرفة لا يناقض ميلاد الصبي على الفطرة إذ الفطرة هيئة تعني الاستعداد لمعرفة دين الإسلام ومحبته.

7- اكتساب المعرفة بأي واحد من الطرق النقلية أو العقلية أو مسالكها يكفي في الإيمان إذ لا تفاضل بين هذه المسالك.

8- الاستدلال في العقيدة من الأمور المهمة التي يجب على المستدل الإلمام بها والسير وفقاً لمنهجها، وقد أدى الخلط فيه لكثرة الخلاف في مسائل كثيرة من مسائل العقيدة.

9- كل قسم من أقسام العقيدة له طرق استدلال تناسبه وفقاً لطبيعة مسأله مع إمكانية استخدام عدة طرق في القسم الواحد.

10- لكل من طرق الاستدلال حججه ومواطن استخدامه وفي بعض الأحيان تفرد في إثبات المسائل.

11- التقارب الكبير بين أهل السنة والجماعة في منهج الاستدلال إذ تقسيم الدليل إلى نقلي وعقلي لا يناقض كونه شرعي وغير شرعي فإن المراد بالشرعي ما أذن الشرع في اتخاذه فيشمل العقلي.

التوصيات: من خلال هذه الدراسة ونتائجها يمكن أن نوصي بالآتي:

1- تنقية كتب العقيدة من المسائل الجدلية الخلافية التي لا وجود لها في الواقع المعاصر.

2- أن يكون التأليف في علم العقيدة والبحث فيه قائماً على التخصص الدقيق بحيث تفرد موضوعات الإبان بمؤلفات مستقلة يراعى فيها السهولة والوضوح وفق مقدرات وأهلية الطالبين ويكون الاستدلال ومنهجهم في مؤلفات مستقلة، والجدل والردود في مؤلفات مستقلة كذلك.

قائمة المصادر والمراجع:

1. إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة: محمد عlish، تحقيق محمد محمود ولد محمد الأمين، مطبعة مؤسسة بعينو، لبنان، ط1، 2004م-1425هـ.
2. الاقتصاد في الاعتقاد: أبو حامد الغزالي، تحقيق عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت. الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م.
3. الأعلام: خير الدين الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين الطبعة: الخامسة عشر 2002 م.
4. البحر المحيط في أصول الفقه: ابو عبد الله الزركشي، دار الكتب العلمية، لبنان/ بيروت الطبعة: 1421 هـ - 2000 م.
5. التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 هـ.
6. التعريفات، الجرجاني، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (ط2، 2003م-1424هـ).
7. التمهيد في أصول الفقه: أبو الخطاب البغدادى الفقيه الحنبلي تحقيق مفيد محمد أبو عمشة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، ط1، 1406 هـ - 1985 م.
8. الجامع لأحكام القرآن الكريم: أبو عبد الله القرطبي، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384 هـ.
9. العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، إمام الحرمين الجويني، تحقيق الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 1412هـ.
10. العقيدة وعلم الكلام: محمد زاهد الكوثري، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1435هـ.
11. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية: عبد القاهر بن طاهر البغدادي التميمي الأسفراييني، دار الآفاق الجديدة - بيروت الطبعة: الثانية، 1977.
12. الكفاية في علم الرواية: أبو بكر الخطيب البغدادي تحقيق أبو عبد الله السورق، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

13. اللمع في أصول الفقه: أبو اسحاق الشيرازي، دار الكتب العلمية، ط2، 2003م.
14. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ابن عطية الأندلسي المحاربي، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1422 هـ.
15. المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى، 1411 - 1990م.
16. المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبد الجبار، تحقيق الدكتور خضر محمد نبها.
17. الملل والنحل: الشهرستاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة بيروت ط1404هـ.
18. المنقذ من الضلال: أبو حامد الغزالي، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر.
19. المنهاج في شعب الإيمان، أبو عبد الله الحلي، تحقيق، حلمي محمد فودة، دار الفكر، ط1، 1399هـ.
20. الموافقات: الشاطبي، تحقيق، حسن آل سلمان، دار ابن عفان.
21. المواقف في علم الكلام: عضد الدين الإيجي، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجليل، بيروت، ط1، 1997م.
22. النبوات: ابن تيمية المطبعة السلفية - القاهرة، 1386هـ.
23. تاج العروس من جواهر القاموس: مرتضى الزبيدي، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية.
24. تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد: إبراهيم الباجوري، تحقيق دعلي جمعة، دار السلام للطباعة، القاهرة، ط1422، 1هـ.
25. جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1420هـ.

26. درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ 1997م.
27. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب: ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1998م.
28. شرح المقاصد: سعد الدين التفتا زاني، دار المعارف النعمانية، باكستان 1401هـ.
29. صحيح مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج، مجموعة من المحققين، دار الجليل - بيروت.
30. عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى: محمد بن يوسف السنوسي، مطبعة جريدة الإسلام، مصر، 1316هـ.
31. فتح الباري شرح صحيح البخاري ابن حجر العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه، محمد فؤاد عبد الباقي دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.
32. فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال: ابن رشد، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، ط2.
33. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: أبو حامد الغزالي، تعليق محمد بيجو، الطبعة الأولى 1413هـ.
34. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، ط1 - 1996م، ج2، ص1583. وتبسيط العقائد الإسلامية، حسن محمد أيوب، دار الندوة الجديدة، بيروت - لبنان، ط5، 1403هـ.
35. لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة: عبد الملك الجويني، تحقيق الدكتور فوقية حسين، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1407هـ.
36. لوامع الأنوار البهية: شمس الدين، محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، مؤسسة الخافقين، دمشق ط2، 1402هـ.

37. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: علي الملا الهروي القاري، دار الفكر، بيروت - لبنان ط 1، 1422هـ - 2002م،
38. هداية المرید شرح جوهرة التوحيد: إبراهيم اللقاني، تحقيق مروان حسين، دار البصائر القاهرة، 1430هـ.



رسالة في بيان الغيب (المغيبات الخمس) لابن كمال باشا شمس الدين أحمد بن سليمان (ت: 940هـ) دراسة وتحقيق

د. عوض جدوع أحمد

كلية العلوم الإسلامية / جامعة ديالى العراق

alsosu2@gmail.com

ملخص

يتناول هذا البحث رسالة قصيرة من التراث التفسيري للقرآن الكريم، تناولت موضوع الغيب، وهي لعالم موسوعي يعرف بـ "ابن كمال باشا شمس الدين أحمد بن سليمان (ت: 940هـ)، وتحمل الرسالة اسم "رسالة في بيان الغيب - المغيبات الخمس -" تناول المؤلف فيها حكم الاستثناء في قوله تعالى -قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ- [سورة النمل: 65]، ثم تطرق إلى ذكر المغيبات الخمس الواردة في قوله تعالى -إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ- [سورة لقمان: 34] كما اورد شبهة ابطال الكرامات عند المعتزلة ثم رد عليها وبين أقوال العلماء فيها، هذا وغيره هو ما بحثه ابن كمال باشا في هذه الرسالة .

الكلمات المفتاحية: بيان الغيب، المغيبات الخمس، ابن كمال باشا

Abstract

(A Message in an Occult Statement) (The Five Occults) .
Ibn kamal Basha Shams al-Din Ahmed bin Suleiman (died in 940 A.H)
Study and Investigation

This research deals with a short message from the interpretative heritage of the Holy Quran , which is about occult, for the encyclopedic scholar known as "Ibn Kamal Basha Shams Al- Din Ahmed bin Suleiman , under the name (A Message in an Occult Statement) (The Five Occults) , the author mentioned the rule of exception in the verse : {Say : None in the heavens or on earth , except Allah, Knows what is hidden} . [Surat alnaml, Verse 65] .Also the writer talked about the five occults in the verse : {Indeed, Allah [alone] has knowledge of the Hour and sends down the rain and knows what is in the wombs . And no soul perceives what it will earn tomorrow, and no soul perceives in what land it will die , Allah is knowing and acquainted } .[surat Luqman , verse 34] . He also mentioned the

suspicion of invalidating the karamat of the Mu'tazilites , and replied to them and the sayings of scholars therein

Keywords: Occult Statement , The Five Occults, Ibn kamal Basha

مقدمة

الحمد لله حمداً طيباً كثيراً مباركاً فيه، كما يحب ربنا ويرضى، والصلاة والسلام على صفوة خلق الله سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أما بعد:

فما لا شك فيه أن لعلماء أمتنا تراثاً عظيماً، وثروة هائلة ، تمثل بالمخطوطات المتناثرة هنا وهناك في دور المخطوطات والمكتبات الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها ، حظي بعضها بعناية الباحثين تحقيقاً ودراسة ، وما زال هناك الكثير من نفائس المخطوطات غير محققة ، ولم تصل إليها أيادي العناية ، على الرغم من سعيهم الحثيث إليها، وتنقيبهم الدؤوب عنها في كل مكان.

وبعد أن وقعت عيني على رسالة من رسائل العلامة ابن كمال باشا (ت: 940هـ) وهي (رسالة في بيان الغيب – المغيبات الخمس) استهوتني عملية تحقيقها ؛ لكونها وطيدة الصلة بعلم العقيدة الإسلامية ، ووثيقة النسب بمبحث التوحيد.

وهي رسالة صغيرة الحجم ، جليلة القدر ، وقد رغبت في تحقيقها لأهمية موضوعها ، إذ يتعلق ببيان موضوع الغيب ، وحين قلبت صفحاتها، وجدت رسالة قيّمة، حقيقة بأن يبذل فيها الجهد والوقت، ليتفجع بها المختصون بعلم العقيدة وطلبة العلم من جهة ، وللمساهمة في نشر مؤلفات هذا العلم الجليل من جهة أخرى .

وقد قسمت هذا البحث على قسمين بعد هذه المقدمة .

القسم الأول : القسم الدراسي : ويشمل ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : السيرة الذاتية للمؤلف .

المبحث الثاني : السيرة العلمية للمؤلف .

المبحث الثالث : التعريف بالرسالة وأهميتها ومنهجتي بالتحقيق.

القسم الثاني : النص المحقق .

قائمة المصادر والمراجع .

وختاماً أسأل الله عز وجل أن ينفع بهذا الجهد، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم ، ويتقبله منا بقبول حسن ، إنه سميع مجيب . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين....

القسم الأول: قسم الدراسة المبحث الأول : السيرة الذاتية للمؤلف .

أولاً : اسمه ونسبه ولقبه وشهرته .

اسمه ونسبه : هو الإمام العالم العلامة، الأوحد المحقق الفهامة⁽¹⁾ ، أحمد⁽²⁾ بن سليمان بن كمال باشا الرومي، نسبة إلى جده كمال باشا من أمراء الدولة العثمانية⁽³⁾، وهو تركي الأصل، مستعرب⁽⁴⁾.

فوالده سليمان بن كمال كان من رؤوس الجنود الإسلامية الخاقانية ، وأمه كانت بنت المولى الفاضل : محي الدين محمد الشهير بابن كوبلو⁽⁵⁾.

لقبه وشهرته : لُقّب بـ (شمس الدين)⁽¹⁾، كما لُقّب بـ (شيخ الإسلام) عند توليه منصب الإفتاء في عاصمة الدولة العثمانية سنة 932هـ⁽²⁾. أما شهرته فقد اشتهر بابن

(1) ينظر : ابن العماد الحنبلي ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار ابن كثير ، ط1 ، 1406هـ (335 / 10)

(2) ذكر جرجي زيدان في تاريخ آداب اللغة العربية أن اسمه محمد ، وهذا خطأ صريح منه ، وإنما الصواب في اسمه هو أحمد . ينظر : جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية ، تعليق : الدكتور شوقي ضيف، دار الهلال القاهرة (د، ت) (352/3)

(3) ينظر : طاشكُبري زَادَه ، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي (ص: 226)، نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية ، ط1، 1418 هـ (2 / 108)، يوسف سرريس، معجم المطبوعات العربية والمعرّبة، مطبعة سرريس 1346 هـ (1 / 227)، اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، تحقيق : أبو فراس النعساني ، مطبعة دار السعادة ، ط1، 1324 هـ (ص: 21)

(4) ينظر : الزركلي، الأعلام ، دار العلم للملايين، ط15 ، 2002 م (1 / 133) ، عمر كحالة ، معجم المؤلفين ، ، مكتبة المشنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت (1 / 238)

(5) ينظر : ابن كمال باشا ، رسالة في تحقيق تعريب الكلمة الأعجمية ، تحقيق : محمد سواعي ، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية ،، سورية ، دمشق ، ط1 ، 1991م (1 / 21)

كمال باشا أو كمال باشا زاده أو ابن الكمال الوزير ، لأنه من أمراء عالية متميزة ⁽³⁾، كما عُرف واشتهر بمفتي الثقلين ، لوسع اطلاعه ، وعمق إحاطته بالمسائل الشرعية ، وقوة محاكمته في المناظرة ⁽⁴⁾ .

ثانيا : مولده .

ولد ابن كمال باشا - رحمه الله - سنة (873هـ) الموافق لعام (1468-1469م) ⁽⁵⁾ ، وقد اُختلف في المدينة التي ولد فيها ، فيرى عمر رضا كحالة في كتابه معجم المؤلفين ⁽⁶⁾: أنه ولد في مدينة طوقات من نواحي سيواس، في شمال شرق تركيا، وبه أخذ المعلم البستاني ⁽⁷⁾ ، ويرى أهل مدينة أدرنة : أنه رحمه الله ولد في أدرنة ⁽⁸⁾ والذي يترجح لدي هو ما ذكره البستاني : أنه ولد في طوقات من أعمال سيواس ، وتلقى علومه بأدرنة ⁽⁹⁾ ، لأن عائلة ابن كمال باشا سكنوا بمدينة طوقات ، وكان جده لأمه قد هاجر من إيران إلى مدينة طوقات ونزل فيها ⁽¹⁰⁾ ، ولعل لنشأته في أدرنه نسبة أهل أدرنة إليهم ، وذلك لمكانته العلمية ومنزلته عند السلاطين العثمانيين .

-
- (1) ينظر : الزركلي ، الأعلام (1 / 133) ، عمر كحالة ، معجم المؤلفين (1 / 238)
 - (2) ينظر : د. عبد العزيز محمد الشناوي، الدولة العثمانية دولة اسلامية مفترى عليها ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1400هـ/1980 (1/399)
 - (3) ينظر : ابن كمال باشا، رسالة في تحقيق تعريب الكلمة الأعجمية ، (ص7)
 - (4) ينظر : يوسف سرريس ، معجم المطبوعات العربية والمعرية (1 / 227)
 - (5) ذكر ذلك أحمد أوغلو في كتابه " ابن كمال " الذي ألف في اللغة التركية وطبعته وزارة الثقافة التركية عام 1987. ينظر : أحمد أوغلو ، ابن كمال ، ، وزارة الثقافة التركية عام 1987. (ص1)
 - (6) ينظر : عمر كحالة ، معجم المؤلفين (1 / 238)
 - (7) ينظر : بطرس بن بولس البستاني، دائرة المعارف ، مطبعة المعارف ، بيروت 1876م (482/3)
 - (8) ينظر : مجموعة من العلماء ، الموسوعة الإسلامية التركية ، وزارة الشؤون الدينية ، اسطنبول ، 1977م (ص561)
 - (9) ينظر : بطرس بن بولس البستاني، دائرة المعارف (482/3)
 - (10) ينظر : مجموعة من العلماء ، الموسوعة الإسلامية (ص561)

ثالثاً : نشأته وطلبه للعلم .

نشأ ابن كمال باشا في حجر عزّ ودلال ، حيث كانت لأسرته مكانة عالية، إضافة إلى ما عُرفت به من علم وفضل، فقد كان جده أحد أمراء الدولة العثمانية ، وأبوه كان من القادة المشهورين في الدولة العثمانية . وكان من الممكن أن يختار سيرة حياته مثل سير آبائه وأجداده من العسكرية ، والجنديّة ، والرئاسة ، والسياسة ، والتمتع بمثلذات الدنيا ، والانصراف إلى ملاهيها المباحة؛ ولكن شاءت إرادة الله تعالى أن يتغير مجرى حياته .

وقد ذكر الشيخ الكفوي في " كتائب أعلام الأخيار " نشأته، فقال : " نشأ ابن كمال باشا في حجر العزّ والدلال ، ومال في صباه إلى تحصيل العلم والكمال ، وأنفق رَيَّان عمره في اقتباس كل فضيلة تسمو به إلى المحل الأرفع، وصرف حداثة سنه في إحراز كل معرفة تُعليه ذروة العزّ الأنفس ، والمجد الأتلع ، وحفظ القرآن الكريم، وضبط في ابتداء أمره من اللغة ما نفع بها غلة صدره ، وأحاط علماً بوجوه القراءات والعلل، وأمن على نفسه غائلة التورط في مداحض الزلل ، ثم استظهر في فنون الأدب كتباً قلما يتصدى لحفظها أقرانه، ويهتدي لضبطها أسنانه ، ثم استولى على أخذ الشعر، ورقى إلى الاعجاز منزلة السحر .

ثم حدثت في طبعه الشريف داعية الرئاسة، لما كان آباؤه من أصحاب الكرّ والفرّ والسياسة ⁽¹⁾، فلحق بزمرة العسكر في عهد السلطان بايزيد خان ، وذلك اقتداء بعادات عائلته الكريمة .

وعلى الرغم من التحاقه بالجيش العثماني، فقد كان لا ينقطع عن تحصيل العلم والمعرفة . وقد روى أصحاب التراجم قصة حكاها ابن كمال باشا عن نفسه، توضح مكانة العلماء وتكريم السلطان العثماني لهم، في تلك الحقبة من الزمان، وذلك أنه كان مع السلطان بايزيد في سفر إلى الغزوة ، وكان الوزير وقتئذٍ إبراهيم باشا بن خليل باشا، وكان وزيراً عظيم الشأن ، وكان في ذلك الزمان معهم أمير يُقال له: أحمد بن أورنوس، وكان عظيم الشأن جداً لا يتصدّر عليه أحد من الأمراء، وفي ذات يوم كان

(1)محمود بن سليمان الكفوي، كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار، تحقيق : عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان ، ط 1، 2018م (2/633)

ابن كمال باشا واقفاً على قدميه قدام الوزير المزبور والأمير المذكور جالساً عنده، إذ جاء رجل من العلماء رث الهيئة دنيء اللباس فجلس فوق الأمير المذكور، ولم يمنعه أحد عن ذلك، فتحير ابن كمال باشا فيه، فقال لبعض رفقائه: من هذا الذي تصدر مثل هذا الأمير؟ فقال له رفيقه: هو رجل عالم مدرس بمدرسة "فلبه" يقال له: المولى لطفي. فسأله عن ما يتقاضاه من راتب في وظيفته، فقال له: ثلاثون درهماً!، فاستغرب ابن كمال باشا من ذلك. وقال: كيف يتصدر على هذا الأمير ومنصبه هذا المقدار؟ فأجابه رفيقه: إن العلماء معظمون لعلمهم، ولو تأخر لم يرخص بذلك الأمير ولا الوزير⁽¹⁾.

فما طرأت على ابن كمال هذه الحادثة، تفكر في نفسه، وقال: إني لا أبلغ مرتبة الأمير المزبور في الإمارة، ووجد في نفسه أيضاً أنه لو اشتغل بالعلم لأمكن له بلوغ رتبة العالم المذكور؛ ومن ثم يجد التقدير والاحترام من السلاطين والأمراء والناس.

فغزم على الاشتغال بالعلم الشريف منذ ذلك الوقت؛ فلما عاد من السفر وصل إلى خدمة المولى "لطفي" وقد أعطي عندئذ مدرسة دار الحديث بمدينة أدرنه، وقرأ عليه حواشي شرح المطالع؛ ثم لازمه طوال وقته.

ومن هنا تغير مجرى حياته جذرياً، وعاد إلى صفوف طلبة العلم الشريف⁽²⁾؛ ثم قرأ على أيدي أفاضل العلماء الذين حملوا شهرة علمية واسعة في العلم والخلق والأدب، إلى أن صار إماماً في كل فن بارعاً في كل علم، وبه نال المجد والرفعة، وطار شهرته في الآفاق، وتحدث عن العلماء عبر العصور.

رابعا: عقيدته ومذهبه.

كان ابن كمال باشا مثل غيره من علماء الدولة العثمانية، حنفي المذهب، ماتريدي المعتقد، وقد صرح بهذا بنفسه⁽³⁾.

(1) ينظر: طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية (ص: 226) محمود بن سليمان الكفوي، كتائب أعلام الأخيار (634-633/2)

(2) ينظر: المصدر السابق (ص: 226) المصدر السابق (634-633/2)

(3) ينظر: ابن كمال باشا، مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، تحقيق سعيد فودة، دار الفتح للنشر والتوزيع، ط 1، 2009 (ص 11)

خامساً : شيوخه .

قرأ ابن كمال باشا على كبار علماء عصره ، ومنهم :

1. العالم العَامِل والفاضل الكَامِل المُولى لطف الله التوقاتي الشهير بمولانا لطفي (ت: 900هـ)⁽¹⁾، لازمه ابن كمال باشا حوالي ثلاث عشرة سنة ، ودرس على يديه النحو والفقه واللغة والفرائض .⁽²⁾
2. العالم العَامِل مُصلح الدين مصطفى القسطلاني الرومي الحنفي (ت: 901هـ)⁽³⁾، أخذ الشيخ ابن كمال باشا عنه علم الفروع والأصول ، وحصل منه علو الإسناد.⁽⁴⁾
3. المولى محيي الدين محمد بن إبراهيم الرومي الحنفي، الشهير بابن الخطيب، أو خطيب زاده (ت: 901هـ)⁽⁵⁾، كان من بين من قرأ عليهم ابن كمال باشا⁽⁶⁾.
4. المولى العالم العَامِل والفاضل الكامل الشهير بمعروف زاده معلم السلطان بايزيد خان⁽⁷⁾، أو المعروف بابن المعروف⁽⁸⁾، كان من بين من قرأ عليهم ابن كمال باشا⁽⁹⁾.

(1) ينظر : طاشكُبري زَادَه ، الشقائق النعمانية (ص: 169)، نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة (302 /1)

(2) ينظر : يونس عبد الحي ما ، تحقيق ودراسة سورقي الفاتحة والبقرة من تفسير ابن كمال باشا ، رسالة ماجستير ، كلية القرآن الكريم ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، السعودية ، 1411هـ (30/1)

(3) ينظر : ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب (10 / 18) طاشكُبري زَادَه ، الشقائق النعمانية (ص: 87)

(4) ينظر : محمود بن سليمان الكفوي، كتائب أعلام الأخيار (2 / 585) طاشكُبري زَادَه ، الشقائق النعمانية (ص: 226)

(5) ينظر : ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب (10 / 15) الزركلي، الأعلام (5 / 301)

(6) ينظر : المصدر نفسه (10 / 335)

(7) ينظر : نجم الدين الغزي ، الكواكب السائرة (1 / 240)

(8) ينظر : طاشكُبري زَادَه ، الشقائق النعمانية (ص: 119)

(9) ينظر : المصدر نفسه (ص: 227)، نجم الدين الغزي ، الكواكب السائرة (2 / 108)

سادسا: تلاميذه .

الرحلة الطويلة التي أمضاها ابن كمال باشا - رحمه الله - في طلب العلم وتحصيله ، والسمعة الطيبة التي حازها ، جعل طلبة العلم من جميع أنحاء الدولة العثمانية ، يتوافدون عليه لأخذ العلم عنه ، ولم تذكر المصادر تلاميذه، ولكن ورد ذكرهم عند أهل التراجم، ومن أبرز تلامذته :

1. الإمام العلامة محيي الدين محمد بن بير محمد باشا الحنفي (ت: 941هـ).⁽¹⁾
2. الإمام هداية الله بن بار علي التبريزي الأصل القسطنطيني الحنفي ، (ت: 949هـ)⁽²⁾ .
3. المولى محيي الدين محمد بن عبد الله، الشهير بمحمد بيك (ت: 950هـ)⁽³⁾ .
4. العالم الفاضل المولى عبد الكريم الويزوي (ت: 961هـ).⁽⁴⁾
5. العالم العامِل والمولى الكامل درويش محمد (ت: 962هـ)⁽⁵⁾
6. المولى تاج الدين إبراهيم المناوي الحنفي (ت: 974هـ).⁽⁶⁾
7. الإمام محمد بن عبد الوهاب بن عبد الكريم، الشهير بعبد الكريم زاده الحنفي (ت: 975هـ)⁽⁷⁾ .
8. المولى مُصلح الدين الشهير ببستان الحنفي (ت: 977هـ)⁽⁸⁾ .
9. زكريا بن بيرام الأنقره وي مفتي الإسلام الرومي الحنفي (ت: 1001هـ).⁽¹⁾

(1) ينظر : ابن العماد الحنبلي ،شذرات الذهب (346/10 - 347) طاشكُبري زَادَه، الشقائق النعمانية (ص: 273)

(2) ينظر : المصدر نفسه (399-400)، نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة (2/ 252)

(3) ينظر : المصدر نفسه (407-408) المصدر نفسه (2/ 37)

(4) ينظر : طاشكُبري زَادَه، الشقائق النعمانية (ص: 302)

(5) ينظر : المصدر نفسه (ص: 307)

(6) ينظر : ابن العماد الحنبلي ،شذرات الذهب (549 / 10)

(7) ينظر : طاشكُبري زَادَه، الشقائق النعمانية (ص: 384) ابن العماد الحنبلي ،شذرات الذهب (555 / 10).

(8) ينظر : المصدر نفسه (ص: 395) المصدر نفسه (563 / 10)،

سابعاً : وفاته .

اتفق أصحاب التراجم الذين ترجموا لحياة ابن كمال باشا على أن وفاته كانت في سنة (940هـ) بمدينة القسطنطينية ⁽²⁾، وقد ذكر الأستاذ جميل بيك في عقود الجواهر: أنه توفي لليلتين خلتا من شوال سنة (ت: 940هـ) ودفن في باب أدرنة، بدار الخلافة في زاوية محمود جلبي ⁽³⁾، ويعرف هذا الموقع الآن بمقبرة الشهداء في مدينة استانبول .

-
- (1) ينظر : نجم الدين الغزي ،الكواكب السائرة (3 / 137)، إسماعيل البغدادي، هدية العارفين، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان (1 / 374)
- (2) ينظر : طاشكُزُبي زَادَه ،الشقائق النعمانية (ص: 227)، نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة (2 / 109)، اللكنوي ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية (ص: 22) الزركلي ،الأعلام (1 / 133)
- (3) ينظر : جميل بيك العظم، عقود الجواهر في تراجم من لهم خمسون تصنيفاً فائدة فأكثر ، المطبعة الأهلية ،بيروت ،1326هـ (1 / 218)
-

المبحث الثاني السيرة العلمية للمؤلف

أولاً : مكانته العلمية وثناء العلماء عليه .

كان ابن باشا من أكابر العلماء العثمانيين في عصره ، وبلغ في العلم منزلة يشار إليها بالبنان ، بل أصبح أكبر ممثل للثقافة العثمانية الإسلامية في النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادي ، فملازمته لعظماء عصره في العلوم المختلفة جعلته يُتقن أكثر من علم ، كما يُتقن أكثر من لغة ، الفارسية إلى جانب اللغة القومية ؛ وهي التركية ، فضلاً تخرسه في العربية ، لغة الدين والتشريع ، وله في هذه اللغات الثلاث ، مؤلفات تكشف عن شخصيته الموسوعية ، ومكانته الرفيعة في كل العلوم التي تناوها⁽¹⁾ .

وقد أعطي توفيق الله وعونه فتبحر في عدد من العلوم : كال تفسير ، والحديث ، والفقه ، والنحو ، والتصريف ، والمعاني ، والبيان ، والأصول ، والكلام ، والكلام ، والمنطق ، والتاريخ .

ونال شهرة علمية عظيمة بين علماء عصره ، وحاز التقدير والتبجيل من علماء العصور اللاحقة ، وقد صنف مصنفات قيمة ، ولقي قبولاً حسناً ؛ فهو يعتبر من أكابر العلماء العثمانيين ، بل هو من أكابر علماء المسلمين قاطبة .

ولقد أثنى عليه العلماء بثناء عطر عبر العصور والقرون المختلفة .

فقد قال عنه تقي الدين التميمي في الطبقات السنية : " الإمام العالم ، العلامة ، الرحلة ، الفهامة ، أوجد أهل عصره ، وجمال أهل مصره ، من لم يخلف بعده مثله ، ولم تر العيون من جمع كماله وفضله .. وكان رحمه الله تعالى ، في كثرة التأليف ، وسرعة التصنيف ، ووسع الاطلاع ، والإحاطة بكثير من العلوم ، في الديار الرومية ، نظيراً للحافظ جلال الدين السيوطي في الديار المصرية " ⁽²⁾ .

(1) ينظر : ابن كمال باشا ، أسرار النحو ، تحقيق : أحمد حسن حامد ، منشورات دار الفكر ، عمان ، (ص11)

(2) تقي الدين التميمي ، الطبقات السنية في تراجم الحنفية ، تحقيق : د. عبد الفتاح محمد الحلو ، دار الرفاعي (1/ 355-357)

وقال عنه صاحب الشقائق النعمانية : " وكان رحمه الله تعالى من العلماء الذين صرفوا جميع أوقاتهم إلى العلم ، وكان يشغل به ليلاً ونهاراً ، ويكتب جميع ما لاح بباله الشريف ، وقد فتر الليل ، والنهار ، ولم يفتر قلمه ، وصنف رسائل كثيرة في المباحث المهمة الغامضة .. وكل تصانيفه مقبولة بين الناس ، وكان صاحب أخلاق حميدة حسنة ، وأدب تام ، وعقل وافر ، وتقدير حسن ملخص ، وله تحرير مقبول جداً ؛ لإيجازه مع وضوح دلالته على المراد "(1).

وقال عنه صاحب طبقات المفسرين : " علامة الروم العالم الفاضل الكامل .. علمه وفضله معلوم ومشهور في الآفاق .. وَكَانَ بَحْرًا زَاخِرًا فِي الْعُلُومِ ، قد صنف رسائل كثيرة أكثر من أن تحصى شائع ومتداول في أيدي العلماء "(2) وأجل نجم الدين الغزي فقال عنه : " العالم العلامة ، الأوحد ، المحقق الفهامة "(3).

وقد كتب عنه الدكتور رشيد عبد الرحمن العبيدي رحمه الله في مجلة المورد العراقية . يقول : " ولعل أوضح ما يتميز به هذا الرجل في منهج تأليفه ؛ هو دقة ملاحظته ، وتحريره للمسائل والمشكلات اللغوية الدقيقة ، ومعالجتها بروح علمية صرفة من غير تحيز أو عصبية "(4).

وأثنى عليه علماء القاهرة وأقروا له بالفضل ، فحين دخوله مصر مع السلطان سليم خان ، وكان آنذاك قاضياً بالعسكر المنصور ، لقيه أكابر العلماء ، وناظروه ، فأقروا له بالفضل والكمال . (5)

(1) طاشكُبري زَادَه ، الشقائق النعمانية (ص: 227)

(2) الأدنه وي ، طبقات المفسرين ، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي ، مكتبة العلوم والحكم -

السعودية ، ط1 ، 1417هـ - 1997م (ص: 373)

(3) نجم الدين الغزي ، الكواكب السائرة (2/ 108)

(4) ابن كمال باشا ، كتاب التنبيه على غلط الجاهل والنيب ، تصحيح وتعليق: د. رشيد العبيدي ، مجلة

المورد العراقية ، العدد (4) سنة 1980 م (ص551)

(5) اللكنوي ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية (ص: 22) ، تقي الدين التميمي ، الطبقات السنية

(356/1)

وأجاز له بعض علماء الحديث ، وأفاد واستفاد ، وحصل به علو الإسناد ، وشهد له علماءها بالفضائل الجمة ، والإتقان في سائر العلوم المهمة .⁽¹⁾

ثانيا : مؤلفاته .

كان ابن كمال باشا باحثاً موسوعياً، خاض غمار التأليف في فنون شتى، ولو تصفّحنا عناوين مؤلفاته التي ذكرت في المصادر، لوجدناه عالماً فذاً محيطاً بكثير من العلوم، فقد صنّف في: التفسير، والفقه، والفرائض، والأصول، وعلم الكلام، والبلاغة، واللغة، ولم يقف عند التأليف بالعربية، ولكنه ألّف بالفارسية والتركية، كما كان بارعاً في النظم والإنشاء أيضاً، فهو رجل موهوب، وقد وهب نفسه للعلم، فأثمر جهده عن حصيلة متميزة، وليس من اليسير حصر مؤلفاته، خاصة أنه كان يعتمد إلى اختيار الموضوعات الدقيقة، فيصنف فيها، ولذا كثرت رسائله⁽²⁾.

وقد دل عليه وصف المؤرخين له بكثرة التأليف ، وأن له في كل علم جهد قدمه ، وقال سر كيس: " وله مؤلفات تزيد على مائة وخمسة وعشرين كتاباً - وقلما أن يوجد فن إلا وله فيه مصنف "⁽³⁾.

فهو عالم موسوعي بحق ، ألّف في جميع العلوم والفنون ، حتى شبّهه الدكتور ناصر الرشيد في كثرة تأليفه "بالسيوطي وابن الجوزي وابن حزم وابن تيمية ممن اشتهر في تاريخ الإسلام بكثرة التأليف"⁽⁴⁾.

وقد أسهم هذا العالم الجليل في شتى جوانب العلوم الإسلامية والعربية ، فأحاول أن ألخص هذه الجهود العظيمة بذكر بعض المصادر من كل نوع من هذه المؤلفات في المجالات الآتية :

(1) تقي الدين التميمي، الطبقات السنية (356/1)

(2) ينظر : ابن كمال باشا، تلوين الخطاب، دراسة وتحقيق : عبد الخالق بن مساعد الزهراني ، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، الطبعة: السنة 33 - العدد (113) 1421 هـ (ص: 302)

(3) يوسف سر كيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة (1/ 227)

(4) ابن كمال باشا ، رسائل ابن كمال باشا اللغوية، تحقيق : د. ناصر بن سعد الرشيد ، طبعة النادي الأدبي - الرياض 1401 هـ (ص11)

▪ العقائد والفرق الإسلامية .

1. الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية⁽¹⁾ .
2. رسالة في ألفاظ الكفر⁽²⁾ .
3. رسالة في العلم وماهيته⁽³⁾ .
4. رسالة معمولة في بيان سر عدم نسبة الشر إلى الله تعالى⁽⁴⁾ .
5. رسالة في القضاء والقدر⁽⁵⁾ .
6. رسالة في تحقيق توقيفية أسماء الله تعالى - في الكلام⁽⁶⁾ .
7. رسالة الغيب - في العقائد⁽⁷⁾ . وهي موضوع بحثنا .

▪ التفسير وعلوم القرآن .

1. تفسير ابن كمال باشا ، وهو تفسير للقرآن العظيم ، وصل فيه إلى سورة الصافات ، ووصف بأنه تفسير لطيف ، فيه تحقيقات شريفة ، وتصرفات عجيبة⁽⁸⁾ .
2. تفسير آية الكرسي⁽⁹⁾ .

(1) ينظر : علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط ، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم - المخطوطات والمطبوعات ، إعداد : دار العقبة ، قيصري - تركيا ، ط 1 ، 1422 هـ - 2001 م (1 / 248)

(2) ينظر : المصدر نفسه (1 / 257)

(3) ينظر : حاجي خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، مكتبة المشني - بغداد ، 1941 م (1 / 878)

(4) محمد عايش ، فهرس المخطوطات العربية في المكتبة الوطنية النمساوية ، مؤسسة سقيفة الصفا العلمية ، جدة - المملكة العربية السعودية ، الطبعة : الأولى ، 1429 هـ - 2008 م (ص : 413)

(5) ينظر : محمد عايش ، فهرس المخطوطات العربية في المكتبة الوطنية النمساوية (ص : 411)

(6) ينظر : علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط ، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (1 / 263)

(7) ينظر : المصدر نفسه (1 / 257)

(8) ينظر : حاجي خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (1 / 439)

(9) ينظر : علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط ، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (1 / 251)

3. تفسير سورة الإخلاص⁽¹⁾.

4. رسالة في الحمدله⁽²⁾.

5. حاشية على السيد الشريف على الكشاف للزخشي⁽³⁾.

ثالثا: الحديث وعلومه.

1. الأربعون في الحديث، ذكره حاجي خليفة في الكشف، وقال: "جمع ثلاث أربعينات، وشرحها، واختار ما جزل لفظه، وحسن فقرته، وليس كل منها أربعين، بل بعضها عشرون".⁽⁴⁾

2. شرح دعاء القنوت⁽⁵⁾.

3. شرح الجامع الصحيح للبخاري⁽⁶⁾.

4. شرح مشارق الأنوار النبوية من صحاح الأخبار المصطفوية⁽⁷⁾.

5. شرح مصابيح السنة للإمام البغوي (ت: 516هـ)⁽⁸⁾.

6. رسالة في مصطلحات المحدثين⁽⁹⁾.

7. شرح أربعين النووية⁽¹⁰⁾.

رابعا: الفقه وأصوله.

1. تغيير التنقيح، أصلح المؤلف مواقع طعن في كتاب تنقيح الأصول لصدر

(1) ينظر: إسماعيل البغدادي، هدية العارفين (1/ 223)

(2) ينظر: المصدر السابق (1/ 254)

(3) ينظر: ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب (10/ 336)

(4) ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون (1/ 1)

(5) ينظر: علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي (1/ 268)

(6) ينظر: إسماعيل البغدادي، هدية العارفين (1/ 141)

(7) ينظر: المصدر نفسه (1/ 141)

(8) ينظر: المصدر نفسه (1/ 141)

(9) ينظر: علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (1/ 275)

(10) إسماعيل البغدادي، هدية العارفين (1/ 141)

- الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري (ت: 747هـ) (1).
2. حاشية على التلويع للتفتازاني (2).
3. أشكال الفرائض (3).
4. إيضاح الإصلاح في الفقه الحنفية (4).
5. شرح الهداية للمرغيناني (ت: 593هـ) (5).
- خامسا : الأخلاق والتصوف .
1. رسالة في مدح السَّعي وذم البطالة (6).
2. نزهة الخاطر (7).
3. الأجوبة للإستفتاء للشيخ جمال الدين، بخصوص طائفة متصوفة يجلسون ويذكرون الله تعالى متحلِّقين (8).
4. رسالة في الأخلاق (9).
- سادسا : اللغة العربية والآدب.
1. أسرار النحو (10).

-
- (1) ينظر: طاشكُبري زَادَه، الشقائق النعمانية (ص: 227)، نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة (109 / 2) إسماعيل البغدادي، هدية العارفين (1 / 141)
 - (2) ينظر: ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب (10 / 336) طاشكُبري زَادَه، الشقائق النعمانية (ص: 227)
 - (3) ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون (1 / 81)، إسماعيل البغدادي، هدية العارفين (1 / 141)
 - (4) ينظر: الزركلي، الأعلام (1 / 133)
 - (5) ينظر: طاشكُبري زَادَه، الشقائق النعمانية (ص: 227) نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة (109 / 2)
 - (6) ينظر: إسماعيل البغدادي، هدية العارفين (1 / 142)
 - (7) ينظر: المصدر السابق
 - (8) ينظر: علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (1 / 248)
 - (9) ينظر: المصدر نفسه (1 / 256)
 - (10) ينظر: المصدر نفسه (1 / 249)

2. التنبيه على غلط الجاهل (الخامل) والتنبيه⁽¹⁾.
3. رسالة في تحقيق التغليب⁽²⁾.
4. رسالة في تحقيق السينات⁽³⁾.
5. الفلاح في شرح المراح⁽⁴⁾.

(1) ينظر: حاجي خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (1/ 488)

(2) ينظر: المصدر نفسه (1/ 854).

(3) ينظر: علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (1/ 254)

(4) ينظر: إسماعيل البغدادي ، هدية العارفين (1/ 142)

المبحث الثالث

التعريف بالرسالة وأهميتها ومنهجها بالتحقيق.

أولاً : عنوان الرسالة وبيان نسبتها للمؤلف :

عنوان الرسالة : قد سماها المترجمون بأسامي عدة منها :

1. رسالة في المغيبات الخمس : وبهذا الاسم ذكرها جميل بك⁽¹⁾ ، " وبروكلمان برقم 11أ ، وآدسز برقم (34) "⁽²⁾ ، وعلي الرضا قره بلوط⁽³⁾.
2. رسالة الحجر والرجم لأهل الزجر والنجم : وبهذا الاسم ذكرها جميل بك⁽⁴⁾ ، وعلي الرضا قره بلوط⁽⁵⁾.
3. رسالة حد الفعل : وبهذا الاسم ذكرها يونس عبد الحي ما⁽⁶⁾.
4. رسالة في وجه الاستثناء في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [سورة النمل: 65] وبهذا الاسم ذكرها أحمد تيمور باشا⁽⁷⁾ ، وعلي الرضا قره بلوط⁽⁸⁾.

(1) ينظر: جميل بيك العظم، عقود الجواهر (1/ 221)

(2) ينظر : الدكتور سيد باعجوان، شيخ الاسلام ابن كمال باشا وآراؤه الاعتقادية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، 2005م (ص98)

(3) علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (1/ 270)

(4) ينظر: جميل بيك العظم، عقود الجواهر (1/ 220)

(5) علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (1/ 252)

(6) ينظر : يونس عبد الحي ما ، تحقيق ودراسة سورقي الفاتحة والبقرة من تفسير ابن كمال باشا ، (58/1)

(7) ينظر: أحمد تيمور باشا، فهرس الخزانة التيمورية ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، 1367- 1948 (85/3)

(8) ينظر : علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (1/ 270)

5. رسالة في بيان الغيب :وبهذا الاسم ذكرها بروكلمان برقم (74) ⁽¹⁾ ، و علي الرضا قره بلوط ⁽²⁾.

6. ووجدت في إحدى النسخ التي اعتمدتها عنواناً بارزاً هو: " هذه رسالة في معنى قوله تعالى ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [سورة النمل: 65].

فمن عادات المؤلف -رحمه الله- أن يسمي مؤلفاته بعد انتهائه منها ، ويرمز لها بحساب الجمل في بعض الأحيان ، لذا لا أعتقد أنه قد سماها باسم معين ، لأنه لم ينص على تحديد عنوانها في مقدمة رسالته ، ولذا ارتئيت في تسمية هذه الرسالة القيمة بـ (رسالة في بيان الغيب - المغيبات الخمس -) لأنها أشمل لما جاء في مضمون الرسالة من سائر التسميات الأخرى .

أما نسبة هذه الرسالة إلى العلامة ابن كمال باشا فهذا مما اتفقت عليه الكتب التي ترجمت لابن كمال باشا ، وكتب الفهارس بنسبة هذه الرسالة له ⁽³⁾ .

ثانياً: موضوع الرسالة .

في هذه الرسالة بين ابن كمال باشا حكم الاستثناء في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [سورة النمل: 65] ، فيبين أهميته واختلاف العلماء في حكمه من حيث الوصل والانقطاع ، مُستشهداً ببعض آراءهم ، ثم شرع في بيان تعريف الغيب، وبين القيد المذكور فيه عند العلماء ، ثم تطرق إلى ذكر المغيبات الخمس الواردة في قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ [سورة لقمان: 34] ، مع بيان أسباب نزول الآية . إلى جانب ذلك شرع بيان بطلان دعوى

(1) ينظر : الدكتور سيد باغجوان ، شيخ الاسلام ابن كمال باشا وآراؤه الاعتقادية ، (ص 98)

(2) ينظر: المصدر السابق (1 / 257)

(3) ينظر : جميل بيك العظم ، عقود الجواهر (1 / 220) علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط ، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (1 / 257) أحمد تيمور باشا ، فهرس الخزانة التيمورية ، (85/3) يونس عبد الحي ما ، تحقيق ودراسة سورتي الفاتحة والبقرة من تفسير ابن كمال باشا (1/58)

إطلاع الجن على الأمور الغيبية ، وحكم ما يلقيه الجن إلى الإنس ، وقد أسهب في هذه المسألة، واستغرقت منه معظم صفحات الرسالة، ولا غرابة في ذلك لارتباطها بعالم الغيب ، وذكر بعدها أضرب الكهانة عند العرب، كما أورد شبهة إبطال الكرامات عند المعتزلة ؛ ثم رد عليها وبين أقوال العلماء فيها، وختم بحثه بمسألة إخبار الجن عن المسروقات وحكم الشرع في ذلك .

ثالثا : أهمية الرسالة .

ولهذه الرسالة أهمية خاصة لعدة أسباب ، منها .

1. كونها وطيدة الصلة بعلم العقيدة ، ووثيقة النسب بمبحث التوحيد المتعلق بمعرفة أسماء الله تعالى وصفاته وأفعاله ، فمن هذه الجهة حاز الشرف
2. كون مصنفه هو ابن كمال باشا ، من أشهر العلماء في عصره .
3. أن مؤلفه سلك فيه طريق الاختصار حتى يسهل تناوله للناس كافة .
4. لم يسبق تحقيق الرسالة ، وإخراجها للقراء والباحثين .

خامسا: وصف النسخ الخطية .

يوجد للرسالة نسختان :

النسخة الأولى ، وسميتها (أ): نسخة مصورة من مكتبة الأستاذ الدكتور محمد بن تركي التركي، مكتبة المخطوطات على موقع مكتبة الألوكة ، وأصل هذه النسخة في مكتبة برنستون ، وهي نسخة مكتوبة بخط مشرقى نسخ حسن ، ويقع في عشرة أوراق، في الورقة صفحة واحدة تتضمن (22 سطرا)، ويتألف كل سطر من (18) كلمة تقريبا ، وقد كتبت بالمداد الأسود، مع تميز لبعض الكلمات بالخط الأحمر، وخطوط تنبيه بالأحمر أيضاً. ولم يرد في النسخة تاريخ كتابتها ولا اسم الناسخ . ولوضوح هذه النسخة ونفاستها فقد اتخذتها أصلاً .

أما النسخة الثانية، ورمزت لها بالرمز (ب): فهي من مخطوطات مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض ، تحت رقم (3366 خ) ، وهي نسخة مكتوبة بخط مشرقى نسخ حسن ، ويقع في (13) ورقة في الورقة صفحتان ، في كل صفحة (21) سطراً ، ويتألف كل سطر من (8) كلمات تقريبا ، وقد كتبت بالمداد الأسود مع تميز لعنوانها، ولم يرد في النسخة تاريخ كتابتها ولا اسم الناسخ .

سادساً: منهجي في التحقيق .

طريقة العمل في تحقيق هذا المخطوط والتعليق عليه أخصها في الخطوات الآتية :

1. ضبط عبارة النص وشكلها بحسب الوسخ والطاقة، بعد نسخها ومقابلتها ، مع مراعاة علامات الإملاء والترقيم قدر الإمكان .
2. تخرج الآيات القرآنية من مواضعها في كتاب الله تعالى ، ورسمها بخط المصحف.

3. وخرجت الأحاديث الواردة في نص الرسالة من مصادرها وذكرت حكم العلماء عليها .

4. لم أترجم للأعلام المشهورة التي وردت في النص ، وكتفيت بترجمة موجزة للأعلام غير المشهورين ، وذلك احترازاً من إثقال الهوامش .

5. عزوت النقول والاقتباسات إلى مواردها الأصلية، فإن تعذرت الإحالة إليها ، وثقت من غيرها.

6. قرأت المخطوط بدقة وعناية ، ثم نسخته وفق قواعد الإملاء الحديث ، ثم قابلت ما كتبت مع النسخين، وعند اختلافهما أثبت ما رأيته صواباً منهما ، وأشير في الهامش إلى ما فيه النسخة الثانية .

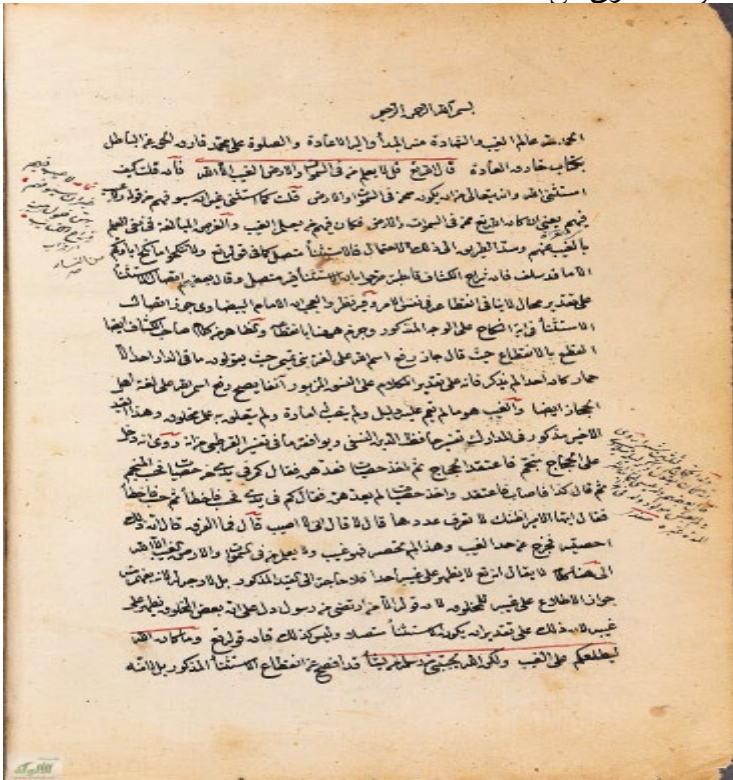
7. اعتمدت على طريقة التوثيق المختصر للمراجع في الحاشية، بذكر اسم المصنف وعنوان المرجع عند العزو إليه ، فرقم الجزء -إن تعددت الأجزاء- ويليهِ رقم الصفحة، وتم وضعها بين معقوفتين ، أما تفاصيل بيانات النشر فجعلته في فهرس المراجع حتى لا تثقل الحاشية بها .

8. توثيق المسائل العقدية والأصولية الواردة ، مع الإشارة إلى المرجع التي تفصل الكلام فيها ، بحيث يسهل الرجوع إليها على كل من يرغب من مزيد الاستفادة والبحث.

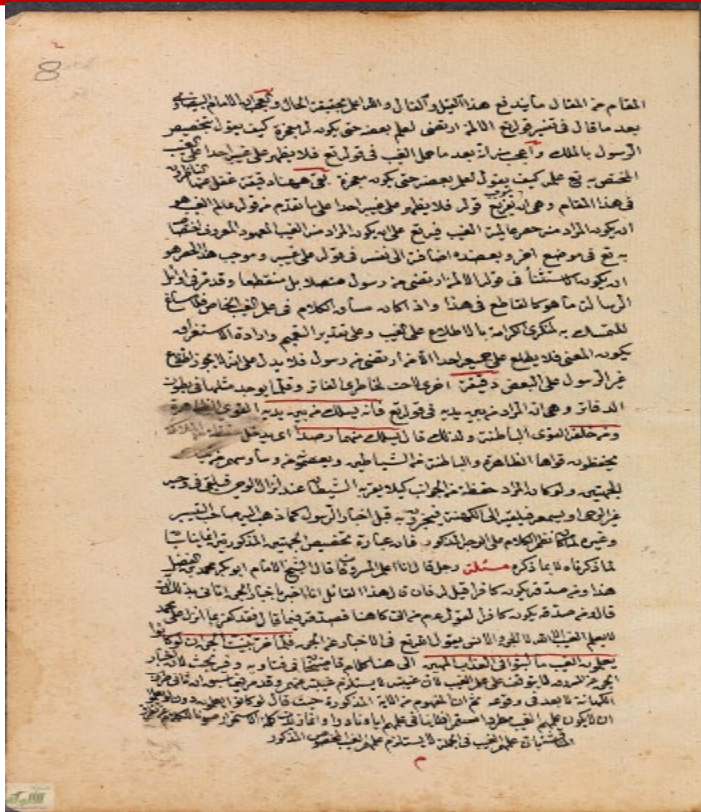
9. وضعت عناوين لكل مسألة عقدية حتى يستفيد القارئ ، وأدرجتها بين معقوفتين [__] ليتضح للقارئ أنها ليست من أصل المخطوط، وأشارت لذلك في المقدمة .

سابعاً: نماذج من نسخ المخطوط

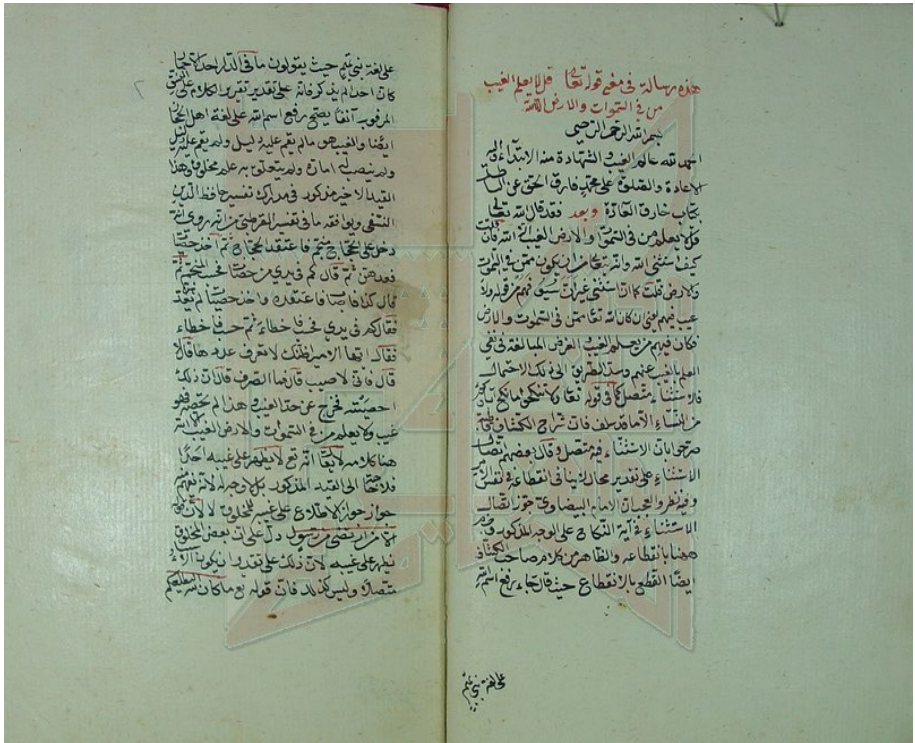
اللوحة الأولى من النسخة (أ)



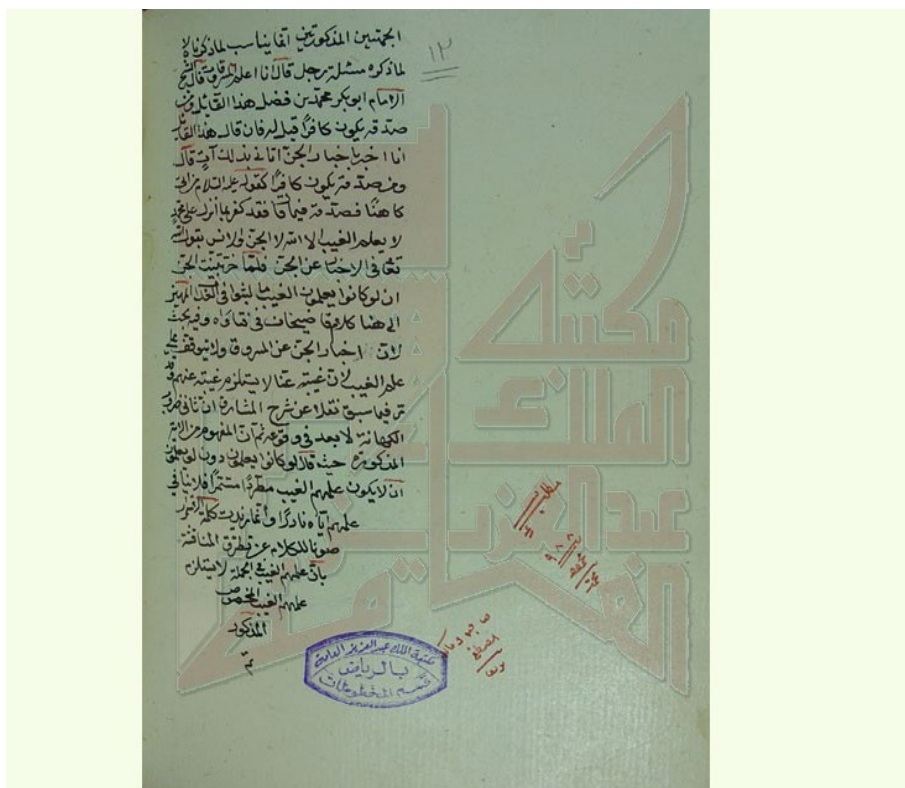
اللوحة الأخيرة من النسخة (أ)



اللوحة الأولى من النسخة (ب)



اللوحة الأخيرة من النسخة (ب)



القسم الثاني: النص المحقق.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله عالم الغيب ، منه المبدأ⁽¹⁾ وإليه الإعادة ، والصلاة على محمد، فارق الحق عن الباطل بكتاب خارق العادة .
[وبعد⁽²⁾]:

[الاستثناء في الآية]⁽³⁾

قال الله تعالى : « قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ »⁽⁴⁾، فإن قلت: كيف استثنى الله، وإنه يتعالى من أن يكون ممن في السموات والارض ؟ . قلت: كما استثنى⁽⁵⁾ « غَيْرَ أَنْ سَوْفَهُمْ » من قوله « وَلَا عِيبَ فِيهِمْ »⁽⁶⁾، يعني: إن كان الله تعالى ممن في السموات والأرض فكان فيهم من يعلم الغيب، والغرض: المبالغة في نفي العلم بالغيب عنهم، وسد الطريق إلى ذلك الاحتمال، فالاستثناء متصل كما في قوله تعالى : « وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ »⁽⁷⁾ فإن شراح «الكشاف»⁽⁸⁾ قاطبة صرّحوا بأن الاستثناء فيه متصل.⁽¹⁾

(1) في النسخة، (ب)، (الابتداء)

(2) ما بين المعقوفتين سقطت من (أ) واثبتت من (ب)

(3) ما بين المعقوفتين هي من وضع الباحث وليس من أصل المخطوط ، أدرجتها لإبرز معالم الرسالة وتوضيح شتى جوانبها

(4) [سورة النمل: 65]

(5) في النسخة، (ب)، (كما أن استثنى).

(6) أشار رحمه الله إلى بيت النَّابِغَةِ الذَّيْبَانِي في قوله: [الطويل]

وَلَا عِيبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنْ سَوْفَهُمْ ... مِنْ قُلُولٍ مِنْ قِرَاعِ الْكِتَابِ

ينظر البيت في: [عباس عبد الساتر، ديوان النابغة الذبياني ، (29/1)، ابن حجة الحموي، وخزانة الأدب، (399/2)، وجمال الدين ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، (ص: 155)]

(7) [سورة النساء: 22]

(8) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل أو تفسير الزمخشري : من أهم تفاسير المعتزلة وأشهرها، وقد ألفه أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري إجابة لطلب كثير من علماء المعتزلة في عصره، وهذا التفسير ذو قيمة عالية - إذا أغفلنا القضايا الاعتزالية - لما تضمنه

وقال بعضهم : اتصال الاستثناء على تقدير محال لا ينافي انقطاعه في نفس الأمر⁽²⁾، وفيه نظر.

والعجب: أن الإمام البيضاوي⁽³⁾ جَوَّز اتصال الاستثناء في آية النكاح على الوجه المذكور⁽⁴⁾، وجزم ههنا بانقطاعه⁽⁵⁾، والظاهر من كلام صاحب الكشف أيضاً: القطع بالانقطاع حيث قال : « جاز رفع اسم الله على لغة بنى تميم، حيث يقولون: ما في الدار أحدٌ إلا حمارٌ، كأنَّ أحدًا لم يذكر »⁽⁶⁾؛ فإنه على تقدير الكلام⁽⁷⁾ على النسق المزبور⁽⁸⁾ آنفاً يصح رفع اسم الله على لغة أهل الحجاز أيضاً⁽⁹⁾.

[تعريف الغيب]

الْغَيْبُ: هو ما لم يَقم عَلَيْهِ دَلِيلٌ، وَلَمْ يَنْصَبْ لَهُ أَمَارَةٌ، وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِهِ عِلْمٌ مَخْلُوقٌ⁽¹⁰⁾. وهذا القيد الأخير مذكور في المدارك⁽¹¹⁾، تفسير حافظ الدين النسفي⁽¹⁾، ويوافقه ما في تفسير القرطبي⁽²⁾: من أَنَّهُ رُوي أَنَّهُ دخل على الحَجَّاجِ مُنَجَّمٌ فاعتقله

من كشفي لأوجه الإعجاز وإظهار الجمال النظم القرآني وبلاغته، ولا غرو في ذلك فقد برع مؤلفه في فنون اللغة والبلاغة والأدب". ينظر: [ابن خلكان، وفیات الأعيان، (5/ 168)، د. محمد الذهبي،

التفسير والمفسرون (1/ 304-306)]

(1) ينظر: [حجي الدين درويش، إعراب القرآن وبيانه، (7/ 247)]

(2) ينظر: [ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح (5/ 90)]

(3) البيضاوي : هو قاضي القضاة ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي الشافعي وهو من بلاد فارس ، صاحب المصنفات، وعالم أذربيجان، ولي قضاء شيراز ، توفي بمدينة تبريز سنة 691 هـ وقيل: توفي سنة 685 هـ واسم تفسيره: أنوار التنزيل وأسرار التأويل. ينظر: [د. محمد الذهبي، التفسير والمفسرون، (1/ 211)]

(4) ينظر: [البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (2/ 67)]

(5) ينظر: [المصدر نفسه (4/ 165)]

(6) ينظر: [الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل، (3/ 378)]

(7) في النسخة (ب) (على تقدير تقرير الكلام)

(8) في (ب) (المرغوب).

(9) ينظر: [حجي الدين درويش، إعراب القرآن وبيانه، (7/ 247)]

(10) ينظر: [أبو البقاء الكفوي، الكليات، (ص: 667)]

(11) ينظر: [النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (2/ 617)]

الحجاج، ثم أخذ حصياتٍ فعدَّهن، فقال: كم في يدي من حصاةٍ⁽³⁾؟ فحسب المنجم ثم قال: كذا، فأصاب. فاعتقله وأخذ حصياتٍ لم يعدَّهن فقال: كم في يدي؟ فحسب فأخطأ ثم حسب فأخطأ، فقال: أيها الأمير أظنُّكَ لا تعرِفُ عددها، قال: لا. قال: فأني⁽⁴⁾ لا أُصيبُ. قال: فما الفرق؟ قال: إن ذلك أحصيته فخرج عن حدِّ الغيب، وهذا لم تحصِه فهو غيبٌ و﴿لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾⁽⁵⁾، إلى هنا كلامه⁽⁶⁾.

[الاطلاع على الغيب]

لا يقال أنه تعالى لا يظهر على غيبه أحداً فلا حاجة إلى القيد المذكور، بل لا وجه له، لأنه يفهم منه جواز الاطلاع على غيبه للمخلوق، [لا]⁽⁷⁾ لأن قوله: ﴿إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾⁽⁸⁾ دل على أن بعض المخلوق يظهر على غيبه، لأن ذلك على تقدير أن يكون الاستثناء متصلاً، وليس كذلك فإن قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾⁽⁹⁾ وقد أفصح عن انقطاع الاستثناء

(1) حافظ الدين النسفي هو ابو البركات عبد الله بن احمد بن محمود النسفي الحنفي: نسبة الى نسف من بلاد ما وراء النهر توفي سنة 701 هـ. أحد الزهاد المتأخرين، والأئمة المعترين، كان إماماً كاملاً عديم النظير في زمانه، رأساً في الفقه والأصول، بارعاً في الحديث ومعانيه، وهو صاحب التصانيف المفيدة المعتمدة في الفقه والأصول وغيرهما ومن تصانيفه مدارك التنزيل وحقائق التأويل ينظر: [د. محمد الذهبي، التفسير والمفسرون، (1/ 216)]

(2) القرطبي: هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، القرطبي، الإمام المفسر، كان زاهداً، عابداً، حسن التصنيف، رحل إلى المشرق، واستقر بمصر، من كتبه: الجامع لأحكام القرآن، والتذكرة، توفي سنة 671 هـ. ينظر: [برهان الدين اليعمري، الديباج المذهب (2/ 308)، ابن العماد، شذرات الذهب (7/ 584)]

(3) في النسخة (أ) (حصيات)

(4) في النسخة (أ) (اني)

(5) [سورة النمل: 65]

(6) ينظر: [القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (13/ 226)]

(7) ما بين المعقوفتين سقطت من الاصل وأثبتت من (ب).

(8) [سورة الجن: 27]

(9) [سورة آل عمران: 179]

المذكور، بل لآئته [ق-و/1] إن⁽¹⁾ أريد بالغيب في قوله: ﴿عَلَىٰ غَيْبِهِ﴾ ما اختصَّ [به]⁽²⁾ علمه من المغيبات الخمس⁽³⁾ فلا إشكال، وإن أريد به جنس الغيب، فنقول: المنفي عن الغير إنما هو العلم على وجه المشاهدة والإحاطة من جميع الوجوه، فلذلك قال ﴿فَلَا يُظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾⁽⁴⁾. ولم يقل: فلا يظهر غيبه على أحد. وبهذا التفصيل تبين أنَّ من أشهد الملائكة والأنبياء لا يكون اعتقاده [هذا]⁽⁵⁾ مخالفاً لنص الكتاب، فما ذكر في الخلاصة⁽⁶⁾ وغيره من الفتاوى⁽⁷⁾: رجل تزوج ولم يحضر شاهداً فقال: «خدا يرا ورسول خدا يرا كواه كردم او فرشتگان را كواه كردم»⁽⁸⁾ يكفر لأنه يعتقد أن الرسول والملك عالم⁽⁹⁾ بالغيب منظور فيه.

[بيان المغيبات الخمسة]

واعلم أنَّ المراد من المغيبات الخمسة ما ذكر في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾⁽¹⁰⁾ أي محفوظ علمها من جهته تعالى لا يصل إليه غيره، فإنَّ كون الشيء عنده تعالى عبارة عن كمال حفظه، وبهذا الوجه يظهر اختصاص العلم المذكور به تعالى. ﴿وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ﴾ أي يرسل المطر النافع بحسب المصالح على التدريج في

(1) (إن) سقطت من النسخة (ب)

(2) ما بين المعقوفتين سقطت من الأصل وأثبتت من (ب)

(3) في (ب) (الخمسة)

(4) [سورة الجن: 26]

(5) ما بين المعقوفتين سقطت من الاصل وأثبتت من (ب).

(6) لم أقف عليه.

(7) ينظر: [الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمانية، (288/2)]

(8) معناه: أشهدت الله والرسول أو قال: جعلت الله والملائكة شهوداً ينظر: [المصدر نفسه (288/2)]

(9) في (ب) (علم).

(10) قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ [سورة لقمان: 34]

أوقات متعددة. ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ﴾ أذكر أم انثى أحي (1) أم ميت أتام أم ناقص. ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ﴾ آية نفس كانت ﴿مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ من خير أو شرّ فربما كانت عازمة (2) على خير فعملت (3) شرّاً وعازمة (4) على شرّ فعملت خيراً ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ أي أين تموت؟ (5) وربما أقامت بأرض وضربت أوتادها وقالت: لا أبرحها، فترمي بها مرامي القدر حتى تموت في مكان لم يخطر ببالها (6).

رُوي أن ملك الموت مرّ على سليمان عليه السلام فجعل ينظر إلى رجل من جلسائه، فقال الرجل: من هذا؟ قال: ملك الموت، قال: كأنه يُريدي، فسأل سليمان عليه السلام أن يحمله على الريح ويلقيه ببلاد الهند، ففعل، [ثم] (7) قال ملك الموت لسليمان عليه السلام: كان دوام نظري إليه تعجباً منه، لأنني أمرت أن أقبض روحه بالهند، وهو عندك (8).

وإنما جعل العلم لله والدراية للعبد [لما] (9) في الدراية من معنى التخيل والحيلة. والمعنى: أئنها لا تعرف - وإن أعملت حيلها - ما يختص بها، ولا شيء أخصّ بالإنسان من كسبه وعاقبته، فإذا لم يكن له طريق إلى معرفتها، كان [من] (1) معرفة ما عداها أبعد (2).

(1) في النسخة (ب) (أم حي)

(2) في النسخة (ب) (عزمها)

(3) في النسخة (ب) (فعلت)

(4) في النسخة (ب) (وربما كان) بدلا (وعازمة)

(5) في النسخة (ب) (أين الموت)

(6) ينظر: [الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل (3/ 505)]، [النسفي، مدارك التنزيل (2/

[722]

(7) ما بين المعقوفتين سقطت من الأصل وأثبتت من (ب)

(8) قال الزيلعي: رواه ابن أبي شيبة في مصنفه في أبواب كلام الأنبياء حدثنا عبد الله بن نمير ثنا الأعمش عن خيشمة عن شهر بن حوشب ورواه الثعلبي في تفسيره من طريق أحمد بن حنبل ثنا عبد الله بن نمير ورواه أحمد في كتاب الزهد حدثنا عبد الله بن نمير به سندا وممتا. ينظر: [الزيلعي، تخريج أحاديث الكشاف، (3/ 78)]

(9) ما بين المعقوفتين في الأصل (كما) والصواب ما أثبتناه من (ب)

وأما المنجم الذي يخبر بوقت الغيث والموت، فإنه يقول بالقياس والنظر في الطالع وما يدرك بالدليل لا يكون غيباً⁽³⁾ على ما نهت عليه فيما تقدم على أنه مجرد الظن، والظن غير العلم⁽⁴⁾.

وعن المنصور الدوانيقي⁽⁵⁾: أنه أهمه معرفة مدّة عمره، فرأى في منامه كأن خيلاً أخرج يده من البحر، وأشار إليه بالأصابع الخمس، فاستفتى العلماء، فتأولوها بخمس سنين، وبخمس أشهر، وبغير ذلك، حتى قال: [ق-ظ/1] أبو حنيفة [رحمه الله]⁽⁶⁾: تأويلها أن مفاتيح الغيب خمس⁽⁷⁾ لا يعلمها إلا الله، وأن ما طلبت معرفته لا سبيل لك إليه⁽⁸⁾.

[سبب نزول الآية]

بقي ههنا موضع بحث، ومحلّ نظر: وهو أن سبب نزول تلك الآية ما روي أن الحارث بن عمرو⁽⁹⁾ أتى النبي عليه السلام وقال متى قيام الساعة؟ وإنّي قد ألقيت

(1) ما بين المعقوفتين سقطت من الأصل وأثبتت من (ب)

(2) ينظر: [الزخشري، الكشف عن حقائق التنزيل (3/ 505)]، [النسفي، مدارك التنزيل (2/ 722-723)]

(3) (غيباً) سقطت من النسخة (ب)

(4) ينظر: [النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (2/ 723)]

(5) المنصور الدوانيقي: أبو جعفر المنصور الخليفة سمي بذلك قيل لبخله، وقد ذكر بعض المصنفين أنه لم يكن بخيلاً. ينظر: [أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، (1/ 606) ابن حجر، نزّه الألباب، (2/ 292)]

(6) ما بين المعقوفتين سقطت من الأصل وأثبتت من (ب)

(7) في (ب) (خمس)

(8) ينظر: [الزخشري، الكشف (3/ 505)] [غرائب القرآن ورغائب الفرقان، النيسابوري (5/ 431)]

(9) الحارث بن عمرو بن ثعلبة، ويقال الحارث بن عمرو بن الحارث بن إياس بن عمرو الباهلي ثم السهمي. يكنى أبا مسقة. نزل البصرة. ينظر: [الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر (1/ 681)]

حَبَّاتِي فِي الْأَرْضِ فَمَتَى السَّمَاءُ تُمَطَّرُ؟ وَحَمْلُ امْرَأَتِي ذَكَرٌ أَمْ أَنْثَى؟ وَمَا أَعْمَلُ غَدًا؟ وَأَيْنَ أَمُوتُ. فَتَزَلْتُ (1).

ولا يذهب عليك أنّ الانطباق على هذا السبب والاتفاق بما رُوِيَ في صحيح البخاري (2) عن ابن عمر رضي الله عنه (3): «مفاتيح الغيب خمسة، لا يعلمها إلا الله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ (4) الآية». (5) إنها يكونان على تقدير أن يظهر اختصاص علم وقت (6) نزول الغيث وعلم حال (7) الحمل به تعالى، ولكنه غير ظاهر من الكلام المذكور، والمفسرون لم يتعرّضوا لتوجيهه. وأنا أقول وبالله التوفيق:

قوله: ﴿وَيُنَزَّلُ الْغَيْثُ﴾ تقديره: وأنه يُنَزَّلُ الغيث عطفًا على الساعة، يعني: عنده علم الساعة وعلم إنزال الغيث، فحذف أن كقوله: «ألا يأيها الزاجري» (8) أحضر الوغي» (9) والمعنى: أن أحضر الوغي، وكذلك قوله ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ﴾ تقديره

(1) ينظر: [الزمخشري، الكشاف (3/ 505)] أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم، (7/ 78)

(2) صحيح البخاري: من أهم كتّيب الإمام البخاري وأشهرها كتابه "الجامع الصحيح" الذي طبق صيته الآفاق. وهو أصح كتّيب السنة واسمه "سماه: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه". ينظر: [نور الدين الحلبي، الإمام البخاري وفقه التراجم في جامعه الصحيح، (ص: 68)]

(3) (رضي الله عنه) سقطت من النسخة (ب)

(4) قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزَّلُ الْغَيْثُ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَآذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ [سورة لقمان: 34]

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب تفسير القرآن، باب ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾، برقم (4778)، (6/ 115) وفي كتاب التوحيد، باب: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا﴾ برقم (7379) (9/ 116)

(6) في النسخة (ب) (أوقات)

(7) في النسخة (ب) (أحوال)

(8) في (ب) (ألا يا أيها اللّاثمي)

(9) من ديوان الشاعر طرفة بن العبد وهو صدر بيت من الطويل، وعجزه:

وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي.

: أن يعلم عطفًا على عِلْم الساعة، وقوله: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ كناية عن اختصاص هذا العلم به تعالى، فإن اختصاصه به تعالى يلزم أن لا يحصل العلم المذكور لنفس من النفوس، وذكر اللازم واردة الملزوم طريقة الكناية، وكذلك قوله: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ كناية عن اختصاص العلم المذكور⁽¹⁾ به تعالى⁽²⁾.

وأما وجه إطلاق مفاتيح الغيب [لتلك الغيوب فالوقوف عليه موقوف على تقدير ما يتعلق بتفسير قوله تعالى]⁽³⁾: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾⁽⁴⁾.
واعلم أن المفسرين جوزوا أن يكون مفاتيح جمع مَفْتَح بفتح الميم وهو المخزن، وأن يكون جمع مَفْتُوح بكسر الميم وهو المفتاح، ونحن نقول أن قراءة مفاتيح الغيب، وما في حديث ابن عمر رضي الله عنه من قوله «مفاتيح الغيب خمسة»⁽⁵⁾ يعنيان الاحتمال الثاني لأن الأصل في القراءتين التوافق بينهما، ومعنى مفاتيح الغيب: الأمور التي بها يستدل على الغائب فيعلم حقيقته، يقال: «فتحت على الرجل» أي عرفته أو لا، يستدل به على آخر، وجمله يعرف بها التفصيل. ومنه قولهم «افتح عليّ» [أي] ⁽⁶⁾عرّفني. وقال الزجاج⁽⁷⁾: معناه وعنده الوصلة إلى علم الغيب⁽¹⁾.

ينظر: [طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد (ص: 25) عبد القادر للبغدادي، خزانة الأدب، 1/]
[119]

(1) (المذكور) سقطت من النسخة (ب)

(2) بعد هذه الكلمة مباشرة نقل الناسخ في الأصل نصاً كبيراً وقدمه هنا والحق أن هذا النص الذي ساقه الناسخ يقتضي التأخير كما جاء في النسخة (ب) وكما يقتضيه سياق الكلام. وستأتي الإشارة إليه قريباً

(3) ما بين المعقوفتين سقطت من الاصل وأثبتت من (ب)

(4) [سورة الأنعام: 59]

(5) سبق تحريجه . وفي النسخة (ب) (ومفاتيح الغيب لا يعلمها خمسة)

(6) ما بين المعقوفتين سقطت من الأصل وأثبتت من (ب)

(7) الزجاج: هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن السري بن سهل الزجاج النحوي كان من أهل العلم بالأدب، والدين كان يخرط الزجاج في بغداد وإليه نسبته، توفي سنة 311هـ ينظر: [ابن خلكان، وفيات الأعيان، 1/ 49-50]

وإذا تقرر هذا فمعنى قوله عليه الصلاة والسلام «مفاتيح الغيب خمسة»⁽²⁾ الغيب الذي مفاتيحه عنده تعالى، أي : لا يعلمها إلا هو خمسة لا أن مفاتيح الغيب نفسها خمسة [إذ لا وجه لإطلاق المفاتيح على المغيبات الخمسة المذكورة، وإنما لم يقل ومفاتيح الغيب خمسة]⁽³⁾ مع أنه على وفق القراءة المتواترة، لأن فيه احتمال أن يكون الكلام على ظاهره، بأن يكون المفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم إذ حينئذ يكون المعنى خزائن الغيب خمس، ولا بُعد فيه، ولكنه ليس بمراد فعديل عما يتبادر الوهم إليه .

[ولا بد من هاتين الكنايتين⁽⁴⁾ في تعميم النفي في هذين الموضعين الذي يقتضيه المساق. وعليه الاتساق والانطباق. على⁽⁵⁾ الخبر المروي عن خير البشر .

فإن القول الأول منهما إذا كان على حقيقته لا يدل على أن نفس زيد لا تدري ما تكسب نفس عمرو غداً ، وكذا القول الثاني منهما إذا كان على حقيقته يكون خلوا عن الدلالة على أن نفس زيد لا تدري متى تموت نفس عمرو، وأما حديث الانطباق فإنه روى البخاري⁽⁶⁾ عن ابن عمر رضي الله عنه، عن النبي عليه السلام، قال: «مفاتيح الغيب خمس، لا يعلمها إلا الله : لا يعلم أحد ما يكون في غدٍ إلا الله، ولا يعلم أحد ما يكون في الأرحام إلا الله، ولا يعلم نفس ماذا تكسب غداً، ولا تدري نفس بأي أرض تموت ، ولا يدري أحد متى يجيء المطر »⁽⁷⁾ .

(1) ينظر : [الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، (2/ 257)]

(2) سبق تخريجه .

(3) ما بين المعقوفين سقط من الأصل وأثبتت من (ب)

(4) في النسخة (ب) (الكتابتين)

(5) في الاصل (عن) والصواب ما ثبتناه من (ب)

(6) البخاري : محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله، إمام الدنيا في زمانه، وطبيب المحدثين، كبير المحلل، توفي سنة (256 هـ) ينظر: [الذهبي، سير أعلام النبلاء ، (12/ 391)]

(7) وفي (ب) بلفظ " مفاتيح الغيب خمسة، لا يعلمها إلا الله: لا يعلم ما تغيض الأرحام إلا الله، ولا يعلم ما في غدٍ إلا الله، ولا يعلم متى يأتي المطر أحد إلا الله، ولا تدري نفس بأي أرض تموت إلا الله، ولا يعلم متى تقوم الساعة إلا الله " وكلا اللفظين أخرجهما البخاري في صحيحه ، كتاب تفسير القرآن ، باب قوله: «الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام» برقم (4697) (6/

قوله: « ولا تدري نفس بأي أرض تموت » أي: لا يدري أحد تلك القضية كما هو مقتضى السياق وموجب [ق-و/2] المساق⁽¹⁾.

قال الإمام القرطبي: "في قول الطَّبَّيب: إذا كان الثدي الأيمن مسوداً فهو أي الحمل ذكر، وإن كان في الثدي الأيسر فهو أنثى، وإن كانت المرأة تحبُّ الجنب الأيمن أثقل فالولد أنثى، وإن كانت تحبُّ الجنب الأيسر أثقل فالولد ذكر، إن ادَّعى ذلك عادة لا واجباً في الخلقة لم يكفر ولم يفسق"⁽²⁾.

ثم قال: "وأما من ادَّعى الكسب في مستقبل العمر فهو كافر، أو أخبر عن الكوائن المجملة أو المفصلة قبل أن يكون فلا ريبه في كفره أيضاً. فأما من أخبر عن كسوف الشمس والقمر فقد قال علماءنا⁽³⁾: يؤدب ولا يكفر. أما عدم تكفيره فلا من جماعة قالوا: إنه أمرٌ يُدرك بالحساب وتقدير المنازل حسب ما أخبر الله تعالى عنه في قوله: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ﴾⁽⁴⁾. وأما أدبهم فلا أنهم يُدخِلون الشكَّ على العامة، إذ لا يرون الفرق بين هذا وبين وغيره⁽⁵⁾، فيشوشون عقائدهم ويزلزلون قواعدهم فأدَّبوا حتى يُسرُّوا ذلك إذا عرفوه ولم يعلنوا به.

[آتيان العراف والمنجم]

ومن هذا الباب ما⁽⁶⁾ جاء في صحيح مسلم⁽¹⁾ عن بعض أزواج النبي عليه السلام [عن النبي صلى الله عليه وسلم]⁽²⁾ قال: « من أتى عَرَّافاً لم يقبل الله صلاته أربعين

(79). وكتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى: {عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً} [الجن: 26] برقم (7379) (9/ 116)

(1) ما بين المعقوفتين قدمه الناسخ في (أ) والصواب ما أثبت في النسخة (ب) وما يقتضيه سياق الكلام.

(2) ينظر: [القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن (2/ 7)]

(3) في (ب) (علمائنا)

(4) [سورة يس: 39]

(5) في النسخة (ب) (بين هذا وغيره)

(6) (ما) سقطت من النسخة (ب)

ليلة»⁽³⁾. والعراف هو الذي يستدل على الأمور بأسباب ومقدمات يدعي معرفتها. ومنه المنجم الذي يدعي علم الغيب والذي منهم⁽⁴⁾ يرى الزجر وأصله [أن يرمي]⁽⁵⁾ الطائر بحصاة أو يصيح به فإن ولاه في طيرانه ميامنه تفاعل به، وإن ولاه مياسره تطير منه، وكلها يطلق⁽⁶⁾ عليها اسم الكهانة، قاله القاضي عياض⁽⁷⁾.

استماع الجن لخبر السماء

رُوِيَ عن عائشة رضي الله عنها ، قالت: سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم ناس عن الكهان ، فقال [عليه السلام]⁽⁸⁾: «لَيْسَ بِشَيْءٍ». [ق-ظ/2] فقالوا: يا رسول الله، إنهم يُحدِّثون أحياناً بشيء فيكون حقاً!، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تِلْكَ الْكَلِمَةُ مِنَ الْحَقِّ، يَحْفَظُهَا الْجِنُّ، فَيَقْرُأُهَا فِي أُذُنِ وَلِيهِ، فَيَخْلُطُونَ مَعَهَا مِائَةً كَذِبَةً»⁽⁹⁾.

وهذه الخطفة⁽¹⁰⁾: هي التي ذكرت في قوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا﴾ القريب منكم ﴿بَرِيْنَةِ الْكَوَاكِبِ﴾ وَحِفْظًا⁽¹⁾ محمول على المعنى لأن المعنى: أنا خلقنا

(1) صحيح مسلم: مصنف الإمام مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، وهو "المسند الصحيح المختصر من السنن، بنقل العدل عن العدل عن رسول الله ﷺ". ينظر: [علي عبد الباسط، منهاج المحدثين (ص: 293)]

(2) ما بين المعقوفين سقطت من الأصل وأثبتت من (ب)

(3) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب السلام ، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان برقم (2230) 4/ 1751

(4) في النسخة (ب) (ومنهم الذي)

(5) ما بين المعقوفين في الاصل (رمي) والصواب ما أثبت من (ب)

(6) في النسخة (ب) (ينطلق)

(7) القاضي عياض: الإمام العلامة أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن عياض الحيصبي الأندلسي و ثم السبتي المالكي. ولد سنة (476هـ) استبحر في العلم، وجمع وألف، وسارت بتصانيفه الركبان، واشتهر اسمه في الآفاق توفي سنة (544هـ) ينظر: [الذهبي، سير أعلام النبلاء (20/ 212-213)]

(8) ما بين المعقوفين سقط من الأصل وأثبتت من (ب)

(9) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الطب، باب الكهانة برقم (5762) (7/ 136) .

(10) في النسخة (ب) (الحفظ)

الملائكة زينة للسماء وحفظاً من الشياطين، كما قال: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ﴾⁽²⁾، ﴿مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ﴾، خارج من الطاعة، والضمير في ﴿لَا يَسْمَعُونَ﴾⁽³⁾ لكل شيطان، لأنه في معنى الشياطين. وقرئ لا يسمعون⁽⁴⁾، وأصله: يسمعون، والتسمع: تطلب السماع.

وينبغي أن يكون كلاماً منقطعاً مبتدأً اقتصاصاً، عليه حال المسترقة للسمع، وأنهم لا يقدر أن يسمعون إلى كلام الملائكة أو يسمعون⁽⁵⁾.

وسمع إذا تعدي إلى يفيد الإصغاء مع الإدراك ﴿إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى﴾ أي: أشرف الملائكة ﴿وَيُقَدُّونَ﴾ يرمون بالشهب ﴿مِنْ كُلِّ جَانِبٍ﴾ من جميع جوانب السماء من أي جهة سعدوا للاستراق⁽⁶⁾ ﴿دُحُورًا﴾⁽⁷⁾ مفعول له، أي: وتقذفون للدحور وهو الطرد، أو مدحورين على الحال. أو لأن القذف والطرد متقاربان في المعنى، فكأنه قيل: يدحرون أو قذفاً.

﴿وَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ﴾ دائم من الوصوب، أي: أنهم في الدنيا مرجومون بالشهب، وقد اعد لهم في الآخرة نوع من العذاب دائم غير منقطع، ومن في ﴿إِلَّا مَنْ﴾⁽⁸⁾ [في محل الرفع بدل من الواو في لا يسمعون، أي: لا يسمع الشيطان الذي]

(1) قوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ﴾ وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ [الصفات: 6، 7]

(2) [سورة الملك: 5]

(3) قوله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَدُّونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ﴾ [سورة الصفات: 8]

(4) في النسخة (ب) (لا يسمعون)

(5) ينظر: [الزمخشري، الكشاف (4/ 35)] [النسفي، مدارك التنزيل (3/ 117)]

(6) [للاستراق] سقطت من النسخة (ب)

(7) قوله تعالى: ﴿دُحُورًا وَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ﴾ [سورة الصفات: 9]

(8) قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ خِطَفَ الْخِطْفَةُ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ [سورة الصفات: 10]

(1): «خَطَفَ الْخُطْفَةَ» أي: سلب السِّلْبَةَ يعني أخذ شيئاً من كلامهم بسرعة «فَاتَّبَعَهُ» لحقه «شَهَابٌ» أي نجم رجم «ثاقِبٌ» مضيء (2).

وفي التيسير (3) قيل: نجوم الرجوم غير نجوم الزينة تلك ثابتة وهذه سائرة متشتتة.

قال الإمام القرطبي [رحمه الله] (4): وَرُوِيَ فِي هَذَا الْبَابِ أَحَادِيثُ صَحَاحٍ، مَضْمُونُهَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ كَانَتْ تَصْعَدُ إِلَى السَّمَاءِ، فَتَقْعُدُ لِلسَّمْعِ وَاحِدًا فَوْقَ وَاحِدٍ، يَتَقَدَّمُ الْآخَرُ نَحْوَ السَّمَاءِ ثُمَّ الَّذِي يَلِيهِ، فَيَقْضِي اللَّهُ تَعَالَى الْأَمْرَ فِي أَهْلِ الْأَرْضِ، فَيَتَحَدَّثُ بِهِ أَهْلُ السَّمَاءِ فَيَسْمَعُهُ الشَّيْطَانُ الْأَدْنَى، فَيُلْقِيهِ إِلَى الَّذِي تَحْتَهُ فَرُبَّمَا أُخْرِقَهُ شَهَابٌ، وَقَدْ أَلْقَى الْكَلَامَ، وَرُبَّمَا لَمْ يُخْرِقْهُ. فَتَنْزِلُ تِلْكَ الْكَلِمَةُ إِلَى الْكُهَّانِ، فَيَكْذِبُونَ مَعَهَا مِائَةَ كَذِبَةٍ، وَتَصَدِّقُ (5) تِلْكَ الْكَلِمَةُ فَيَصْدُقُ الْجَاهِلُونَ الْجَمِيعَ، فَلَمَّا جَاءَ اللَّهُ بِالْإِسْلَامِ حُرِسَتِ السَّمَاءُ بِشِدَّةٍ (6).

وقد قال قبله: وَاخْتَلَفَ هَلْ كَانَ هَذَا الْقَذْفُ قَبْلَ الْمُبْعَثِ، أَوْ حَدَثَ بَعْدَهُ لِأَجْلِ الْمُبْعَثِ، وَيُمْكِنُ الْجُمُعُ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ بَأَنَّ يُقَالَ: إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا لَمْ تَكُنِ الشَّيَاطِينُ تُرْمَى بِالنُّجُومِ قَبْلَ مَبْعَثِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ثُمَّ رُمِيَتْ، أَرَادُوا [به] (7) أَنَّهُ لَمْ تَكُنْ تُرْمَى رَمِيًّا يَقْطَعُهَا عَنِ السَّمْعِ، وَلَكِنَّهَا كَانَتْ تُرْمَى وَقْتًا وَلَا تُرْمَى وَقْتًا، وَتُرْمَى مِنْ جَانِبٍ وَلَا تُرْمَى مِنْ جَانِبٍ. وَلَعَلَّ الْإِشَارَةَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ» دُحُورًا وَهَمَّ عَذَابٌ وَاصِبٌ (8) إِلَى هَذَا الْمَعْنَى، وَهُوَ أَنَّهُمْ كَانُوا لَا يُقَذَّفُونَ [ق-و/3] إِلَّا مِنْ بَعْضِ الْجَوَانِبِ فَصَارُوا

(1) ما بين المعقوفتين سقطت من الاصل وأثبتت من (ب)

(2) ينظر: [الزخشري، الكشاف (4/ 36)] [النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (3/ 118)]

(3) لم أقف عليه

(4) ما بين المعقوفتين سقطت من الأصل وأثبتت من (ب)

(5) في (ب) (فتصدق)

(6) ينظر: [القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (15/ 67)]

(7) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل وأثبتت من (ب)

(8) [سورة الصافات: 8، 9]

يُرْمَوْنَ وَاصْبًا. وَإِنَّمَا كَانُوا مِنْ قَبْلِ كَالْمُتَجَسِّسَةِ مِنَ الْإِنْسِ، يَبْلُغُ الْوَاحِدُ مِنْهُمْ حَاجَتَهُ وَلَا يَبْلُغُهَا غَيْرُهُ، ويسلم واحد ولا يسلم غيره، بَلْ يُقْبَضُ عَلَيْهِ وَيُعَاقَبُ وَيُنْكَلُ. فَلَمَّا بُعِثَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ زِيدَ فِي حِفْظِ السَّمَاءِ، وَأُعِدَّتْ شُهْبٌ لَمْ تَكُنْ، لِيُدْحَرُوا عَنْ جَمِيعِ جَوَانِبِ السَّمَاءِ، وَلَا يَقْرَءُوا فِي مَقْعَدٍ مِنَ الْمَقَاعِدِ الَّتِي كَانَتْ هُمْ مِنْهَا، فَصَارُوا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى سَمَاعِ شَيْءٍ مِمَّا يَجْرِي فِيهَا، إِلَّا أَنْ يَخْتَطِفَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ بِخَفَةِ حَرَكَتِهِ خَطْفَةً⁽¹⁾، فَيَتْبَعُهُ شَهَابٌ ثَاقِبٌ قَبْلَ أَنْ يَنْزِلَ إِلَى الْأَرْضِ فَيَلْقِيَهُ إِلَى إِخْوَانِهِ فَيُحْرِقُهُ، فَبَطَلَتْ مِنْ ذَلِكَ الْكِهَانَةُ⁽²⁾. إلى هنا كلامه في تفسير سورة الصافات.

وقال صاحب التيسير في تفسير سورة الحجر، قال ابن عباس [رحمهم الله]⁽³⁾: كانت الشياطين لا يحجبون عن السموات، وكانوا يدخلونها ويأتون بأخبارها؛ فيلقونها على الكهنة، فلما ولد عيسى عليه السلام منعوا عن ثلاث سموات، فلما ولد رسول الله منعوا⁽⁴⁾ عن السموات كلها أجمع، فما منهم من أحد يريد استراق السمع إلا رمي بشهاب قبس فإن أصابه أحرقه، وإن أخطاه خبله، فصار غولاً يضل الناس في البوادي، ودليله قوله تعالى: ﴿وَأَنَا لَمُسْنَا السَّمَاءَ﴾⁽⁵⁾ طلبنا بلوغ السماء واستماع كلام أهلها، واللمس كالطلب للمس، وهو اتصال الشيء بالبشرة بحيث يتأثر⁽⁶⁾ الحاسة به، ولذلك يقال: ألمسه فلا أجده.

﴿فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا﴾ جمعا أقوىاء من الملائكة يحرسون جمع حارس ونصب على التمييز ﴿وَشُهْبًا﴾ جمع شهاب ﴿وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا﴾⁽⁷⁾ من السماء قبل هذا ﴿مَقَاعِدَ لِلْسَّمْعِ﴾ لاستماع اخبار السماء يعني كنا نجد بعض السماء خالية من الحرس

(1) في النسخة (ب) (حفظه)

(2) ينظر: [القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (15/ 66)]

(3) ما بين المعقوفين سقطت من الأصل وأثبتت من (ب)

(4) في النسخة (ب) (منع)

(5) قوله تعالى: ﴿وَأَنَا لَمُسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهْبًا﴾ [سورة الجن: 8]

(6) في النسخة (ب) (تباشر)

(7) قوله تعالى ﴿وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلْسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَحْدُ لَهُ شَهَابًا رَصْدًا﴾ [سورة

الجن: 9]

والشهب قبل المبعث «فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ» يرد⁽¹⁾ الاستماع بعد المبعث «يَجِدْ لَهُ» لنفسه «شَهَابًا رَصَدًا» صفة لشهاباً بمعنى الراصد، والراصد للشيء الراقب له⁽²⁾. «وَأَنَا لَا نَذْرِي أَشَرُّ أَرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ»⁽³⁾ بسد باب استراق السمع «أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا» أصلاً وخيراً⁽⁴⁾.

[اختلاف العلماء حول وقت ظهور رمي الجن]

قال صاحب التيسير: واختلفوا في الرمي والنجوم وانقضاض الكواكب، متى ظهر؟ قال ابن اسحاق⁽⁵⁾ وقتادة⁽⁶⁾: ظهر حين قرب نزول الوحي على رسولنا محمد عليه السلام لثلاثين ليلة يشاكل الوحي بشيء من خبر السماء، فيلتبس على أهل الأرض ما جاءهم من الله تعالى بخبر الرسول بما قال الكهان من قول الشياطين، مما استرقوه من قول أهل السماء.

وقال أبي ابن كعب⁽⁷⁾ والكلبي⁽¹⁾ وغيرهما: كان ذلك موجود قبل عيسى عليه السلام وبعده إلى أن رفع فلم يرم بعده بالنجوم إلى مبعث النبي عليه السلام، وقالوا: إن شعراء الجاهلية يذكرون ذلك في اشعارهم.

(1) في النسخة (ب) (يريد)

(2) ينظر: [النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (550 / 3)]

(3) قوله تعالى «وَأَنَا لَا نَذْرِي أَشَرُّ أَرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا» [سورة الجن: 10]

(4) في النسخة (ب) (صدروا خيراً)

(5) ابن إسحاق: هو محمد بن إسحاق بن يسار، رأى أنس بن مالك بالمدينة، وحدث عنه الحماذان والثوري، وأبو عوانة وغيرهم، (ت: 152هـ) ينظر: [ابن سعد، الطبقات الكبرى (5 / 450) الذهبي، سير أعلام النبلاء (7 / 33)]

(6) هو قتادة بن دعامة السدوسي، حافظ العصر، وقدوة المفسرين والمحدثين، كان من أوعية العلم، ومن يضرب به المثل في قوة الحفظ. وهو حجة بالإجماع إذا بين السماع، فإنه مدلس معروف بذلك. توفي سنة سبع عشرة ومائة. ينظر: [سير الذهبي، أعلام النبلاء (5 / 269)، ابن حجر، تقريب التهذيب (ص: 453)]

(7) هو أبو المنذر أبي بن كعب بن قيس بن عبيد الخزرجي الأنصاري، من رواة الأحاديث وقراء الصحابة وكتاب الوحي توفي - رضي الله عنه - سنة 30 هـ. ينظر: [ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، (1 / 65)]

وقال صاحب المدارك⁽²⁾: والجمهور على أن ذلك لم يكن قبل مبعث محمد عليه السلام، وقيل: كان الرجم في الجاهلية، ولكن الشياطين كانت تسترق في بعض الأوقات، فمنعوا من الاستراق أصلاً بعد مبعث النبي عليه السلام⁽³⁾.

أقول: ويردّه ما في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها: «إن الملائكة تنزل في العنان فتذكر الأمر فضي في السماء، فتسترق الشياطين السمع فتسمعه، فتوجيه إلى الكهان، فيكذبون معها مائة كذبة من عند أنفسهم»⁽⁴⁾.

وما فيه أيضاً في تفسير سورة [ق-ظ/3] الحجر، عن أبي هريرة [رضي الله عنه] ⁽⁵⁾، يبلغ به النبي عليه السلام، قال: «إذا فُضي الأمر في السماء، ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا⁽⁶⁾ لقوله، كأنه سلسلة على صفوان، فإذا فزع عن قلوبهم، قالوا: ماذا قال ربكم؟، قالوا الحق، وهو العلي الكبير، فيسمعها مسترقو السمع، ومُسترقو السمع هكذا واحد فوق واحد، فربما أدرك الشهاب المستمع قبل أن يرمي بها إلى صاحبه فيحرقه، وربما لم يدركه حتى ترمى بها إلى الذي يليه، إلى الذي هو أسفل، حتى يلقوها إلى الأرض، فتلقى إلى الكاهن والسّاحر، فيكذب معها مائة كذبة، فيصدق، فيقولون: ألم نخبرنا يوم كذا وكذا، يكون كذا وكذا، فوجدناه حقاً»⁽⁷⁾. فإنها صريحان في أن الشياطين ما منعوا بالكلية من الاستراق بعد المبعث

(1) أبو النصر محمد بن السائب بن بشر بن عمرو بن الحارث النسابة المفسر، ولد بالكوفة وهو من كلب بن وبرة من قضاة. وهو ضعيف الحديث، متهم بالرفض توفي 46هـ ينظر: [ابن حجر، تقريب التهذيب، (ص: 479)]

(2) هو الإمام حافظ الدين أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، سبقت ترجمته .
(3) ينظر: [النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، (233/4) لابن عجيبة البحر المديد، (7/155)]

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، برقم (3210) (4/111)
(5) ما بين المعقوفتين أثبتت من (ب)
(6) في النسخة (ب) (خضعاً)

(7) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: «إلا من استرق السمع فأتبعه شهاب مبين» [الحجر: 18]، برقم (4701) (6/80)

قوله : «فرع عن قلوبهم» أي: أزيل الفرع عنها، يقال فرع: إذا خاف، وأفزعه غيره: أي أخافه، وفزَّعه: أي أزال خوفه، كقولك⁽¹⁾: قذيت عينه أي وقع فيها القذى، وأفذاها غيره: أي أوقع فيها القذى، وقذاها: أي أزال عنها القذى. وقريب منه مرض بنفسه، وأمراضه غيره جعله مريضاً، ومرَّضه: أي أقام عليه ودأواه وعالجه.

[أضرب الكهانة عند العرب]

قال الشيخ أكمل الدين⁽²⁾ في شرحه للمشارك⁽³⁾: قيل: الكهانة كانت في العرب على ثلاثة أضرب⁽⁴⁾:

أحدها: أن يكون للإنسان ولي من الجن، يخبره بما يسترقه من السَّمع من السماء. وقد بطل هذا من حين بعث الله [تعالى] ⁽⁵⁾ نبينا عليه السلام .
والثاني: أن يُخبره بما يطرأ، أو يكون في أفطار الأرض، وما خفي عنه مما قرب أو بعد وهذا لا يبعد. ونفته المعتزلة⁽⁶⁾ وبعض المتكلمين، وأحاله. ولا استحالة في

(1) في (ب) (كقوله)

(2) الشيخ، أكمل الدين: محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله بن شمس الدين بن جمال الدين الرومي البابري: علامة بفقہ الحنفية، عارف بالأدب. رحل الى حلب ثم إلى القاهرة. وعرض عليه القضاء مرارا فامتنع. وتوفي بمصر سنة 786هـ ينظر: [الزركلي، الأعلام (7/ 42) حاجي خليفة، كشف الظنون، (2/ 1689)]

(3) سمَّاه: (تحفة الأبرار، في شرح مشارق الأنوار). ينظر: [حاجي خليفة، كشف الظنون، (2/ 1689)]

(4) وقد نقل الإمام النووي ذلك عن القاضي عياض رحمه الله ينظر: [النووي، المنهاج، (14/ 223)]

(5) ما بين المعقوفين أثبتت من (ب)

(6) المعتزلة: هم القائلون بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف لذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته قادر بذاته حيٌّ بذاته، لا يعلم ولا قدرة ولا حياة، وهي صفات قديمة ومعان قائمة به لأنه لو شاركت الصفات في القدم لشاركت في الإلهية. وقالوا بأن كلام الله محدث مخلوق، وسُمُّوا بهذا الاسم؛ لأنهم اعتزلوا مجلس الحسن البصري بعد قولهم بالمنزلة بين المنزلتين ينظر: [الشهرستاني، الملل والنحل، (1/ 43-44)]

ذلك، لكنهم يصدّقون ويكذبون، والنهي عن تصديقهم والسماع منهم ثابت في الشريعة .

والضرب الثالث : المنجمون وهذا الضرب مما ⁽¹⁾ يخلق الله تعالى لبعض الناس قوة ما، لكنّ الكذب أغلب.

[ويسمى] ⁽²⁾ هذا الضرب العرافة، ويسمى صاحبها عَرَّافاً ؛ وهو: الذي يستدل على الأمور بأسباب ومقدمات .

وهذه الأضرِب كلها تسمى كِهَانَةً، وقد أكذب الشرع الجميع، ونهى عن إتيانهم وتصديقهم . وقال: « لا تأتوا الكهان » ⁽³⁾، وقال: « ليسوا بشيء » ⁽⁴⁾، وقال: « من أتى عَرَّافاً فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين يوماً » ⁽⁵⁾ .

وقالوا في معناه : أنّ الذي يصل إلى ما انتقش فيه الأمور، فيدرك شيئاً من ذلك، أمّا أن يكون صاحب نفس زكية طاهرة، خلصت عن دنس الكدر الذاتي والعرضي، وإمّا أن يكون صاحب نفسٍ خبيثةٍ كدرةٍ مظلمةٍ، فالأول: من باب الإخبار عن المغيبات، معجزة نبي ⁽⁶⁾، أو كرامة لوليّ، لا يزيدون على ما وصل عليهم من الغيب، ولا يذكرون إلا بقدر الحاجة. والثاني: هم الذين عبّر عنهم بالشياطين، فتارة يختلط عليهم ما أدركوه، فلا يؤدونه ⁽⁷⁾ إلى قرنائهم، وتارة يبقى في مخيلتهم شيء من ذلك، فيضيقون إليه مائة كذبة من عند أنفسهم، كما أخبر عنهم في الحديث " ⁽⁸⁾ إلى هنا كلامه.

(1) (عما) سقطت من (ب)

(2) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل واثبتت من (ب)

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب السلام ، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان، برقم (121) 4/ 1748 .

(4) سبق تخريجه

(5) سبق تخريجه

(6) في (ب) (لنبي عليه السلام)

(7) في النسخة (ب) (يوحون)

(8) لم أقف على الكتاب مطبوعاً.

[من مشاهير الكهنة]

ومن مشاهير الكهنة سَطِيح⁽¹⁾ باليمن، قال صاحب الكشف⁽²⁾ في الفائق⁽³⁾ :
 لما كان ليلة وُلِدَ فِيهَا رَسُولُ اللَّهِ عليه السلام ارتجس إِيوَانُ كَسْرَى، فسقطت منه أربع
 عشر شُرْفَةً، وخمدت نار فارس، ولم تُخمد قبل ذلك ألف عام، وغاضت بحيرة
 ساوة⁽⁴⁾، [ق-و/4] ورأى الموبدان⁽⁵⁾ إبلاً⁽⁶⁾ صعباً تقود خيلاً عراباً قد قطعت
 دجلة وانتشرت في بلادها، فبعث كَسْرَى⁽⁷⁾ عبد المسيح بن عمرو بن بُقَيْلَةَ الْعَسَّانِي⁽⁸⁾
 إلى سطيح يستخبره علم ذلك، ويستعبر رؤيا الموبدان، فقدم عليه وقد أشفى على
 الموت، فسلم عليه فلم يجر السطيح جواباً، فأنشأ عبد المسيح يقول :
 أَصَمُّ أَمْ يَسْمَعُ غَطْرِيفُ الْيَمَنِ ... أَمْ فَادَ فَارِزَمُ⁽⁹⁾ به شَأْوُ الْعَنِ⁽¹⁰⁾
 يَا فَاصلَ الحُطَّةِ أَعَيْتَ مَنْ وَمَنْ ... أَتَاكَ شَيْخُ الْحَيِّ مِنْ آلِ سَنَنْ

(1) سَطِيح هو: اسمه ربيع بن ربيعة بن مسعود، وسمي سطيح سطيحاً لأنه كان كالقطعة من اللحم
 الملقاة على الأرض وكأنه سطح عليها، فإن جسده لا عظم فيه غير جمجمة رأسه، فكان يدرج
 كالثوب فإذا غضب انتفخ وقيل: إنه عاش ثلاثمائة سنة. ينظر: [ابن هشام، السيرة النبوية (1/ 15)
 ابن كثير، السيرة النبوية (1/ 14)]

(2) صاحب الكشف هو العلامة الزمخشري وقد سبق التعريف به وبمؤلفه .

(3) الفائق في غريب الحديث: للعلامة، جار الله، أبي القاسم: محمود بن عمر الزمخشري.(ت:
 538هـ) ينظر: [حاجي خليفة، كشف الظنون (2/ 1217)]

(4) كررت في الأصل مرتين وهو خطأ من الناسخ

(5) الموبدان: كاهن المجوسية في الدولة الساسانية

(6) في (ب) (أن إبلاً)

(7) هو أبرويز بن هرمز بن كسرى انوشروان بن قباذ ويعرف بـ«كسرى»، قتل ليلة الثلاثاء لعشر
 خلون من جمادى الاولى سنة 9هـ ينظر: [الطبري، تاريخ الرسل والملوك، (2/ 176) الدينوري،
 المعارف (1/ 665)]

(8) عبد المسيح بن عمرو بن قيس الغساني، معمر، من الدهاة، من أهل الحيرة في العراق، عاش
 طويلاً في الجاهلية، وأدرك الإسلام، وظل على النصرانية، توفي سنة 12هـ ينظر: [الزركلي، الأعلام
 (4/ 153)]

(9) في الاصل، (فازلأم) والصواب ما أثبت من (ب)

(10) في (ب) (الفتن)

وأُمّه من آل ذئب بن حَجَن... أَيْضُ فَضْفَاضُ الرِّدَاءِ والبَدَنِ
رَسُولٌ قَبْلَ الْعَجْمِ يَسْرِي لِلْوَسْنِ... لَا يَرْهَبُ الرَّعْدَ وَلَا رَيْبَ الزَّمَنِ
فَلَمَّا سَمِعَ سَطِيحَ شَعْرِهِ رَفَعَ رَأْسَهُ، فَقَالَ: عَبْدُ الْمَسِيحِ عَلَى جَمَلٍ مُشِيحٍ، جَاءَ إِلَى
سَطِيحٍ، وَقَدْ أَوْفَى عَلَى الصُّرِيحِ، بَعَثَكَ مَلِكُ بَنِي سَاسَانَ، لَارْتِجَاسِ الْإِيوَانِ، وَخُهودِ
النَّيْرَانِ، وَرُؤْيَا الْمُؤِيدَانِ، رَأَى إِبِلًا صِعَابًا، تَقُودُ خَيْلًا عِرَابًا، قَدْ قَطَعَتْ دِجْلَةَ،
وَاتَشَرَّتْ فِي بِلَادِهَا .

عبد المسيح إذا كَثُرَتِ التَّلَاوَةُ، وَظَهَرَ صَاحِبُ الْمِرَاوَةِ، وَخَدَّتْ نَارُ فَارَسٍ ،
وِغَاضَتْ بُحِيرَةُ سَاوَةِ ، وَفَاضَ وَادِي السَّامَاةِ، فَلَيْسَ الشَّامُ لِسَطِيحٍ شَامًا، يَمْلِكُ مِنْهُمْ
مُلُوكٌ وَمِلَكَاتٌ، عَلَى عَدَدِ الشُّرَفَاتِ، وَكُلُّ مَا هُوَ آتٍ آتٍ. ثُمَّ قَضَى سَطِيحٌ مَكَانَهُ،
وَنَهَضَ عَبْدُ الْمَسِيحِ إِلَى رَحْلِهِ ، وَهُوَ يَقُولُ:

شَمَّرَ فَإِنَّكَ مَاضِي الْغَرَمِ شَمِيرٌ... لَا يُفْزِعُ عَنْكَ تَفْرِيقٌ وَتَغْيِيرٌ
إِنْ يُمَسِّسَ مُلْكُ بَنِي سَاسَانَ أَفْرَطَهُمْ... فَإِنَّ ذَا الدَّهْرِ أَطْوَارٌ دَهَارِيرُ
فَرَبَّمَا رَبُّمَا أَصْحَوْا بِمَنْزِلَةٍ ... يَهَابُ صَوْلَهُمُ الْأُسْدُ الْمَهَاصِيرُ
فَلَمَّا قَدِمَ عَلَى كِسْرَى أَخْبَرَهُ⁽¹⁾ بِقَوْلِ سَطِيحٍ ، فَقَالَ كِسْرَى : إِلَى أَنْ يَمْلِكَ مِنَّا
أَرْبَعَةَ عَشَرَ مَلِكًا يَكُونُ أُمُورُ⁽²⁾، فَهَلَكَ مِنْهُمْ عَشْرَةٌ فِي أَرْبَعِ سِنِينَ، وَهَلَكَ الْبَاقُونَ إِلَى
زَمَنِ عَثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

[شرح معاني الأبيات]

أَرْتَجَسَ وَارْتَجَجَ وَرَجَفَ⁽³⁾ أَخَوَاتٍ ، وَمِنْهُ رَجَسَتْ السَّيِّئَاتُ وَارْتَجَسَتْ إِذَا رَعَدَتْ .
الْإِيوَانُ: كَلِمَةٌ فَارَسِيَّةٌ. ، وَيُقَالُ : الْإِيوَانُ، وَالْجَمْعُ الْإِيَوَانَاتُ .
يُقَالُ: لِلْبَحْرِ الصَّغِيرِ: بُحَيْرَةٌ كَبْحِيرَةٍ سَاوَةٍ وَبَحِيرَةُ الطَّبَرِيَّةِ، وَكَأَنَّهَا تَصْغِيرُ الْبَحْرِ
مِنَ الْبَحْرِ كَالشَّحْمَةِ وَالشَّهْدَةِ⁽⁴⁾ وَالْعَسَلَةُ مِنَ الشَّحْمِ وَالشَّهْدِ⁽¹⁾ وَالْعَسَلُ؛ وَهِيَ
الطَّائِفَةُ وَالْقِطْعَةُ.

(1) سقطت من النسخة (ب)

(2) في (ب) (أُمُورًا)

(3) في النسخة (ب) (وَرَجَسَ)

(4) في الاصل (والشهرة) والصواب ما أثبت من (ب)

العَرَاب: الحَيْل العربيَّة، كَأَنَّهُمْ فَرَّقُوا بَيْنَ الْأُنَاسِيِّ (2) وَالْحَيْلِ، فَقَالُوا: فِيهِمْ عَرَبٌ وَأَعْرَابٌ، وَفِيهَا عَرَابٌ، كَمَا قَالُوا فِيهِمْ: عُرَاةٌ، وَفِيهَا: أَعْرَاءٌ.

قَوْلُهُمْ: أَشْفَى (3) عَلَى الْهَلَكَةِ، وَاشْفَى الْغَنَى عَلَى الْفَقْرِ، مِنْ أَفْعَلَ الَّذِي هُوَ بِمَعْنَى صَارَ ذَا كَذَا، لِأَنَّ مَنْ كَانَ عَلَى حَالَةٍ ثُمَّ أَشْرَفَ عَلَى مَا يَنَافِيهَا فَقَدْ بَلَغَ شَفَاً تِلْكَ الْحَالَةَ، أَيْ طَرَفَهَا وَمُتْتَهَاها؛ فَكَأَنَّهُ صَارَ ذَا شَفَاً، لِبُلُوغِهِ إِيَّاهُ بَعْدَ أَنْ كَانَ ذَا وَسْطٍ لَتَمَكُّنُهُ وَبُعْدِهِ مِنْ انْقِضَائِهَا.

أَحَارَ: مَنْقُولٌ مِنْ حَارٍ إِذَا رَجَعَ، كَمَا يَقَالُ: لَمْ يُرْجَعْ جَوَاباً وَلَمْ يَرُدَّ، وَمِنْهُ الْمَحَاوَرَةُ وَهِيَ [أ/ظ4] مِرَاجَعَةُ الْقَوْلِ.

الْغَطْرِيفُ: فَرَخُ الْبَازِي، فَاسْتَعِيرَ لِلسَّيِّدِ، وَمِنْهُ تَغَطَّرَفَ وَتَغَطَّرَفَ؛ إِذَا تَكَبَّرَ وَتَسَوَّدَ، وَقَالُوا لِلذَّبَابِ: غَطْرِيفٌ، كَمَا قَالُوا: أَزْهَى (4) مِنْ ذُبَابٍ. فَادٍ، وَفَاطٌ، وَفَازٌ: إِذَا مَاتَ.

يُقَالُ: اِزْلَأْمُوا: إِذَا وَلَّوْا سِرَاعاً (5)، وَمَعْنَى اِزْلَأْمٌ بِهِ شَأْوُ الْعَنَنِ؛ ذَهَبَ بِهِ شَأْوُ عَرَضِ الْمَوْتِ ذَهَاباً سَرِيعاً. وَشَأْوُهُ: سَبْقُهُ إِلَيْهِ. وَالْعَنَنِ: مَنْ عَنَّ، كَالْعَرَضِ مَنْ عَرَضَ؛ وَهُوَ مَا يَنْوِيكَ مِنْ عَارِضٍ.

أُعِيْتُ مَنْ وَمَنْ: أَرَادَ أَنْ تِلْكَ الْخُطَّةَ لَصُعُوبَتِهَا أَعْجَزَتْ مِنَ الْحُكَمَاءِ وَالْبُصَرَاءِ كُلِّ مَنْ جَلَّ قَدْرُهُ فِي عِلْمِهِ وَحِكْمَتِهِ، فَحُذِفَتِ الصَّلَةُ كَمَا حُذِفَتْ فِي قَوْلِهِمْ: بَعْدَ اللَّيْتِ وَالَّتِي؛ إِذَا بَانَ ذَلِكَ مِمَّا يَقْصُرُ الْعِبَارَةُ عَنْهُ لِعَظَمَتِهِ (6).

الْفَضْفَاضُ: الْوَاسِعُ. وَالْبَدْنُ مِنَ الْجَسَدِ: مَا سِوَى الرَّأْسِ وَالشَّوْيِ، وَمِنْ الدُّرُوعِ: مَا وَارَى الْبَدْنَ، وَالْمَرَادُ بِهِ رَحَابَةُ (7) الذَّرَاعِ وَسَعَةُ الصَّدْرِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا وُصِفَ مَا

(1) في الاصل (والشهر) والصواب ما أثبت من (ب)

(2) في النسخة (ب) (الاناس)

(3) في النسخة (ب) (اشف)

(4) في النسخة (ب) (ادهي)

(5) في النسخة (ب) (اشرعا)

(6) في النسخة (ب) (لفظه)

(7) في النسخة (ب) (رحاء)

يَنْعَظُ عَلَى ذِرَاعَيْهِ، وَمَا يَشْتَمِلُ عَلَى صَدْرِهِ مِنْ بَدَنِهِ أَوْ دِرْعِهِ، بِالسَّعَةِ فَقَدْ رَحِبَ ذِرَاعُهُ وَوَسِعَ صَدْرُهُ.

للوسن أي لأجل استعبار الرؤيا.

المُشِيح: المُجِدِّ. أَفْرَطَهُمْ: من أفرط الرجل القوم؛ قَالَ ابْنُ دُرَيْدٍ⁽¹⁾: أَي تَرَكَهُمْ وَرَاءَهُ، وَتَقَدَّمَهُمْ⁽²⁾. الدَّهَارِيرُ: تَصَارِيْفُ الدَّهْرِ وَنَوَائِبُهُ؛ مُشْتَقٌّ مِنْ لَفْظِ الدَّهْرِ؛ لَيْسَ لَهُ وَاحِدٌ مِنْ لَفْظِهِ كَعِبَادِيدِ. المَهَاوِيرُ: جَمْعُ مَهْصَارٍ، وَالْمَهْصَرُ وَالْمَهْصَمُ أَخَوَانُ؛ وَهُمَا أَنْ تُثْمِلَ الشَّيْءَ إِلَى نَفْسِكَ وَتَكْسِرَهُ. وَقِيلَ لِلْأَسَدِ: الْمَهْصِيرُ وَالْمَهْصِيمُ.⁽³⁾

[مسألة إبطال الكرامات]

مسألة: زعم العلامة الزمخشري⁽⁴⁾ المعتزلي أن في قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ ﴿⁽⁵⁾﴾ دلالة على إبطال الكرامات، حيث قال في تفسيره: "يعنى: أنه لا يطلع على الغيب إلا المرتضى الذي هو مصطفى للنبوّة خاصّة، لا كل مرتضى. وفي هذا إبطال الكرامات؛ لأنّ الذين تصاف إليهم وإن كانوا أولياء مرتضين، فليسوا برسول.

وقد خصّ الله⁽⁶⁾ الرّسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب وإبطال الكهانة والتنجيم، لأنّ أصحابها أبعد شيء من الارتضاء وأدخله في السخط.⁽⁷⁾

(1) ابن دريد: محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، من أزد عمان، من قحطان، أبو بكر، من أئمة اللغة والأدب، وهو ولد في البصرة، سنة 223 هـ، وانتقل إلى عمان فأقام فيها اثني عشر عامًا، وعاد إلى البصرة، وتوفي ببغداد سنة 321 هـ ينظر: [الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (2/ 594) الحموي، إرشاد الأريب (6/ 2489)]

(2) ينظر: [ابن دريد، جهرة اللغة، (2/ 755)]

(3) ينظر: [الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، (2/ 40-41-42)]

(4) سبق التعريف به.

(5) قال تعالى ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ﴿[سورة الجن: 26-27]

(6) سقطت من (ب)

(7) ينظر: [الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل، (4/ 632-633)]

وطعن فيه صاحب الانتصاف⁽¹⁾ قائلاً: ادّعى الزرخشري عاقماً واستدلّ بخاصٍ، ويجوز إعطاؤه الكرامات كلها إلا الإطلاع على الغيب، ولعل شبهة القدرية⁽²⁾ في إبطالها، أن الله لا يتخذ منهم ولياً أبداً.⁽³⁾

وقال البيضاوي [رحمه الله]⁽⁴⁾: وجوابه تخصيص الرسول بالملك والإظهار بما يكون بغير وسط، وكرامات الأولياء بالإطلاع على المغيبات إنما تكون تلقياً عن الملائكة كاطلاعنا على أحوال الآخرة بتوسط الأنبياء عليهم السلام⁽⁵⁾.

وفيما قدمناه في تحقيق الكلام في هذا المقام⁽⁶⁾ [ق-ظ/4] من المقال، ما يندفع هذا القيل والقال، والله أعلم بحقيقة الحال.

والعجب أن الإمام البيضاوي بعد ما قال في تفسير قوله تعالى ﴿إِلَّا مَنْ ارْتَضَى﴾ لعلم بعضه⁽⁷⁾ حتى يكون له معجزة.⁽⁸⁾ كيف يقول: بتخصيص الرسول بالملك؟!

(1) ابن المنير: أحمد بن محمد بن منصور: ابن المنير الاسكندري، مفسر وخطيب وقاضي، من علماء الإسكندرية وأدائها وله مشاركة في الحديث، من تصانيفه (الانتصاف من الكشف). توفي سنة (683/1284م) ينظر ترجمته: [الذهبي، العبر في خبر من غبر، (3/ 352)، الزركلي، الأعلام (220/1)]

(2) القدرية: هم نفاة القدر، فكل من أنكر القدر يقال عنه: قدرى، وأشهر القدرية: المعتزلة، وهم الذين يزعمون أن كل عبد خالقٌ لفعله، ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى، وأول القدرية على الأرجح معبد الجهنني المقتول سنة 80 هـ، والقدرية يزعمون أن الله لا يقدر على مقدورات غيره. ينظر: [البغدادى، الفرق بين الفرق، (ص: 18)، الشهرستاني الملل والنحل، (1/ 43) الجرجاني، التعريفات، (ص: 174)]

(3) ينظر: [الزرخشري الكشف، ، مزيل بحاشية (الانتصاف فيما تضمنه الكشف) لابن المنير (4/ 632)]

(4) ما بين المعقوفتين اثبتت من (ب)

(5) ينظر [البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (5/ 254)]

(6) كررت في الأصل مرتين

(7) في النسخة (ب) (بعضها)

(8) ينظر: [البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (5/ 254)]

وأعجب منه: أنه بعدما حمل الغيب في قوله تعالى ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ على الغيب المختص⁽¹⁾ به تعالى علمه. (2) كيف يقول: لعلم بعضه حتى يكون معجزة؟ بقي ههنا دقيقة، غفل عنها الناظرون في هذا المقام؛ وهي أن الموجب تفريع قوله ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ على ما تقدم من قوله ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ﴾ هو أن يكون المراد منه حصر عالمية الغيب فيه تعالى، على أن يكون المراد منه الغيب المعهود؛ المعروف اختصاصه به تعالى في موضع آخر، ويُعْضِده إضافته إلى نفسه في قوله ﴿عَلَىٰ غَيْبِهِ﴾ وموجب هذا الحصر؛ هو أن يكون الاستثناء في قوله ﴿إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ﴾ متصلاً بل منقطعاً، وقد مر في أوائل الرسالة ما هو كالقاطع في هذا، وإذا كان مساق الكلام في علم الغيب الخاص؛ فلا مساغ للتمسك به لمنكري الكرامة، بالاطلاع على الغيب، وعلى تقدير التعميم، واردة الاستغراق يكون المعنى؛ فلا يطلع على جميعه أحداً ﴿إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ﴾ فلا يدل على أنه لا يجوز اطلاع غير الرسول على البعض.

دقيقة أخرى لاحت لخاطري الفاتر، وقلما يوجد مثلها في بطون الدفاتر؛ وهي أن المراد من بين يديه في قوله تعالى ﴿فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ القوى الظاهرة ﴿وَمَنْ خَلْفَهُ﴾ القوى الباطنة، ولذلك قال يسلك منهما ﴿رَصَدًا﴾ أي يدخل حفظة من الملائكة، يحفظون قواها الظاهرة والباطنة من الشياطين، ويعصمونه من وساوسهم من تينك الجهتين، ولو كان المراد حفظة من الجوانب؛ كي لا يقربه الشيطان⁽³⁾ عند إنزال الوحي، فيلقى في وحيه غير الوحي، أو يسمعه فيلقيه إلى الكهنة، فيخبرون به قبل إخبار الرسول، كما ذهب إليه صاحب التيسير وغيره. لما كان نظم الكلام، على الوجه المذكور، فإن عبارة [يَسْلُكُ]⁽⁴⁾ تخصيص الجهتين المذكورتين، إنها يناسب⁽⁵⁾ لما ذكرناه لا لما ذكره.

(1) سقطت من النسخة (ب)

(2) ينظر: [البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (5/ 254)]

(3) في النسخة (ب) (يضر به الشياطين)

(4) ما بين المعقوفتين سقطت من الأصل واثبتت من (ب)

(5) في الاصل (يناسبان) والصواب ما أثبتناه من (ب)

[مسألة إخبار الجن عن المسروقات]

مسألة: "رجل قال أنا أعلم المسروقات، قال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل⁽¹⁾: هذا [القائل]⁽²⁾ ومن صدقه قد يكون كافراً، قيل له: فإن قال هذا القائل: أنا أخبر بأخبار الجن، أتاني بذلك آت؟ قال: ومن صدقه يكون كافراً لقوله عليه السلام «من أتى كاهناً فصدقه فيما قال فقد كفر بما أنزل على محمد»⁽³⁾.

لا يعلم الغيب إلا الله، لا الجن والانس، يقول الله تعالى في الإخبار عن الجن ﴿فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ﴾⁽⁴⁾ " (5) إلى هنا كلام قاضيخان⁽⁶⁾ في فتاويه⁽⁷⁾.

وفيه بحث؛ لأن إخبار الجن عن المسروق، لا يتوقف على علم الغيب؛ لأن غيبته [عنا]⁽⁸⁾ لا يستلزم غيبته عنهم، وقد مر فيما سبق، [نقلًا عن شرح المشارق]⁽⁹⁾ ⁽¹⁾:

(1) [محمد بن الفضل] أبو بكر الفضل الكماري البخاري كان إماماً كبيراً معتمداً في الرواية مقلداً في الدراية رحل إليه أئمة البلاد أخذ الفقه عن الأستاذ عبد الله السبذموني عن أبي حفص الصغير عن أبيه عن محمد، ومشاهير كتب الفتاوى مشحونة بفتاواه ورواياته (ت: 381هـ). ينظر: [اللكوني، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، (ص: 184)]

(2) ما بين المعقوفتين سقطت من الاصل واثبتت من (ب)

(3) أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده، برقم (381) (1/ 300) وأبو بكر الخلال في كتابه السنة، باب مناكحة المرجئة برقم (1401)، (4/ 153)

(4) [سورة سبأ: 14]

(5) ينظر: [حسن منصور بن أبي القاسم، فتاوى قاضيخان (428/9)]

(6) حسن بن منصور بن أبي القاسم محمود بن عبد العزيز، فخر الدين، المعروف بقاضي خان الفرغاني الأوزجندي (نسبة إلى أوزجند بنواحي أصفهان، قرب فرغانة): فقيه حنفي، من كبارهم. توفي (ت: 592هـ) من آثاره: (الفتاوى) ثلاثة أجزاء، و (الأمل) وشرح الجامع الصغير وغيرها. ينظر: [الزركلي، الأعلام (224/2)]

(7) المسماة: ب فتاوى قاضيخان للإمام، فخر الدين: حسن بن منصور الأوزجندي، الفرغاني (ت: سنة 592هـ) وهي: مشهورة مقبولة، معمول بها، متداولة بين أيدي العلماء والفقهاء، وكانت هي نصب عين من تصدر للحكم والإفتاء ينظر: [حاجي خليفة، كشف الظنون، (2/ 1227)]

(8) ما بين المعقوفتين سقطت من الأصل واثبتت من (ب)

(9) سبق التعريف به وبمؤلفه.

أن ثاني ضروب الكهانة لا بعد في وقوعه، ثم إنَّ المفهوم من الآية المذكورة، حيث قال: ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ دون لو يعلموا، أن لا يكون عليهم الغيب مطّرداً مستمراً؛ فلا ينافي علمهم إياه نادراً، وإنما زيدت كلمة الاستمرار صوناً للكلام، تطرّق المناقشة بأن علمهم الغيب في الجملة لا يستلزم علمهم الغيب المخصوص المذكور. تم.

(1) ما بين المعقوفتين سقطت من الأصل وأثبتت من (ب)

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، حققه: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط1، 1406 هـ - 1986 م
2. ابن الملقن، عمر بن علي، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي، دار النوادر، دمشق - سوريا، ط1، 1429 هـ - 2008 م
3. ابن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، تحقيق: عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال-بيروت، دار البحار-بيروت، الطبعة الأخيرة 2004م
4. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، نزهة الألباب في الألقاب، تحقيق: عبد العزيز السديري، مكتبة الرشد - الرياض، ط1، 1409 هـ - 1989 م
5. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1 - 1415 هـ
6. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد - سوريا، ط1، 1406 - 1986
7. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1، 1326 هـ
8. ابن حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت، 1420 هـ
9. ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط1، 1994 م
10. ابن دريد، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، ط1، 1987 م
11. ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1410 هـ - 1990 م
12. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجليل، بيروت، ط1، 1412 هـ - 1992 م
13. ابن عجيبة، أحمد بن محمد، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: أحمد

- عبد الله القرشي رسلان، الدكتور حسن عباس زكي - القاهرة، 1419هـ
14. ابن فرحون، إبراهيم بن علي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ، تحقيق وتعليق: د. محمد الأحدي أبو النور، دار التراث، القاهرة
15. ابن كمال باشا ، أحمد بن سليمان ، رسائل ابن كمال باشا اللغوية: تحقيق : د. ناصر الرشيد ، طبعة النادي الأدبي - الرياض 1401هـ
16. ابن كمال باشا ، أحمد بن سليمان، مسائل الاختلاف بين الاشاعرة والماتريدية ، تحقيق سعيد فودة، دار الفتح للدراسات والنشر، ط1، 1430هـ / 2009م
17. ابن كمال باشا ، أحمد بن سليمان ، تلوين الخطاب ، دراسة وتحقيق :عبد الخالق الزهراني ، الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ، السنة 33 - العدد (113) 1421هـ
18. ابن كمال باشا، أحمد بن سليمان ، أسرار النحو ، تحقيق : أحمد حسن حامد ، منشورات دار الفكر ، عمان
19. ابن كمال باشا، أحمد بن سليمان، رسالة في تحقيق تعريب الكلمة الأعجمية ، تحقيق : محمد سواعي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية ،، سورية ، دمشق ، ط1 ، 1991م
20. ابن هشام ، عبد الله بن يوسف مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، تحقيق : د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله، دار الفكر - دمشق ط6، 1985م
21. ابن هشام ،عبد الملك بن هشام ، السيرة النبوية ، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون ، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1375هـ - 1955م
22. أبو البقاء الكفوي ، أيوب بن موسى، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت
23. أبو داود الطيالسي ،سليمان بن داود بن الجارود، مسند أبي داود الطيالسي ، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر - مصر، ط1، 1419هـ .
24. أحمد أوغلو ، ابن كمال، وزارة الثقافة التركية عام 1987م
25. أحمد تيمور باشا، فهرس الخزانة التيمورية ، ، دار الكتب المصرية ،القاهرة 1367-1948،
26. الأدنه وي، أحمد بن محمد ، طبقات المفسرين ، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي ،

- مكتبة العلوم والحكم - السعودية، ط1، 1417هـ - 1997م
27. البخاري، محمد بن إسماعيل ، صحيح البخاري ، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة ، ط1، 1422هـ
28. البستاني، بطرس بن بولس، دائرة المعارف، مطبعة المعارف ، بيروت 1876م
29. البغدادي ، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الرابعة، 1418 هـ - 1997م
30. البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان
31. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية ، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط2، 1977
32. البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، تحقيق : محمد عبد الرحمن المرعشلي ، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1 - 1418 هـ
33. الجرجاني، علي بن محمد ، كتاب التعريفات ، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر ، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ، ط1 ، 1403هـ - 1983م
34. جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية ، تعليق : د. شوقي ضيف، دار الهلال القاهرة .
35. جماعة من علماء الهند ، الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى المالكية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان ، تحقيق : عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1421هـ - 2000م
36. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، مكتبة المثنى - بغداد 1941م
37. حسن منصور بن أبي القاسم ، فتاوى قاضيخان ، ويليهِ : مختصر في بيان تفرعات الأحكام المشهورة بالفتاوى البزازية ، لمحمد بن محمد بن شهاب الكردي (ت: 827هـ) تحقيق : د. محمود مطرجي، دار الفكر ، لبنان ، ط1 (1440هـ/2019)

38. الحلبي ،نور الدين محمد عتر، الإمام البخاري وفقه التراجم في جامعه الصحيح ،مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية - الكويت. - عدد 4 - سنة 1406 هـ - 1985م
39. الحموي، ياقوت بن عبد الله ، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1993 م
40. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي ، تاريخ بغداد ، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف ، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1422 هـ - 2002 م
41. الحلال ، أحمد بن محمد ، السنة ، تحقيق: د. عطية الزهراني ، دار الراية - الرياض ، ط1، 1410 هـ - 1989م
42. د. سيد باعجوان، شيخ الاسلام ابن كمال باشا وآراؤه الاعتقادية ، ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان، 2005م
43. درويش ،محيي الدين بن أحمد، إعراب القرآن وبيانه ، دار الإرشاد للشئون الجامعية ،سورية ، (دار اليمامة ،دار ابن كثير - دمشق - بيروت)، ط4، 1415 هـ
44. الدكتور محمد السيد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون ، (ت: 1398 هـ) مكتبة وهبة، القاهرة
45. الدينوري، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، المعارف ، تحقيق: ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1992 م
46. الذهبي ،محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء ، تحقيق : مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة، ط3 ، 1405 هـ / 1985 م
47. الذهبي ،محمد بن أحمد، العبر في خبر من غبر ، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت
48. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ ، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان ، ط1، 1419 هـ - 1998م
49. الزجاج ،إبراهيم بن السري بن سهل، معاني القرآن وإعرايه ، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي ، عالم الكتب - بيروت، ط1، 1408 هـ - 1988 م

50. الزركلي، خير الدين بن محمود، الأعلام، دار العلم للملايين، ط15، 2002 م
51. الزمخشري، محمود بن عمرو، الفائق في غريب الحديث والأثر، تحقيق: علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة - لبنان، ط2
52. الزمخشري، محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق التنزيل، دار الكتاب العربي - بيروت، ط3 - 1407 هـ
53. الزيلعي، عبد الله بن يوسف، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، تحقيق: عبد الله السعد، دار ابن خزيمة - الرياض، ط1، 1414 هـ
54. سركيس، يوسف بن إيلان بن موسى، معجم المطبوعات العربية والمعرية، مطبعة سركيس بمصر 1346 هـ - 1928 م
55. السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير)، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1395 هـ - 1976 م
56. الشناوي، د. عبد العزيز محمد، الدولة العثمانية دولة اسلامية مفترى عليها، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1400هـ/1980
57. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، مؤسسة الحلبي
58. طاشكُزبَري زَادَه، أحمد بن مصطفى، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي - بيروت
59. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري، دار التراث - بيروت، ط2 - 1387 هـ
60. طَرَفَة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد، تحقيق: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، ط3، 1423 هـ - 2002 م
61. عباس عبد الساتر، ديوان النابغة الذبياني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 2016م
62. العظم، جميل بيك عقود الجوهر في تراجم من لهم خمسون تصنيفا فمئة فأكثر، المطبعة الأهلية، بيروت، 1326 هـ

63. على عبد الباسط مزيد، منهاج المحدثين في القرن الأول الهجري وحتى عصرنا الحاضر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب
64. العمادي، محمد بن محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ، دار إحياء التراث العربي - بيروت
65. عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين ، مكتبة المشنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت
66. الغزّي ، تقي الدين بن عبد القادر، الطبقات السنية في تراجم الحنفية ، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار الرفاعي .
67. القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن ، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964 م
68. قره بلوط علي الرضا - أحمد طوران ، معجم التاريخ «التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)» ، ، دار العقبة- تركيا ، ط1، 1422 هـ - 2001 م
69. الكفوي ،محمود بن سليمان ، كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار ، تحقيق : عبد اللطيف عبد الرحمن ، دار الكتب العلمية ،بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2018م
70. اللكنوي ، محمد عبد الحي الهندي ، الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني ، دار السعادة - لصاحبها محمد إسماعيل ، ط1، 1324 هـ ،
71. مجلة المورد العراقية ، العدد (4) سنة 1980 م
72. مجموعة من العلماء ، الموسوعة الإسلامية التركية ،وزارة الشؤون الدينية ، اسطنبول ، 1977م
73. محمد عايش ، فهرس المخطوطات العربية في المكتبة الوطنية النمساوية ، مؤسسة سقيفة الصفا العلمية، جدة - المملكة العربية السعودية ، ط1، 1429 هـ - 2008 م
74. نجم الدين الغزي، محمد بن محمد، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة

- ،تحقيق: خليل المنصور ،دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1418 هـ - 1997 م
75. النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود ،مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1419 هـ - 1998 م
76. النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط2، 1392
77. النيسابوري ، الحسن بن محمد، غرائب القرآن و رغائب الفرقان ،تحقيق: الشيخ زكريا عميرات ، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1 - 1416 هـ
78. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم ، ،تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت
79. يونس عبد الحي ما، تحقيق ودراسة سورتي الفاتحة والبقرة من تفسير ابن كمال باشا (ت:940هـ) ، رسالة ماجستير ، كلية القرآن الكريم والدراسات الإسلامية ، بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ، السعودية ، 1411هـ



رفع الإيهام عن آي قصص القرآن

آدم عليه السلام نموذجاً

د. هود محمد منصور قبّاص أبوراس

جامعة الإيمان - اليمن

hoodaboras@gmail.com

ملخص

تعتبر قصة آدم عليه السلام من أوائل القصص في القرآن الكريم وأهمها؛ كونها تحدثت عن أول بشر خلقه الله بيده عبر مراحل مختلفة مكلمة لبعضها البعض بينها الله في القرآن، وجعل آدم أول خليفة على الأرض، ورفع مكانته وقدره بين سائر المخلوقات، وكرمه بسجود الملائكة له، وجعل ذريته خلفاء من بعده على الأرض لعمارتها، وقد قص الله لنا كل ذلك في القرآن الكريم، ولكنه بمرور الزمن قد أشكل على البعض تكرار تلك القصة في مواضع عدة، وهي تحدثت عن مراحل مختلفة من خلق آدم ولم يتمكنوا من توجيهها التوجيه الصحيح سواء ما يتعلق بأسئلة الملائكة واستفهامهم عن كيفية استخلاف آدم في الأرض، أو عن عصيان إبليس لربه بامتناعه عن السجود لآدم وما أعقبه... وقد جاء هذا البحث ليوجه تلك الآيات ويشرحها، ويحيب عن تلك الإشكالات التي قد يقع فيها بعض المبتدئين، ويبين عدم وجود أي تعارض أو تناقض في آيات قصص القرآن بأي حال من الأحوال، وأنه يمكن دفع ذلك الإيهام أو الإشكال بمعرفة أحوال تلك الآيات المختلفة، والتأمل فيها وتدبرها أثناء قراءتها وإطالة النظر فيها حتى يحصل المستشكل على الجواب الكافي.

الكلمات الدلالية: القصص، آدم عليه السلام، الإيهام، التناقض، الحوار، الاستشارة، خليفة.

Abstract

The story of Adam, peace be upon him, is considered one of the first and most important stories in the Holy Quran because it narrates the story of Adam, the first human being whom Allah created by His Hand through different stages complementing each other as described in the Holy Qur'an, In addition, Allah made Adam the first Caliph on earth, raised his position and value over the other creatures on Earth, honored him with the angels

prostrating to him, and made his descendants his successors for constructing Earth. Allah has narrated to us all of this in the Holy Qur'an, but the repeating the story in several positions has confused some people. It talks about different stages of Adam's creation. They could not deal with the story in its entirety properly, whether the part about the angels' questions and their inquiries about how Adam will be appointed as a vicegerent on earth, or about the Satan's disobedience to God by refraining from prostrating to Adam and what followed it. This research came to guide and explain these verses, and to answer those problems that some beginners may fall into. It shows that there is no clash or contradiction in the verses of the stories of the Qur'an in any way. This delusion or confusion can be removed by knowing the conditions of those different verses, and meditating on and pondering on them while reading them until the enquirer gets the adequate answer.

Keywords: stories, Adam, peace be upon him, delusion, contradiction, dialogue, counseling, caliphvicegerent.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على من بعثه الله رحمة للعالمين سيدنا محمد بن عبدالله الصادق الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد دأب كثير من مفسري قصص القرآن الكريم رحمهم الله في تفسير بعض قصص القرآن الكريم على نقل بعض الروايات الإسرائيلية والأحاديث الضعيفة والموضوعة، ولم يتنبهوا لبعض الثغرات التي قد تكون مدخلاً لبعض المترصدين لزلزلات بعض المفسرين للطعن في أصالة القرآن الكريم، والتشكيك في آياته على أنها مختلفة ومتناقضة في عرضها لبعض قصص القرآن الكريم، وأنها تختلف من موضع إلى آخر، وقد أحببت في هذا البحث التعريف بقصص القرآن، وبيان أوجه الحكمة من تكرارها، وإزالة اللبس والايهام الذي قد يقع لبعض الناس في بعض قصص القرآن، وقمت بالرد على الشبهات المتعلقة بذلك، وبيان موهم التعارض والاختلاف الذي يروج له بعض الطاعنين والمشككين في موضوع القصص القرآني، وبيان طرق الجمع التوفيق بين آيات قصص القرآن، وجعلت قصة آدم عليه السلام نموذجاً على هذه الدراسة.

مشكلة وأسئلة الدراسة:

تكمن مشكلة البحث في الرد على بعض الإدعاءات بوجود تعارض وتناقض بين آيات قصص القرآن من موضع إلى آخر بالإضافة إلى تحميل بعض الألفاظ ما لا

تحتمله في قصة آدم عليه السلام، بدعوى أن الله شاور الملائكة وحاورهم في موضوع خلقه واستخلافه في الأرض وذريته من بعده.

ويجيب هذا البحث عن الأسئلة التالية:

- 1- ما تعريف قصص القرآن؟
- 2- ما مواطن الإيهام والتعارض في قصص القرآن، وما هو المقصود منها؟
- 3- كيف نرفع التعارض والاختلاف المتوهم في أي قصص القرآن؟
- 4- كيف تكون منهجية الجمع بين الآيات التي ظاهرها التعارض والاختلاف؟
- 5- ما أقسام التعارض والاختلاف في أي قصص القرآن الكريم؟
- 6- كيف يتم تفنيد الشبهات المتعلقة بخلق آدم عليه السلام واستخلافه؟

أهداف الدراسة:

- 1- التعريف بقصص القرآن ومدلولاتها، والتعريف بموهم التعارض والاختلاف في أي القرآن.
- 2- رفع موهم التعارض والاختلاف المتعلق ببعض أي قصص القرآن، والرد على الشبهات المتعلقة بذلك.
- 3- بيان المنهجية الكاملة للجمع بين الآيات المتعلقة بموهم التعارض والاختلاف وأقسامها.
- 4- تفنيد الشبهات المتعلقة بخلق آدم عليه السلام واستخلافه.

منهج البحث:

سيستبع الباحث في هذا البحث المنهج التحليلي الاستقرائي التطبيقي حيث سيعتمد إلى نصوص القرآن الكريم وأقوال المفسرين ويستنبط منها منهجية الجمع بين الآيات التي ظاهرها التعارض، وسيحلل شبه المعارضين ويرد عليها بناء على هذه المنهجية، ثم سيطبق كل هذا على قصة نبي الله آدم عليه السلام.

الدراسات السابقة:

لم يعثر الباحث على موضوع يبحث رفع الإيهام عن قصص القرآن جملة، وعن قصة آدم بصفة خاصة، وإن كانت هناك دراسات حول رفع الإيهام عن بعض آيات القرآن، وسيذكر الباحث بعض ما وقف عليه مع بيان الفارق بينها وبين هذا البحث كما يلي:

1- دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، المؤلف : محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي. وتناول كثيراً من الآيات جرى فيه على ترتيب سور المصحف، وتعرض لبعض مواضع قصة آدم كقصة خلق آدم، ولم يتعرض لقصة الملائكة وخلافة آدم للأرض. بخلاف بحثي فإنه استوعب موهم التعارض في قصة آدم في القرآن الكريم.

2- رفع إيهام التعارض عن الآيات الواردة في الإيمان بالرسل والقدر - جمعاً ودراسة- رسالة ماجستير في جامعة أم القرى، للباحث: خالد بن عبد الله بن عمر الدميحي. وكان هدف الباحث محدداً في تناول رفع الإيهام في آيات الإيمان بالرسل والقدر، وأبرز النتائج أن هذا التعارض ناشئ عن سوء فهم الآيات وعدم جمع الآيات جميعاً في الموضوع الواحد بحيث يزول التعارض المتوهم. والفرق بين رسالته وهذا البحث أن بحثي متوجه لرفع التعارض المتوهم في قصة آدم عليه السلام على وجه الخصوص.

3- القصص القرآني ودفع ما أثير حوله من الشبهات. بحث ألقى في جامعة الأزهر كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية. للدكتور: فاروق محمد عبد الرحمن. وكان أكثر تركيزه على أنواع القصص القرآني ومقاصده ومميزاته وأسلوبه، والحكمة من ذكر بعض قصص القرآن في أكثر من سورة. والفرق بينه وبين بحثي أن هذا البحث مخصص لرفع ما يتوهم فيه التعارض في بعض مواضع قصة آدم عليه السلام.

خطة البحث:

المبحث الأول: التعريف بقصص القرآن.

المطلب الأول: تعريف القصة لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: ألفاظ القصص في القرآن الكريم:

المطلب الثالث: أقسام القصص في القرآن الكريم:

المطلب الرابع: الحكم من قصص القرآن الكريم.

المطلب الخامس: الحكمة من تكرار القصص في القرآن الكريم:

المبحث الثاني: منهج الجمع بين ما يتوهم أنه متعارض ومتناقض من الآيات وتطبيقه على قصة نبي الله آدم عليه السلام.

المطلب الأول: الآيات المتحدثة عن خلق آدم عليه السلام.

المطلب الثاني: توجيه إخبار الله للملائكة عن جعل آدم خليفة في الأرض.

المطلب الثالث: ما قاله الله للملائكة وما قالوه له هل يسمى حواراً؟

المطلب الرابع: وجه استفهام الملائكة عن استخلاف آدم.

المطلب الخامس: وجه حكم الملائكة بإفساد الخليفة وسفكه للدماء.

المطلب السادس: آدم عليه السلام خليفة لمن؟ أو خليفة عن من؟

المطلب السابع: توجيه سجود الملائكة لآدم عليه السلام.

المبحث الأول: التعريف بقصص القرآن وبيان ألفاظها في القرآن الكريم، أقسامها والحكمة منها.

وسيكون الكلام في هذا المبحث على ستة مطالب كما يلي:

المطلب الأول: تعريف القصة لغة واصطلاحاً.

القصص لغة: مأخوذ من القص وهو: تتبع الأثر،¹ قال تعالى: ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنْبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [سورة القصص الآية: 11]. وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتُ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة القصص الآية: 25].

ويقال: قص أثره قصاً وقصصاً، وخرج فلان قصاً وقصصاً في إثر فلان، والقصة رواها. ويقال: قص عليه الرؤيا أخبره بها وقص عليه خبره أورده على وجهه²، والقصة التي تكتب والجملة من الكلام والحديث والأمر والخبر والشأن، والجمع قصص³.

القصص اصطلاحاً: عرف الرازي القصص بأنه: إتباع الخبر بعضه بعضاً⁴، وقال في تعريف القصص القرآنية بأنها: مجموع الكلام المشتمل على ما يهدي إلى

1 المحكم والمحيط الأعظم المؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي . تحقيق: عبد الحميد هندراوي، الناشر: دار الكتب العلمية، سنة النشر: 2000م، مكان النشر: بيروت 6 / 101.

2 المعجم الوسيط المؤلف: إبراهيم مصطفى . أحمد الزيات . حامد عبد القادر . محمد النجار، دار النشر: دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية 1379هـ/ 1960م 2 / 739

3 المعجم الوسيط - 2 / 740، نفحات من علوم القرآن، المؤلف: محمد أحمد محمد معبد، ص: 107، الناشر: دار السلام- القاهرة، الطبعة الثانية، عام 1426هـ-2005م.

4 التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب تأليف: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1421هـ الموافق 2000م 18 / 417.

الدين، ويرشد إلى الحق ويأمر بطلب النجاة¹، وعرف ابن عثيمين القصص بأنها: الإخبار عن قضية ذات مراحل يتبع بعضها بعضاً². قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [سورة آل عمران الآية: 62].

وقصص القرآن هي أصدق القصص؛ وذلك لتمام مطابقتها للواقع، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [سورة النساء الآية: 87].

وهي أحسن القصص؛ لقوة تأثيرها في إصلاح القلوب والأعمال والأخلاق، قال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [سورة يوسف الآية: 3] أي: نحن نقص عليك أحسن ما يقص أو أحسن الأخبار المقصوصات، وذلك لاشتماله على أخبار الكتب الماضية وأمور الله السالفة في الأمم³، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لَأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة يوسف الآية: 111].

ولذلك فإن لقصص القرآن أهمية عظيمة، فإن الله ذكر لرسوله ما جرى من الأمم وعليها، وأقوال الأنبياء وأفعالها، فالقرآن أحسن القصص وهو أصدقها⁴، وعلم

1 مفاتيح الغيب 8 / 250.

2 تفسير القرآن، المؤلف: محمد بن صالح بن محمد العثيمين المتوفى: 1421هـ ملف الكتروني في الشاملة 1 / 43، أصول في التفسير، المؤلف محمد بن صالح العثيمين، الناشر: المكتبة الإسلامية، الطبعة الأولى: 1422هـ-2001م، ص: 50-52.

3 الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد عبد جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت 1993م، 8 / 181.

4 أحكام القرآن تأليف: أبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان تحقيق: محمد عبد القادر عطا 5 / 371.

قصص القرآن الكريم من العلوم المهمة التي يحتاج إليها المفسر؛ لأن معرفة القصة تفصيلاً يعين على توضيح ما أجمل في القرآن الكريم¹.

المطلب الثاني: ألفاظ القصص في القرآن الكريم:

لقد ورد ذكر لفظ القصص ومشتقاتها في القرآن الكريم بألفاظ متعددة في مجموعة من الآيات، على النحو التالي:

1- قص: قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة القصص الآية: 25].

2- قصصنا: قال تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا مَا قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [سورة النحل الآية: 118]. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ فُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [سورة غافر الآية: 78].

3- قصصناهم: قال تعالى: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [سورة النساء الآية: 164].

4- نُقِصُ: قال تعالى: ﴿تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِهَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ﴾ [سورة الأعراف الآية: 101]. وقال تعالى: ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة هود الآية: 120]. قال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْغَافِلِينَ﴾ [سورة يوسف الآية: 3]. وقال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ [سورة

1 التفسير والمفسرون، المؤلف: د. محمد حسين الذهبي، 177/1، الناشر: آوند داناش، الطبعة:

الأولى، عام 1425هـ-2005م.

الكهف الآية: 13]. وقال تعالى: ﴿كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا﴾ [سورة طه الآية: 99].

5- تقصص: قال تعالى: ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [سورة يوسف الآية: 5].

6- فلنقصن: قال تعالى: ﴿فَلَنَقْصِصَنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ [سورة آل عمران الآية: 7].

7- نقصه: قال تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ﴾ [سورة هود الآية: 100].

8- يقصص: قال تعالى: ﴿إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ [سورة الأنعام الآية: 57]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [سورة النمل الآية: 76].

9- يقصون: قال تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّبْنَاهُمْ حَيَاةَ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾ [سورة الأنعام الآية: 130].

10- فاقصص: قال تعالى: ﴿فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة الأعراف الآية: 176].

11- قصيه: قال تعالى: ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنْبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [سورة القصص الآية: 11].

12- القصص: قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة القصص الآية: 25]. قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [سورة آل عمران الآية: 62]. قال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [سورة يوسف الآية: 3].

13- قصصاً: قال تعالى: ﴿قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ [سورة الكهف الآية: 64].

14- قصصهم: قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة يوسف الآية: 111].

ومن خلال ما سبق تبين لنا أن لفظ القصة بمشتقاتها ورد في القرآن بصيغ مختلفة في ثلاثين آية، وهذا لأهميتها واعتبار الرجوع إليها استنباطاً واعتباراً ودراسةً وفقهاً.

المطلب الثالث: أقسام القصص في القرآن الكريم:

تنقسم القصص في القرآن الكريم إلى ثلاثة أقسام:

أولاً: قسم تحدث عن الأنبياء والرسل وما جرى لهم مع المؤمنين والكافرين:

وهذا القسم تكرر في القرآن كثيراً بغرض التأكيد على السير على هدى الأنبياء، وتثبيت قلب النبي محمد صلى الله عليه وسلم وقلوب أتباعه على الحق، ومن هذه القصص قصة نوح وإبراهيم، وقصة قوم صالح وعاد وثمود ... قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [سورة التوبة الآية: 70]. وقال تعالى: ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا ثَبَّتْ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقِّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة هود الآية: 120].

ثانياً: قسم تحدث عن أفراد وطوائف جرى لهم ما فيه عبرة فنقله الله تعالى عنهم:

وقد ذكر الله تعالى في القرآن الكريم كثيراً من القصص عن الأمم السابقة أفراد وجماعات لما فيها من عبرة، وما في قصصها من العظة، ومن ذلك قصة مريم ابنت عمران ولقمان الحكيم، وأصحاب الكهف وذوي القرنين وقارون وأصحاب الفيل وأصحاب الأخدود، وقصة الذي مرَّ على قرية وهي خاوية، وقصة الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف ... قال تعالى: ﴿تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ

رُسِّلَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ ﴿سورة الأعراف الآية: 101﴾.

وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ [سورة الكهف الآية: 13].

وعلى سبيل المثال فقد قص الله لنا في سورة البقرة خمس قصص عن إحياء الموتى، وهي:

1- قصة قوم موسى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة البقرة الآية: 55-56]. ومعنى الآية: واذكروا إذ قلتم يا موسى لن نصدقك في أن الكلام الذي نسمعه منك هو كلام الله حتى نرى الله عياناً، فنزلت نار من السماء رأيتموها بأعينكم فقتلتكم بسبب ذنوبكم وجرأتكم على الله تعالى ثم أحييناكم من بعد موتكم بالصاعقة لتشكروا نعمة الله عليكم، فهذا الموت عقوبة لهم ثم بعثهم الله لاستيفاء آجالهم، قال ابن كثير: فأوحى الله إلى موسى أن هؤلاء السبعين ممن اتخذوا العجل، ثم إن الله أحياهم فقاموا وعاشوا رجلٌ رجلٌ، ينظر بعضهم إلى بعض: كيف يحيون؟ قال: فذلك قوله تعالى: {ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} وقال الربيع بن أنس: كان موتهم عقوبة لهم، فبعثوا من بعد الموت ليستوفوا آجالهم¹.

2- أصحاب البقرة حينما تنازعوا في القتل: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مِمَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِعَصَاكَ كَذَلِكَ نُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة الآية: 72-73]. قال الطبري: في هذه الآية مخاطبة من الله عباده المؤمنين، واحتجاج منه على المشركين المكذبين بالبعث، وأمرهم بالاعتبار بما كان منه جل ثناؤه من إحياء قتيل بني إسرائيل بعد مماته في الدنيا، فقال

1 تفسير القرآن العظيم، تأليف: أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، دار الفكر، بيروت،

لهم تعالى ذكره : أيها المكذبون بالبعث بعد الممات، اعتبروا بإحيائي هذا القتيل بعد مماتهم ، فإني كما أحييته في الدنيا فكذلك أحيي الموتى بعد مماتهم، فأبعثهم يوم البعث¹.

3- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [سورة البقرة الآية: 243]. قال ابن كثير: وفي هذه القصة عبرة ودليل على أنه لن يغني حذر من قدر وأنه، لا ملجأ من الله إلا إليه، فإن هؤلاء فروا من الوباء طلباً لطول الحياة فعملوا بنقيض قصدهم وجاءهم الموت سريعاً في آن واحد².

4- قصة عزيز: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى جِھَارِكَ وَرَبَّنَّجْعَلْكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة البقرة الآية: 259].

5- قصة إبراهيم عليه السلام والطير: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة البقرة الآية: 260].

ثالثاً: قسم تحدث عن حوادث وأقوام في عهد النبي صلى الله عليه وسلم:

وهذا القسم من القصص القرآنية هو تخليد لما حدث في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وتعليم لمن بعدهم بما حدث من المعجزات والأحداث في العصر الأول لانتشار دعوة الإسلام، ومن هذه القصص ما حكاه الله تعالى مما حدث في غزوة الأحزاب، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودُ

1 جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تأليف: أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري، دار الفكر، بيروت، 1405 هـ، 2 / 128.

2 تفسير ابن كثير، 1 / 661.

فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا إِذْ جَاؤُوكُمْ مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا ﴿سورة الأحزاب الآية: 9-14﴾، ويستفاد من هذه القصة معرفة حقيقة أصحاب الإيمان وأصحاب النفاق في ساعة التمايز بين الفريقين، ففي أوقات المحن والابتلاءات تظهر معادن الصادقين من غيرهم، ومن هذا ما قصه الله تعالى في القرآن من غزو بدر، ما حدث لبني النضير وبنو قريظة، وقصة زيد ابن حارثة وقصة أبي لهب، وكل هذه القصص تؤسس لتذكير دائم، واتعاظ مستمر، كما أن في كثير منها تأسيساً لأحكام شرعية في ما يتعلق بالجهاد وأحكامه، وأحكام الكفار وأهل الذمة ونحوهم.

المطلب الرابع: الحكمة من قصص القرآن الكريم:

ذكر ابن عثيمين رحمه الله ¹ مجموعة من الحكم المترتبة على قصص القرآن نلخصها فيما يلي:

أولاً: بيان حكمة الله فيما تضمنته هذه القصص:

ودليل ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِّنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النَّذْرُ﴾ [سورة القمر الآية: 4-5]. قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: {وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِّنَ الْأَنْبَاءِ} أي: من الأخبار عن قصص الأمم المكذبين بالرسول، وما حل بهم من العقاب والנקال والعذاب، مما يتلى عليهم في هذا القرآن، {مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ} أي: ما فيه واعظ لهم عن الشرك والتمادي على التكذيب ².

ثانياً: بيان عدله سبحانه وتعالى في عقوبة المكذبين.

1 أصول في التفسير، المؤلف محمد بن صالح العثيمين، الناشر: المكتبة الإسلامية، الطبعة الأولى:

1422هـ-2001م، ص: 50-52.

2 تفسير ابن كثير، 7 / 475.

قال تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ﴾ [سورة هود الآية: 101]. وقال تعالى: ﴿مُسَوَّمَةٌ عِنْدَ رَبِّكَ وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ﴾ [سورة هود الآية: 83]. قال الزحيلي في تفسير هذه الآية: وكان من مقتضى العدل أن يجازي الله هؤلاء المصيرين على العصيان وارتكاب الفاحشة، والذين أنذروا بالعقاب فلم يقبلوا الإنذار، فأنزل الله عليهم من السماء حجارة من سجيل منضود، مسومة عند ربك، وما هي من الظالمين ببعيد، فأهلكوا جميعاً، وما أسوأ ذلك المصير المشؤوم¹.

ثالثاً: بيان فضله سبحانه وتعالى في نجاة المؤمنين.

قال تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا إِلَّا آلَ لُوطٍ نَّجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ﴾ [سورة القمر الآية: 34] ، وكقصة موسى عليه السلام مع فرعون وغيرها من القصص المشابهة لها، قال تعالى: ﴿وَأَنْجَيْنَا مُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الشعراء الآية: 65] ، ونوح عليه السلام كما قال تعالى: ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ﴾ [سورة الشعراء الآية: 119] ، وقال تعالى: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَتَجَّيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلِّ وَجَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ وَأَعْرَفْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذَرِينَ﴾ [سورة يونس الآية: 73] وكقصة لوط عليه السلام قال تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَتَرَكْنَا فِيهَا آيَةً لِلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ [سورة الذاريات الآية: 35-37].

رابعاً: تثبيت وتسلية للنبي صلى الله عليه وسلم عما أصابه من المكذبين.

قال تعالى: ﴿وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودٌ وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكُذِّبَ مُوسَى فَأَمَلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرٍ﴾ [سورة الحج الآية: 42-44]. قال القرطبي: هذا تسلية للنبي صلى الله عليه وآله

1 التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، المؤلف: د. وهبة بن مصطفى الزحيلي الناشر: دار

الفكر المعاصر - دمشق الطبعة: الثانية، 1418 هـ / 20 / 7.

وَسَلَّمَ وتعزية، أي كان قبلك أنبياء كذبوا فصبروا إلى أن أهلك الله المكذبين، فاقتد بهم واصبر¹.

وقال تعالى: ﴿وَكَلَّا نَقْصُصَ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة هود الآية: 120].

قال البغوي: معناه: وكل الذي تحتاج إليه من أنباء الرسل، أي: من أخبارهم وأخبار أمهم نقصها عليك لثبت به فؤادك، لنزيدك يقيناً ونقوي قلبك، وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا سمعها كان في ذلك تقوية لقلبه على الصبر على أذى قومه².

خامساً: ترغيب المؤمنين في الإيمان به والثبات عليه والازدياد منه إذا علموا نجاة المؤمنين السابقين وانتصار من أمروا بالجهاد.

قال تعالى: ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الأنبياء الآية: 88] ، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة يونس الآية: 103] ، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاؤُوهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَانتَفَخْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الروم الآية 47]. قال البغوي في تفسير هذه الآية: ففي هذا تبشير للنبي صلى الله عليه وسلم بالظفر في العاقبة والنصر على الأعداء³.

سادساً: تحذير الكافرين من الاستمرار في كفرهم وغيهم.

1 الجامع لأحكام القرآن، تأليف: أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب، القاهرة، 12 / 73.

2 معالم التنزيل في تفسير القرآن، تأليف: محي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك 4 / 207.

3 تفسير البغوي، 6 / 275.

قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا﴾ [سورة محمد الآية: 10].

قال قتادة في تفسير هذه الآية: أهلكهم الله بألوان العذاب بأن يتفكر متفكر ويتذكر متذكر ويرجع راجع فضرب الأمثال وبعث الرسل ليعقلوا عن الله أمره¹.
وصدق الشاعر في قوله:

لقد أسمعت لو ناديت حياً ولكن لا حياة لمن تنادي
ولو ناراً نفخت بها أضواء ولكن أنت تنفخ في الرماد
أريد حياته ويريد قتلي عذيرك من خليلك من مراد²

سابعاً: إثبات رسالة النبي صلى الله عليه وسلم فإن أخبار الأمم السابقة لا يعلمها إلا الله. قال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة هود الآية: 49]، وقال تعالى: ﴿قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة الأعراف الآية: 128]. قال أبو حيان الأندلسي: وفي هذا دليل على نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ أخبر بغيوب لم يطلع عليها إلا من شاهدها، أو من قرأها في الكتب السابقة، أو من أوحى الله إليه بها. وقد انتفى العيان والقراءة، فتعين الثالث وهو الوحي من الله تعالى³.

1 الدر المشثور في التفسير بالمأثور، السيوطي - 13 / 360 .

2 البيت للشاعر عمر بن معد ي كرب. انظر: مجمع الحكم والأمثال في الشعر العربي. المؤلف: أحمد قبش المترجم / المحقق: غير موجود الناشر: دار الرشيد الطبعة: الثالثة 1405 هـ / 1985م، 112.

3 البحر المحيط تأليف: أبي حيان محمد بن يوسف الشهير الأندلسي، دار الكتب العلمية، لبنان بيروت، الطبعة الأولى 1422 هـ الموافق 2001م، تحقيق: الشيخ: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون،

وأضاف الدكتور عبد الكريم زيدان رحمه الله مجموعة من الحكم والفوائد في كتابه المستفاد من قصص القرآن للدعوة والدعاة تتلخص بما يلي:

ثامناً: أن نفقه ما جاء في هذه القصص من أخبار وحقائق.

تاسعاً: بيان مناهج الأنبياء عليهم السلام في الدعوة إلى الله والتزامهم بها وصبرهم عليها والتأسي بهم فيها¹.

قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ اقْتَدِهْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنعام الآية: 90] ، وقال تعالى في إبراهيم عليه السلام: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَاءُ مِنْكُمْ وَمَا نَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَا تُسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [سورة الممتحنة الآية: 4] ، وقال تعالى عن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [سورة الأحزاب الآية: 21].

عاشراً: دعوة الناس إلى التفكير في مصير المؤمنين المهتدين، وأصحاب الجحيم الضالين.

قال تعالى: ﴿وَائْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ 175 وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرَكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ 176 سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمُ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَأَنْفُسُهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ 177 مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلِلْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [سورة الأعراف الآية: 175-178]. قال أبو حيان: أي: فاسرد أخبار القرون

1 المستفاد من قصص القرآن للدعوة والدعاة، الدكتور/ عبد الكريم زيدان، الناشر: مؤسسة الرسالة ناشرون عام: 1419-1998م، ص 6/1-8.

الماضية كخبر بلعام أو من فسّر به المنسلخ إذ هو من القصص الذي لا يعلمه إلا من درس الكتب إذ هو من خفي أخبارهم، ففي إخبارك بذلك أعظم معجز لعلهم يتفكّرون فيما جرى على المكذبين، فيكون ذلك عبرة لهم ورادعاً عن التكذيب وأن يكونوا أخباراً شنيعة تقصّ كما قصّ خبر ذلك المنسلخ¹.

الحادي عشر: بيان أن القرآن الكريم هو كتاب الله لهداية العالمين وفيه الذكرى للذاكرين.

قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ نُقَصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا 99 مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا﴾ [سورة طه الآية: 99-100] ، وقال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنَذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الأعراف الآية: 2]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ [سورة الأنبياء الآية: 24]، وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة العنكبوت الآية: 51] ، وقال تعالى: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ ۚ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ ۖ فَذِكْرٌ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾ [سورة ق الآية: 45].

وأما الكافرين المكذبين فقد قال الله عنهم: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾ [سورة فصلت الآية: 44].

وقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة يوسف الآية: 111].

وقد ذكر ابن كثير في تفسير هذه الآية أن ما قصه الله من قصص الأمم السابقة فيه عبرة للمؤمنين، تهتدي به قلوبهم من الغي إلى الرشاد، ومن الضلالة إلى السداد، ويبتغون به الرحمة من رب العباد، في هذه الحياة الدنيا ويوم المعاد¹.

المطلب الخامس: الحكمة من تكرار قصص القرآن الكريم وفوائدها:

ذكر أن السبع الطوال في القرآن الكريم قد سميت بالسور المثاني؛ لأنها كررت القصص والمواعظ والوعد والوعيد، وقد سميت سورة الفاتحة بالسبع المثاني؛ لأنها تُكرر وتثنى في الصلاة في كل ركعة، ولأنها نزلت مرتين في مكة، وفي المدينة على رأي بعض المفسرين².

وقال ابن قتيبة: وقد كانت وفود العرب ترد على رسول الله للإسلام، فيقرئهم المسلمون شيئاً من القرآن، فيكون ذلك كافياً لهم، وكان يبعث إلى القبائل المتفرقة بالسور المختلفة، فلو لم تكن الأنباء والقصص مثناة ومكررة لوقعت قصة موسى إلى قوم، وقصة عيسى إلى قوم، وقصة نوح إلى قوم، وقصة لوط إلى قوم. فأراد الله بلطفه ورحمته، أن يشهر هذه القصص في أطراف الأرض ويلقيها في كل سمع، ويثبتها في كل قلب، ويزيد الحاضرين في الإفهام والتحذير³.

ومن خلال قراءة القرآن الكريم فإننا نجد في القرآن الكريم مجموعة من القصص لم ترد إلا مرة واحدة أو في موضع واحد كقصة يوسف عليه السلام وأصحاب الأخدود وأصحاب الكهف وقصة لقمان وذو القرنين، وفي المقابل فإننا نلاحظ بعض قصص القرآن الكريم يتكرر ذكرها في عدة مواضع كقصة آدم عليه السلام مع إبليس، وكل ذلك يؤكد لنا وجود التكرار في القرآن، وقد قسّم العلماء التكرار الوارد في

1 تفسير ابن كثير، 4 / 427.

2 تفسير الطبري 1 / 100، زاد المسير في علم التفسير، تأليف: أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة 1404هـ، (4 / 73).

3 تأويل مشكل القرآن، المؤلف: أبي محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، ص: 149، باب الكلام والزيادة فيه، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان، الطبعة: الثانية، عام: 2007.

القرآن إلى نوعين:

"أحدهما: تكرار اللفظ والمعنى: وهو ما تكرر فيه اللفظ دون اختلاف في المعنى ، وقد جاء على وجوه متعددة : إما تكرار كلمات في سياق الآية ، مثل قوله تعالى: ﴿ هِيَ هَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ﴾ [سورة المؤمنون الآية: 36] ، وإما في آخر الآية وأول التي بعدها ، مثل قوله تعالى: ﴿ وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآنِيَةٍ مِّنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا . قَوَارِيرَ مِّنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا ﴾ [سورة الإنسان الآية: 15-16] ، وإما في أواخرها ، مثل قوله تعالى: ﴿ كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا ﴾ [سورة الفجر الآية: 21] ، وإما تكرر الآية بعد الآية مباشرة ، مثل قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا . إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴾ [سورة الشرح الآية: 5-6].

وأما المفصول : فيأتي على صورتين : إما تكرار في السورة نفسها ، وإما تكرار في القرآن كله.

مثال التكرار في السورة نفسها : تكرر قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴾ في سورة "الشعراء" 8 مرات ، وتكرر قوله تعالى: ﴿ وَيُلْهُمُ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾ في سورة "المرسلات" 10 مرات ، وتكرر قوله تعالى: ﴿ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾ في سورة "الرحمن" 31 مرة.

الثاني : التكرار في المعنى دون اللفظ:

وذلك مثل قصص الأنبياء مع أقوامهم، وذكر الجنة ونعيمها، والنار وجحيمها¹.

وقد ألف العلماء مجموعة من الكتب في التكرار كان من أشهرهم: أسرار التكرار في القرآن للإمام محمود بن حمزة الكرمانى، وقد طبعته دار الاعتصام - القاهرة -1396، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا.

وقد توصلت الباحثة سكيمة عزيز عباس الفتلي إلى خلاصة تتعلق بتكرار القصص بقولها: "إنَّ القصة القرآنية المتكررة إنما تكررت تبعاً لتنوع مقاصدها الرامية

1 موقع الإسلام سؤال وجواب للشيخ محمد المنجد، على الرابط التالي:

<https://islamqa.info/ar/82856>

إلى أغراض متنوعة، فللقصة القرآنية - في كل مرة - مقصد يختلف غرضه عن أغراضه في المرات الأخر¹.

وبهذا يمكن القول: إنَّ القصة القرآنية تبعاً لتنوع مقاصدها تتكرر متخذة طرق عرض متنوعة، ومما يؤيد الدلالة القصصية من تكرار القصة القرآنية: أنَّ التكرار من مذاهب العرب، قال القرطبي: قال أكثر أهل المعاني: نزل القرآن بلسان العرب، ومن مذاهبهم التكرار إرادة التأكيد والإفهام².

وهو من محاسن الفصاحة وأبلغ من التأكيد، قال السيوطي: وهو أبلغ من التأكيد وهو من محاسن الفصاحة خلافاً لبعض من غلط³.

وقال مصطفى صادق الرافعي عن التكرار: وهو مذهب للعرب معروف ولكنهم لا يذهبون إليه إلا في ضروب من خطابهم ... وكل ذلك مأثور عليهم منصوص عليه في كثير من كتب الأدب والبلاغة، والقرآن في قصصه أروع وأبلغ وأسرى عن الفصحاء من أهل اللغة والمتصرفين فيها، في تكرار الكلام في كل ما يفيد الكلام من مقصد ومبالغة وإبانة وتحقيق. وإنَّ الله جل جلاله كرَّر قصة موسى عليه السلام مع قومه في مواضع عدة من القرآن الكريم؛ ليبين في كل موضع منها مقصداً يختلف عن المقصد الآخر⁴.

1 مجلة جامعة بابل/كلية الدراسات القرآنية المجلد 23/ العدد 3/ 2015. بحث الدلالة القصصية من ظاهرة التكرار في القصّة القرآنية، الباحثة سكيّنة عزيز عباس الفتلي، ص: 1551-1581.

2 تفسير القرطبي، 20 / 226.

3 الإتيان في علوم القرآن المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي المتوفى: 911هـ المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة: 1394هـ / 1974م، 2 / 179.

4 مجلة جامعة بابل/كلية الدراسات القرآنية المجلد 23/ العدد 3/ 2015. بحث الدلالة القصصية من ظاهرة التكرار في القصّة القرآنية، الباحثة سكيّنة عزيز عباس الفتلي، ص: 1551-1581.

الحكم والفوائد من تكرار قصص القرآن:

1- بيان أهمية تلك القصة، لأن تكرارها يدل على العناية بها. قال تعالى: ﴿قَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة يوسف الآية: 111].

2- تأكيد تلك القصة لتثبت في قلوب الناس: قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ [سورة الشعراء الآية: 8].

3- مراعاة الزمن وحال المخاطبين ولهذا فإننا نلاحظ الإيجاز والشدة غالباً فيها جاء من القصص في السور المكية والعكس في السور المدنية.

4- بيان بلاغة القرآن الكريم في ظهور هذه القصص على هذا الوجه وذلك الوجه بحسب ما يقتضيه الحال.

5- التأكيد على صدق القرآن الكريم وأنه من عند الله حيث تأتي القصة متنوعة بدون تناقض حتى يتبين لهم أنه الحق.

ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في قصة موسى عليه السلام مع فرعون، فقد وردت بعض الآيات وهي تنسب بعض الأقوال مرة لفرعون وأخرى لقوم فرعون، ففي [سورة الأعراف الآية: 109] قال تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾ وفي [سورة الشعراء الآية: 34] قال تعالى: ﴿قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾، فالآية الأولى في سورة الأعراف تنسب القول للملأ من قوم فرعون إنهم قالوا لموسى عليه السلام: إنه ساحر، والآية الأخرى في الشعراء تنسب القول لفرعون، وعند النظر للآيتين السابقتين قد يتوهم القارئ أنها مختلفتان، وعند التوفيق بينهما يتبين أنه لا يوجد أي تعارض ولا اختلاف بين الآيتين، وتوجيهها: أن فرعون قالها أولاً لموسى وهارون، ثم تبعه قومه من بعده فقالوها ثانياً لموسى وهارون، ويكون بهذا قد زال ما ظاهره التعارض، وكذلك عن وصف قوم فرعون لموسى عليه السلام أنه ساحر عليم في [سورة الأعراف الآية: 109] في قوله تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾، بينما في [سورة يونس الآية: 76]، وصفوا موسى

عليه السلام أنه ساحر مبين، لقوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُبِينٌ﴾. وفي هذا يقول ابن كثير: أي: قال الملأ - وهم الجمهور والسادة من قوم فرعون موافقين لقول فرعون فيه، بعد ما رجع إليه رُوعه، واستقر على سرير مملكته بعد ذلك، قال للملأ حوله: ﴿إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾ فوافقه وقالوا كمكانته، وتشاوروا في أمره، وماذا يصنعون في أمره، وكيف تكون حيلتهم في إطفاء نوره وإخماد كلمته، وظهور كذبه وافترائهم، وتخوفوا من معرفته أن يستميل الناس بسحره فيما يعتقدون، فيكون ذلك سبباً لظهوره عليهم، وإخراجه إياهم من أرضهم والذي خافوا منه وقعوا فيه¹.

ويجمع بين الآيتين أن العالم بالسحر أو الساحر العليم يلزم من علمه أن يبين علمه للناس أو ما تعلمه، فلا تعارض بين الآيتين، ويكون بهذا قد زال ما ظاهره التعارض والاختلاف.

وكذلك قول الله: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ [سورة الرحمن الآية: 39]، مع قول الله: ﴿قَوْرَبِكَ لِنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ 92 عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة الحجر الآية: 92-93].

وكقول الله: ﴿وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا﴾ [سورة الكهف الآية: 53]، مع قول الله: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى 124 قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا﴾ [سورة طه الآية: 124-125]، وقول الله: ﴿وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾ [سورة طه الآية: 102].

6- إظهار مزية كلام الله تعالى على كلام البشر - وأنه لا يُمل مهما كررته الألسن - فلا سامة ولا ملل مع تكرار قراءة قصص القرآن الكريم، وذلك أن كل سورة من سور القصة الواحدة المتكررة تؤدي معاني مقصودة، وتوحي بإيحاءات مرسومة تناسب السياق ولحظة الخطاب². وقد قال صلى الله عليه وسلم في وصف كتاب الله

1 تفسير ابن كثير، 3 / 455.

2 معجم علوم القرآن: علوم القرآن، التفسير، التجويد، القراءات، المؤلف: إبراهيم محمد الجرمي، حالة الفهرسة: غير مفهرس الناشر: دار القلم، سنة النشر: 1422 - 2001.

تعالى: وهو الصراط المستقيم هو الذي لا تزيع به الأهواء ولا تلتبس به الألسنة ولا يشبع منه العلماء ولا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه¹.

7- ومن فوائد تكرار القصص في أماكن التأكيد على أن تلك القصة سيتكرر وقوعها في كل زمان ومكان، وسيكون لها شواهد في حياتنا الواقعية.

8- إظهار تلك القصص حتى تنتشر في أطراف الأرض: قال ابن قتيبة: وكانت وفود العرب ترد على رسول الله للإسلام، فيقرئهم المسلمون شيئاً من القرآن، فيكون ذلك كافياً لهم، وكان يبعث إلى القبائل المتفرقة بالسور المختلفة، فلو لم تكن الأنبياء والقصص مثناة ومكررة لوقعت قصة موسى إلى قوم، وقصة عيسى إلى قوم، وقصة نوح إلى قوم، وقصة لوط إلى قوم. فأراد الله بلطفه ورحمته، أن يشهر هذه القصص في أطراف الأرض ويلقيها في كل سمع، ويثبتها في كل قلب، ويزيد الحاضرين في الإفهام والتحذير².

9- ومن أسرار وفوائد تكرار القصص: أن كل قصة أعيدت في موطن فلمناسبتها ذلك الموطن، ولذلك ترى اختلافاً في ترتيب القصة ونظمها بحسب المناسبة وإن كانت متحدة في أصل المعنى³.

ومن خلال الفوائد والحكم السابقة يتبين أن القصص قد تكررت في عدة مواضع في آيات القصص القرآني، وكذلك وقع التكرار في ذكر بعض الأحكام.

1 الجامع الصحيح، تأليف: أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، دار إحياء التراث العربي بيروت بلا تاريخ، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، برقم: 2906، 5 / 172.

2 تأويل مشكل القرآن، المؤلف: أبي محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، ص: 149، باب الكلام والزيادة فيه، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان، الطبعة: الثانية، عام: 2007.

3 نظم الدرر في تناسب الآيات والسور المؤلف: برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - 1415هـ - 1995 م تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي:

وأما قول الزركشي بأن القصص تكررت لأنها ليست في الأحكام فإن هذا ليس على عمومته، فإن الأحكام قد تكررت في مثل قول الله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُجْعَلُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَلِيلًا ۚ﴾ [سورة المائدة الآية: 6] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [سورة النساء الآية: 43].

وكذلك حصل تكرار في الآيات التي تبين حكم الخمر وحكم بعض الأطعمة.

وفي المقابل فإن هناك آيات ليست في الأحكام، ومع ذلك تأتي هذه المواضع على طريق الإيجاز والاختصار، فأحياناً يذكر القرآن الكريم بعض القصص ويترك ما يدل عليه الكلام المذكور، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾ 45 يوسف أيها الصديق أفئتنا في سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات لعلّي أرجع إلى الناس لعلهم يعلمون﴾ [سورة يوسف الآية: 46]، فهنا قال: فأرسلون. أي فأرسلوني إليه لآتيكم بتفسير رؤياكم.

وكذلك في قصة موسى مع فتاه عندما التقيا بالخضر لم يذكر مصير الفتى، وقد قال ابن كثير عندما انتهى من تفسير قصة موسى مع الخضر بقوله: فإن قيل: فما بال فتى موسى ذكر في أول القصة ثم لم يذكر بعد ذلك؟ فالجواب أن المقصود بالسياق إنما هو قصة موسى مع الخضر، وذكر ما كان بينهما، وفتى موسى معه تبع¹.

1 تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 5 / 188.

وكذلك في قصة موسى حيث قال الله تعالى: ﴿ اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ 43 فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ 44 قَالَ رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَن يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَن يَطْغَىٰ 45 قَالَ لَا تَخَافَا ۖ إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ ۖ وَأَرَىٰ 46 فَاتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ ۖ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكَ ۖ وَالسَّلَامُ عَلَىٰ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ ﴾ [سورة طه الآية: 47] فإن الله قد ذكر لنا ما فيه نفع لنا ونحتاجه في حياتنا، سواء كان من أول القصة أو من وسطها أو من آخرها.

وكل هذا يؤكد لنا الحكم من تكرار قصص القرآن في عدة مواضع من جهة وكذلك الإيجاز والاختصار في عرض بعض القصص من جهة أخرى لتكون عظة وعبرة، وبيان محل الشاهد ونقله على أحسن وجه بكلامه وتماه.

المبحث الثاني: منهج الجمع بين ما يتوهم أنه متعارض ومتناقض من الآيات وتطبيقه على قصة آدم عليه السلام.

وقبل الدخول في بيان الآيات التي توهم البعض وقوع التعارض والاختلاف فيها نبين معنى التعارض:

تعريف التعارض: "وأما التعارض فهو أن تتقابل آيتان بحيث يمنع مدلول أحدهما مدلول الأخرى، كأن تكون أحدهما مثبتة والأخرى منفية، فهذا هو التعارض وحاشا أن يكون ذلك في القرآن الكريم.

ولا يمكن أن يقع التعارض بين آيتين مدلولهما خبري، لأنه يلزم كون أحدهما كذباً، وهو مستحيل في أخبار الله تعالى، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء الآية: 87] ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء الآية: 122] ولا يمكن أن يقع التعارض بين آيتين مدلولهما حكمي؛ لأن الأخيرة منهما ناسخة للأولى، قال الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [البقرة الآية: 106] وإذا ثبت النسخ كان حكم الأولى غير قائم ولا معارض للأخيرة.

وإذا رأيت ما يوهم التعارض من ذلك، فحاول الجمع بينهما، فإن لم يتبين لك وجب عليك التوقف، وتكل الأمر إلى عالمه¹.

ومن خلال تعريف معنى التعارض يتبين أن آيات القرآن لا يمكن أن يقع فيها شيء من ذلك، وهذا سيأتي بيانه في المطلب التالي الذي يبين المنهجية الكاملة للجمع بين الآيات الموهمة ظاهرها التعارض، وبيان أقسامها من خلال ما كتبه كبار أئمة التفسير وإجماع أهل العلم مستدلين على ذلك بأدلة نقلية من الكتاب والسنة، ومستعنيين على ذلك بإجماع أهل العلم، ومستندين على اللغة العربية لبيان الكلمة ومدلولاتها وبيان أوجهها لإزالة كل ما يتعلق بموهمة التعارض والاختلاف في أي قصص القرآن وغيرها، وسيكون الكلام في هذا المبحث في ثمانية مطالب كما يلي:

1 تفسير الفاتحة والبقرة المؤلف: محمد بن صالح بن محمد العثيمين، الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، 1423 هـ، ص: 52/1.

المطلب الأول: منهجية الجمع بين الآيات التي ظاهرها التعارض.

وأما المنهجية الكاملة فيما يتعلق بالجمع بين الآيات المتعلقة بموهم التعارض والاختلاف وأقسامها فقد بين ذلك الإمام السيوطي بقوله: قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني: إذا تعارضت الآي وتعدر فيها الترتيب والجمع طلب التاريخ وترك المتقدم بالتأخر، ويكون ذلك نسخاً وإن لم يعلم وكان الإجماع على العمل بإحدى الآيتين علم بإجماعهم أن الناسخ ما أجمعوا على العمل به، ولا يوجد في القرآن آيتان متعارضتان تخلوان عن هذين الوضعين.

قال غيره: وتعارض القراءتين بمنزلة تعارض الآيتين نحو: ﴿أرجلكم﴾ ﴿وأرجلكم﴾ [سورة المائدة الآية: 6] بالنصب والجر ولهذا جمع بينهما بحمل النصب على الغسل والجر على مسح الخف.

وقال الصيرفي: جماع الاختلاف والتناقض أن كل كلام صح أن يضاف بعض ما وقع الاسم عليه إلى وجه من الوجوه فليس فيه تناقض، وإنما التناقض في اللفظ ما ضاده من كل جهة ولا يوجد في الكتاب والسنة شيء من ذلك أبداً، وإنما يوجد فيه النسخ في وقتين.

وقال القاضي أبو بكر: لا يجوز تعارض أي القرآن والآثار وما يوجهه العقل فلذلك لم يجعل قوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الزمر الآية: 62] معارضاً لقوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [سورة العنكبوت الآية: 17] ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ﴾ [سورة المائدة الآية: 110] لقيام الدليل العقلي أنه لا خالق غير الله فتعين تأويل ما عارضه فيؤول وتخلقون على تكذبون وتخلق على تصور.

فائدة: قال الكرمانى عند قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء الآية: 82] الاختلاف على وجهين: اختلاف تناقض وهو ما يدعو فيه أحد الشيئين إلى خلاف الآخر وهذا هو الممتنع على القرآن.

واختلاف تلازم وهو ما يوافق الجانبين كاختلاف مقادير السور والآيات واختلاف الأحكام من الناسخ والمنسوخ والأمر والنهي والوعد والوعيد¹.

أول من أثار فتنة التعارض بين النصوص القرآنية:

إن أول من أثار فتنة التناقض هم الخوارج وعلى رأسهم نافع بن الأزرق زعيم الأزارقة². فقد سألوا ابن عباس عن بعض الآيات كما جاء عن سعيد بن جبير قوله: جاء رجل إلى ابن عباس فقال: أشياء تختلف علي في القرآن؟ فقال: ما هو؟ أشك في القرآن؟ قال: ليس بالشك، ولكنه اختلاف! قال: فهات ما اختلف عليك. قال: أسمع الله يقول: ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتَبْتَهِمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ [سورة الأنعام: 23]، وقال: يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا ﴿سورة النساء: 42﴾، وقد كتموا! فقال ابن عباس: أما قوله: ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتَبْتَهِمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ، فإنهم لما رأوا يوم القيامة أن الله يغفر لأهل الإسلام ويغفر الذنوب، ولا يغفر شركاء، ولا يتعاضمه ذنب أن يغفره جحد المشركون فقالوا: وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ، رجاء أن يغفر لهم، فختم على أفواههم، وتكلمت أيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون، فعند ذلك: "يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا"³.

فعندما يرد على كذبهم أنهم ما كانوا مشركين فَيَوْمَئِذٍ تسوى بهم الأرض فارتفع الإشكال عندما تبين أن السياق مختلف والموقف مختلف والمقام مختلف.

1 الإتيان في علوم القرآن، المؤلف: الإمام جلال الدين السيوطي، 617-618، الناشر: مكتبة دار التراث، تحقيق: دكتور محمد متولي منصور جامعة الأزهر، الطبعة: عام 2010م-1431هـ.

2 قال الحافظ: كان هذا الرجل هو نافع بن الأزرق الذي صار بعد ذلك رأس الأزارقة من الخوارج، وكان يجالس ابن عباس بمكة، ويسأله ويعارضه، المرجع: سير أعلام النبلاء: المؤلف: أبي عبد الله شمس الدين الذهبي، صفحة 2933.

3 تفسير الطبري. ص: 85/2.

ومن ذلك اختلاف الموضوع فإذا اختلف الموضوع انفكت الجهة وأصبح الحكمين غير متناقضين لأن مودرهما ليس على محل واحد، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [سورة النساء: 129] فهذه الآية أثبت نفي إمكانية العدل، والثانية فيها التلويح بإثبات العدل بقوله: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۚ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [سورة النساء: 3] وذلك أن محل النفي غير محل الإثبات فما نفي من العدل هو الميل القلبي، وهذا محال فلا تميلوا كل الميل أما ما ذكر من نفي العدل فهو توعية بالحقوق فإن علمتم أنكم لن تتمكنوا من العدل في النفقة والحقوق فواحدة، فهنا زال التعارض، ويمكن الرجوع إلى المعاني في الوجوه والنظائر وكذلك الغريب.

ومن ذلك أيضا وضع الحمل وإثبات السكر ونفيه في قوله: ﴿يَوْمَ تَرَوْهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [سورة الحج: 2]، فكيف نفي السكر ونثبته، فهنا اختلاف نفي السكر من شدة الهول يوم القيامة وما هم بسكارى؛ المقصود به السكر الحقيقي الذي ينتج عن الشراب.

ومن ذلك أيضا قوله: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [سورة ق: 22] فبصرك اليوم حديد وقوله: ﴿وَتَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَاشِعِينَ مِنَ الذَّلِيلِ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ﴾ [سورة الشورى: 45]، وينظرون من طرف خفي فالآية الأولى أثبت أنه يرى كل شيء، والآية الثانية أثبتت النظر من طرف خفي، فهذا يدل على اختلاف الموقف يوم القيامة فعندما يرتفع الحجاب ويكشف فإنه يرى الغيب شهادة، أما الآية الثانية التي أثبتت رؤيتهم من طرف خفي فإنها رؤيتهم للنار رأي العين ونظرة استغاثة.

وكذلك اختلاف الأحوال في قصة آدم عندما بعثنا الله وأشهدنا بقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۚ شَهِدْنَا ۚ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف: 172] وأعادنا إلى صلبه وقد جعلها الله من أوليات الأوليات أول قصة وأول خطيئة

وأول اعتراض على حكمة الله وأول توبة وأول استفهام بقوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [سورة البقرة: 28] وأول نداء عام يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ [سورة البقرة: 24] وغيرها.

وكذلك من جهة الحمل على الفعل بقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ۚ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا ۚ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة الأنفال: 17] وما رميت إذ رميت فهل حفنة التراب قتلت الجيش، فمرة نفى الرمي ومرة أثبتة فمحله في الأولى تسبب فعله وفي الثانية فعل الله المعجز فعل حقيقي وفيه التأثير والمعجزة من الله لرسوله صلى الله عليه وسلم¹.

وقال الشيخ السعدي: وإن الآيات التي يفهم منها التعارض والتناقض ليس فيها تناقض ولا تعارض، بل يجب حمل كل منها على الحالة المناسبة لللائقة بها، وإن حذف المتعلقات من مفعولات وغيرها يدل على تعميم المعنى؛ لأن هذا من أعظم فوائد الحذف، وأنه لا يجوز حذف ما لا يدل عليه السياق اللفظي والقرينة الحالية².

المطلب الثاني: الآيات المتحدثة عن خلق آدم عليه السلام:

إن الآيات المتحدثة عن مراحل خلق آدم عليه السلام من تراب ومن طين، ومن طين لازب، ومن صلصال كالفخار، ومن صلصال من حمأ مسنون، قد جعل بعض المبتدئين في تعلم العلوم في الإشكال ظناً منهم بوجود تعارض في أي قصص القرآن، ومن ضمنها قصة آدم عليه السلام، وقد أزال العلماء هذا الإشكال والتوهم في كتب التفسير وعلوم القرآن، ودحضوا شبهات بعض الطاعنين في أصالة القرآن ومن أهم

1 شرح كتاب الإتقان الشيخ مصطفى البجاوي الحلقة العاشرة من الدقيقة الثالثة إلى النصف الساعة.

2 تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، المؤلف: عبد الرحمن السعدي، مكتبة العبيكان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي. ص: 942.

المؤلفات الحديثة في هذا الباب دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب لفضيلة الشيخ: محمد الأمين الشنقيطي.

وقد ذكر الزركشي في البرهان أن من أسباب الاختلاف في مشكل القرآن وموهمه وقوع المخبر به على أحوال مختلفة وتطويرات شتى، كقوله تعالى في خلق آدم إنه: (مِنْ تُرَابٍ) (آل عمران: ٥٩) ومرة (مِنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ) (الحجر: ٢٦ و ٢٨ و ٣٣) ومرة (مِنْ طِينٍ لَّازِبٍ) (الصافات: ١١) ومرة (مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ) (الرحمن: ١٤) وهذه الألفاظ مختلفة ومعانيها في أحوال مختلفة، لأن الصلصال غير الحمأ، والحمأ غير التراب، إلا أن مرجعها كلها إلى جوهر، وهو التراب، ومن التراب تدرجت هذه الأحوال¹. ولذلك فإن من أهم العلوم في دراسة تفسير القرآن بالقرآن معرفة طرق "الجمع بين ما يتوهم أنه مختلف، كما ورد في قصة خلق آدم، فإن هذا ذكر للأطوار التي مر بها آدم من مبدأ خلقه إلى نفخ الروح فيه"².

يقول الإمام السيوطي رحمه الله: والمراد بمشكل آيات القرآن ما يوهم التعارض بين الآيات وكلامه تعالى منزعه عن ذلك كما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء الآية: 82]، ولكن قد يقع للمبتدئ ما يوهم اختلافاً وليس به في الحقيقة فاحتيج لإزالته³، ولذلك فإن جميع الآيات التي تحدثت عن خلق آدم عليه السلام متوافقة ومتكاملة ومنسجمة، وكل آية تتحدث عن مرحلة من مراحل خلقه، وقد مر خلق آدم عليه السلام بخمس مراحل على النحو التالي:

1 البرهان في علوم القرآن، المؤلف: بدر الدين الزركشي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ص: (183-184).

2 التفسير والمفسرون، المؤلف: د. محمد حسين الذهبي، 30/1.

3 الإتقان في علوم القرآن - 2 / 72

1- المرحلة الأولى: خلقه من حفنة تراب الأرض، قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة آل عمران الآية: 59].

وروي الترمذي وأبو داود عن أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، فجاء منهم الأحمر والأبيض والأسود وبين ذلك والسهل والحزن والخبث والطيب وبين ذلك¹.

وهذا الحديث يعلل سر اختلاف الناس في ألوانهم بسبب اختلاف تراب الأرض، وكذلك فيه تعليل لاختلاف طبائعهم النفسية ومشاعرهم بسبب اختلاف طبيعة التراب بين الشدة والليونة.

2- المرحلة الثانية: خلقه من طين، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾ [سورة ص الآية: 71].

ولذلك فإن إبليس لما رفض أمر الله بالسجود لآدم احتج بخلق الله لآدم من طين، وقد بين الله تعالى ذلك بقوله: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [سورة ص الآية: 76] ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [سورة الأعراف الآية: 12].

3- المرحلة الثالثة: خلقه من طين لازب، قال تعالى: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنِ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِّنْ طِينٍ لَّازِبٍ﴾ [سورة الصافات الآية: 11].

1 السنن، تأليف: أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، 4 / 358، برقم 4695، سنن الترمذي، 5 / 204، برقم 2955، وقال حسن صحيح.

واللازب/ هو الثابت المتماusk شديد الثبوت كما قال الراغب¹، وهذه المرحلة تم فيها تحويل الطين الرخو بعد خلطه بالماء إلى متماusk غليظ كثيف وذلك تمهيداً لتجميده وتيبسه.

4-المرحلة الرابعة: خلقه من صلصال من حمٍّ مسنون قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ [سورة الحجر الآية: 26]، وقد اعترض إبليس على ذلك كما قال تعالى: ﴿قَالَ لَمْ أَكُنْ لَّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ [سورة الحجر الآية: 33].

والصلصال: مأخوذ من الصل وهو الصوت قال الراغب الصلصال هو تردد الصوت في الشيء اليابس².

والحمّ المسنون: الذي قد تغير وأنتن³. وسمي الطين الجاف صلصالاً، وأما الحمّ: فهو الطين الأسود المتتن، والمسنون: هو المتغير⁴، وهذه المرحلة هي نتيجة للمراحل السابقة طين أسود متغير جاف.

5-المرحلة الخامسة: خلقه من صلصال كالفخار قال تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ [سورة الرحمن الآية: 14].

والصلصال: هو الطين اليابس، وسمي صلصالاً؛ لأنه إذا نقرت فيه يصل أي يخرج صوتاً. قال الطبري: والصلصال: التراب اليابس الذي يسمع له صلصلة فهو كالفخار⁵، والفخار: ما ييس بالطبخ بالنار¹.

1 المفردات في غريب القرآن، تأليف: أبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، دار المعرفة لبنان، تحقيق: محمد سيد كيلاني، 1 / 739.

2 مفردات القرآن، للراغب، 1 / 488.

3 تفسير الطبري، 14 / 61.

4 مفردات القرآن، للراغب، 1 / 259.

5 تفسير الطبري، 22 / 193.

فتبين مما سبق أن آدم عليه السلام خُلِقَ عبر مراحل مكلمة لبعضها فقد خلقه الله من تراب وعندما خُلط التراب بالماء تحول إلى الطين وإذا طال صار لازباً متماسكاً التصق بعضه ببعض فإذا طال صار مسنوناً متغير الريح، فإذا أصابه الريح والحر وجف صار صلصالاً له صلصلة إذا نقرته سمعت له صوتاً فهي أحوال لأصل واحد، وإنما بين القرآن كل تلك الأحوال لكل مرحلة من مراحل خلقه وخلاصتها أنه يمكن دفع التناقض بمعرفة أحواله المختلفة، ومن لا يلتفت إلى الأحوال يحصل عنده التناقض فلا تعجل بالقرآن بمجرد القراءة فكيف بالبيان فلا بد من التأمل والتدبر والتأني وإطالة النظر حتى تحصل على الجواب الكامل.

وبعد ما مر آدم عليه السلام بهذه المراحل بالترتيب نفخ الله فيه الروح، فكل هذه المراحل تؤكد عدم التعارض بين آيات القرآن التي تحدثت عن خلق آدم عليه السلام فكل مرحلة متممة للمرحلة السابقة²، وصدق الله القائل: ﴿إِنَّ هَذَا هُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ 62 فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَلَيْهِمُ بِالْغَيْبِ﴾ [سورة آل عمران الآية: 62-63].

وأما بقية مراحل خلق بقية البشر فقد ذكرها الله بقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ 12 ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ 13 ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ١٤ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون الآية: 12-14].

1 التحرير والتنوير، تأليف: محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ العربي بيروت لبنان، الطبعة الأولى، عام: 1420هـ الموافق 2000م، 14 / 41.

2 مواقف الأنبياء في القرآن الكريم - تحليل وتوجيه، المؤلف: د. صلاح عبد الفتاح الخالدي، 18، الناشر: دار القلم - دمشق، الطبعة الأولى عام 1424هـ - 2003م.

المطلب الثالث: توجيه إخبار الله للملائكة عن جعل آدم خليفة في الأرض.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة الآية: 30].

تعريف الاستشارة:

جاء في معجم المعاني تعريف الاستشارة على النحو التالي: استشارَ يستشير، استشِرَ، استشارةً، فهو مُستشير، والمفعول مُستشار، واستشاره في أمرٍ يهّمه أي: طلبَ رأيَه، وطلبَ منه المُشورة¹. وقد أمر الله نبيه بقوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [سورة آل عمران الآية: 159]. وأثنى على من عمل بها من خلقه بقوله: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [سورة الشورى الآية: 38].

وبين منهج موسى عليه السلام في الاستشارة بقوله: ﴿فَمَآذَا تَأْمُرُونَ﴾ [سورة الشعراء الآية: 35] ومملكة سبأ استشارت قومها قبل ردها على رسالة سليمان عليه السلام بقولها ﴿مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون﴾ [سورة النمل الآية: 32]، وملك مصر عندما أراد تفسير رؤياه بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ﴾ [سورة يوسف الآية: 43].

فهل ما قاله الله للملائكة كان من باب الاستشارة والشورى؟

قد قيل: إن هذا من باب الاستشارة، وإن الله طلب من الملائكة رأيهم فرد عليه الملائكة معترضين، وهذا الكلام مردود؛ لأن الله لا يستشير الملائكة ولا أحداً من خلقه فيما سيفعله ويريده، ولا شورى بين الله وخلقه إلا على وجه التكريم أو التعليم، لا على وجه التعرف على ما خفي عنه تعالى الله عن ذلك، لأن المستشير قد تخفى عليه

1 القاموس المحيط، تأليف: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة بيروت، بلا 1 /

بعض الأمور فيطلب من المستشار ما عنده ليعرف وجه الصواب فيها، والله عالم بكل شيء ولا تخفى عليه خافية، والخلاصة أن الله لا يستشير الملائكة ولا يطلب منهم رأياً ولا تحليلاً.

قال ابن عاشور: وقول الله هذا موجه إلى الملائكة على وجه الإخبار، ليسوقهم إلى معرفة فضل الجنس الإنساني، على وجه يزيل ما علم الله أنه في نفوسهم من سوء الظن بهذا الجنس، وليكون كالاستشارة لهم تكريماً لهم، فيكون تعليماً في قالب تكريم، مثل إلقاء المعلم فائدة للتلميذ في صورة سؤال وجواب، وليس الاستشارة في الأمور، ولتنبيه الملائكة على ما دق وخفي من حكمة خلق آدم، كذا ذكر المفسرون¹.

وقال الشوكاني: قيل: خاطب الله الملائكة بهذا الخطاب؛ لا للمشورة، ولكن لاستخراج ما عندهم. وقيل: خاطبهم بذلك لأجل أن يصدر منهم ذلك السؤال، فيجابون بذلك الجواب، وقيل لأجل تعليم عباده مشروعية المشاورة لهم².

ويمكن توجيه هذه الآية أن الله أخبر الملائكة أنه جاعل في الأرض خليفة فهو من باب التكريم للملائكة ليعرفوا ما سيفعله قبل أن يفعله فلا يفاجؤون به، وهذا تفضل من الله على الملائكة وتكريم لهم فهو إخبار وإعلام ليس إلا؛ للآتي: أن الإخبار جاء بصيغة الجزم **إني جاعل**، و**جاعل** اسم فاعل يدل على القرار الحاسم الجازم، فلم يقل لهم **إني سأجعل** في الأرض خليفة، وأنه عبر عن ما سيكون باسم الفاعل قبل أن يكون؛ لأنه سبحانه وتعالى أراد ذلك وطالما أراد فلا بد أن يحصل ويتحقق؛ لأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولا رادّ لأمره سبحانه³.

1 التحرير والتنوير، ابن عاشور، ص 400/1.

2 فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر، بيروت، ص 462/11.

3 مواقف الأنبياء في القرآن الكريم 16 مصدر سابق.

المطلب الرابع: ما قاله الله للملائكة وما قالوه له هل يسمى حواراً؟

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة الآية: 30].

تعريف الحوار:

الحوار لغة: حاوره مُحاورَةً، وحوارًا: جابوه، وجادلته، وفي التنزيل: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ﴾ [سورة الكهف الآية: 37]. وتُحاورُوا: تراجعُوا الكلامَ بينهم. وتجادلوا. وفي التنزيل: ﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾ [سورة المجادلة الآية: 1]¹.

الحوار يحصل بين الأطراف المختلفة المتساوية في مستواها، ويكون بينهما اختلاف في الآراء وتنازع في وجهات النظر، فتلتقي وتتجاوز وتتناقش وي طرح كل طرف ما عنده ثم ينتهي اللقاء بالاتفاق على رأي معين.

وعليه فلا مساواة بين الخالق والمخلوق، فالله الخالق له العظمة والجلال، فهو الذي يأمر ولا يؤمر، ويحكم ولا يُحكم وهو الذي يخلق ولا يُخلق ويهدي ولا يُهدي، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأعراف الآية: 54]، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَخْكُمُ لَا مَعْصِيَةَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [سورة الرعد الآية: 41]. ولم يكن هنالك خلاف ولا نزاع بين الله والملائكة أرادوا حله عن طريق الحوار؛ لأن الله يخبر ويقدر ويريد ويأمر والملائكة ينفذون.

ومثل هذا لا يسمى حواراً في الحقيقة إلا على سبيل التجوُّز، وإنما هو إخبار من الله للملائكة عما سيفعله، فاستفهموا عن ذلك بقولهم أتعجل فيها؟ فأجابهم الله بقوله: إني أعلم ما لا تعلمون².

1 المعجم الوسيط، 1 / 205، مرجع سابق.

2 مواقف الأنبياء في القرآن الكريم، 17 مصدر سابق.

وهناك من أراد جعل هذه الآية دليلاً له على الهجوم على المسائل العلمية والخوض فيها لغير متخصص فيها، ثم يريد من العلماء أن يجاوروه على غير قانون الحوار وأصول الاستدلال، ثم يستدل لذلك بأن الله قد حاور الملائكة وهو بكل شيء عليم، ولا علم للملائكة إلا ما علمهم الله تعالى، أو يتعلل بأن الله قد حاور إبليس في القرآن.

والرد على هذا: أن ما قصه الله في القرآن عن الملائكة إن قيل بأنه حوار فهو على سبيل التجوز، لا أنه حوار يراد به معرفة من هو على الحق حاشا لله من ذلك، وعلى تسميته حواراً تجوزاً فإنه لا يدل على تجاوز أصول الحوار وإلغاء التخصص عند الحوار، وانتداب العلماء لمناقشة كل صاحب شبهة لا يراعي أصول الحوار، ولم يأخذ العلم على أصوله، وأغلب المفسرين لم يسموا ما جاء في قصة الملائكة وقصة إبليس حواراً مع الله تعالى، وإن كان هناك من أطلق على هذا بأنه حوار، كقول الطبري: الخليفة الذي أخبر الله جل ثناؤه أنه جاعله في الأرض لا غيره؛ لأن المحاورة بين الملائكة وبين ربها عنه جرت¹. وكقول أبي السعود: وقد بينا في سورة البقرة أن ذلك ظهور فضل آدم عليه السلام بعد المحاورة المسبوقه بالإخبار باستخلافه عليه السلام². فالطبري وأبو السعود أطلقا على هذا حواراً على سبيل التجوز، وليس معناه التبرير لطرح كل القضايا للحوار والنقاش، فمن القضايا ما تكون قطعية لا يصح طرحها للتداول أصلاً، ومنها ما تكون محل نقاش وخلاف، فتطرح للحوار بين أهل العلم المستوفين لشروط العلماء، ولديهم أهلية للحوار عبر أصول العلم وقواعده، فكلام الملائكة لم يكن حواراً بمعنى مراجعة الكلام لمعرفة من هو على الحق تعالى الله

1 تفسير الطبري، 480 / 1، مصدر سابق.

2 إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، المؤلف: أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن

مصطفى، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، 3 / 215.

عن ذلك، بل ذكر أهل التفسير أن كلام الملائكة هنا إنما كان على جهة الاستفهام المحض¹، وأنهم إنما قالوه لاستعلام وجه الحكمة، لا على وجه الاعتراض².

المطلب الخامس: وجه استفهام الملائكة عن استخلاف آدم:

قال تعالى: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة الآية: 30].

قال الشوكاني: قال جماعة من المفسرين: إن ظاهرها أنهم استنكروا استخلاف بني آدم في الأرض، لكونهم مظنة للإفساد في الأرض، وإنما قالوا هذه المقالة قبل أن يتقدم لهم معرفة ببني آدم، بل قبل وجود آدم، فضلاً عن ذريته، لعلم قد علموه من الله سبحانه بوجه من الوجوه، لأنهم لا يعلمون الغيب³.

وقال مكّي بن أبي طالب: قوله تعالى: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا﴾ الألف ألف الاسترشاد، وسؤال عن فائدة وليس هو إنكاراً، ولفظه لفظ الاستفهام. وقيل: هو تعجب تعجبت الملائكة من قدرة الله⁴.

وقال الخالدي: ذهب فريق من أهل التفسير إلى أن الاستفهام هنا للإنكار، وأن الملائكة أنكروا على الله هذا الفعل واعترضوا على استخلاف آدم ورأوا أنهم أولى منه بالاستخلاف، وأنهم الأحق والأجدر، وأن هذا الخليفة سيفسد في الأرض ويسفك الدماء بينما هم يسبحون بحمد ربهم ويقدمونه فلماذا استبعدهم الله عن الاستخلاف واختار مكانهم آدم وذريته ولذلك اعترضوا بقولهم أتعجل على سبيل الإنكار.

1 تفسير القرطبي، 1/ 274، مصدر سابق.

2 زاد المسير في علم التفسير، 1/ 50، مصدر سابق.

3 فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، ص 462/11.

4 مشكل إعراب القرآن، المؤلف: أبو محمد مكّي بن أبي طالب القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي، المحقق: د. حاتم صالح الضامن، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية، عام: 1405، 1/ 85.

وهذا الكلام خطير وفيه خطأ كبير لا يجوز أن يفسر به سؤال الملائكة لأن الله خلقهم مطيعين عابدين له فلا يعصونه ولا يخالفونه ولا ينكرون عليه فعله ولا يعترضون عليه قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [سورة التحريم الآية: 6]. وقال تعالى: ﴿لَا يَسْقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ [سورة الأنبياء الآية: 27].

فقد كان سؤال الملائكة على سبيل الاستعلام والاستكشاف عن الحكمة من خلق آدم، وليس على وجه الاعتراض ولا على وجه الحسد لآدم وذريته، من كانت هذه صفاتهم الفطرية لا يعترضون على الله ولا ينكرون عليه فعله فلا يمكن أن يكون الاستفهام للإنكار¹.

ويمكن توجيه سؤال الملائكة أنهم أرادوا أن يعرفوا الحكمة من استخلاف آدم، وذلك من باب العلم وزيادة اليقين لأنهم يوقنون بحكمة الله تعالى في أفعاله، وأن استخلاف آدم عليه السلام هو الصواب، ولكنهم لا يعرفون وجه الصواب، فسألوا الله عن ذلك من باب الاستفهام وكأنهم يقولون يا ربنا أخبرنا عن الحكمة من استخلافك لآدم لتعرفها ونزداد بذلك علماً و يقيناً، فأجابهم الله على سؤالهم مبيناً لهم الحكمة من استخلاف آدم بقوله: إني أعلم ما لا تعلمون².

المطلب السادس: وجه إخبار الملائكة بإفساد الخليفة وسفكه للدماء:

قال تعالى: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة الآية: 30].

أجاب البعض جواباً عقلياً لا دليل عليه، وهو أن الملائكة سألوا الله ماذا سيكون من ذلك الخليفة؟ فقال لهم الله: إنه سيفسد في الأرض ويسفك الدماء، فعند ذلك قالوا له: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وهذا لا دليل عليه، وكذلك لا

1 مواقف الأنبياء في القرآن الكريم، 19، مصدر سابق.

2 مواقف الأنبياء في القرآن الكريم، 19، مصدر سابق.

يصح قول من قال: إن الأرض قد سكنها قبل آدم من الجن أو الشياطين أو مخلوقات أخرى غير البشر. ولأهل التفسير أقوال:

القول الأول: أنهم علموا ذلك بتوقيف الله تعالى¹.

القول الثاني: أنهم قاسوه على أحوال من سلف قبل آدم على الأرض².

القول الثالث: أنهم فهموا ذلك من الطبيعة البشرية³.

القول الرابع: أنهم فهموا من قوله تعالى خليفة أنه الذي يفصل بين الناس ما يقع بينهم من المظالم، ويردعهم عن المحارم والمآثم⁴.

وتوجيه ذلك أن كلام الملائكة كان من باب التوقع والاستشراف والفراصة والفتنة ودقة الملاحظة وبُعد النظر، فإنهم حينما رأوا مراحل خلق آدم عليه السلام من التراب والطين ولاحظوا طبيعة عنصر الأرض توقعوا أنه سيتأثر بهذا العنصر الأرضي الترابي، ولذلك سيفسد في الأرض ويسفك الدماء، فحينما لاحظوا ذلك بفراستهم الإيمانية والنورانية الحية فسألوا عن ذلك أي: يا ربنا أنت خلقت هذا الخليفة من التراب وهو سيتأثر بذلك وسيفسد في الأرض ويسفك الدماء، وقد كانت فراستهم في ذلك صحيحة وحقيقية فإن الله قد أقرهم على قولهم ولم يخطئهم على ذلك بقوله: إني أعلم ما لا تعلمون. بمعنى أنا أعلم أن هذا الخليفة سيفسد في الأرض ويسفك الدماء ولكنه وحده هو الذي يصلح لأن يكون خليفة في الأرض رغم ذلك الفساد.

1 قاله ابن مسعود وابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة وابن زيد وابن قتبية. زاد المسير في علم التفسير، 45/1، وتفسير القرطبي - 1 / 275.

2 روي هذا عن ابن عباس وأبي العالية ومقاتل، زاد المسير في علم التفسير، 45/1.

3 التحرير والتنوير، 1 / 389.

4 تفسير القرطبي، 1 / 274.

وقد انطبق هذا الكلام على ابْنِي آدَمَ عليه السلام في حياته، فقد قام قابيل بقتل هابيل ظلماً وعدواناً، وكم قد ظهر فاسدون وسفاكون للدماء في عصرنا هذا وفي كل عصر، فكانت فراسة الملائكة صادقة¹.

المطلب السابع: هل آدم عليه السلام خليفة لأمة قبله؟

عرف الراغب الخلافة في كتابه المفردات بأنها: هي النيابة عن الغير، إما لغيبة المنوب عنه، وإما لموته، وإما لعجزه، وإما لتكريم المستخلف، وعلى هذا الوجه الأخير استخلف الله أوليائه في الأرض²، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة الآية: 30].

والسؤال هو: آدم عليه السلام خليفة لمن؟ أو خليفة عن من؟

وللجواب عن ذلك يقول الدكتور الخالدي: ذهب بعض الإخباريين والمفسرين إلى بعض الإسرائيليات التي تتحدث عن سكان الأرض قبل آدم الذين صار آدم خليفة لهم وأوردوا روايات غير ثابتة ولم ترد في الأحاديث الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

والظاهر: أنه لم يكن سكان في الأرض قبل آدم لا من الإنس ولا من الجن، ولا من غيرهما من المخلوقات الحية العاقلة، ولا توجد أحاديث صحيحة أو مرفوعة تؤيد ذلك.

وتوجيه هذه الآية: أنه لم تكن مخلوقات عاقلة على الأرض قبل آدم عليه السلام ليكون آدم خليفة عنهم، وأن آدم هو أول مخلوق حي عاقل أنزل على الأرض، ولذلك لم يكن آدم عليه السلام خليفة عن أي أناس قبله.

1 مواقف الأنبياء في القرآن الكريم، 20-21، مصدر سابق.

2 مفردات القرآن، الراغب، 1 / 294، مصدر سابق.

وقد يتساءل البعض هل يجوز أن نقول: كان آدم خليفة الله في الأرض:

1- منع بعض العلماء ذلك، وذهبوا إلى عدم الجواز؛ لأن الله لا يحتاج إلى خليفة له في الأرض، فهو قائم عليها مدبر لكل شيء فيها أحاط بها علماً وسمعاً وبصراً لا يغيب عنها لحظة، ولذلك لا يحتاج إلى خليفة له فيها.

2- وذهب بعض العلماء إلى جواز ذلك، ومن ثم قالوا: آدم عليه السلام خليفة لله في الأرض ثم قال الدكتور الخالدي: ونحن مع هؤلاء في جواز صحة هذه العبارة، وليس معنى اعتبار آدم خليفة لله أن الله يحتاج إلى من يخلفه أو إنه يغيب عنها ليخلفه غيره فيها -تعالى الله عن ذلك- فالله قد أحاط بالأرض وبكل شيء علماً وسمعاً وبصراً¹.

3- وأما استخلاف الله لآدم عليه السلام فهو تكريم منه سبحانه وتعالى لآدم ليقوم هو وذريته من بعده باستصلاح الأرض وتعميرها، وإدارتها وقيادة باقي المخلوقات الحية عليها التي سخرها الله له، وجعل مهمته عليها مع حضور الله وقيامه على كل شيء فيها قال تعالى: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ [هود الآية: 61]، ومعنى أنشأكم من الأرض أي: خلقكم من آدم وآدم من الأرض، واستعمركم فيها أي عمركم في الأرض وجعلكم سكانها².

1 مجموع فتاوى الإمام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، طبع بأمر خادم الحرمين الشريفين: فهد بن عبد العزيز، بإشراف الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية، 1416هـ الموافق 1995م، جمعه: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، 35 / 45. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة المؤلف: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت 1 / 151. التحرير والتنوير، 23 / 141.

2 تفسير القرطبي، 9 / 56، مصدر سابق.

ولا يشترط في الخليفة غياب المستخلف فقد يكون المستخلف موجوداً، ومع ذلك يكرم المستخلف ويعطيه صلاحيات تحت إشرافه كما في التعريف السابق للخليفة.

ثم يقول الدكتور الخالدي: وبناءً على ما سبق: نرى أن الله سبحانه وتعالى جعل آدم عليه السلام خليفة له في الأرض تكريماً منه له. وأما ذرية آدم عليه السلام فإن الله جعلهم خلائف عن بعضهم بعضاً، فكلما مات جيل خلفه جيل بعده وورث الأرض منه، وصار فيها نائباً عنه ¹. كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة الأنعام الآية: 165]، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة يونس الآية: 14]، وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا﴾ [سورة فاطر الآية: 39].

المطلب الثامن: أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام.

قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ 71 فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ 72 فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ 73 إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [سورة ص الآية: 71-74].

وفي هذه الآية اختلف المفسرون في توجيه السجود هنا هل هو على الحقيقة أم لا؟

قال الرازي: أجمع المسلمون على أن ذلك السجود ليس سجود عبادة لأن سجود العبادة لغير الله كفر والأمر لا يرد بالكفر ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة أقوال: الأول أن ذلك السجود كان لله تعالى وآدم عليه السلام كان كالقبلة، القول الثاني فهو

1 مواقف الأنبياء في القرآن الكريم، 21-22، مصدر سابق.

أن السجدة كانت لآدم عليه السلام تعظيماً له وتحية له كالسلام منهم عليه، القول الثالث: أن السجود في أصل اللغة هو الانقياد والخضوع¹.

وهنا يرد سؤال: كيف شمل إبليس خطاب الله للملائكة مع أنه كان من الجن؟

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ 28 فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ 29 فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ 30 إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ 31 قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾ [سورة الحجر الآية: 28-32].

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [سورة البقرة الآية: 34].

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ [سورة الكهف الآية: 50].

وللجواب على هذا السؤال قال صاحب الكشاف: إنما تناوله الأمر وهو من الله للملائكة خاصة؛ لأن إبليس كان في صحبتهم².

قال الدكتور الخالدي: فقد كان إبليس مأموراً بالسجود لآدم وشمله الخطاب كما قال تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [سورة الأعراف الآية: 12]، وبما أن إبليس من الجن فإن الاستثناء في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ [سورة البقرة الآية: 34] استثناء منفصل - كما يقول أهل النحو - أي أن المستثنى ليس من جنس المستثنى منه³.

1 مفاتيح الغيب، 2 / 427.

2 الكشاف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل، تأليف: أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، 3 / 91.

3 مواقف الأنبياء في القرآن الكريم، 29، مصدر سابق.

لأنه قد جاء في الحديث الصحيح عند مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار.. وخلق آدم مما وصف لكم¹. يعني: من طين كما وصف الله في القرآن.

والنصوص تؤكد أن إبليس تناول الخطاب، وقد خصه الله بعبابه بقوله: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾ [سورة الحجر الآية: 32].

1 صحيح مسلم تأليف: أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، 8 / 226 برقم: 7687.

نتائج البحث:

- 1- عدم وجود أي تعارض أو تناقض في آيات قصص القرآن بأي حال من الأحوال، ومنها قصة آدم عليه السلام.
- 2- يمكن دفع أي إيهام أو إشكال يتعلق ببعض الآيات بمعرفة أحوال تلك الآيات المختلفة، والتأمل فيها وتدبرها أثناء قراءتها وإطالة النظر فيها حتى يحصل المستشكل على الجواب الكافي.
- 3- إن الطريق الأول لفهم قصص القرآن هو القيام بجمع الآيات المتعلقة بالقصة من جميع سور القرآن في موضع واحد، وتناول كل قصة على انفراد، وتحليلها تحليلًا لفظيًا مستعينًا ببقية العلوم وفقًا لمناهج أهل التفسير.
- 4- الجمع والتوفيق بين ما يتوهم أنه متعارض من خلال المناهج المعتمدة في تفسير كلام الله، ومن خلال جمع وتصنيف الآيات المتعلقة بكل قصة من القصص على انفراد وبيان ما أهم فيها.
- 5- إن السبيل الوحيد لفهم آيات قصص القرآن هو الاعتماد على تفسير القرآن بالقرآن ثم القرآن بالسنة وبأقول الصحابة الذين عايشوا الرسول صلى الله عليه وسلم وشاهدوا مراحل تنزيل القرآن.
- 6- الاعتماد على صحيح المأثور من الأحاديث والآثار لفهم وتفسير آيات قصص القرآن.
- 7- أن تكون كتب اللغة العربية ومعاجمها الصحيحة هي المرجع الأساس في تفسير وفهم مفردات القصة وألفاظها ومصطلحاتها ومشتقاتها وتصاريحها أيام نزول القرآن.
- 8- الاعتماد على كتب التفاسير التي تعتمد في تفسيرها على الروايات الصحيحة لتقديم التفسير الإجمالي لكل قصة بحسب سورها وآياتها، وترتيبها الزمني والمكاني، وكل ما يتعلق بها.

9- إذا تعارضت الآيات وتعذر فيها الترتيب والجمع طلب التاريخ وترك المتقدم بالمتأخر ويكون ذلك نسخاً.

10- إذا لم يُعلم التاريخ وكان الإجماع على العمل بإحدى الآيتين عُلم بإجماعهم أن النسخ ما أجمعوا على العمل به.

توصيات:

- عقد المؤتمرات لمناقشة المواضيع المتعلقة ببعض الشبهات المتعلقة بقصص القرآن.
- إفراد الموسوعات الخاصة بالرد على جميع الشبهات القديمة والحديثة حول قصص القرآن في كل جانب من جوانب العلوم.
- الاستفادة من الوسائل والتقنيات الحديثة في عرض وتفسير آيات قصص القرآن بصورة ممتعة ومشوقة ونافعة، لتقريب الفهم بطريقة ذهنية.

المصادر والمراجع

- 1- التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب تأليف: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1421 هـ الموافق 2000م.
- 2- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد عبد جلال الدين السيوطي، دار الفكر بيروت 1993م.
- 3- تفسير القرآن العظيم، تأليف: أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، دار الفكر بيروت 1401 هـ.
- 4- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تأليف: أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري، دار الفكر بيروت 1405 هـ.
- 5- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، المؤلف: أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى المتوفى: 982 هـ الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- 6- الجامع لأحكام القرآن، تأليف: أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي دار الشعب القاهرة.
- 7- معالم التنزيل في تفسير القرآن، تأليف: محي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، دار المعرفة بيروت، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك.
- 8- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر بيروت.
- 9- الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تأليف: أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، دار إحياء التراث العربي بيروت، تحقيق: عبد الرزاق المهدي.
- 10- زاد المسير في علم التفسير، تأليف: أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الثالثة 1404 هـ.

- 11- البحر المحيط تأليف: أبي حيان محمد بن يوسف الشهير الأندلسي، دار الكتب العلمية لبنان بيروت الطبعة الأولى 1422هـ الموافق 2001م تحقيق: الشيخ: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون.
- 12- أحكام القرآن تأليف: أبي بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، دار الفكر للطباعة والنشر لبنان تحقيق: محمد عبد القادر عطا.
- 13- تفسير القرآن، المؤلف: محمد بن صالح بن محمد العثيمين، ملف الكتروني في الشاملة.
- 14- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، المؤلف: د وهبة بن مصطفى الزحيلي الناشر: دار الفكر المعاصر - دمشق الطبعة: الثانية، 1418 هـ.
- 15- تفسير البغوي.
- 16- التحرير والتنوير، تأليف: محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ العربي بيروت لبنان، الطبعة الأولى عام 1420هـ الموافق 2000م.
- 17- البرهان في علوم القرآن، المؤلف: بدر الدين الزركشي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى.
- 18- الإتيقان في علوم القرآن المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة: 1394هـ / 1974 م.
- 19- معجم علوم القرآن: علوم القرآن، التفسير، التجويد، القراءات؛ المؤلف: إبراهيم محمد الجرمي؛ حالة الفهرسة: غير مفهرس الناشر: دار القلم؛ سنة النشر: 1422 - 2001.
- 20- شرح كتاب الإتيقان الشيخ مصطفى البحياوي الحلقة العاشرة من الدقيقة الثالثة إلى النصف الساعة.
- 21- سير أعلام النبلاء: المؤلف: أبي عبد الله شمس الدين الذهبي.

- 22- الجامع الصحيح، تأليف: أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، دار إحياء التراث العربي بيروت بلا تاريخ، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون .
- 23- تأويل مشكل القرآن ، المؤلف: أبي محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، الناشر: دار الكتب العلمية- لبنان، الطبعة: الثانية، عام: 2007 .
- 24- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور المؤلف : برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي دار النشر : دار الكتب العلمية - بيروت - 1415هـ - 1995م تحقيق : عبد الرزاق غالب المهدي.
- 25- السنن ، تأليف: أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، دار الفكر تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
- 26- المفردات في غريب القرآن، تأليف: أبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، دار المعرفة لبنان، تحقيق: محمد سيد كيلاني.
- 27- مواقف الأنبياء في القرآن الكريم -تحليل وتوجيه، المؤلف: د. صلاح عبد الفتاح الخالدي، الناشر: دار القلم-دمشق، الطبعة الأولى عام 1424هـ-2003م.
- 28- التفسير والمفسرون، المؤلف: د. محمد حسين الذهبي، الناشر: آوند دانش، الطبعة: الأولى، عام 1425هـ-2005م.
- 29- أصول في التفسير، المؤلف محمد بن صالح العثيمين، الناشر: المكتبة الإسلامية، الطبعة الأولى.
- 30- الاستفادة من قصص القرآن للدعوة والدعاة، الدكتور/ عبد الكريم زيدان، الناشر: مؤسسة الرسالة ناشرون عام: 1419-1998م.
- 31- تأويل مشكل القرآن ، المؤلف: أبي محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، الناشر: دار الكتب العلمية- لبنان، الطبعة: الثانية، عام: 2007 .
- 32- المعجم المفهرس، المؤلف: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار الكتب المصرية، سنة النشر: 1364.

- 33- المعجم الوسيط المؤلف : إبراهيم مصطفى . أحمد الزيات . حامد عبد القادر . محمد النجار، دار النشر : دار الدعوة، تحقيق : مجمع اللغة العربية 1379هـ/1960م.
- 34- نفحات من علوم القرآن، المؤلف: محمد أحمد محمد معبد، الناشر: دار السلام- القاهرة، الطبعة الثانية، عام 1426هـ-2005م.
- 35- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تأليف: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي، دار الكتب العلمية بيروت 1413 / 1992م.
- 36- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون المؤلف : اسماعيل باشا بن محمد امين بن مير سليم الباباني عنى بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف: محمد شرف الدين بالتقايا والمعلم : رفعت بيلكه الكليسي، الناشر : دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان.
- 37- مجمع الحكم والأمثال في الشعر العربي. المؤلف: أحمد قبش المترجم / المحقق: غير موجود الناشر: دار الرشيد الطبعة: الثالثة 1405 هـ / 1985 م.
- 38- المحكم والمحيط الأعظم المؤلف : أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي . تحقيق : عبد الحميد هنداوي، الناشر : دار الكتب العلمية، سنة النشر : 2000م، مكان النشر : بيروت.
- 39- موقع الإسلام سؤال وجواب للشيخ محمد المنجد، على الرابط التالي: <https://islamqa.info/ar/82856>.
- 40- مجلة جامعة بابل/كلية الدراسات القرآنية المجلد 23/ العدد 3/ 2015. بحث الدلالة القصديّة من ظاهرة التكرار في القصّة القرآنية، الباحثة سكيّنة عزيز عباس الفتلي.
- 41- القاموس المحيط، تأليف: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة بيروت.

42- مجموع فتاوى الإمام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، طبع بأمر خادم الحرمين الشريفين: فهد بن عبد العزيز، بإشراف الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية، 1416هـ الموافق 1995م جمعه: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة المؤلف: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

43- صحيح مسلم تأليف: أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي بيروت تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي .

44- تفسير الفاتحة والبقرة المؤلف: محمد بن صالح بن محمد العثيمين المتوفى: 1421هـ الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، 1423هـ.



قاعدة: «ظاهر القرآن» وتطبيقاتها عند المفسرين

الباحث: مراد عبد السلام بوكريعة

أستاذ التعليم الثانوي وطالب دكتوراه-

جامعة ابن طفيل القنيطرة - المغرب

Bgr.mourad@gmail.com

ملخص

تعد قاعدة «ظاهر القرآن» بمثابة الفيصل الضابط الذي ينفي عن القرآن تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين من تفاسير الباطنية والإشارية والمتكلمين، وهي تأصيل للفهم السليم للنصوص القرآنية، بحمل اللفظ على ما يقتضيه الظاهر من كلام العرب، ولا يعدل عن ظاهر الوحي إلا بدليل شرعي ثابت صحيح، يوجب الرجوع إليه، وينفي التعارض بين نصوص الوحي. فجاء هذا البحث لدراسة هاته القاعدة الجليلة وشرح ألفاظها وبيان معانيها وأقوال العلماء فيها وتطبيقاتها في كتب التفسير المعتمدة، والهدف من ذلك بيان أهمية هاته القاعدة ومكانتها عند أهل التفسير والأصول. وقد خلصتُ في بحثي هذا إلى أن منهج السلف الصالح ومن جاء بعدهم من علماء المسلمين في الأخذ بظاهر القرآن إلا إذا ورد دليل شرعي يصرفه عن ظاهره، وهو المنهج الأقوم والوسط الذي لا زيغ فيه بين من وقفوا عند ظواهر النصوص من الظاهرية، ومن تأولوا وحرفوا كلام الله من تفاسير الباطنية والإشارية والمتكلمين.

الكلمات المفتاحية: ظاهر القرآن - قواعد الترجيح - قواعد التفسير - التعارض

بين النصوص.

ABSTRACT

The rule of "the appearance of the Qur'an", As an officer who denies the Qur'aan, distorting the misrepresenting, impersonating the invalids and interpreting those who are ignorant of the interpretations of al-Batiniyyah, Ishariyah and the speakers. Amend the appearance of the revelation only valid evidence valid true must refer to it and denies the contradiction between the texts of revelation. This research came to study this important rule and explain its words by the meanings of the words of scientists and their applications in some books of interpretation adopted, and the purpose of this statement the importance of this rule and its status among the people of interpretation. Finally in my research, I concluded that the approach of the righteous Salafs and those who came after them from the Muslim scholars in adopting the appearance of the Qur'aan, unless there is a legitimate evidence that expels it from its face, is the most correct method and the middle that is not distorted among those who stood at the phenomena of texts from the pharaonic, Of the mystical interpretations and references of al-Batiniyyah, Ishariyah and speakers.

Keywords: the appearance of the Qur'an – weighting rules - interpretation of the Qur'an - contradiction between the texts.

مقدمة

الحمد لله الذي أنعم علينا بنعمة التفقه في الدين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .. أما بعد:

فإن من رحمة الله علينا أن قيّض لنا علماء أجلاء حفظوا لنا الدين، أفنوا أعمارهم في الذب عنه، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، فتلقوا الوحي بكل همه وحفظوه وأولّوه عنايتهم بالتفاسير الجليلة والمصنفات البديعة.

3 أسباب ودواعي البحث:

كما لا يخفى على كل مطلع أن القرآن الكريم بحر ليس له ساحل، ولسبر أغواره وكشف أسرارهِ وفهم معانيهِ لابد من معرفة مفردات ألفاظهِ ومركباتها وسياقاتها، فهما دقيقا لا يدخل تحت الوهم ويدقّ عنه الفهم، وضع العلماء قواعدا للتفسير والترجيح

بين المعاني ضمنوها كتبهم وتفسيرهم. ومن ضمن هاته القواعد، قاعدة: «ظاهر القرآن»¹ التي هي موضوع بحثنا هذا.

فجاء اختياري لهذا البحث لإبراز أهمية ومكانة هاته القاعدة الجليلة، ضمن قواعد الترجيح عند المفسرين، وبيان معانيها، وإظهار ما يندرج تحتها من قواعد وضوابط.

3 مشكلة البحث:

تكمن إشكالية البحث في الإجابة عن السؤال المحوري التالي:

✽ هل الأخذ بظاهر القرآن الكريم أمر لازم لا يجوز العدول عنه ؟

ويتفرع عن هذا الإشكال تساؤلات فرعية:

- ما المقصود بقاعدة «ظاهر القرآن» وما شروطها وضوابطها ؟
- ما حكم الأخذ بهذه القاعدة ومن أخذ بها من أهل التفسير ؟
- ما تطبيقاتها العملية ضمن كتب التفسير ؟

3 منهج وخطة البحث:

قسمت بحثي هذا إلى مبحثين، خصصت الأول للتعريف بالقاعدة وبيان معناها وما يتعلق بها من ضوابط وشروط، وأقوال أهل العلم في اعتمادها، أما المبحث الثاني فخصصته لتطبيقات اعتماد أهل التفسير لها في الترجيح بين التأويل المختلفة.

1 ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط 1 سنة 1420 هـ، ج: 2، ص: 15 / شمس الدين بن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض-السعودية/ ط 1 سنة: 1408 هـ، ج: 1، ص: 310 / خالد السبت، قواعد التفسير جمعاً ودراسة، دار ابن عفان، ط 1 سنة: 1417 هـ، ج: 2، ص: 843 - 850 / محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت - لبنان، سنة: 1415 هـ، ج: 3 ص: 70-433، ج: 4 ص: 159، ج: 5 ص: 465، ج: 6 ص: 73..

المبحث الأول:

التعريف بالقاعدة وبيانها ما يتعلق بها.

المطلب الأول: صيغ قاعدة: (ظاهر القرآن لا يجوز العدول عنه إلا بدليل يجب الرجوع إليه)

للقاعدة صيغ كثيرة في كتب أصول الفقه وكتب التفسير، اختلفت ألفاظها لكن المؤدّى واحد، والمعنى متوافق، غير أن بعض هذه الصيغ عند التدقيق منها ما هو أصل للقاعدة، ومنها ما هو قريب منها.

■ أولاً: الصيغ التي هي أصل للقاعدة:

1. لا يجوز إخراج ما احتمله ظاهر الآية من حكمها إلا بحجة يجب التسليم لها¹.
2. لا يجوز ترك الظاهر المفهوم من الكلام إلى باطن لا دلالة على صحته².
3. الأصل حمل نصوص الوحي على ظواهرها إلا لدليل³.
4. الواجب أن يحمل تفسير كتاب الله جل وعز على الظاهر والمعروف من المعاني إلا أن يقع دليل على غير ذلك⁴.
5. الأصل عدم صرف اللفظ عن ظاهره إلا إذا اقتضى ذلك دليل⁵.
6. الأظهر يجب المصير إليه حتى يدل الدليل على خلافه⁶.
7. ظاهر النصوص ما يتبادر منها إلى الذهن من المعاني¹.

1 خالد السبب، قواعد التفسير جمعاً ودراسة، ص: 858.

2 ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج: 2، ص: 15.

3 خالد عثمان السبب، قواعد التفسير جمعاً ودراسة، ج: 2، ص: 843.

4 أبو جعفر النحاس، إعراب القرآن، تحقيق زهير غازي زاهد، دار النشر. عالم الكتب-بيروت، سنة 1409 هـ، ج: 5، ص: 132.

5 عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة - شباب الأزهر، ط 8: دار القلم، بدون سنة، ص: 163.

6 أبو الوليد محمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث-القاهرة، بدون طبعة، سنة: 1425 هـ، ج: 1، ص: 64.

8. كل ما له ظاهر فهو مصروف إلى ظاهره إلا لمعارض راجح، وكل ما لا ظاهر له فلا يترجح إلا بمرجح².
9. الأصل البقاء على الظاهر حتى يرد الناقل³.
10. الأصل هو البقاء على الحقيقة حتى ترد قرينة المجاز⁴.
11. من ادعى في التنزيل ما ليس في ظاهره كُلف البرهان على دعواه⁵.
- ثانيا: صيغ القواعد القريبة من القاعدة:
 1. يجب الأخذ بظاهر الدليل وعدم تأويله⁶.
 2. الأصل في الكلام الحقيقة⁷.
 3. كل تأويل يرفع النص أو شيئا منه فهو باطل⁸.
 4. يجب حمل نصوص الوحي على العموم ما لم يرد التخصيص⁹.

- 1 محمد بن صالح العثيمين، القواعد المثلث، الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة/ ط 3 سنة: 1421 هـ، ص 36.
- 2 المقري محمد بن أحمد، القواعد، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، دار معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي - مكة المكرمة، ج: 2، ص: 497.
- 3 ناصر بن سعيد، الباعث الحثيث في توضيح أصول الفقه، دار ابن خزيمة، بدون طبعة، سنة: 1430 هـ، ص: 25.
- 4 المرجع نفسه.
- 5 خالد السبت، قواعد التفسير جمعاً ودراسة، ج: 2، ص: 850.
- 6 زكريا بن غلام، أصول الفقه على منهج أهل الحديث، دار الخراز، ط 1: سنة 1423 هـ، ص 19.
- 7 انظر: المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، ط 1: سنة 1400 هـ، ج: 1، ص: 576 / القرافي أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة/ ط 1: سنة 1393 هـ، ص: 112 / ابن النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي و نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط 2: 1418 هـ، ج: 1، ص: 294.
- 8 أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط 1: سنة 1413 هـ، ص 198.
- 9 حسين بن علي الحربي، قواعد الترجيح عند المفسرين، دار القاسم - الرياض، ط 1: سنة 1417 هـ، ص: 527.

5. قد يكون اللفظ مقتضياً لأمر ويحمل على غيره، لأنه أولى بذلك الاسم منه¹.
6. توجيه معاني كتاب الله عز وجل إلى الظاهر المستعمل في الناس، أولى من توجيهها إلى الخفي القليل في الاستعمال².

✽ المطلب الثاني: شرح ألفاظ القاعدة:

✚ معنى (الظاهر): يقصد بالظاهر في هاته القاعدة مدلول الآيات المفهوم بمقتضى الخطاب العربي والمعلوم عند أهل البيان، فالحكم للظاهر حتى يتبين سواء، ولا يجوز إهمال المعنى المأخوذ من الظاهر بحجة أن المعنى المقصود منه غير ذلك، إلا إذا دلّ دليل على صرف اللفظ عن ذلك الظاهر.

قال أحمد شاكر: "الظاهر: هو ما تعرفه العرب من كلامها، وما لا يعذر أحد بجهالته من حلال وحرام"³، وظاهر الكلام كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة"⁴.

وقد أشار غير واحد من أهل العلم إلى أن معنى الظاهر بالقاعدة أعم من معنى الظاهر عند الأصوليين، لأنه قد يكون نصاً أو ظاهراً عند أهل الأصول.

✚ معنى (إلا بدليل يجب الرجوع إليه): يقصد بالدليل: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري⁵، وهو دليلاً: دليل عقلي وهو الذي به يدرك المعنى المراد، ودليل سمعي هو دلالات الكتاب والسنة الصارفة للفظ عن ظاهره.

1 الزركشي محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط 1: سنة 1376 هـ، ج: 2، ص: 196.

2 ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج: 6، ص: 309.

3 أنظر تحقيق أحمد شاكر على جامع البيان ج: 1، ص: 72، الإحالة (2).

4 أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 6، ص: 356.

5 ابن النجار الفتوحى، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط 2: سنة 1418 هـ، ج: 1، ص: 52.

وهذا الدليل قد يكون نصا يوافق الاحتمال المرجوح، أو ظاهرا آخر أقوى من الأول، أو قياسا صحيحا راجحا، أو قرينة تصرفه عن المعنى الظاهر إلى المعنى المرجوح¹.

✽ المطلب الثالث: توضيح القاعدة:

تندرج قاعدة (ظاهر القرآن) ضمن قواعد الترجيح المعتمدة في فهم نصوص القرآن، ولما كان الأصل في نصوص كتاب الله حملها على ظواهرها، وما يقتضيه ظاهر اللفظ، كان لزاما على المفسر- عدم العدول عن هذا الظاهر إلا بدليل صحيح يجب الرجوع إليه، فمن خالف ظاهر القرآن فقوله مرجوح لا يعتد به، وهو بذلك مخالف لنهج السلف والمحجة البيضاء التي تركنا عليها نبينا صلى الله عليه وسلم.

فلا يجوز العدول عن الظاهر إلى التأويل، إلا عند قيام الدليل على أن إجراء اللفظ على ظاهره غير ممكن، لما قد يؤدي إليه من تناقض وتعارض. لذا فهاته القاعدة بمثابة فيصل ضابط، ودرع حصين عن الزيغ والزلل، وتحميل نصوص الشرع ما لا تحتل من ضلالات وتأويلات باطلة. وهي منهج وسط بين أهل الظاهر الذين حملوا النصوص جميعا على ظواهرها، وبين أهل الباطن الذين يعتقدون أن للقرآن باطنا لا يعلمه إلا الخاصة من أهل الكشف. ولهاته القاعدة شروط وضوابط ينبغي الالتزام بها.

✽ المطلب الرابع: شروط حمل اللفظ على خلاف الظاهر:

وضع أهل الأصول شروطا لحمل اللفظ على خلاف ظاهره، نورد هنا باختصار:

- أن يكون المعنى المدعى موافقا للغة العربية أو العرف أو عادة الشرع.
- أن يقوم الدليل على أن المقصود باللفظ هو المعنى المحمول عليه دون معارض.
- إذا كان التأويل بالقياس فلا بد أن يكون جليا لا خفيا¹.

1 عبد الكريم النملة، المذهب في علم أصول الفقه، مكتبة الرشد- الرياض، ط 1: سنة 1420هـ، ج: 3، ص: 1208.

✽ المطلب الخامس: ضوابط العمل بالقاعدة:

- لهذه القاعدة ضوابط يلزم مراعاتها، يمكن إجمالها فيما يأتي:
- لا يجوز الأخذ بجميع الظواهر، ولو أدى هذا الأخذ إلى مخالفة إجماع السلف.
 - أن يصح المعنى على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب.
 - أن يكون الدليل الذي يصار إليه شاهدا صحيحا من غير معارض، كأن يكون نصا قطعيا أو ظنيا.
 - أن يحقق صرف اللفظ عن معناه الظاهر مصلحة كدفع التعارض.
 - أن يترك المعنى الظاهر للإجماع أنه غير مراد أو لمعرفة سبب النزول².

✽ المطلب السادس: مستند القاعدة:

مستند هذه القاعدة آيات بينات عديدة، وأحاديث نبوية شريفة، وإجماع سلف الأمة، أذكر من ذلك:

1. من القرآن الكريم: قول الله تعالى: ﴿كَتَبَ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْءَانَا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت، الآية: 3]، وقوله عز وجل: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْءَانَا عَرَبِيًّا لِّتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الشورى، الآية: 7]، وقوله جل في علاه: ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [سبأ، الآية: 6].. فالتفصيل بلغة العرب يقتضي- أن يجري كلام ربنا على ظاهر ألفاظه العربية فهو كتاب مبين، لا يحاد عن ظاهره بغير قرينة لأن ذلك ينافي التفصيل والبيان، والغاية من إنزاله التي هي الهداية للصراط المستقيم.

2. من السنة النبوية: قول النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة حجة الوداع: (وَقَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ إِنْ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ، كِتَابُ اللَّهِ)³، فقد جاء الأمر من

1 الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول، دار الكتاب العربي- دمشق، ط 1: سنة 1419 هـ، ج: 2، ص: 34.

2 الجويني أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء- المنصورة: مصر، ط 4: سنة 1418 هـ، ج: 2، ص: 772.

3 مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، كتاب الحج: باب حجة الوداع، حديث رقم: 1218.

الرسول صلى الله عليه وسلم عاما لجميع الأمة بالاعتصام بكتاب الله، وهذا دليل على أن القصد ظاهر الكتاب، وإلا كان البيان منه أو التخصيص، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز في حقه صلى الله عليه وسلم.

3. إجماع سلف الأمة: فقد أجمع العلماء أن النصوص تحمل على ظاهرها ولا يجوز العدول عنها إلا بدليل.

وقد نقل الفخر الرازي الإجماع في معرض ردّه عما في كشف الزمخشري في تأويل كشف الساق، فقال رحمه الله: «وأقول: إما أن يدعي أنه صرف اللفظ عن ظاهره بغير دليل، أو يقول: إنه لا يجوز ذلك إلا بعد امتناع حمله على الحقيقة، والأول باطل بإجماع المسلمين»¹.

✽ المطلب السابع: اتجاهات أهل التفسير في الأخذ بظاهر القرآن:

كما سبقت الإشارة فقد أجمع العلماء على ضرورة الأخذ بظاهر القرآن ما لم يأت دليل يصرف معناه عن ظاهره، ولم يخالف في ذلك إلا أهل الباطن من مبتدعي طرق الكشف الصوفي، والمعتزلة وأهل الرافض الاثنا عشرية الذين حرفوا وأولوا وأبطلوا أحكام الشريعة بضلالاتهم.

وفي المقابل تعلق أهل الظاهر بظواهر جميع النصوص وتعلقوا بها. قال ابن حزم: "وأصل مذهبنا أن الأخذ بظاهر القرآن والحديث الصحيح حق ونحن على يقين من أننا مصيبون في ذلك وفي كل قول أدانا إليه أخذنا بظاهر القرآن والحديث الصحيح وأن من خالفنا مخطئ عند الله عز وجل ونحن على يقين من ذلك لا نشك فيه"².

ولا يسلم من هذه الاتجاهات غير منهج السلف الصالح في إقرارهم لقاعدة الأخذ بظاهر القرآن لا يجوز العدول عنه إلا بدليل يجب الرجوع إليه، وقد فصل الحديث عن هذه الاتجاهات الدكتور محمد الذهبي في كتابه (التفسير والمفسرون)، والدكتور محمد أبو زيد في كتابه (مختصر-مناهج المفسرين) والدكتور فهد الرومي في

1 فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط 3: سنة 1420 هـ، ج: 30، ص: 613.

2 ابن حزم علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث - القاهرة، ط 1: سنة 1404 هـ، ج: 5، ص: 77.

كتابه (اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر- الهجري).. وغيرهم فليرجع إليها للاستزادة.

✽ المطلب الثامن: أقوال بعض العلماء في اعتماد القاعدة:

اعتمد كثير من أهل التفسير قاعدة ظاهر القرآن في تفاسيرهم، فهذا الإمام الشافعي (204 هـ) يقول: "فظاهر القرآن أولى إذا لم يكن دلالة على أنه باطن دون ظاهر"¹. فبيّن أن المصير إلى باطن يحتاج إلى دلالة تدل على أن مراد الشارع ليس ظاهر اللفظ.

وهو ما أشار إليه الإمام ابن جرير (310 هـ) بقوله: "غير جائز ترك الظاهر المفهوم من الكلام إلى باطن إلا بدليل"².

كما يدخل في الأخذ بظاهر القرآن حمل اللفظ على حقيقته، اللهم إن وجد دليل وقرينة تصرفه، وعن هذا قال ابن العربي المعافري (543 هـ): "ولا يصح حمل اللفظ على المجاز، وإسقاط الحقيقة بغير دليل"³.

وقد ذكر الفخر الرازي (606 هـ) في تفسيره للآية 99 من سورة الأنعام أن العدول عن ظاهر الآية لا يكون إلا عند عدم إمكان حملها على ظاهرها فقال: "والعدول عن الظاهر إلى التأويل، إنما يحتاج إليه عند قيام الدليل على أن إجراء اللفظ على ظاهره غير ممكن، وفي هذا الموضع لم يقيم دليل على امتناع نزول المطر من السماء، فوجب إجراء اللفظ على ظاهره"⁴.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية (728 هـ): "إن الكلام إذا احتمل معنيين، وجب حمله على أظهرها، ومن تكلف غير ذلك، فقد خرج عن كلام العرب المعروف،

1 الشافعي محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة - بيروت، سنة 1393 هـ، ج: 2، ص: 132.

2 ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل أي القرآن، ج: 2، ص: 15.

3 ابن العربي المعافري، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 3: سنة 1424 هـ، ج: 1، ص: 592.

4 فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج: 13، ص: 83.

والقرآن منزّه عن ذلك، والعدول عمّا يدلُّ عليه ظاهر الكلام إلى ما لا يدل عليه بلا دليل، لا يجوز ألّبتة¹.

فبين أن الأصل في كلام العرب حمل الألفاظ على ظواهرها إلا بقرينة، والقرآن أولى بالتنزيه من غيره.

وممن بيّن أولوية الأخذ بظاهر القرآن أيضاً أبو حيان الأندلسي (745هـ) حيث قال: "والأولى حمل اللفظ على ظاهره من غير تقديم ولا تأخير، إذا أمكن ذلك"². وكذلك بيّن عبد الوهاب خلاف (1375هـ) وجوب ذلك، فقال: "وحكم الظاهر: أنه يجب العمل بما ظهر منه ما لم يقم دليل يقتضي العمل بغير ظاهره، لأن الأصل عدم صرف اللفظ عن ظاهره إلا إذا اقتضى ذلك دليل"³.

وقال محمد الأمين الشنقيطي (1393هـ): "والقاعدة المقررة في الأصول أن ظاهر القرآن لا يجوز العدول عنه إلا بدليل يجب الرجوع إليه"⁴.

قال الشيخ ابن عثيمين (1421هـ): "العمل بالظاهر واجب إلا بدليل يصرفه عن ظاهره، لأن هذه طريقة السلف، ولأنه أحوط وأبرأ للزمة، وأقوى في التعبد والانقياد"⁵.

1 أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 10، ص: 627.

2 أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج: 1، ص: 442.

3 عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص: 189.

4 محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان، ج: 4، ص: 159.

5 محمد بن صالح العثيمين، الأصول من علم الأصول، دار ابن الجوزي، ط 4: سنة 1430 هـ، ص: 49-50.

المبحث الثاني:

تطبيقات لترجيحات المفسرين بالقاعدة

اعتمد جمهور المفسرين قاعدة ظاهر القرآن في الترجيح بين الأقوال المختلفة، وكذلك في ردّ التأويلات الباطلة التي لم يقيم الدليل على صحتها، وفيما يلي سأذكر عشرة أمثلة من التفاسير المعتمدة.

❁ المثال الأول: قال تعالى: ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ [البقرة، الآية:

[45]

اختلف المتأولون في قوله تعالى: وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ عَلَى أَي شَيْءٍ يَعُودُ الضَّمِيرُ فِي الْآيَةِ؟ فقليل يعود الضمير على الصَّلَاةِ، وقيل على الاستعانة، وقيل على العبادة التي يتضمنها بالمعنى ذكر الصبر والصلاة.

وقالت فرقة: على إجابة محمد صلى الله عليه وسلم.

وقيل: يعود الضمير على الكعبة، لأن الأمر بالصلاة إنما هو إليها.

رجح الإمام ابن جرير الطبري (310 هـ) في هذه الآية ظاهر عودة الضمير باعتماد القاعدة التي نحن بصدد دراستها، فقال:

«يعني بقوله جل ثناؤه: (وإنها)، وإن الصلاة، فالحاء والألف في (وإنها) عائدتان على الصلاة. وقد قال بعضهم: إن قوله: (وإنها) بمعنى: إن إجابة محمد صلى الله عليه وسلم، ولم يجز لذلك بلفظ الإجابة ذكر فتجعل الحاء والألف كناية عنه، وغير جائز ترك الظاهر المفهوم من الكلام إلى باطن لا دلالة على صحته»¹.

والصواب ما رجحه ابن جرير، وقد وافقه في ذلك ابن عطية الأندلسي²، والقرطبي³، وغيرهما.

1 ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج: 2، ص: 15.

2 ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز، ج: 1، ص: 137.

3 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 1، ص: 373.

❁ المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام، الآية: 1]

اختلف المفسرون في تفسير الظلمات والنور في هذه الآية، على أقوال: فقال جمهور المفسرين، المراد بالظلمات سواد الليل، وبالنور ضوء النهار، وقاله السدي.

وقيل: المراد بالظلمات الكفر والنور الإيمان، قاله الحسن البصري¹.

وقيل: أراد بالظلمات الجهل والنور العلم، قاله التستري².

وقيل: المراد الجنة والنار، قاله قتادة³.

رجح الإمام ابن عطية الأندلسي (542 هـ) قول جمهور المفسرين، فقال رحمه الله: «وهذا غير جيد لأنه إخراج لفظ بين في اللغة عن ظاهره الحقيقي إلى باطن لغير ضرورة، وهذا هو طريق اللغز الذي برئ القرآن منه»⁴.

❁ المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَلِي نَعَجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ٢٣﴾ [ص، الآية: 23]

اختلف المفسرون في تأويل لفظ النعجة هذه الآية، فتأولها بعضهم وجعلها كناية على المرأة، واعتمد في ذلك على رواية من الإسرائيليات الباطلة⁵، ومن تأول النعجة بالمرأة الإمام ابن جرير والواحدي والزخشري والقرطبي والشوكاني وغيرهم¹.

1 المرجع السابق، ج: 6، ص: 386.

2 التستري، تفسير التستري، ص: 50.

3 أبو حيان، البحر المحيط، ج: 4، ص: 429.

4 ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، سنة 1422 هـ، ج: 2، ص: 266.

5 قال السيوطي في (الإكليل ص: 221): «والقصة التي يحكونها في شأن المرأة وأنها أعجبت وأنها أرسل زوجها مع البعث حتى قتل أخرجهما ابن أبي حاتم من حديث أنس مرفوعاً، وفي إسناد ابن لهيعة وحاله معروف عن أبي صخر عن يزيد الرقاشي، وأخرجهما من حديث ابن عباس موقوفاً».

في حين حمل البعض الآخر اللفظ على ظاهره، وفسر النعجة على حقيقتها، ومن نبّه على فساد القول الأول وعدوله عن الصواب، الإمام ابن العربي المعافري (543 هـ)، حيث قال: «قال بعض المفسرين: لم يكن لداود مائة امرأة، وإنما ذكر التسعة والتسعين مثلاً. المعنى هذا غني عن الزوجة وأنا مفتقر إليها، وهذا فاسد من وجهين: أحدهما أن العدول عن الظاهر بغير دليل لا معنى له، ولا دليل يدل على أن شرع من قبلنا كان مقصوراً من النساء على ما في شرعنا...»².

ووافق في ذلك الإمام ابن حزم وأبو حيان والبقاعي وابن كثير وغيرهم³.
والأخذ بظاهر الآية أولى من تأويلها، والاستناد لقصاص من كذب اليهود، وهو الذي تطمئن إليه النفوس، لأنه يتناسب مع مكانة النبي داود عليه السلام.
❁ المثال الرابع: قوله تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَكَمِينَ﴾ [هود، الآية: 45]

اختلف في هذا الذي سأل فيه نبي الله نوح عليه السلام؟
ف قيل: أنه ابن نوح من صلبه ففسروا {إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ} بليس من أهل دينك، وهو قول الجمهور.

1 انظر: ابن جرير، جامع البيان، ج: 21، ص: 177-187 / أبو الحسن الواحدي النيسابوي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: عادل عبد الموجود، وآخرون، دار الكتب العلمية، ط 1 سنة: 1415 هـ، ج: 3، ص: 547 / الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة: 1407 هـ، ج: 4، ص: 83 / القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 15، ص: 174 / الشوكاني، فتح القدير، ج: 4، ص: 489.

2 ابن العربي المعافري، أحكام القرآن، ج: 4، ص: 49
3 انظر: أبو حيان، البحر المحیط، ج: 9، ص: 151 / البقاعي إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، ج: 15، ص: 362 / ابن حزم علي بن أحمد الظاهري، الفصل في الملل، مكتبة الخانجي - القاهرة، ج: 4، ص: 14 / ابن كثير أبو الفداء إسماعيل (774 هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: 1420 هـ - 1999 م.

وقيل: أنه ولد على فراشه لغير رشدة ولم يكن ابنه ففسروا الآية بأنه ليس من أهلِكَ الذين وعدتكَ نجاتهم.

فرجح الإمام أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (597 هـ) قول الجمهور، أخذاً بظاهر الآية، فقال رحمه الله:

«وعلى القول الآخر: الكلام على ظاهره، والأول أصح، لموافقته ظاهر القرآن، ولاجتماع الأكثرين عليه، وهو أولى من رمي زوجة نبي بفاحشة»¹.

❀ المثال الخامس: قوله تعالى: ﴿قَوْلٍ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون، الآية: 4-5]

اختلف في المراد بالسهو في الآية هل هو مجرد الترك، أم المراد هو إضاعة الواجب ؟

فرجح الإمام أحمد بن حنبل (241 هـ) ظاهر الآية وهو أن المراد بالسهو إضاعة الواجب، فقال:

«المراد بهاتين الآيتين من أضاع الواجب في الصلاة لا مجرد تركها هكذا فسرهما الصحابة والتابعون وهو ظاهر الكلام، فإنه قال: ﴿قَوْلٍ لِّلْمُصَلِّينَ ۚ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾، فأثبت لهم صلاة وجعلهم ساهين عنها فعلم أنهم كانوا يصلون مع السهو عنها، وقد قال طائفة من السلف: بل هو السهو عما يجب فيها مثل ترك الطمأنينة وكلا المعنيين حق والآية تتناول هذا وهذا»².

وهذا الذي رجح شيخ الإسلام هو الذي عليه أكثر أهل التفسير وهو الظاهر المتبادر من لفظ السهو.

1 أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت، ط 1: سنة 1422 هـ، ج: 2، ص: 377.

2 أحمد بن حنبل، مجموع الفتاوى، ج: 15، ص: 234.

❁ المثال السادس: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ - إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ [البقرة، الآية: 67]

اختلف في هذه الآية حول مسألة من المقدم هل هو ذبح البقرة أم قتل قتيل بني إسرائيل؟

والذي عليه جمهور المفسرين أن أمرهم بذبح البقرة كان بعد تنازعهم في شأن القاتل من هو؟ وذلك ليعرف القاتل الحقيقي إذا ضرب القتيل ببعضها.

وقد رجح الإمام أبو حيان الأندلسي (745 هـ) بظاهر الآية في مسألة فقال: « وإنما حمل من حمل على خلاف الظاهر، اعتبار ما رووا من القصص الذي لا يصح، إذ لم يرد به كتاب ولا سنة، ومتى أمكن حمل الشيء على ظاهره كان أولى، إذ العدول عن الظاهر إلى غير الظاهر، إنما يكون لمرجح، ولا مرجح، بل تظهر الحكمة البالغة في تكليفهم أولاً ذبح بقرة. هل يمثلون ذلك أم لا؟ وامتثال التكليف التي لا يظهر فيها ببداء الرأي حكمة أعظم من امتثال ما تظهر فيه حكمة، لأنها طوعية صرف، وعبودية محضة، واستسلام خالص، بخلاف ما تظهر له حكمة، فإن في العقل داعية إلى امتثاله، وحضاً على العمل به »¹.

وهو الصواب لضعف الأدلة الصارفة للفظ عن ظاهره.

❁ المثال السابع: قال تعالى: ﴿وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ ۝﴾ [التين، الآية: 1]

ذهب جمهور المفسرين إلى الأخذ بظاهر الآية وعدم تأويلها، فقالوا المراد بالتين التين الذي يأكله الناس، والزيتون الذي يعصرون منه الزيت.

وقال الضحاك: التين: المسجد الحرام، والزيتون: المسجد الأقصى.

وقال ابن زيد: التين: مسجد دمشق، والزيتون: مسجد بيت المقدس.

وقال قتادة: التين: جبل دمشق، والزيتون: جبل بيت المقدس.

1 أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج: 1، ص: 417-418.

وقال عكرمة وكعب الأحبار: التين: دمشق، والزيتون: بيت المقدس¹.

وقد رجح الإمام محمد الشوكاني (1259 هـ) قول جمهور المفسرين وقال معلقاً على التأويلات السابقة: «وليت شعري ما الحامل لهؤلاء الأئمة على العدول عن المعنى الحقيقي في اللغة العربية، والعدول إلى هذه التفسيرات البعيدة عن المعنى المبنية على خيالات لا ترجع إلى عقل ولا نقل»².

ولاشك أن الأسلم ما رجحه الإمام الشوكاني من قول الجمهور لبعد التأويلات وعدم استنادها على دليل شرعي أو عقلي.

❁ المثال الثامن: قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة، الآية: 143]

رجح الإمام الطاهر بن عاشور (1393 هـ) أن المراد بالإيمان في الآية هو الصلاة، بعد أن ذكر اختلاف المفسرين في حمل اللفظ على ظاهره أو تأويله، فقال بعد أن ساق سبب نزول الآية:

«فإن فُسِّرَ الإيمان على ظاهره كان التقدير ليضيع حق إيمانكم حين لم تزلزله وسأوس الشيطان عند الاستقبال إلى قبلة لا تودونها، وإن فُسِّرَ الإيمان بالصلاة كان التقدير ما كان الله ليضيع فضل صلاتكم أو ثوابها»³.

وترجيح ابن عاشور هذا لا يخالف نص القاعدة، وإنما هو عدول عن الظاهر لتظاهر الأدلة على أن المراد بالإيمان في هذه الآية هو الصلاة وهو ما ذكر من سبب النزول. وقد أورد ابن جرير في تفسيره أدلة عديدة⁴.

1 الشوكاني محمد بن علي، فتح القدير، 5/566.

2 المرجع السابق.

3 الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، طبعة تونس، سنة 1997 م، ج: 2، ص: 24-25.

4 ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد شاکر، مؤسسة الرسالة، ط 1: سنة 1420 هـ، ج: 3، ص: 167.

❁ المثال التاسع: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ - يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ﴾ [الحديد، الآية: 28]

اختلف في الخطاب الموجه في هذه الآية هل يراد به مؤمني أهل الكتاب أم أنه عام يدخل فيه أهل الكتاب وغيرهم؟

فذهب البعض أن الخطاب لأهل الكتاب من اليهود والنصارى، وهو قول ابن عباس والضحاك وعتبة بن أبي حكيم، وهو اختيار ابن جرير¹.

وذهب جمهور المفسرين إلى حمل اللفظ على ظاهره فقالوا المخاطبة لعامة المؤمنين الذين آمنوا برسالة محمد صلى الله عليه وسلم².

وقد حقق المسألة الإمام محمد الأمين الشنقيطي (1393 هـ) فقال:

«واعلم: أن ظاهر هذه الآية الكريمة من سورة (الحديد)، الذي لا ينبغي العدول عنه، أن الخطاب بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ﴾ الآية، عام لجميع هذه الأمة كما ترى. وليس في خصوص مؤمني أهل الكتاب، كما في آية (القصص)... وكونه عاما هو التحقيق إن شاء الله، لظاهر القرآن المتبادر الذي لم يصرف عنه صارف»³.

فرجح قول الجمهور باعتماد قاعدة ظاهر القرآن الذي لا محيد عنه إلا بدليل صارف.

❁ المثال العاشر: قال تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن، الآية:

[22]

اختلف في المراد بلفظة ﴿مِنْهُمَا﴾ في هذه الآية على ثلاثة أقوال:

1 ابن جرير، جامع البيان، ج: 23، ص: 207-208.

2 انظر: أبو حيان، البحر المحيط، ج: 10، ص: 116 / الرازي، مفاتيح الغيب، ج: 29، ص: 475 / عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، ص: 843 / محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان، ج: 6، ص: 236..

3 محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان، ج: 6، ص: 236.

القول الأول: أن المقصود بها يخرج من البحرين العذب والمالح اللؤلؤ والمرجان على سبيل التغليب.

والقول الثاني: أن هنا حذف مضاف، أي: يخرج من أحدهما.

والقول الثالث: أن تبقى الآية على ظاهرها لا تغليب ولا حذف¹.

رجح الإمام محمد بن صالح العثيمين (1421 هـ) بين هذه الأقوال فقال:

« فبأي هذه الأقوال الثلاثة، نأخذ؟ نأخذ بما يوافق ظاهر القرآن، فالله عز وجل يقول: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا﴾ وهو خالقهما وهو يعلم ماذا يخرج منهما، فإذا كانت الآية ظاهرها أن اللؤلؤ يخرج منهما جميعاً وجب الأخذ بظاهرها، لكن لا شك أن اللؤلؤ من الماء المالح أكثر وأطيب، لكن لا يمنع أن نقول بظاهر الآية، بل يتعين أن نقول بظاهر الآية، وهذه قاعدة في القرآن والسنة: إننا نحمل الشيء على ظاهره، ولا نؤول، اللهم إلا لضرورة، فإذا كان هناك ضرورة، فلا بد أن نتمشى على ما تقتضيه الضرورة، أما بغير ضرورة فيجب أن نحمل القرآن والسنة على ظاهرهما².

وقد رجح بقاعدة الظاهر لما فيها من ترك للتأويل الذي لا دليل عليه.

1 انظر: محمد بن صالح العثيمين، تفسير العثيمين: الحديد-الحجرات، دار الثريا - الرياض، ط 1: سنة 1425 هـ، ص: 309-310 / الزحيلي وهبة بن مصطفى، التفسير المنير، دار الفكر المعاصر - دمشق، الطبعة الثانية: 1418 هـ، ج: 27، ص: 205.

2 محمد بن صالح العثيمين، تفسير العثيمين: الحديد-الحجرات، دار الثريا - الرياض، ط 1: سنة 1425 هـ، ص: 309-310.

خاتمة:

وخاتمة المطاف في هذا البحث، أحمد الله على نعمه التي لا تعد ولا تحصى، وأشكره على ما منّ به من إتمام هذا العمل، الذي خلصت منه إلى ما يلي:

3 أن قاعدة « ظاهر القرآن » من قواعد الترجيح التي دأب العلماء على العمل بها وبخاصة أهل التفسير والأصول.

3 أن العلماء أجمعوا على ضرورة الأخذ بظاهر القرآن إلا إذا قام الدليل على خلاف الأخذ بالظاهر.

3 أن هذه القاعدة لم يخالفها إلا أهل الزيغ من المتكلمين وأهل الباطن من المتأولين وأهل الكشف من غلاة الصوفية والاثنا عشرية الروافض.

3 أن لفظ الظاهر في القاعدة أعم من اصطلاح الأصوليين فهو يشمل النص والظاهر عندهم.

3 أن هذه القاعدة تمثل منهجا وسطا معتدلا لا زيغ فيه، فمن عدل عنه وقع في الضلالات، وأحاطت به المهلكات.

هذا ما يسر الله تحصيله وما منّ به عليّ جل وعلا من جهد متواضع. آمل من الأعلى أن يكون خالصا لوجهه الكريم، نافعا لمن يقرؤه ويطلع عليه. والله أسأل أن يعلمنا ما ينفعنا وينفعنا بما علمنا، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم: رواية ورش عن نافع.
2. البقاعي إبراهيم بن عمر بن حسن (885 هـ) / نظم الدرر في تناسب الآيات والسور / دار الكتاب الإسلامي، القاهرة بدون طبعة وتاريخ.
3. التستري، أبو محمد سهل بن عبد الله / تفسير التستري / تحقيق: محمد باسل عيون السود / نشر دار الكتب العلمية. بيروت / الطبعة الأولى: 1423 هـ.
4. ابن تيمية أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (728 هـ) / مجموع الفتاوى / تحقيق: أنور الباز - عامر الجزار / نشر: دار الوفاء / الطبعة الثالثة: 1426 هـ / 2005 م.
5. ابن الجوزي أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (597 هـ) / زاد المسير في علم التفسير / تحقيق: عبد الرزاق المهدي / نشر دار الكتاب العربي - بيروت / الطبعة الأولى: 1422 هـ.
6. الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني / البرهان في أصول الفقه / تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب / نشر: دار الوفاء - المنصورة - مصر. / الطبعة الرابعة: 1418 هـ.
7. ابن حزم علي بن أحمد الأندلسي / الإحكام في أصول الأحكام / نشر: دار الحديث - القاهرة / الطبعة الأولى: 1404 هـ.
8. ابن حزم علي بن أحمد الأندلسي - الفصل في الملل والأهواء والنحل / مكتبة الخانجي - القاهرة.
9. حسين بن علي الحربي / قواعد الترجيح عند المفسرين / نشر: دار القاسم - الرياض / ط 1: سنة 1417 هـ - 1996 م.
10. ابن حيان الأندلسي - محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين (745 هـ) / البحر المحيط في التفسير / تحقيق: صدقي محمد جميل / نشر: دار الفكر - بيروت / السنة: 1420 هـ.
11. خالد بن عثمان السبت / قواعد التفسير جمعاً ودراسة / طبعة ابن عفان / الطبعة الأولى: 1417 هـ.

12. خالد ناصر بن سعيد بن سيف السيف / الباعث الحثيث في توضيح أصول الفقه على منهج أهل الحديث / نشر دار ابن خزيمة / بدون طبعة / سنة: 1430هـ.
13. الرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (606هـ) / مفاتيح الغيب / نشر. دار إحياء التراث العربي - بيروت / الطبعة الثالثة: 1420 هـ.
14. الرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن (606 هـ) / المحصول في علم الأصول / تحقيق: طه جابر فياض العلواني / نشر- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض / الطبعة الأولى: 1400 هـ.
15. ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (595هـ) / بداية المجتهد ونهاية المقتصد / نشر دار الحديث - القاهرة / الطبعة: بدون طبعة / سنة: 1425 هـ - 2004 م.
16. الزحيلي وهبة بن مصطفى / التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج / نشر: دار الفكر المعاصر - دمشق / الطبعة الثانية: سنة: 1418 هـ.
17. الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (794هـ) / البرهان في علوم القرآن / تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم / نشر. دار إحياء الكتب العربية / الطبعة الأولى: 1376 هـ - 1957 م.
18. زكريا بن غلام قادر الباكستاني / أصول الفقه على منهج أهل الحديث / نشر. دار الخراز / الطبعة الأولى: 1423 هـ / 2002 م.
19. الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (538هـ) / الكشف عن حقائق غوامض التنزيل / دار الكتاب العربي - بيروت / الطبعة الثالثة: سنة 1407 هـ.
20. السعدي عبد الرحمن بن ناصر / تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان / تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق / نشر: مؤسسة الرسالة / الطبعة الأولى: سنة: 1420 هـ - 2000 م.

21. السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (911) / الإكليل في استنباط التنزيل / تحقيق: سيف الدين عبد القادر الكاتب / نشر. دار الكتب العلمية - بيروت / سنة: 1401 هـ - 1981 م.
22. الشافعي محمد بن إدريس أبي عبد الله (204 هـ) / الأم / نشر. دار المعرفة - بيروت، سنة 1393 هـ.
23. الشنقيطي محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني (ت 1393 هـ) / أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن / دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان، سنة: 1415 هـ - 1995 م.
24. الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليميني (1250 هـ) / إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول / تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية / نشر. دار الكتاب العربي - دمشق / الطبعة الأولى: 1419 هـ - 1999 م.
25. الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليميني (1250 هـ) / فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير / نشر دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت / الطبعة الأولى: 1414 هـ.
26. الطاهر بن عاشور محمد الطاهر الثاني بن الشيخ محمد بن محمد الطاهر الأول / التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد) / الطبعة التونسية / نشر. دار سحنون للنشر. والتوزيع / تونس / سنة: 1997 م.
27. الطبري محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (310 هـ) / جامع البيان في تأويل القرآن / تحقيق: أحمد محمد شاكر / نشر. مؤسسة الرسالة / الطبعة الأولى: 1420 هـ - 2000 م.
28. عبد الوهاب خلاف (1375 هـ) / علم أصول الفقه / نشر. مكتبة الدعوة - شباب الأزهر / الطبعة الثامنة لدار القلم / بدون سنة النشر.
29. العثيمين محمد بن صالح بن محمد (1421 هـ) / تفسير العثيمين: الحجرات - الحديد / نشر دار الثريا للنشر. والتوزيع، الرياض / الطبعة الأولى: 1425 هـ - 2004 م.

30. العثيمين محمد بن صالح بن محمد (1421 هـ) / الأصول من علم الأصول / نشر. دار ابن الجوزي / الطبعة الرابعة: 1430 هـ / 2009 م.
31. العثيمين محمد بن صالح بن محمد (1421 هـ) / القواعد المثلى في صفات الله وأسماؤه الحسنی / دار النشر: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة / الطبعة الثالثة: 1421 هـ / 2001 م.
32. ابن العربي المعافري القاضي محمد بن عبد الله أبي بكر الإشبيلي المالكي (543 هـ) / أحكام القرآن / راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا / نشر دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان / الطبعة الثالثة: 1424 هـ - 2003 م.
33. ابن عطية أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي. المحاربي (542 هـ) / المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز / تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد / نشر دار الكتب العلمية - بيروت / الطبعة الأولى: 1422 هـ.
34. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (505 هـ) / المستصفى في علم الأصول / تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي / نشر. دار الكتب العلمية / الطبعة الأولى: 1413 هـ - 1993 م.
35. القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي (684 هـ) / شرح تنقيح الفصول / تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد / نشر. شركة الطباعة الفنية المتحدة / الطبعة الأولى: 1393 هـ - 1973 م.
36. القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (671 هـ) / الجامع لأحكام القرآن / تحقيق: هشام سمير البخاري / نشر. دار عالم الكتب. الرياض - المملكة العربية السعودية / الطبعة الأولى: 1423 هـ / 2003 م.
37. ابن القيم محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (751 هـ) / الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعتلة / تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله / نشر دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية / الطبعة الأولى: 1408 هـ.

38. ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي (774 هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، نشر دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: 1420 هـ - 1999 م
39. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (261 هـ)/ المسند الصحيح المختصر- بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم/ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي/ دار إحياء التراث العربي - بيروت.
40. المقرئ أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد (758 هـ) / القواعد/ تحقيق ودراسة: أحمد بن عبد الله بن حميد / أصل الكتاب رسالة جامعية / جامعة أم القرى / نشر- معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي - مكة المكرمة.
41. ابن النجار الفتوحي أبو البقاء تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار (972 هـ)/ شرح الكوكب المنير/ تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد/ نشر مكتبة العبيكان/ الطبعة الثانية: 1418 هـ - 1997 م.
42. النحاس أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل (338 هـ)/ إعراب القرآن / تحقيق د. زهير غازي زاهد / دار عالم الكتب - بيروت، سنة 1409 هـ - 1988 م.
43. النملة عبد الكريم بن علي بن محمد/ المذهب في علم أصول الفقه المقارن/ مكتبة الرشد - الرياض / الطبعة الأولى: 1420 هـ - 1999 م.
44. الواحدي علي بن أحمد بن محمد بن علي النيسابوري (468 هـ)/ الوسيط في تفسير القرآن المجيد/ تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، وأحمد محمد صيرة، وأحمد عبد الغني الجمل، وعبد الرحمن عويس، تقديم وقرظ: الدكتور عبد الحي الفرماوي/ دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان/ الطبعة الأولى: 1415 هـ - 1994 م.



القيم الأخلاقية في التفسير القرآني

د. عبد القادر الشايط

باحث - وجدة - المملكة المغربية

abdelkader_chait@hotmail.com

ملخص

كثرت توجيهات القرآن والسنة في الحث على التمسك بالقيم الأخلاقية الفاضلة، والعمل على تنميتها، بأحسن الصور والأفعال، لأن الاهتمام بمنظومة القيم الإسلامية له عظيم الأثر في تماسك المجتمع، وبناء الأمم والشعوب، وإن الانحراف عنها يعد أحد أهم أسباب مشكلات شؤون الحياة المختلفة التي يشهدها العالم اليوم. ومن هنا، تأتي ضرورة الاهتمام بالقيم الأخلاقية التي وردت فيها العديد من النصوص الدينية، والتي رغب فيها الإسلام، ووقف عليها علماء التفسير بالدراسة والتحليل، لتوظيفها في المجال الإنساني، والانتفاع بها في عمارة الأرض وإصلاحها. الكلمات المفتاحية: القيم الأخلاقية، منظومة القيم، تماسك المجتمع، علماء التفسير.

Abstract

Moral values in the Tafsir Quranic

It is noticeable that the global, Arab and Islamic community suffers from a significant decline in the level of values, which contributed to various social problems, hence the importance of researching Islamic moral values, because they are the path to stability, security and development, and this can only be done by referring to books on the interpretation of the Qur'an and extracting values Of which.

key words: the level of values, moral values, the Qur'an

مقدمة

يعد اهتمام الإسلام بالقيم الفاضلة من أهم العوامل التي حفظت الأمة العربية من التدهور والانحلال الخلقي الذي كانت تعاني منه الأمم الأخرى قديما وحديثا لأن للقيم أثرا كبيرا في معظم مجالات الحياة، إذ تقوم عليها نهضة وتطور الأمم والشعوب، وبالقيم تتناسك الأنظمة الاجتماعية لدى الأمم، كما أنها تساعد على الاحتفاظ بهويتها وذاتيتها، وبالقيم يرتبط مستقبلها واستقرارها.

وعلى الرغم من كثرة اهتمام علماء المسلمين بمادة علوم القرآن قديما، إلا أن اهتمامهم بوضع الدراسات المتخصصة في إبراز منظومة القيم الإسلامية في المصطلح القرآني قليل جدا، وإن كانت جهودهم لا تخلو من إشارات ونظرات إلى مقاصد القرآن العامة، في حين جعل بعض المفسرين المتأخرين موضوع القيم أساسا وأصلا من أصول التفسير، التي بحسن توظيفها يكتسب الفرد الكثير من الصفات والقيم والأخلاق والمبادئ السامية، ويقود إلى بناء مجتمع قوي ومتآلف.

1-دوافع اختيار موضوع البحث

إن من وراء اختياري لموضوع هذا البحث دوافع ذاتية وأخرى موضوعية، وهي كالآتي:

*الدوافع الذاتية:

- انطلقت فكرة هذا البحث "القيم الأخلاقية في التراث التفسيري" من اقتناعي الشخصي بأهمية القيم الإسلامية، ودورها في بناء الإنسان؛ وذلك لمصدرها الرباني، إضافة إلى حلولها الناجعة للأزمات التي تمر بها المجتمعات العربية والغربية اليوم، نتيجة انهيار المنظومة القيمية.

*الأسباب الموضوعية:

- يعتبر مجال القيم الأخلاقية موضوعا رئيسا في تراث العلوم الإسلامية، ومن هذا المنطلق، اخترت أن أسهم بهذا البحث تعزيزا للقيم التضامنية، وتحقيقا للعدالة الاجتماعية المفتقدة، وتقوية للتنمية المستدامة المنشودة في الشريعة الإسلامية.

- حاجة الناس في وقتنا الحاضر إلى معرفة القيم الإسلامية، ودورها في إصلاح الفرد واستقرار المجتمع.

2- إشكالية الدراسة وتساؤلاتها:

على الرغم من أن مدارس التفسير القديمة منها والحديثة نهجت منهجاً إصلاحياً في شتى مناحيه، وأظهرت ما في القرآن الكريم من سنن الكون الاجتماعية، وعالجت مشاكل الأمة الإسلامية خاصة ومشاكل الأمم عامة، اعتماداً على التوجيه القرآني، إلا أننا نجد موضوع القيم في التراث التفسيري الإسلامي لم يأخذ حقه من الدراسة، للاستفادة منه، وتأسيس منظومة قيمية إسلامية، تأخذ من روح الإسلام وتصوراته المعرفية والوجدانية.

وعلى ضوء ما سبق نطرح الإشكالية التالية:

- ما مدى مساهمة التفسير في إصلاح النظام القيمي للأمة الإسلامية، وإعادة الروح الجماعية للمسلمين، والتنظير لمنظومة قيمية إسلامية؟

وتتفرع عن الإشكالية الأسئلة الفرعية التالية:

- ما هي مصادر القيم الإسلامية وما أنواعها؟

- ما مفهوم القيم الأخلاقية في الإسلام وما أثرها في إصلاح الفرد والمجتمع؟

- هل مدرسة التفسير عملت على إصلاح منظومة القيم الفردية والجماعية؟

3- فرضيات الدراسة:

- التفسير يحوي منظومة قيمية، تستوعب حاجات الأفراد والجماعات، وتشكل هوية جماعية مشتركة، وتخدم الفرد والمجتمع على حد سواء.

- إن الثروة التفسيرية القيمية الأخلاقية الهائلة لعلماء الإسلام يمكنها الإسهام في إصلاح الفرد وصالح المجتمع واستقراره.

4- أهمية البحث وأهدافه:

- تحديد مفهوم " القيم والأخلاق " من منظور شرعي، مع بيان مصادرها وأنواعها.

- ترسيخ القيم الإسلامية الفاضلة في عقيدة المسلمين.

- بيان الآثار السلبية لتخلي المسلمين عن القيم والأخلاق الإسلامية.

- تأصيل منظومة القيم الأخلاقية من منظور إسلامي بعيداً عن التبعية المطلقة للفلسفات الوضعيّة، والدراسات السيكلوجية.

5- منهج البحث:

إن طبيعة موضوع الدراسة تدعو إلى التوفيق بين مجموعة من المناهج، ومنها نذكر:

- المنهج الوصفي: حيث قمت بتوصيف لمفهوم القيم الأخلاقية من خلال تعاريف اصطلاحية، وبيان بعض نماذجها، ثم تحليل النصوص والأقوال ومعرفة مقاصدها، واستنباط الأحكام منها.

- المنهج الاستقرائي: كما التزمت في هذه الدراسة بمنهج علمي استقرائي يقوم على استقراء جزئي لبعض الآيات ذات المقاصد القيمية.

- المنهج المقارن: عرضت أقوال أهل التفسير في قضايا قيمية معينة، وحاولت المقارنة بين المتن التفسيري القديم والحديث للوقوف على أهمية المنظومة القيمية عند أهل التفسير

6- خطة البحث

مقدمة: تضمنت بيان أهمية الموضوع وأهدافه، وأسباب اختياره

المحور الأول: القيم الأخلاقية والاجتماعية في القرآن الكريم

الفرع الأول: مفهوم القيم لغة واصطلاحاً

الفرع الثاني: مصادر القيم

الفرع الثالث: ترابط القيم الأخلاقية والاجتماعية في المنهج القرآني

المحور الثاني: القيم الأخلاقية في الإسلام وأثرها في إصلاح الفرد والمجتمع

الفرع الأول: مفهوم الأخلاق لغة واصطلاحاً

الفرع الثاني: أهمية الأخلاق في الحياة الاجتماعية

الفرع الثالث: منهج القرآن في غرس القيم الأخلاقية

الفرع الرابع: نماذج من القيم الأخلاقية الإسلامية في كتب التفسير

الخاتمة: تضمنت أهم الخلاصات والنتائج المتوصل إليها في الدراسة، علاوة على جملة مقترحات وتوصيات

المحور الأول: القيم الأخلاقية والاجتماعية في القرآن الكريم

الفرع الأول: مفهوم القيم لغة واصطلاحاً

مفهوم القيم في اللغة:

استخدمت مفردة "قيمة" منذ القدم وأريد بها معان متعددة متباينة الاختلاف، وما فتى الباحثون عن مدلول هذه الكلمة يذكرون لنا الأصول اللغوية التي اشتقت منها ويبينون لنا مداليلها.

استخدمت مفردة "قيمة" منذ القدم وأريد بها معان متعددة متباينة الاختلاف، وما فتى الباحثون عن مدلول هذه الكلمة يذكرون لنا الأصول اللغوية التي اشتقت منها ويبينون لنا مداليلها.

وقد جاء في لسان العرب لابن منظور "القيمة: واحدة القيم، وأصله الواو، لأنه مقام الشيء. والقيمة: ثمن الشيء بالتقويم، تقول: تقاموه فيما بينهم، وإذا انقاد الشيء واستمرت طريقته فقد استقام لوجهه، ويقال: كم قامت ناقتك؟ أي: كم بلغت؟ وقد قامت الأمة مائة دينار: أي بلغت قيمتها مائة دينار، وكم قامت أمتك؟ أي:

بلغت⁽¹⁾. وقيمة المتاع ثمنه⁽²⁾ وقدره.

وقال الفيومي: "الْقَوَامُ بالكسر ما يقيم الإنسان من الْقَوْتِ وَالْقَوَامُ بالفتح الْعَدْلُ وَالْإِعْتِدَالُ قال تعالى: ﴿وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: 67] أي عَدْلًا وهو حسنُ الْقَوَامِ أي الاعتدال⁽³⁾.

وفي القاموس المحيط، للفيروزآبادي: الْقِيَمَةُ بالكسر: واحدة الْقِيَمِ، وما له قِيَمَةٌ: إذا لم يَدُمْ على شيء، وَقَوَمْتُ السَّلْعَةَ وَاسْتَقَمْتُه: ثَمَنْتُهُ، واستقام: اعتدل، وَقَوَمْتُه: عدلته، فهو قَوِيمٌ وَمُسْتَقِيمٌ، وما أَقْوَمُهُ: شاذٌّ، والقَوَامُ - كسحابٍ - : العَدْلُ وما يُعَاشُ به، وبالضم: داءٌ في قوائمِ الشاءِ، وبالكسر: نظام الأمر وعِماده ومِلاكُهُ؛ كقيامه وَقَوْمِيَّتِهِ⁽⁴⁾.

وذكر الراغب الأصفهاني في «المفردات»: تقويم الشيء تثقيفه، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 4]، وذلك إشارة إلى ما خص به الإنسان من بين الحيوان من العقل والفهم، وانتصاب القامة الدالة على استيلائه على كل ما في العالم⁽⁵⁾.

ومما سبق يتضح أن مادة قوم استعملت في اللغة لعدة معان، منها قيمة الشيء وثمرته، والاستقامة والاعتدال، ونظام الأمر وعِماده، وبالتالي تكون القيم ذات دلالة معنوية عظيمة؛ ولهذا سميت كذلك، وهي دلالة على الاستقامة، وهي التي تحدد

(1) - لسان العرب، ابن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، مادة قوم، 500/12.

(2) - المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، مجمع اللغة العربية، أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي البخار، مطبعة دار الدعوة، تركيا، 1989م، مادة قوم الْقَوْمُ، 767/2.

(3) - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، تحقيق عبد العظيم الشناوي، المكتبة العلمية، بيروت، ط2، 2010م، 520/2.

(4) - القاموس المحيط، للفيروزآبادي، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط8، 1426هـ/2005م، 1387/1.

(5) - مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، بيروت، ط2، 1418هـ/1997م، ص69.

مسار الأخلاق الإيجابية في الفرد والمجتمع.

مفهوم القيم في الاصطلاح:

إن مصطلح القيم مصطلح حديث بالنسبة إلى هويتنا اللغوية والقومية و الإسلامية، ولعله مترجم عن اللغات الأجنبية بمعانيه المختلفة، وإن المعاجم اللغوية العربية الحديثة تقدمه لنا كما ورد في الثقافة الغربية فتارة بفلسفة القيم وتارة أخرى بنظرية القيم.

والدراسات المتعددة قد أرسيت مفهوم علم القيم ضمن موضوعات علم النفس، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، والأخلاق... لأن موضوع القيم من المفاهيم الضرورية والجوهرية لدراسة المجتمع، وتحديد درجة رقي وتحضر المجتمعات. وقد لقيت الدراسات القيمية اهتماما كبيرا منذ زمن بعيد على يد العديد من علماء الاجتماع وعلماء النفس والاقتصاد والسياسة، وقد عرفت القيم في الاصطلاح بعدة تعريفات، منها:

القيم: هي مستوى أو مقياس أو معيار نحكم بمقتضاه ونقيس به ونحدد على أساسه المرغوب فيه أو الرغوب عنه⁽¹⁾.

أن القيم هي صفات، أو مثل، أو قواعد... تقام عليها الحياة البشرية فتكون بها حياة إنسانية، وتعاير وتُعَايَر بها النظم والأفعال؛ لتُعرف قيمتها الإنسانية من خلال ما تتمثله منها⁽²⁾.

وعرفها البعض بأنها: مجموعة من القواعد التي تقوم عليها الحياة الإنسانية، وتختلف بها عن الحياة الحيوانية⁽³⁾.

(1) - التطور القيمي وتنمية المجتمعات الدينية، محمد إبراهيم كاظم، المجلة الاجتماعية القومية، القاهرة، 1971م، ص 111.

(2) - السلفية وقضايا العصر، عبد الرحمن بن زيد الزنيدى، مركز الدراسات والإعلام دار إشبيلية، الرياض، ط 1، 1418هـ/1998م، ص 462.

(3) - الثقافة الإسلامية: تخصصا ومادة وقسا علميا، عبد الله بن إبراهيم الطريقي، فهرسة مكتبة

كما عرفها بعض علماء الفكر الإسلامي، بأنها:

حكمٌ يصدره الإنسانُ على شيءٍ ما، مهتدياً بمجموعةِ المبادئ والمعايير التي ارتضاها الشرع، محدداً المرغوب فيه والمرغوب عنه من السلوك⁽¹⁾.

ومن العبارات الجامعة لتعريف القيم: هي أنها مجموعة من المعايير والأحكام النابعة من تصورات أساسية عن الكون والحياة والإنسان والإله، كما صورها الإسلام، تتكون لدى الفرد والمجتمع من خلال التفاعل مع المواقف والخبرات الفردية والاجتماعية، بحيث تمكنه من اختيار أهداف وتوجهات لحياته تتلاءم مع قدراته وإمكانياته، وتتجسد من خلال الاتجاهات أو الاهتمامات أو السلوك اللفظي أو العلمي بصورة مباشرة وغير مباشرة⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس نجد أن علم القيم في هويتنا اللغوية و الإسلامية، يعني الفضائل والآداب المستخرجة من أخلاقيات القرآن الكريم، وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، وتراث الأمة الإسلامية، والتي عبر عنها الدارسون المسلمون بمصطلحات مختلفة ومتنوعة، تارة باسم المبادئ أو الأسس، وتارة باسم المقومات أو الثوابت، وأخرى باسم الإسلام أو العقيدة...⁽³⁾. وإن كان مصطلح الفضيلة والآداب العامة هو المصطلح المشهور الذي استخدمه الدارسون للدلالة على موضوع القيم.

كما ينظر المفهوم الإسلامي إلى القيم على أنها عملية تفضيل تقوم على الاستقامة والاعتدال، وتنطلق أساساً من مصادر أحكام الشريعة الإسلامية، ومعاييرها ومبادئها، وهي تحدد المرغوب فيه حالاً وتأمراً به، والمرغوب عنه حراماً خبيثاً وتنتهى

الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 1417هـ، ص14.

(1) - علم النفس الاجتماعي، حامد زهران، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1984، ص132.

(2) - القيم الإسلامية والتربية، علي خليل مصطفى أبو العينين، مكتبة إبراهيم حليبي، المدينة المنورة، ط1، 1408هـ/ 1988م، ص10.

(3) - المنهج القرآني في تربية القيم الأخلاقية والاجتماعية، أحمد الزباخ، مطبعة بني ازناسن، سلا، ط1، 2004م، ص27.

عنه. وتعمل كدوافع أو مثيرات لسلوك الفرد والمجتمع نحو خلق الشخصية السوية المتكاملة وتنميتها، وذلك بما يكفل للإنسان السعادة الأبدية⁽¹⁾.

ويتبين من خلال ما سبق تعدد تعريفات القيم إلا أن التعريف الجامع الذي يمكن الأخذ به هو أنها مجموع الصفات السلوكية العقائدية والأخلاقية، التي توجه السلوك، وهي التي تصنع نسيج الشخصية، وتبنى على تصور محدد للكون والخالق، وللإنسان والعقل والعلم والمعرفة. وأنها تأثرت بالمنهج القرآني، وبمبادئه ومثله، وقد ذكرت تحت مسميات مختلفة، مثل: المبادئ، الأخلاق، والفضائل...

الفرع الثاني: مصادر القيم

تنحصر مصادر القيم في مصدرين اثنين:

- مصدر علوي وردت قيمه على الإنسان عن طريق الشرائع السماوية ومنها الإسلام.

- ومصدر بشري يبدع قيمه رواد من المفكرين والفاعلين في حقول السياسة والاقتصاد والاجتماع والتربية، وتزكيها الشعوب تارة وترفضها تارة أخرى.

وتلتقي قيم المصدرين في أغلب القيم المعروفة، ولكن المصدرين يختلفان في المعيارية والمصادقية: فمعيارية القيم في الشرائع السماوية، وخاصة منها القيم المتعلقة بطبيعة الإنسان الأصلية والثابتة مبنية على ما وضعه الله في الإنسان من مؤهلات بدنية ونفسية وفطرية، وحيث يستحيل في حق المصدر الإلهي الخطأ أو العبث، فإن مصداقيته قطعية الثبوت.

أما المعيار البشري للقيم فهو نسبي بطبيعته قابل للصواب والخطأ، قد يتخلله أحيانا الهوى أو التقدير الخاطئ أو النظرة الضيقة أو المصالح الخاصة كما قد تعثره النفعية والنزاعات الأنانية والغرائز الذاتية الفردية أو الجماعية، لذلك يتسم المعيار

(1)- المدخل إلى علم الاجتماع، فاروق العادلي، مطبعة دار زهران، جدة، ط1، 1413هـ/1992م، ص154.

البشري بالتغير والتقلب مما يجعل مصداقيته نسبية فقط" (1).

وقد صنف محمد تقي المدرسي الفضائل والقيم الإسلامية إلى خمسة أصناف، انطلاقاً من تصنيفاته العملية للأخلاق في كتابه المجتمع الإسلامي منطلقاته وأهدافه: الأخلاق الفردية: وتشمل القيم التالية: الاستقامة، العفة، كظم الغيظ، الصدق، الأمانة، التواضع، البخل، الإسراف.

الأخلاق الأسرية: وتتمثل في تلك القيم التي تربط الآباء بالأبناء، والأزواج والأقارب والأرحام. وهي: طاعة الوالدين، الإحسان إليهما، شكرهما، مصاحبتهما بالمعروف، المودة، الإنفاق.

الأخلاق الاجتماعية: وتشمل القيم التالية: تحريم الغش والظلم، وجوب الوفاء بالعهد، العفو والإحسان والكرم، تحريم الاعتداء على الأنفس.

الأخلاق الإسلامية: وتشمل الفضائل التالية: طاعة الله وشكره، التوكل على الله، الخوف من سطوة الله، الأمل في رحمة الله، التوبة من الذنب.

أخلاق الدولة: وتشمل القيم والفضائل التي تربط الحاكم بالمحكوم، مثل: العدالة، الحرية، المساواة، إقرار النظام، صون الأموال، التشاور، الدفاع، مساعدة المستضعفين، وحدة الكلمة، الرقابة والوفاء بالعهد (2).

ومن هنا يتبين أن الأخلاق هي القاعدة الأساسية لبناء المجتمع، حيث تبنى على أساسها جميع الأحكام والقوانين المختلفة، كما أنها هي الأساس التي تقوم عليها الشريعة الإسلامية، وهذا الأمر يجعلها هي الأساس لصلاح المجتمع، كما أنها من الأساسيات التي تحمي المجتمع من الانهيار، كما أنه وتزيد من ألفتة وتماسكه وتعاونه، وترابطه الاجتماعي الذي هو أسمى الغايات.

(1) - مدونة القيم في القرآن والسنة، محمد بالبشير الحسني، مطبعة طوب بريس، الرباط، ط1، 2008م، ص24.

(2) - المجتمع الإسلامي، منطلقاته وأهدافه، محمد تقي المدرسي، دار الجبل، بيروت، ط1، 1982م، ص66.

فالهدف من القيم الفاضلة يتمثل في: "إعداد الإنسان إلى ممارسة المصالح وتوزيع الأعمال، على نمط يكفل التساوي بين الأفراد في الحقوق والواجبات، كما يطلق مفهوم الأخلاق على أعمال الإنسان وسلوكه الإرادي الذي يتحلّى في تلك القيم والفضائل الأخلاقية ومضاداتها من الرذائل، مثل الصدق والكذب، والمحبة والكراهية، البخل والكرم، الإخاء والحق، الإيثار والأنانية، الرأفة والتعنت، البر والتسلط، الأمانة والخيانة... فكل هاته الصفات والأعمال دليل على السلوك الأخلاقي للإنسان"⁽¹⁾؛ ذلك أن الفطرة البشرية إذا جبلت على شيء وتطبع عليه أصاب منها ما شاء سواء كان خلقا حسنا أو سيئا.

والملاحظ أن المجتمع العالمي والعربي والإسلامي يعاني من التّفكُّك والتّصدُّع في بنائه المعياري القيمي، واهتزاز نسق القيم الخلقية لديه، واضطراب في بنيتها التربوية، من هنا تأتي أهمية البحث في القيم الأخلاقية الإسلامية، لأنه بحث عن الذات العربية الإسلامية في غير انغلاق، لبنائها بناء ذاتيا متميزا، كي تكون قادرة على العطاء والإبداع، في عصر غدت فيه كل المجتمعات تعمل على تأكيد شخصيتها.

وهو ما نسعى إليه من خلال الوقوف على منظومة القيم في القرآن الكريم واستنباط أنواعها وخصائصها، وإبراز دور القيم الإسلامية في إعطاء صورة للمجتمع المسلم، وتكوين شخصية الفرد المسلم وملاحظتها المتميزة، وبيان فعاليتها في صياغة الحياة وأهدافها في ظل التقدم العلمي والتقني المعاصر.

وإزاء هذا فإنه لا بد أن ندرك أهمية وجود منظومة من القيم المتميزة بالتعدد والمرونة، والخاضعة للتغير المضبوط، في ظل التقدم العلمي والتقني المذهل، الذي غدا يمس كل مكون من مكونات حياة الإنسان، وبالرغم من مساهماته فإنه لم يستطع أن يحل مشكلات حياة الإنسان المعاصرة، لأننا نرى اضطرابات اجتماعية واقتصادية وسياسية، هذا إلى جانب تفاقم مشكلات العمل، والصراع بين الفقراء والأغنياء، وجدة المناوشات العالمية بين القوى المختلفة، وكذلك المنازعات المحلية، إلى جانب

(1)- المنهج القرآني في تربية القيم الأخلاقية والاجتماعية، أحمد الزباخ، ص 50.

مشكلات أخرى كثيرة"⁽¹⁾. فالقيم هي الأساس لبناء مجتمع متميز، لأن فقدان التربية على القيم التي تبنى عليها شخصية الإنسان، يفقد المجتمع جوهره وروحه، ويجعله يعاني من قصور في تأكيد ذاته وهويته الثقافية.

نجد أن المنهج القرآني يربي المؤمن على القيم الأخلاقية والاجتماعية، من خلال الممارسة العملية للعبادات بصفة عامة ومنها عبادة الإنفاق والصدقة، التي يتجلى لها هذا الأثر الازدواجي، الذي يستهدف به الباري تطهير النفس أخلاقيا، من خلال تنقيتها من شوائب الحرص الشديد على جمع المال، وإبعاد رذائل البخل، والشح، والطمع، كما يعزز المنهج القرآني من خلال الزكاة قيم التكافل، ومؤازرة الفقراء ومواساتهم، وسد حاجة المعوزين والبؤساء، والمحرومين اجتماعيا، ومن تم العمل على تقوية المجتمع وتثبيته واستقراره، لتسود به قيم: التضحية والإخلاص والمناصرة والعفة والإيثار... وهذه القيم كفيلة بإزاحة كل الرذائل التي تعشعش داخل المجتمع الذي تتفاوت فيه الطبقة بين أفرادها"⁽²⁾.

فتكون هذه الروابط الاجتماعية القوية، سببا في تشارك أفراد المجتمع المسلم بعضهم بعضا في أفراحهم وأحزانهم، واستشعار كل واحد منهم أن لكل فرد في هذا المجتمع حقا عليه، فينعكس ذلك على تقوية أواصر المجتمع ويصونه من التشتت، وينمي فيه القيم التربوية الأخلاقية التضامنية، مما يحقق الاطمئنان والسكينة.

الفرع الثالث: ترابط القيم الأخلاقية والاجتماعية في المنهج القرآني

إن موضوع التربية على القيم الأخلاقية والاجتماعية في ضوء القرآن الكريم يشكل مدخلا مهما، يمكن من خلاله رصد واقع المسلمين، وتوجهاتهم الحضارية لتحديد الأولويات، وضبط السلوكات، واختيار التصورات، لأن معاني القيمة في القرآن تشكل مرجعية شرعية أساسية ومعيارية، بفضلها يصبح المسلم كيانا متميزا في مجالات الحياة المتعددة، ولن يتحقق لأمة الإسلام العزة والكرامة، والأمن والسيادة

(1)- القيم الإسلامية والتربية، علي خليل مصطفى أبو العينين، ص 10.

(2)- المنهج القرآني في تربية القيم الأخلاقية والاجتماعية، أحمد الزباخ، ص 264-265.

إلا بتطبيق شرع الله على عباده، والحكم بينهم بما أنزل الله، ونبذ ما خالف ذلك من قوانين وضعية، ونُظِم بشرية، مخالفة لشرع الله القويم، وغرس القيم الفاضلة التي تؤسس السعادة في الدنيا والآخرة.

وانطلاقاً من تحديد مفهوم القيمة في المجتمع الإسلامي، نجد أن القيم الأخلاقية لا انفصام بينها وبين القيم الاجتماعية في المنهج القرآني، وبالتالي فإن العقيدة والأخلاق صنوان لا انفصالان في هذا المنهج، ضمن المعيار المحدد للسلوك الإنساني في الإطار الاجتماعي من منطلق القرآن الكريم، والسنة النبوية، اللذان يحددان مجموعة من القيم الاجتماعية⁽¹⁾.

كما نجد أن "القيم المستنبطة من القرآن حولت الأخلاق من كونها علماً فلسفياً مرتبطاً بالانفعالات النفسية للإنسان إلى قيم اجتماعية مرتبطة بمروءة الإنسان بعد أن أسقطت عليها حكم الخيرية أو الشرية، معتمدة الخيرية ونافية الشرية ليكون التعبير عنها بمكارم الأخلاق. وقد استمدت القيم القرآنية تلك المكارم الراقية السامية من الديانات السابقة"⁽²⁾، "لأن تاريخ الحضارة البشرية حافل بالشرائع الأخلاقية والمعايير الاجتماعية المتباينة، إلا أن الدراسات الحديثة قد كشفت عن وجود تقارب كبير بين هذه الشرائع."⁽³⁾ ثم جاء الإسلام متمماً لها، وسائراً على نهجها، وهذب بعضها، وذلك بعد أن تشرذمت وتفرقت وأهملت بين الأمم والحضارات."⁽⁴⁾ ويؤكد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ»⁽⁵⁾. وقيل: لأنه

(1) - المنهج القرآني في تربية القيم الأخلاقية والاجتماعية، أحمد الزباخ، ص 135.

(2) - منظومة القيم القرآنية في المجال الكلامي والأخلاقي، أحمد بن سعود السبياني، ص 16-17.

(3) - تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، محمد مهران رشوان، دار قباء للطباعة والتوزيع، القاهرة، 1998م، ص 32.

(4) - الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ضبطه محمد إبراهيم الحفناوي، خرج أحاديثه محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، 1428هـ/2007م، 18/227.

(5) - أخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم 8729.

امثل تأديب الله تعالى إياه" (1).

وهذا يدل على أن التشريع الإسلامي جاء كاملا شاملا لكل جوانب الحياة الدنيا والآخرة، وجاء أيضا مكملًا ومتممًا لما خلت منه الرسالات السابقة، كطغيان المادية في اليهودية، وطغيان الروحية في المسيحية، وتعادل الجانبين في توازن واعتدال في الإسلام، (2) حيث أعطى كلا منهما ما يستحقه من الرعاية والعناية، فهو يدعو الإنسان إلى العمل والكسب في الدنيا، كما يدعو في الوقت نفسه إلى العمل لطلب الآخرة، قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 77].

وقد اقتضت شريعة الله - عز وجل - نظاما اجتماعيا متكاملًا يشمل كل الجوانب الإنسانية: الروحية، والمادية، والوجدانية النفسية، والعقلية، والأخلاقية لتسير الحياة على أكمل وجه، ويتحمل فيها الإنسان مسؤولية أمانة الاستخلاف التي أنيطت به، ويحقق الفعل الحضاري، ويبرز الشهود الحضاري لهذه الأمة على سائر الأمم، قال تعالى: ﴿وَالِئِنْ تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ [هود: 60].

فمن المعاني التي فسر بها لفظ "استعمركم" خلقكم لعبارتها (3)، وجعلكم عمارها (4)، واتخذكم عمارا (5)، وأهلمكم عمارتها من الحرث والغرس وحفر الأنهار

- (1) - الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، 227/18.
- (2) - التصوير القرآني للقيم الخلقية والتشريعية، علي علي صبح، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د.ت، ص 266.
- (3) - أحكام القرآن، أبي بكر بن العربي المعافري، 495/4.
- (4) - الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، 55/9.
- (5) - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن عطية، 438/3.

وغيرها⁽¹⁾، وأقدركم على عمارتها لاستثمار ما فيها، وهياكم للاستفادة بها عليها وفيها وحولها من منافع وخيرات⁽²⁾.

وإن رسالة العمار لا تنهض إلا بالتعاون بين الناس جميعا، لذلك جعل الله النفس الإنسانية تميل إلى الاجتماع، و"الإنسان بحكم هذه النزعة لا يستطيع أن يعيش بمفرده ولا يستطيع الحياة منفصلا عن المجتمع البشري الذي يعيش في محيطه، ولا عن الحياة والأحداث الجارية بل تجده يسعى على الدوام إلى الاندماج في حياة مجتمعه، وإلى بناء علاقات مختلفة مع أفراد وجماعته، وإلى التفاعل مع حياة وثقافة مجتمعه، وإلى التعاون مع أفراد في تحصيل معاشه"⁽³⁾.

فالإنسان لا يمكنه أن يفي بكل حاجاته منفردا، من مأكل وملبس ومسكن وتعلم وعمل وعلاج بل واستمرار جنسه إلا بالعيش في مجموعة بشرية، كما يوضح ذلك ابن خلدون (ت808هـ): "الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران، وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهذه إلى التماسه بفطرته، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء... ويستحيل أن تفي بذلك كُله أو بَعْضُهُ قُدْرَةُ الواحد، فلا بد من اجتماع القُدَرِ الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون"⁽⁴⁾.

وإن خاصية النزعة إلى الاجتماع أو إلى العمران التي أشار إليها المؤرخ الاجتماعي

(1) - البحر المحيط، أبي حيان الأندلسي، 239/5.

(2) - الفعل الحضاري في القرآن الكريم، محمد زرمان، دار الكتاب الثقافي، 1430هـ/2009م، ص20.

(3) - مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي، عمر التومي الشيباني، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1987م، ص165-166.

(4) - مقدمة ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن ابن خلدون الحضرمي، دار القلم، بيروت - لبنان، ط4، 1981م، ص41-42.

ابن خلدون تعتبر من أهم الخصائص التي اختص الله بها الإنسان دون غيره من المخلوقات، "لأنه خلق خلقة لا قوام له إلا بإنس بعضهم ببعض، ولهذا قيل الإنسان مدني بالطبع، من حيث لا قوام لبعضهم إلا ببعض، ولا يمكنه أن يقوم بجميع أسبابه، وقيل سمي بذلك لأنه لا يأنس بكل ما يألفه"⁽¹⁾. ويبدو أن هذه الخاصية الاجتماعية هي السمة الغالبة في تفسير ابن عاشور حيث نجده يؤصل لعلم الاجتماع البشري في مباحث تفسيرية كثيرة، إلى جانب ثلة من علماء الغرب الإسلامي.

لقد أفرد القرآن الكريم للمسألة الحضارية حيزا مهما من خلال عرض تاريخ الأقاليم والشعوب التي عمرت الأرض وأسست الحضارات، والمآلات التي انتهت إليها التجمعات البشرية التي خالفت منهج خالقها، وأرشد إلى أن فقه هذه السنن الحضارية وتسخيرها تمثل الثوابت التي تتحكم في قيام الحضارات، وأن كل إغفال وانفصال عن السنن الإلهية سيؤدي لا محالة إلى إرباك حركة الإنسان الحضارية، وإلى انحرافها عن المسار التي خلقت من أجله، الأمر الذي يفضي حتما إلى الإفساد في الأرض.

لذلك اتجه كتاب الله -عز وجل- بجملة من الأوامر والنواهي ذات الصبغة الأخلاقية إلى مختلف الأفراد، سعيًا منه في إصلاح أخلاق الأفراد، والارتقاء بالروح الإنسانية وتنقيتها مما يشوبها ويعكر صفوها، والسمو بها عن صفائر الأمور، وتحمل أمانة عمارة الأرض على نحو ما يقرره المنهج الإلهي، فخطبهم بها فردا فردا، "وهذه الأوامر والنواهي تتعلق بالكليات الضرورية التي تتوقف حياة المجتمع الإسلامي عليها كل التوقف، وبدونها يتعذر العمران، ويفشو الانحلال، ويضيع الأمن ويفسد النظام"⁽²⁾، فالله سبحانه وتعالى عليم خبير بأحوال العباد، يعلم ما يُحقّق لهم السعادة وما يجلب لهم الشقاء، لذلك جاءت الشريعة الإسلامية، بأحكام أخلاقية زجرية على شكل أوامر ونواه، كما يؤكد ذلك الإمام ابن حزم (ت456هـ): "الأخلاق الإسلامية

(1)- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، مادة (إنس)، ص94.

(2)- التيسير في أحاديث التفسير، الشيخ محمد المكي الناصري، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط1، 1405هـ/1985م، 390/3.

تقوم على مجموعة من الأوامر والنواهي التي تتضمنها الشريعة الإسلامية. (1)

فقد جاء القرآن الكريم بما يتوافق ويتلاءم مع فطرة الإنسان التي فطره الله - عز وجل - عليها، يوازن بين متطلبات الروح والجسد، ويبين الخير وكل خلق مفضل إليه ويوضح الشر وينهى عن كل خلق موصل إليه، فجاء بذلك يراعي مصلحة الفرد في تناسق وشمول بديع مع مصلحة المجتمع، يقول ابن حزم معبرا عن ذلك: "فكما أنه مصدر للأحكام الشرعية فهو مصدر لمكارم الأخلاق، حيث يبين الخير والشر، ويبين الفضيلة والريضة والسبل التي تفضي إلى كل منها، كما يبين العواقب المترتبة على ذلك." (2) قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة: 2].

ونظرا لأهمية تهذيب النفس وتربيتها على القيم الفاضلة في الإسلام، وكونها وسيلة ربط بين أفراد المجتمع الإسلامي، وما فيها من أرفع أنواع التعاون والتكافل بين المسلمين، والترابط فيما بينهم، فإن القرآن الكريم أولى اهتماما كبيرا لمنهج الارتقاء بالجانب الروحي والسلوكي، باعتباره منهج بناء المجتمع المسلم، وقد بين ذلك الدكتور محمد زرمان في كتابه الفعل الحضاري في القرآن الكريم قائلا: "ولعل أبرز ما ثمره حركة الترقى الروحي والخلقي التي يارسها الإنسان وفق قيم الوحي؛ الارتقاء بالحياة الاجتماعية إلى أعلى مستويات التوافق والانسجام، والقوة والتماسك، والاندماج، والعطاء المثمر، من هنا اكتست عملية الترقى الروحي والخلقي أهمية قصوى في توجيه الفعل الحضاري وإثرائه، وبسبب ذلك أولاه الوحي عناية خاصة، وعده هدفا أساسيا وأصيلا من أهداف الفعل الحضاري، وبعدا قويا من أبعاده" (3).

(1)- ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، وديع واصف مصطفى، منشورات المجمع الثقافي، 1421هـ، 2000م، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ص 303.

(2)- ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، وديع واصف مصطفى، ص 301.

(3)- الفعل الحضاري في القرآن الكريم، محمد زرمان، دار الكتاب الثقافي، 1430هـ/2009م، ص 19.

فقد تنبه لأهمية منظومة القيم العليا التي لها فعل في أنماط السلوك الاجتماعي العامة، وفي قيام الحضارة الإنسانية الكثير من المفسرين القدامى كابن عطية، والقرطبي، وأبي بكر ابن العربي، الذين ذكروا العديد من "القيم الأخلاقية التي تتناول السلوك الاجتماعي مثل الصدق، الحلم، الأمانة، العفة، التسامح، العفو، التواضع، الوفاء"⁽¹⁾ في تفاسيرهم، لكن سرعان ما تطور الأمر عند المحدثين كالشيخ الطاهر بن عاشور، والمكي الناصري، وابن باديس، الذين أخذوا يفسرون الآية القرآنية ويستنبطون منها إشارات اجتماعية قوية، فأخذت تفاسيرهم طابعا أخلاقيا واجتماعيا، مكّن الدارسين للعلوم الاجتماعية الرجوع إليها والاستفادة منها، باعتبارها تراثا للأمم الإسلامية، يكشف اللثام عما في القرآن من أسرار وكنوز صالحة للإنسانية كلها.

(1)- الأخلاق الإسلامية وأسسها، عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، سوريا، ط4، 1417هـ/ 1996م، 56/1.

المحور الثاني: القيم الأخلاقية في الإسلام وأثرها في إصلاح الفرد والمجتمع

الفرع الأول: مفهوم الأخلاق لغة واصطلاحاً

أولاً: معنى الأخلاق في اللغة

الأخلاق جمع خُلُق، والخُلُق - بضم اللام وسكونها - هو الدين والطبع والسجية والمروءة. وحقيقته أنه صورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخُلُق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها. وقد جاءت كلمة أخلاق في كتب اللغة يراد بها: الطبع والسجية، والمروءة والدين وهي مأخوذة من مادة (خ ل ق) التي تدل على تقدير الشيء.

يقول ابن فارس (ت395هـ): ومن هذا المعنى "أي تقدير الشيء" الخُلُق، وهي السَّجِيَّة، لأن صاحبه قد قدر عليه. وَقُلَانُ خَلِيقٌ بكذا، وَأَخْلَقَ بِهِ، أَيَّ مَا أَخْلَقَهُ، أي هو ممن يقدر فيه ذلك. وَالْخُلَاقُ: النصيب؛ لِأَنَّهُ قَدْ قُدِّرَ لكل أحد نصيبه. ⁽¹⁾

ثانياً: معنى الأخلاق في الاصطلاح

عرف العلماء الأخلاق بتعريفات كثيرة لا يتسع المجال لذكرها لكن أغلبها تتفق في كونها عبارة عن مجموعة المبادئ والقواعد المنظمة للسلوك الإنساني، لكنهم اختلفوا في مسألة التأصيل لها، فمنهم من أرجعها إلى دوافع طبيعية غريزية بحتة، ومنهم من أخضعها لقوانين ومبادئ وشرائع مجتمعية، ومنهم من أرجعها إلى الدين، لتنظيم حياة الإنسان، وتحديد علاقته بغيره على نحو يحقق الغاية من وجوده في هذا العالم على أكمل وجه ومن تلك التعريفات:

قال الجاحظ (ت255هـ): "إن الخُلُق هو حال النفس، بها يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا اختيار. والخُلُق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعاً، وفي بعضهم لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد، كالسخاء قد يوجد في كثير من الناس من غير رياضة

(1) - معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، مادة خ-ل-ق، 214/2.

ولا تعمل، وكالشجاعة والحلم والعفة والعدل وغيرها من الأخلاق المحمودة⁽¹⁾.

أما الإمام ابن قيم الجوزية فقد أفرد فصلاً كاملاً للأخلاق في كتابه الفوائد، ولم يضع لها تعريفاً محدداً، وإنما عرفها بالمثل، وقسمها إلى قسمين هما:

القسم لأول: الأخلاق المذمومة.

القسم الثاني: الأخلاق الفاضلة.

وأرجع كلا القسمين إلى أصوله فقال: أصل الأخلاق المذمومة كلها الكبر والمهانة والدناءة، وأصل الأخلاق المحمودة كلها الخشوع وعلو الهمة... وأما الأخلاق الفاضلة كالصبر والشجاعة والعدل والمروءة والعفة والصيانة والجود والحلم والعفو والصفح والإحتيال والإيثار وعزة النفس عن الدنات والتواضع والقناعة والصدق والأخلاق والمكافأة على الإحسان بمثله أو أفضل والتغافل عن زلات الناس وترك الانشغال بما لا يعنيه وسلامة القلب من تلك الأخلاق المذمومة ونحو ذلك، فكلها ناشئة عن الخشوع وعلو الهمة.⁽²⁾ ثم أشار - رحمه الله - إلى أن للأخلاق حداً متى جاوزته صارت عدواناً ومتى قصرت عنه كان نقصاً ومهانة... فعلى سبيل المثال للشجاعة حد إذا جاوزته صارت تهوراً، ومتى نقصت عنه صارت جُبناً وخوراً.⁽³⁾

فالأخلاق هي القوى والسجايا النفسية الراسخة، التي تصدر عنها أنماط السلوك الإنساني الخارجي، من خلال إرادة حرة، وهي تمثل الصورة الباطنية للإنسان، ما أن الخلق يمثل الصورة الظاهرة وكلاهما يكون حسناً أو قبيحاً. والأصل في الخلق أن يكون اختيارياً يكسب بالتحليق والجهد والمثابرة على التزام جانب التسامي، ولذلك يمدح به الإنسان أو يذم وثاب عليه أو يعاقب، بخلاف الخلق فهو فطرة مقسومة

(1) - تهذيب الأخلاق، الجاحظ، قرأه وعلق عليه أبو حذيفة إبراهيم بن محمد، دار الصحابة للتراث، 1410هـ / 1989م، ص 14.

(2) - الفوائد، لابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 2، 1393هـ / 1973م، 1/ 143.

(3) - المرجع نفسه، ص 140-139.

محدودة، لا مدخل لأحد فيها ولا اختيار، ولا يتعلق بها لذاتها مدح أو ذم، ولا يترتب عليها ثواب أو عقاب" (1).

الفرع الثاني: أهمية الأخلاق في الحياة الاجتماعية

للأخلاق أهمية بالغة في حياة المجتمع، فهي الدعامة الأولى لبناء المجتمع المتناسك الركين، وصلاح أي مجتمع أو فساد مرتبط بصلاح الأخلاق أو فسادها" (2). وتشكل الأخلاق ضابطاً اجتماعياً له تأثيره القوي على سلوك الأفراد وتماسك المجتمعات واستقرارها" (3).

لا يستطيع أي مجتمع من المجتمعات أن يعيش أفراد متفاهمين متعاونين سعداء، ما لم تربط بينهم روابط متينة من الأخلاق الكريمة، فمكارم الأخلاق ضرورة اجتماعية، ومتى فقدت الأخلاق التي هي الوسيط الذي لا بد منه لانسجام الإنسان مع أخيه الإنسان، تفكك أفراد المجتمع وتصارعوا وتناهبوا، ثم أدى بهم ذلك إلى الانهيار والدمار" (4)، ولا شك أن كثرة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في موضوع الأخلاق يدل على أهميتها، فهي تتبوأ المنزلة السامية والدرجة الرفيعة من التشريع الإسلامي، ولقد شهد التاريخ على أن صلاح أي مجتمع أو فساد مرتبط بصلاح الأخلاق وفسادها.

وقد شهد القرآن الكريم على أن فقدان الأخلاق الاجتماعية، وضياع القيم الفاضلة، وشيوع الرذيلة، كان سبباً في هلاك الأقوام السابقة ومن هنا تظهر أهمية العنصر الأخلاقي في تأثيره على السلوك المجتمعي، فصلاح المجتمع بصلاح الفرد،

(1) - المنهاج القرآني في التشريع، عبد الستار فتح الله سعيد، رسالة دكتوراه قدمت جامعة الأزهر كلية أصول الدين تخصص التفسير والحديث، مصر، ط1، 1413هـ/1992م، ص407.

(2) - منهج القرآن في إصلاح المجتمع، محمد السيد يوسف، دار السلام، بيروت، ط2، 1422هـ/2004م، ص569.

(3) - التداول الحضاري في القرآن الكريم، فرج أحمد الرفاعي سالم علام، دار روابط للنشر وتقنية المعلومات، مصر، ط1، 1437هـ/2016م، ص176.

(4) - الأخلاق الإسلامية وأسسها، عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، 1/33-34.

وفساده بفساده، وإلى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: 117].

ولما كانت الأخلاق الحسنة هي المطلوبة شرعا، وهي المرغوب فيها في السلوك الإنساني، نظرا لميل الإنسان بالطبيعة إلى القيمة الإيجابية⁽¹⁾، فقد تعود الناس على هذا السلوك، وطلبوه تدريبا وتربية، حتى اعتادت إرادتهم على قيم الأخلاق الفاضلة، وهو ما يستدعي تجسيد الأخلاق في هذه القيم الأخلاقية الرفيعة، التي هي عبارة عن المبادئ والقواعد المنظمة للسلوك الإنساني التي يحددها الوحي لتنظيم حياة الإنسان وتحديد علاقته بغيره، على نحو يحقق الغاية من وجوده في هذا العالم على أكمل وجه⁽²⁾.

لقد جاءت الشريعة الإسلامية لتنظيم شؤون العباد وتحقيق مصالحهم وفق قواعد وضوابط أخلاقية حددها الإسلام، وإن أعظم ما بنى عليه الإسلام دعوته إلى مكارم الأخلاق وتهذيبها، والعناية بتربية النفس وإكاملها وتدريبها على متابعة الهدى والإرشاد الذي يشهد العقل السليم بحقيقته وصلاحه ونفعه⁽³⁾. "وعلى هذا نجد أن العنصر الأخلاقي في المنهج القرآني ركيزة شاملة لكل السلوك البشري، فإذا عدنا إلى أوامر القرآن الكريم ونواهيه نجد أن الإيمان والعقيدة لا يتحققان إلا من خلال العمل بهما، باعتبارها أوامر صادرة من الله سبحانه، والأوامر الصادرة من الله - عز وجل - توجب الأسس الأخلاقية طاعتها، لا لكونها ظاهرة لأساس أخلاقي، ولكن باعتبار كونها طاعة لمن تجب طاعته⁽⁴⁾. لذلك فقد كان الإصلاح الأخلاقي أساسا من أسس بناء حضارة تقود إلى التمدن والرقى.

فالأخلاق تمثل ذلك السلوك العملي الذي تتحقق به إنسانية الإنسان، وتتم به

(1) - القيم الأخلاقية، عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق، د.ت، ص 38.

(2) - التربية الأخلاقية الإسلامية، مقداد يالجن، ص 75.

(3) - أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور، دار السلام مصر، ط 2، 1431هـ/2010م، ص 120.

(4) - المنهج القرآني في تربية القيم الأخلاقية والاجتماعية، أحمد الزباخ، ص 35.

سعادة الناس في إطار التعاون والتآزر، وينعم فيه المجتمع بقيم التضامن والتكافل، مما يحفز الناس إلى الالتزام بها، وإذا فقدت الأخلاق لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد، ويلحق الناس الضيق والحرَج، فالأخلاق هي الأساس لبناء المجتمعات الإنسانية الإسلامية كانت أو غير إسلامية، ويقرر ذلك قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرُ (1) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (2) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (3)﴾ [العصر: 1-3]، "فالعَمَلُ الصَّالِحُ المدعم بالتواصي بالحق، والتواصي بالصبر في مواجهة المغريات والتحديات من شأنه أن يبنى مجتمعاً محصناً لا تنال منه عوامل التردّي والانحطاط، وليس ابتلاء الأمم والحضارات كامناً في ضعف إمكاناتها المادية أو منجزاتها العلمية، إنما في قيمتها الخلقية التي تسودها وتحلى بها"⁽¹⁾.

إن أهمية علم الأخلاق في الإسلام جعلت بعض المشتغلين بالعلوم الإسلامية ولا سيما علوم القرآن يركزون عليه، ويلفتون الانتباه إليه، وقد توجهت عناية أعلام التفسير إلى استقصاء الآيات ذات الحمولة الأخلاقية، وجمعها وتصنيفها، لإصلاح أوضاع الأمة تربوياً واجتماعياً وسياسياً وحضارياً.

فبالإضافة إلى ما ورد في تفاسيرهم من إشارات أخلاقية، نجد بعضهم أفرد كتباً خاصة للحديث عن الأخلاق كابن حيان الأندلسي صاحب كتاب "أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم" وعنه يُخبرنا ابن خير الإشيلي (ت 575هـ): "كتاب أَخْلَاقِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِابْنِ حَيَّانٍ اخْتِصَارُ الشَّيْخِ الْإِمَامِ أَبِي بَكْرٍ مُحَمَّدَ بْنِ الْوَلِيدِ الْفَهْرِيِّ الطَّرُوشِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ، حَدَّثَنِي بِهِ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ بْنُ الْعَرَبِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ أَخْبَرَنِي بِهِ شَيْخُنَا الْإِمَامُ أَبُو بَكْرٍ الطَّرُوشِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ بِهِ وَبِالأَصْلِ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْمُفِيدِ الْحَافِظِ الْمَعْرُوفِ بِابْنِ الْخَاصِبَةِ وَلَمْ يَزِدْ ابْنُ الْعَرَبِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى هَذَا فِي سَنَدِ الْأَصْلِ." (2)، وقد بذل فيه غاية جهده في خدمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

(1) - موسوعة الأخلاق الإسلامية، إعداد: مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ علوي بن عبد القادر السقاف، الناشر: موقع الدرر السنية على الإنترنت dorar.net، عدد الأجزاء: 3، تم تحميله في ربيع الأول 1433هـ، ص 5.

(2) - فهرسة ابن خير الإشيلي، أبو بكر محمد بن خير الأموي الإشيلي، المحقق: محمد فؤاد

والمساهمة في حفظها، وكذلك معرفة ما كان عليه النبي من الخلق الكريم وما كان متحلياً به من الشرائع، وبيان ذلك للناس للاهتداء بهديه والتخلق بأخلاقه والاقتراب من بنوره، واستنباط الأحكام والمعاني الشرعية من سيرته، لإصلاح النفوس وتهذيبها وإصلاح تدين العباد، وإحداث انقلاب سريع في نفوس المؤمنين والمؤمنات.

إن المجتمع الإسلامي له أخلاقه التي تضبط وتحدد السلوك، بمعنى أن له بناءه المعياري، الذي ينبع في الأساس من المصدرين الأساسيين: القرآن والسنة المطهرة، فالقرآن بما أوتي من مكارم الأخلاق وتجسدت في شخص الرسول الكريم وترجمت في أقواله وأفعاله هو المصدر الأساسي المعتمد للقيم في المجتمع الإسلامي.⁽¹⁾ والأخلاق بذلك هي صورة المجتمع، ومقياس نهضته في سلم الرقي، لأنها تعد الضابط والمعيار الموجه الأساسي للسلوك الفردي والاجتماعي، بها تتحقق أفضل حياة للفرد والمجتمع، ويعد ترسيخها في واقع المجتمعات البشرية، الوسيلة الأمثل لتكوين الجيل الصالح، وصياغة الشخصية الإيجابية المؤثرة في المجتمع المسلم.

لقد اهتم الإسلام اهتماماً كبيراً بموضوع الأخلاق لأنها أمر لا بد منه لدوام الحياة الاجتماعية، بل جعلها جوهر الرسالات السماوية، فالأخلاق الفاضلة ضرورة ملحة لإقامة الحياة السعيدة في كل مجتمع، وعلى الأمة الإسلامية أن تقوم على الأسس الأخلاقية التي حددها القرآن وبينها النبي صلى الله عليه وسلم واستنبطها أهل التفسير، وإن إهمال الجانب الأخلاقي يؤذن بهلاك الأمة وتشتت أفرادها، وعلى الأمة الإسلامية أن تتدارك نفسها حتى لا تقع فيها وقع فيه غيرها، فيحق عليها العذاب.

الفرع الثالث: منهج القرآن في غرس القيم الأخلاقية

إن اهتمام المنهج القرآني بالجانب الأخلاقي يؤكد أن الأخلاق ركيزة أساسية في الإسلام، فهي "روح الرسالة الإسلامية، وأن النظام الإسلامي التشريعي يعد صورة

منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ/1998م، ص569.

(1) - موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، إعداد مجموعة من المختصين بإشراف صالح بن عبد الله إمام وخطيب الحرم المكي، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، ط1، جدة، 1418هـ/1998م، 1/156.

مجسمة لهذه الروح"⁽¹⁾، وهذا كله يبرز أن المنظومة الأخلاقية الإسلامية هي أكثر سعة وشمولا وتوغلا في كيان الإنسان، وهي أكثر ثراء واستيعابا من أي منظومة أخلاقية وضعية وأن الالتزام بها يعني التخلص والتدين والعبادة في آن واحد، وكل ذلك يجلب الرضا والاطمئنان"⁽²⁾، كما أنها تمثل الأسس الثابتة التي تبنى عليها عملية الإصلاح في جميع المجالات.

لذلك نجد الشريعة الإسلامية ألغت كل ما كان سيئا في المجتمع الجاهلي، وأخذت بمنهج الإصلاح القرآني، وتحلت قيم هذا المنهج بجلاء في المجتمعين المكي والمدني، فاعتادت نفوسهم على قيم الأخلاق الفاضلة، ولقد وصل المجتمع المسلم في صدره الأول قمة الكمال التي لا يمكن أن يصل إليها بشر، وفي ظله وتحت وطأته سعدت الأمة بالطمأنينة، والعدل والاستقرار، والسعادة، وأعزها بعد ذل، وعلمها بعد جهل، وجمعها بعد فرقة وحرب، وتأخت في ظله بعد عداوة وشحناء، وعلى هذا الأساس بني مجتمع فاضل تسوده المحبة، والإيثار، والمساواة... ثم تراجع المجتمع الإسلامي عن الريادة والزعامة لقيادة البشرية لما أعرض عن كتاب الله -عز وجل- وهديه، وما زال في هذا التراجع والانحدار حتى وصل وكاد أن يصل في هذا العصر إلى درجة قد تعيده إلى جاهليته الأولى أو أشد.

وكما أصلح القرآن الكريم المجتمع الذي نزل فيه وما بعده من المجتمعات المتجددة التي أخذت بهديه، فهو كفيل بأن يصلح المجتمعات المعاصرة، ويعالج القضايا المتجددة، ويحل مشكلات الحضارة الإنسانية، وسيظل المنهج القرآني على اختلاف الأزمان والأجيال الدواء لكل داء، والحل لكل مشكلة، والعصمة من كل ضلال⁽³⁾. ومن أنكر هذا فقد كذب التاريخ ونفى الواقع، وجحد نعمة الله -عز وجل- وتنكر لكلام مولاه حيث قال سبحانه في معرض تعظيم كتابه: ﴿نَزَّلْنَا عَلَيْكَ

(1) - علم الأخلاق الإسلامية، مقداد يالجن محمد علي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر، الرياض، ط2، 1424هـ/ 2003م، ص53.

(2) - مقاربات في المسألة الأخلاقية، مصطفى بن حمزة، مطبعة الأمانة، الرباط، 2019م، ص103.

(3) - منهج القرآن في إصلاح المجتمع، محمد السيد يوسف، ص20، بتصرف.

الْكِتَابَ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهْدَى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾ [النحل: 89]، ومن أوصاف الكتاب الذي هو موضوع البيان أنه: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: 9]، وأنه أيضا: ﴿شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسراء: 82]، وفي الآية دليل على أن في القرآن آيات يشتفى بها، فهو المنهج الوحيد الكفيل بإنقاذ الأمة الإسلامية من كل المآزق التي وقعت فيها، وإخراجها من الظلمات التي أحاطت بها من كل جانب، قال الطاهر ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية: "أن القرآن كله شفاء ورحمة للمؤمنين ويزيد خسارة للكافرين، لأن كل آية من القرآن من أمره ونهيهِ ومواعظه وقصصه وأمثاله ووعدته ووعيده، كل آية من ذلك مشتملة على هديٍّ وصلاحٍ حالٍ للمؤمنين المتبعين، ومشتملة بضد ذلك على ما يزيد غيظ المستمرين على الظلم" (1).

فلقد احتوى القرآن الكريم على صورة متكاملة المجتمع الفاضل وذلك بما حواه من سياسة الإصلاح لكل مناحي الحياة، فهو منهج أبدي يناسب كل الظروف، غير محدود بزمان ولا بمكان وإنما هو منهج لكل البشر في كل الأرض حتى يرث الله -عز وجل- الأرض ومن عليها.

فالمنهج القرآني يستهدف تثبيت أسس القيم الأخلاقية في السلوك البشري انطلاقاً من مجموعة من القواعد والضوابط التي حددها الإسلام والمتجلية في الأوامر والنواهي المبنية في آي القرآن، والتي تعتبر مصدراً لأحكام الشريعة ولمكارم الأخلاق، فجاء يبين الخير والشر، ويبين الفضيلة والرذيلة والسبل التي تفضي إلى كل منهما، كما يبين العواقب المترتبة على كل جنوح عنها، حيث ورد في القرآن الكريم من الفضائل والتعاليم الخلقية ووصايا الخير الكثير، ويبين ذلك ابن حزم الأندلسي بقوله: "فكما أن القرآن مصدر للأحكام الشرعية فهو مصدر لمكارم الأخلاق، حيث يبين الخير والشر، ويبين الفضيلة والرذيلة والسبل التي تفضي إلى كل منهما، كما يبين العواقب المترتبة على ذلك، وورد فيه من أصول الأخلاق والفضائل والتعاليم الخلقية، والوصايا الحكيمة الخير الكثير" (2).

(1) - التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، مج 7، 15/189-190.

(2) - ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، وديع واصف مصطفى، ص 304.

ووضح ذلك قائلا: "الأخلاق الإسلامية تتميز عن تلك التي تبنتها الأديان الأخرى والفلسفات المختلفة في أن الأخلاق الإسلامية لم تكن غايتها اللذة- وإن لم تنكرها- ولا السعادة الدنيوية- وإن لم تنكر مشروعيتها- بل فردوس الآخرة بواسطة السلوك الخلقي القويم الذي يحقق المنفعة العامة الدنيوية مع الموازنة بين مطالب الروح ومطالب الجسد ونبذ الأنانية والتفرقة. ومن ثم لم يكن تأثير فلاسفة الإسلام بالفكر اليوناني يبطل توفر المسلمين على ينبوع الأخلاق والفضائل [القرآن والسنة النبوية الشريفة]"⁽¹⁾.

ولقد اهتم الإسلام بالأخلاق لأنها قاعدة أساسية لدوام الحياة الاجتماعية وتقدمها من الناحيتين المادية والمعنوية، فالإنسان بحاجة ماسة إلى نظام خلقي يحقق للمجتمع حاجته الاجتماعية، ويحول دون تفككه وانهيائه، لذلك جعل النظام الاجتماعي الإسلامي مصدرا يرجع إليه في الحكم الأخلاقي كي لا تتحكم فيها الأهواء والشهوات والعادات والتقاليد، وجعل مقياسا تقاس به الأخلاق، ولم يهمل النظام الاجتماعي الإسلامي الأخلاق بل ميزها عما سواها، وميز السلوك الأخلاقي عن سائر أنواع السلوك الإنساني، ولم يدخل في مفردات الأخلاق ما ليس منها، وجعل لها عاصم يردعها ويرجعها إلى الصواب، وهذا العاصم هو القرآن الحكيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

وقد بين القرآن مكارم الأخلاق ومنافعها، ومساوئ الأخلاق ومضارها، وبين السبيل للتخلي عن هذه، والتحلي بتلك، مما يحصل به الفلاح بتزكية النفس، والسلامة من الخيبة بتدسيته، وبذلك يكون الإسلام قد "كفى المسلم مؤنة البحث والاستنباط، فقد فصل الأخلاق بنوعيتها، وما على المسلم إلا أن يعرض نفسه على الأخلاق بنوعيتها، ليعرف موضعه منها، ثم يعمل جاهدا، لتكون أخلاقه أخلاقا إسلامية حقا"⁽²⁾.

قال المفسر ابن باديس: "جاء القرآن مبينا للأخلاق الفاسدة، وذاكرا سوء أثرها،

(1)- ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، وديع واصف مصطفى، ص 311-312.

(2)- أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط 9، 2002م، ص 90.

وقبح مغبتها، مبينا كذلك الأخلاق الصحيحة، وعظيم نفعها وحسن عاقبتها، فهذا شفاؤه للنفوس والعقول، وهو راجع إلى تصحيح العقائد، وتقويم الأخلاق، وبها سلامة الأرواح وكمالها، وعليها قوام الهيئة الاجتماعية وانتظامها⁽¹⁾. قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9)﴾ [الشمس: 7-10]. وقد ذكر الطاهر بن عاشور أصل الزكاة الواردة في الآية كما في قوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 150] فقال شارحا أصل الزكاة: "إنها اسم مصدر زكى المشدد، إذا طهر النفس من المذمات"⁽²⁾. ومنها التزكية وهي "تطهير النفس مشتقة وهي من الزكاة أي النماء، وذلك لأن في أصل خلقه النفوس كمالات وطهارات تعترضها أرجاس ناشئة عن ضلال أو تضليل، فهذه النفوس وتقويتها يزيد بها من ذلك الخير المودع فيها"⁽³⁾، ثم استشهد بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ»⁽⁴⁾.

ويرى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في تفسيره أن تزكية النفس هي بذل العبد استطاعته في تطهير نفسه وتزكيتها، لأن في ذلك تحقيق الفلاح للمؤمنين وخيبة للمشركين، وفي هذا المعنى يقول: "أفلح من زكى نفسه واتبع ما ألهمه الله من التقوى، وخاب من اختار الفجور بعد أن ألهم التمييز بين الأمرين بالإدراك والإرشاد الإلهي"⁽⁵⁾.

وقال القرطبي في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ أي "قد أفلح من زكى نفسه بطاعة الله - عز وجل -، وصالح الأعمال، وخاب من دس نفسه في

(1) - تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، الشيخ عبد الحميد بن باديس، مج 1/356.

(2) - التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، مج 8، 12/18.

(3) - المرجع السابق، مج 2، 49/2.

(4) - سبق تخريجه ص 12.

(5) - التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، مج 15، 370/30.

المعاصي"⁽¹⁾، وتركية النفس تكون بتربيتها على الطاعات وهجرانها للمعاصي كما قال ابن باديس في تفسيره: "وتربية النفوس تكون بالتخلية عن الرذائل، والتخلية بالفضائل"⁽²⁾.

فإذا كان إصلاح البدن يتم بمعالجته بالحمية والدواء، فإن إصلاح النفس يكون بمعالجتها بالتوبة الصادقة، وإفساد البدن بتناول ما يحدث به الضرر، وإفساد النفس بمقارفة المعاصي والذنوب، هكذا تعتبر النفوس بالأبدان في باب الصلاح والفساد، في كثير من الأحوال، غير أن الاعتناء بالنفوس أهم وألزم لأن خطرهما أكبر وأعظم"⁽³⁾. ولأن صلاح الإنسان وفساده إنما يقاسان بصلاح نفسه وفسادها، ورقيه وانحطاطه باعتبار رقي نفسه وانحطاطها، وما فلاحه إلا بزكائها، وما خيبته إلا بخبثها... فصلاح النفس هو صلاح الفرد، وصلاح الفرد هو صلاح المجموع، والعناية الشرعية متوجهة كلها إلى إصلاح النفوس، إما مباشرة وإما بواسطة"⁽⁴⁾، كما بين ذلك صلى الله عليه وسلم في حديثه: «أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ»⁽⁵⁾.

فإذا صلحت النفس الإنسانية صلح الفرد، وصلاح الفرد هو صلاح المجتمع، فإذا صلح المجتمع عم الخير والعدل والتكافل وكل ما شرعه الله تعالى لعباده، وبتعطلها وفسادها يختل نظام الاجتماع ويعود إلى الانحلال والباطل والظلم والسوء الذي نهى الله - عز وجل - عنه.

فمباشرة الأعمال الطيبة تساعد على تقويم الأخلاق وتركيتها، وتخليصها من

(1) - الجامع لأحكام القرآن، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، 322/10.

(2) - تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، الشيخ عبد الحميد بن باديس، 277/1.

(3) - المرجع السابق، 207/1.

(4) - تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، الشيخ عبد الحميد بن باديس، 207-208/1.

(5) - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، حديث رقم 52. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، حديث رقم 1599.

أمراض الأخلاق الرذيلة، ومن الأعمال المرغبة في اكتساب القيم الأخلاقية الفاضلة: القيام بشتى الطاعات من عبادات ومعاملات التي تزكي النفس وتسمو بالروح، والحرص على العيش وسط المجتمع الطيب والبعد عن رفقة السوء، حتى تحدث في النفس راحة وسكينة ووقار.

قال الإمام الغزالي (ت505هـ) في معرض حديثه عن أساليب الارتقاء بالنفس وتزكيتها: "الطريق إلى تركية النفس اعتياد الأفعال الصادرة من النفوس الزاكية الكاملة حتى إذا صار ذلك معتادا بالتكرار مع تقارب الزمان حدث منها هيئة للنفس راسخة تقتضي تلك الأفعال وتتقاضاه، بحيث يصير ذلك له بالعادة كالطبع فيخف عليه ما كان يستثقله من الخير فمن أراد مثلاً أن يحصل لنفسه خلق التواضع وغلب عليه التكبر فطريقه في المجاهدة أن يواظب على أفعال المتواضعين مواظبة دائمة." (1)

وقد بين القرآن الكريم منهج الإنسان في الأرض وكل ما يرتبط بشؤون حياته فيما بينه وبين ذاته، "وبينه وبين أهله، وفيما بينه وبين أقاربه، وفيما بينه وبين جيرانه، وفيما بينه وبين من تربطه به علاقات الحياة ومصالحها، وشؤون الجماعات وشؤون الأمم فيما بينها، كل هذه الشؤون سبل وطرق في الحياة تسلك ويسار عليها للبلوغ إلى الغايات المقصودة منها مما به صلاح الفرد والمجتمع" (2).

قال الطاهر بن عاشور: "فإذا بلغت الأمة إلى غاية حلبة مكارم الأخلاق على جمهورها، زكت نفوسها، وأثمرت غروسها وزال موحشها وبدا مأنوسها، فحينئذ يسود فيها الأمن وتنصرف عقولها إلى الأعمال النافعة وتسهل الألفة بين جماعتها فتكون عاقبة ذلك كله تعقلاً ورفاهية وإنصافاً، فينتظم المعاش" (3).

وهكذا نجد أن القرآن الكريم "دعا إلى التحلي بالأخلاق الكريمة دعوة عامة،

(1) - نقلا عن: موسوعة مصطلحات الإمام الغزالي، رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط 1، 2000م، ص 155.

(2) - تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، الشيخ عبد الحميد بن باديس، مج 1/114.

(3) - أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الطاهر بن عاشور، ص 117.

وفصل القول في كليهما، والحكمة في هذا البيان المفصل، توضيح معاني الأخلاق وتحديداتها، لئلا يختلف الناس فيها وتتدخل الأهواء في تحديد المراد منها، ومن مظاهر رحمة الله - عز وجل - عباده أن بين لهم ما يتقون وما يأخذون وما يتركون⁽¹⁾.

فالأخلاق الإسلامية إذن "ليست رأيا بشريا ولا نظاما وضعيا، وإنما هي مستمدة من شرع رب البشر، سواء منها ما أثبتته الشرع ابتداء أو أقره مما تعارف عليه الناس، وحتى ما لم ينص عليه الشرع من محاسن الأخلاق، فربانيته في اندراجها تحت أصل شرعي عام: "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن" فهي ربانية المصدر، وربانية الهدف والغاية والقصد، غير أن أصول الأخلاق وأمهايتها مستمدة من الشرع، ويتبغي المسلم بها رضا الله." (2) وهذا ما يجعل المنهج الأخلاقي الرباني الذي جاء به الإسلام هو الأصلح مطلقا ليكون أساسا للسلوك الإنساني.

الفرع الرابع: نماذج من القيم الأخلاقية الإسلامية في كتب التفسير

إن المنهج القرآني جعل للقيم الأخلاقية مكانة عظيمة في الإسلام، إذ لا تخلو سورة من سوره، بل ولا تكاد تخلو آية من آياته من ذكر قيمة من القيم الإسلامية الفاضلة، ولهذا نجد أن علماء التفسير أولوا موضوع القيم اهتماما كبيرا في تفاسيرهم، بحيث لا تخلو صفحة من الصفحات من ترديد لمصطلحات ذات مدلولات قيمة أخلاقية فردية وجماعية، ومن ذلك:

1- الآيات الأمرة بقيمة القسط:

• ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: 29]. أي "بالعدل في العبادات والمعاملات، لا بالظلم والجور، فالقسط والعدل أمر عظيم، وركيزة أساسية من ركائز هذا الدين، فلا بد من مراعاة العدل الاجتماعي بين مختلف طبقات المجتمع، وإعطاء كل ذي حق

(1) - أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، ص 78.

(2) - هذه أخلاقنا حين نكون مؤمنين حقا، محمود محمد الخزندار، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط 2، 1417هـ/1997م، ص 20.

حقه، فالناس كلهم في حاجة مشتركة إلى بعضهم البعض، وما من أحد إلا وله حقوق على غيره، ولغيره حقوق عليه، وهذه الحاجة المشتركة والحقوق المترتبة كان الاجتماع والتعاون ضروريين لحياة المجتمع البشري واطراد نظامه. وقيام كل واحد من أفراد المجتمع بما عليه من حقوق نحو غيره هو الذي يسد تلك الحاجة المشتركة بين الناس⁽¹⁾، وكل إنسان مأخوذ بأن يعدل، لأن إقامة العدل مطلب إنساني، إذ أن الحياة لا تستقيم لأحد إلا بإقامة القسط.

2- ومن الآيات التي دعت إلى قيمة البذل والعطاء (الإنفاق الإلزامي والتطوعي)

• ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: 29]، فقد حدد كتاب الله -عز وجل- المبادئ الأساسية التي يجب أن ترعاها الدولة الإسلامية، لكي يكون المجتمع الإسلامي في انسجام تام مع التوجه الإلهي العام، ومن بين هذه المبادئ: "إيتاء الزكاة، وتوثيق رباط المحبة والتكافل بين عباد الله، بحيث يكون المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية على درجة كبيرة من الإنسانية والتعاطف والتراحم والتواصل، بدلا من الأنانية والتقاطع والتهاresh والتقاتل، شعارهما (نفسي وأخي، بل أخي قبل نفسي، لا نفسي نفسي)، والزكاة هي دعامة الإخاء والوثام بين الإخوة المؤمنين، والحق الأول من حقوق المعسرین على الموسرین"⁽²⁾.

• ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ [الحديد: 7]، قال ابن عطية: "هذه الآية تجمع الزكاة والتطوع، فالزكاة واجبة، والتطوع مندوب عليه، وظاهر هذه الآية أنها مراد بها جميع وجوه البر"⁽³⁾، ولا شك أن في الانفاق تحرير للإنسان من عبودية المال وسيطرته على

(1)- تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، الشيخ عبد الحميد بن باديس، مج1/218.

(2)- التيسير في أحاديث التفسير، الشيخ محمد المكي الناصري، 4/181.

(3)- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبي محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي، 2/277.

النفس، فإذا تمكن الإنسان من مقاومة سلطان المال والشح هان عليه الإنفاق، وقام بهذه الفريضة التي تكفل تحقيق التضامن الاجتماعي بين الغني والفقير، "والحال أن المسلمين لو حرصوا على تنفيذ نظام الإسلام المحكم فيما يتعلق بإخراج الزكاة لساد بينهم التآلف والتعاون والتراحم والتواصل مما يسعد حالهم ويعلي شأنهم وينزع من صدور فقرائهم غل البغضاء وأضغان الشرور"⁽¹⁾.

3- ومن الآيات التي دعت إلى قيمة الإحصان والعفاف

• ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 32]، بين تعالى قبح فاحشة الزنى بقوله سبحانه: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً﴾ والفاحشة: هي الرذيلة التي تجاوزت الحد في القبح"⁽²⁾. وقد بين الحق سبحانه وتعالى سوء عاقبة الزنى بقوله: ﴿وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ أي بئس طريقا طريقه، طريق مؤد إلى شرور ومفاسد كثيرة في الدنيا، وعذاب عظيم في الآخرة، فهو طريق إلى هلاك الأبدان، وفساد الأعراض، وضياع الأموال وخراب البيوت وانقطاع الأنساب، وفساد المجتمع وانقراضه، زيادة على ما فيه من معنى القتل للنفوس"⁽³⁾. وقد جاءت سورة النور ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: 2]، "لتضع النقط على الحروف، وتبين آياتها البينات أسس التربية والخلقية النظيفة، التي يجب أن يقوم عليها المجتمع الإسلامي والأسرة المسلمة، بصفاتها الخلية الأولى وحجر الزاوية في بناء ذلك المجتمع، حتى يقضى على الخصال الجاهلية، والمفاهيم الوثنية غير الأخلاقية، وهكذا أشهرت سورة النور الحرب على الزنى وما ألحق به، سواء كان عن طوعية أو إكراه،

(1)- القيم الروحية في الإسلام، محمد حلمي عبد الوهاب، روافد، الإصدار 49، الكويت، صفر 1433هـ/يناير 2012م، ص 70.

(2)- تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، الشيخ عبد الحميد بن باديس، مج 1/245.

(3)- المرجع السابق، 1/246.

وحددت طريقة الزواج المشروع⁽¹⁾.

4- ومن الآيات الأمرة بقيمتي العفو وكظم الغيظ

● ﴿وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: 134]، تجدد الآيات الكريمة حديثها عن معاملة المؤمنين فيما بينهم، فتصفهم بأوصافهم الكاشفة، وسماهم المميزة، حتى يتمكن من يريد اللحاق بركبهم والانتماء إليهم، من السلوك على نهجهم، والسير في طريقهم⁽²⁾، ومن هنا يحدد القرآن الكريم صفات المؤمن بكونه هو الذي يعفو عن الناس، ويلجم غضبه رغم قدرته عليه، و"العفو من صفة الله مع القدرة على الانتقام"⁽³⁾، وبذلك يتفادى المؤمن كل مظاهر الغيظ وآثار الغضب، ولا شك أن "أقوى القوى تأثيراً على النفس القوة الغاضبة فتشتهي إظهار آثار الغضب، فإذا استطاع إمساك مظاهرها، مع الامتلاء منها، دل ذلك على عزيمة راسخة في النفس، وقهر الإرادة للشهوة، وهذا من أكبر قوى الأخلاق الفاضلة"⁽⁴⁾.

5- ومن الآيات الأمرة بقيمة الإحسان في القول والعمل

● ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: 82]، وقوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ [الإسراء: 53]، ذكرت الآيات الكريمة الآداب السامية والأخلاق الاجتماعية التي يجب أن يلتزمها المسلمون في معاملة بعضهم لبعض، منبهة إلى وجوب الإحسان في القول، وعدم الخوض في أعراض الآخرين، أو السخرية والاستهزاء بهم، فإذا حسن الكلام "قويت روابط الألفة، وتمكنت أسباب المحبة، وامتد رواق السلام بين الأفراد والعشائر والأمم، وتقاربت العقول والقلوب بالتفاهم، وتشابكت الأيدي على

(1)- التيسير في أحاديث التفسير، الشيخ محمد المكي الناصري، 246/4.

(2)- التيسير في أحاديث التفسير، الشيخ محمد المكي الناصري، 265/1.

(3)- الجامع لأحكام القرآن، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، 5/3.

(4)- التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، 91/4.

التعاون والتآزر، وجنى العالم من وراء ذلك الأمن واطراد العمران" (1).

6- الآيات الأمرة بقيمتي الاستقامة والوفاء بالعهود.

● ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ﴾ [هود: 112]. وهذه دعوة صريحة إلى المسارعة إلى إصلاح النفس بالتوبة والإنابة، لأن النفس الإنسانية إذا صلحت صلح الفرد، وصلاح الفرد هو صلاح المجتمع، وإذا صلح المجتمع عم الخير والعدل والتكافل وكل ما شرعه الله تعالى لعباده، وبتعطلها وفسادها يحتل نظام الاجتماع ويعود إلى الانحلال والباطل والظلم والسوء الذي نهى الله عنه.

● ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [النحل: 91]، الوفاء بالعهد "فضيلة فردية وهي عنوان كمال النفس، وفضيلة اجتماعية وهي ثقة الناس بعضهم ببعض" (2). وإن العهد الذي يأمر الله بالوفاء به هو كل عهد فيه صلاح الناس وانتظام معاشهم ومعادهم، والوفاء بالعهد أمر اعتنى به كتاب الله لما يترتب عنه من نشر الثقة بين الناس ومن تيسير معاملاتهم وانتظامها، لذلك أمر الله عباده ألا تنتقض العهود والمواثيق لأن فيها قوة الأمة وازدهارها، وقد ذكر كتاب الله "أن ذاك النقض مؤد إلى انحدار الأمة وارتكاسها بعد قوتها وتماسكها وقد صور ذلك بزلل القدم وانزلاقها بعد أن كانت ثابتة راسخة، والزلل الذي يقع للأمة هو ترديها إلى حال الضعف بعد القوة" (3).

7- الآيات الأمرة بقيمة الشورى.

● ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [الشورى: 35]، إن نظام الشورى قيمة من القيم الاجتماعية الكبرى في

(1)- تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، الشيخ عبد الحميد بن باديس، مج 1/286.

(2)- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، مج 2، 132/2.

(3)- الوجيز في تفسير آي الكتاب العزيز، د. مصطفى بن حمزة، ص 227.

المنهج القرآني، ولهذا نرى حرص الإسلام البالغ على تطبيقها بالمجتمع، باعتبارها من أهم العوامل المساهمة في التنمية الاقتصادية والاجتماعية للأمم والشعوب، وقد "أراد الله أن يسن للأمة الإسلامية من بعد رسولها سنة قائمة، هي مفتاح نجاحها، وعنوان فلاحها أمد الدهر، ألا وهي شورى المسلمين في أمورهم، وجعل أمرهم شورى بينهم، وهذا ورسول الله معصوم عن الخطأ، ومعصوم من الناس، ولكن الله أمره بالشورى لتكون سنة للمسلمين من بعده، حتى يعالجوا شؤونهم في جو من الوفاق والوئام، لا اختلاف بعده ولا اصطدام، ولا فرقة من ورائه ولا انقسام"⁽¹⁾، وذلك قوله تعالى: ﴿شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران 159].

(1)- التيسير في أحاديث التفسير، الشيخ محمد المكي الناصري، 280/1.

خاتمة

لقد حرص القرآن الكريم، بوصفه خاتم الكتب السماوية، على توجيه الإنسان، وتنظيم حياته، الفردية والجماعية، على أسس قيّمة، ومبادئ ثابتة لن يضل الإنسان، ولن يتيه المجتمع عنها، ما استنار بنورها، وسار على هديها؛ حيث قدم دستوراً شاملاً لمنظومة متكاملة من القيم والأخلاق والمعاملات، بما يجب اتّباعه وما يجب اجتنابه؛ لبناء مجتمع مزدهر ومتطور، وآمن من الفتن والشوائب، ورغم هذا الدور الريادي للقيم الإسلامية فإن الجهود المبذولة إلى الآن في استنباط منظومة قيمية إسلامية انطلاقاً من النصوص الشرعية لا تزال دون المستوى المطلوب، ولم تستجب لحاجات الإنسانية في عصر العولمة.

ومن خلال رحلتي مع هذا البحث، أستطيع - بفضل الله تعالى - أن أخرج منه بهذه النتائج والتوصيات التي توصلت إليها، وأذكرها في الآتي:

- إن اهتمام القرآن الكريم بالقيم الأخلاقية والاجتماعية الفاضلة يؤكد أن الإصلاح الاجتماعي منهج حياة لا تستغني عنه البشرية.

- إن المطلع على التراث التفسيري الضخم يجده حافلاً بثروة مهمة من المصطلحات والمفاهيم ذات أبعاد قيمية تحتاج إلى دراسة تأصيلية تطبيقية.

- نصت الكثير من الآيات القرآنية في مواضع شتى من كتاب الله سبحانه وتعالى، على الأمر بالتخلق بالأخلاق الحسنة لجعل المجتمع الإسلامي وحدة متماسكة، وكتلة مترابطة فيما بينها، تجمعها رابطة العقيدة.

- تشكل إسهامات علماء التفسير قديماً وحديثاً في موضوع القيم مدخلاً واسعاً لبناء منظومة قيمية قوية، تستعين بها الحضارة الإنسانية لتنأى بنفسها عن الشقاء وتذوق أكبر نصيب من السعادة.

- دعوة الباحثين والمهتمين إلى تعميق البحث في موضوع القيم من خلال النصوص الشرعية، والتراث الإسلامي الزاخر.

- الحرص على إدماج القيم الإسلامية في منهاج التعليم عموماً والأساسي منه

على وجه الخصوص لترسيخ الهوية الحضارية للأمة الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع

- أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (468هـ-543هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1414هـ/1994م.
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور، دار السلام مصر، ط2، 1431هـ/2010م.
- أصول الدعوة، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط9، 2002م.
- الأخلاق الإسلامية وأسسها، عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق، سوريا، ط4، 1417هـ/1996م.
- ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، وديع واصف مصطفى، منشورات المجمع الثقافي، 1421هـ، 2000م، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة.
- البحر المحيط في التفسير، محمد بن يوسف أبي حيان الأندلسي الغرناطي (654هـ-754هـ)، طبعة جديدة بعناية صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت-لبنان، 1412هـ/1992م.
- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997م.
- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، عبد الحميد بن باديس (1359هـ/1940م)، خرج أحاديثه أبو عبد الرحمان محمود، دار الرشيد، الجزائر، 1430هـ/2009م.
- التيسير في أحاديث التفسير، الشيخ محمد المكي الناصري، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ط1، 1405هـ/1985م.

- التداول الحضاري في القرآن الكريم، فرج أحمد الرفاعي سالم علام، دار روابط للنشر وتقنية المعلومات، مصر، ط1، 1437هـ/2016م.
- تهذيب الأخلاق، الجاحظ، قرأه وعلق عليه أبو حذيفة إبراهيم بن محمد، دار الصحابة للتراث، 1410هـ/1989م.
- تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، محمد مهران رشوان، دار قباء للطباعة والتوزيع، القاهرة، 1998م.
- التطور القيمي وتنمية المجتمعات الدينية، محمد إبراهيم كاظم، المجلة الاجتماعية القومية، القاهرة، 1971م.
- الأخلاقية الإسلامية، مقداد يالجن، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، 1412هـ/1992م.
- التصوير القرآني للقيم الخلقية والتشريعية، علي علي صبح، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د.ت.
- الثقافة الإسلامية: تخصصا ومادة وقسمًا علميًا، عبد الله بن إبراهيم الطريقي، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، ط1، 1417هـ.
- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ضبطه محمد إبراهيم الحفناوي، خرج أحاديثه محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، 1428هـ/2007م.
- السلفية وقضايا العصر، عبد الرحمان بن زيد الزنيدي، مركز الدراسات والإعلام دار إشبيليا، الرياض، ط1، 1418هـ/1998م.
- علم الأخلاق الإسلامية، مقداد يالجن محمد علي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر، الرياض، ط2، 1424هـ/2003م.
- علم النفس الاجتماعي، حامد زهران، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1984.
- الفعل الحضاري في القرآن الكريم، محمد زرمان، دار الكتاب الثقافي، 1430هـ/2009م.

- فهرسة ابن خير الإشبيلي، أبو بكر محمد بن خير الأموي الإشبيلي، المحقق: محمد فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ/1998م.
- الفوائد، لابن قيم الجوزية (ت751هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2، 1393هـ/1973م، 1/143.
- القيم الروحية في الإسلام، محمد حلمي عبد الوهاب، روافد، الإصدار 49، الكويت، صفر 1433هـ/يناير 2012م.
- القيم الإسلامية والتربية، علي خليل مصطفى أبو العينين، مكتبة إبراهيم حليبي، المدينة المنورة، ط1، 1408هـ/1988م.
- القاموس المحيط، للفيروزآبادي، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط8، 1426هـ/2005م.
- القيم الأخلاقية، عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق، د.ت.
- القيم الإسلامية والتربية، علي خليل مصطفى أبو العينين، مكتبة إبراهيم حليبي، المدينة المنورة، ط1، 1408هـ/1988م.
- لسان العرب، ابن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق ابن عطية (481هـ-541هـ)، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط1، 1423هـ/2002م.
- مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي، عمر التومي الشيباني، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، 1987م.
- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمان ابن خلدون الحضرمي، دار القلم، بيروت-لبنان، ط4، 1981م.
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (ت502هـ)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم-الدار الشامية، دمشق-بيروت، ط1، 1412هـ.
- مقاربات في المسألة الأخلاقية، مصطفى بن حمزة، مطبعة الأمانة، الرباط، 2019م.

- منهج القرآن في إصلاح المجتمع، محمد السيد يوسف، دار السلام، بيروت، ط2، 1422هـ/ 2004م.
- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت-لبنان، ط1، 1411هـ/ 1991م.
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد علي البخار، مطبعة دار الدعوة، تركيا، 1989م.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، تحقيق عبد العظيم الشناوي، المكتبة العلمية، بيروت، ط2، 2010م.
- منظومة القيم القرآنية في المجال الكلامي والأخلاقي، أحمد بن سعود السيبي، مجلة جامعة القدس للأبحاث والدراسات، العدد 25، شتبر 2011م.
- موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، إعداد مجموعة من المختصين بإشراف صالح بن عبد الله إمام وخطيب الحرم المكي، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، ط1، جدة، 1418هـ/ 1998م.
- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، بيروت، ط2، 1418هـ/ 1997م.
- المنهج القرآني في تربية القيم الأخلاقية والاجتماعية، أحمد الزباخ، مطبعة بني ازناسن، سلا، ط1، 2004م.
- المدخل إلى علم الاجتماع، فاروق العادلي، مطبعة دار زهران، جدة، ط1، 1413هـ/ 1992م.
- مدونة القيم في القرآن والسنة، محمد بالبشير الحسني، مطبعة طوب بريس، الرباط، ط1، 2008م.
- المجتمع الإسلامي، منطلقاته وأهدافه، محمد تقي المدرسي، دار الجبل، بيروت، ط1، 1982م.
- المنهاج القرآني في التشريع، عبد الستار فتح الله سعيد، رسالة دكتوراه قدمت جامعة الأزهر كلية أصول الدين تخصص التفسير والحديث، مصر، ط1، 1413هـ/ 1992م.

- موسوعة الأخلاق الإسلامية، إعداد: مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ علوي بن عبد القادر السقاف، الناشر: موقع الدرر السنية على الإنترنت dorar.net، عدد الأجزاء: 3، تم تحميله في ربيع الأول 1433هـ.
- الوجيز في تفسير آي الكتاب العزيز، مصطفى بن حمزة، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، ط1، 1430هـ/2009م.
- هذه أخلاقنا حين نكون مؤمنين حقاً، محمود محمد الخزندار، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1417هـ/1997م.



مقدمة ابن العربي المعافري في علم الحديث وأصوله من خلال كتابيه: المسالك، وعارضة الأخوذي (تجريد، وتوثيق، وتعليق)

د. الهاشمي برعدي الحوات

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين - المغرب

berraadi@gmail.com.

ملخص

إن علم الحديث من العلوم التي اهتم بها علماء الأندلس ، منهم: أبو بكر بن العربي المعافري صاحب القَدَم الراسخ في كثير من العلوم الشرعية: فقهاً، وحديثاً، وتفسيراً، وأصولاً، وعقيدةً، وعلومَ قرآن، وغيرها من العلوم. ومن ثم فإن البحث يُبرز جانباً من العطاء العلمي لابن العربي المعافري في علم الحديث وأصوله، الذي لم يفرضه بتأليف خاص؛ بل أدرجه في مؤلفاته الأخرى، من خلال مقدمتها، أو خاتمتها، كما فعل في كتابيه: المسالك، وعارضة الأخوذي، وذلك ما سيراه القارئ الكريم في متن هذا البحث إن شاء الله تعالى.

الكلمات المفتاحية: علم الحديث وأصوله- المسالك - عارضة الأخوذي.

ABSTRACT.

The Andalous scientists took care of the science of Al Hadith such as: Abou Bakr Ben Alaarabi Almaafiri the one who made a very positive difference in many Islamic fields. And that's why "IBN-AL-ARABI-ALMAARIFI" has a huge influence in this science; he wrote many writings about it and talked about it in his book " Al- MASSALIK" and " ARIDAT AL - AHWADI". That's what the reader is going to say in this search.

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العلمين، والصلاة والسلام على خير الورى أجمعين وعلى آله وأصحابه الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد، فإن علم الحديث من العلوم الشرعية التي اهتم به سلف هذه الأمة وخلفها، نظيراً وتديراً وتأليفاً، وهو علم يُسهم في بيان حال الراوي صدقاً وأمانة، عدلاً وضبطاً وإتقاناً، والمروي صحةً وضعفاً.

إن اهتمام علماء الأندلس بعلم الحديث -شأنهم شأن علماء المشرق-، جعلهم يفرّدون ذلك بتأليف خاصة⁽¹⁾، أو رسائل ضمّنها كتبهم، أو شروحه لكتب الحديث النبوي، كما فعل الإمام أبو بكر بن العربي المعافري رحمه الله، حيث قدّم لشرح الموطأ، المسمى: (المسالك، شرح موطأ مالك) بمقدمة متميزة في علم الحديث، وختم شرح جامع الترمذي⁽²⁾، المسمى: (عارضة الأحوذى، بشرح صحيح الترمذي) بخاتمة في أصول الحديث.

ومن ثمّ عقدت العزم على تجريدهما⁽³⁾ من مصدرَيْهما⁽⁴⁾ وتوثيقهما، والتعليق عليهما إن شاء الله تعالى، ليكون ذلك عنوان هذا البحث المتواضع، الموسوم بـ:

مقدمة ابن العربي المعافري، في علم الحديث النبوي وأصوله من خلال كتابيه:

المسالك، وعارضة الأحوذى (تجريد وتوثيق وتعليق)

راجياً الله عز وجل التوفيق والسداد.

(1) أمثال: القاضي عياض رحمه الله.

(2) أي: الجامع المختصر، من السنن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه من العمل.

(3) يعني: مقدمة في علم الحديث، وأصوله.

(4) أي: المسالك، شرح موطأ مالك، وعارضة الأحوذى، بشرح صحيح الترمذي.

أهمية البحث

ترجع أهمية البحث في إبراز جهود ابن العربي المعافري في علم الحديث، وهو علم لم يفرد بتأليف خاص، كسائر مصنفاته في التفسير، وعلوم القرآن، وشروح الحديث النبوي، وغيرها، بل اهتم بذلك في مقدمة كتاب المسالك، وخاتمة عارضة الأحوذى؛ وهو أمر يجعل القارئ والباحث على بينة من مكانة ابن العربي المعافري في علم الحديث خاصة.

مشكلة البحث

إن مشكلة البحث يمكن إبرازها من حيث:

أ-عدم إفراد المؤلف علم الحديث وأصوله برسالة، أو كتاب خاص، كما فعل في باقي مؤلفاته التفسيرية والحديثية والأصولية، وغيرها.

ب-معاصرته للصراع السياسي في أواخر عهد الدولة المرابطية، حيث كان الاهتمام بالحركة الحديثية ضعيفاً بالمقارنة مع الحركة الفقهية.

ج-لم يُفرد علم مصطلح الحديث عند ابن العربي بدراسة جامعة لذلك، علماً أن هناك دراسات حاولت الوقوف على اجتهادات ابن العربي في بعض قضايا المصطلح، المتعلقة بالتصحيح والتضعيف، والجرح والتعديل، ونحو ذلك.

د-اهتمام ابن العربي المعافري رحمه الله بعلم الحديث وأصوله من خلال مقدمة كتابه (المسالك، شرح موطأ مالك بن أنس)، أو خاتمة كتابه (عارضة الأحوذى، بشرح صحيح الترمذي)، بقي غامضاً بسبب عدم إخراج الباحثين في عملٍ مستقل، كما هو الشأن عند علماء أندلسيين آخرين، أمثال الإمام الباجي، والقاضي عياض رحمهما الله.

أهداف البحث

من أهداف البحث ما يلي:

1-بيان جهود ابن العربي في علم الحديث وأصوله.

2- الإسهام في تطوير المدرسة الحديثية بالأندلس بتأليف خاصة بعلم الحديث ومصطلحه.

3- بيان دور علماء الأندلس في خدمة علم الحديث، إلى جانب علماء المشرق.

4- إبراز أهمية علم الحديث وأصوله، فيما يُقبل ويردُّ من الحديث تصحيحاً وتضعيفاً.

الدراسات السابقة.

إن جهود ابن العربي المعافري في الدراسات الحديثية، أنجزت حولها دراسات ورسائل جامعية، منها:

*أبو بكر بن العربي، وجهوده في الدراسات الحديثية، للأستاذ الدكتور المكي اقلالينة، نال بها المؤلف شهادة الدكتوراه سنة 1413 هـ، من جامعة عبد الملك السعدي/المغرب، مرقونة.

*أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي محدثاً، إعداد الباحث: عبد الله جمعة أبو طعيمة، نال بها المؤلف شهادة الماجستير سنة 1415 هـ من جامعة أم القرى، مرقونة.

*منهج نقد الحديث عند الإمام الحافظ أبي بكر بن العربي، إعداد الباحث: محمد السعيد ميصطفى، نال بها المؤلف شهادة الدكتوراه من جامعة الحاج لخضر-باتنة، الجزائر 2012، مرقونة.

*آراء ابن العربي واختياراته في علم الحديث، وأثرها الفقهي من خلال المسالك، في شرح موطأ مالك، إعداد الباحث: بوفاتح الطيب، نال بها المؤلف شهادة الماجستير من جامعة وهران، الجزائر 2014 هـ، مرقونة.

هذه الرسائل من خلال عناوينها، لم تفرد جهود ابن العربي في علم الحديث بالتجريد والتوثيق والتعليق من خلال مصنفاته، كما هو الشأن بالنسبة لعمل المتواضع هذا، وهو أمر جعلني أركز البحث في إبراز هذا الجانب من العطاء العلمي لابن العربي رحمه الله تعالى.

منهج البحث:

إن المنهج المتبع في البحث، يتمثل في تجريد مادة البحث من كتابي: (المسالك، شرح موطأ مالك بن أنس، وعارضة الأحوزي، بشرح صحيح الترمذي) كلاهما لابن العربي المعافري، وتوثيقها والتعليق عليها.

خطة البحث

إن البحث سأتناوله بحول الله، وفق ما يلي:

*مقدمة: (بيان أهمية البحث، مشكلة البحث، أهداف البحث، الدراسات السابقة، منهجية البحث)

*مدخل: التعريف بأبي بكر بن العربي المعافري.

*المبحث الأول: مقدمة ابن العربي المعافري في علم الحديث من خلال كتابه: (المسالك، في شرح موطأ مالك).

*المبحث الثاني: أصول الحديث عند ابن العربي المعافري من خلال كتابه: (عارضة الأحوزي، بشرح صحيح الترمذي).

*خاتمة.

مدخل: التعريف بأبي بكر بن العربي المعافري⁽¹⁾.

إن ابن العربي المعافري أشجع بحثاً من حيث التعريف به، من لدن المؤرخين، والباحثين القدامى منهم والمعاصرين، لكن المقام يتطلب مني تقديم ترجمة مختصرة له، كما يلي:

• أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي.

هو الإمام القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري الإشبيلي، ولد سنة 498 هـ بمدينة أشبيلية.

• شيوخه:

شيوخ أبي بكر ابن العربي عددهم كثير، لا يسع المقام ذكرهم جميعاً، لكنني أقتصر إن شاء الله تعالى على ذكر بعضهم، منهم:

1- والده: أبو محمد عبد الله بن محمد بن عبد الله بن العربي المعافري.

2- أبو القاسم الحسن بن عمر بن الحسن الهوزني، وهو خاله.

3- أبو عبد الله السرقسطي.

4- أبو عبد الله محمد بن عمار الكلاعي.

5- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي.

• تلاميذه: إذا كان ابن العربي المعافري له شيوخ أخذ عنهم العلم، فله أيضاً تلاميذ أخذوا عنه أيضاً، منهم:

(1) مصادر ترجمته: شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام، ووفيات المشاهير والأعلام لشمس الدين الذهبي 834/11-835، تر: 174، صلاح الدين الصفدي، الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي 3/265-266، تر: 1390، ، الديباج المذهب، في معرفة أعيان علماء المذهب لبرهان الدين ابن فرحون، ص: 376-378، تر: 509، قلادة النحر، في وفيات الدهر للطيب بن عبد الله الهجراني 4/147، تر: 2343، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب لشمس الدين المقرئ التلمساني 2/25-43، تر: 8.

1- القاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي.

2- ابن خير الإشبيلي.

3- خلف بن عبد الملك بن بشكوال.

4- عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي الأندلسي.

● مؤلفاته:

لأبي بكر بن العربي المعافري مؤلفات كثيرة، يطول ذكرها، منها:

أحكام القرآن، وقانون التأويل، والناسخ والمنسوخ، وعارضة الأحوذى، في شرح الترمذي، والعواصم من القواصم، والأمد الأقصى، بأسماء الله الحسنی وصفاته العليا، والمسالك، في شرح موطأ الإمام مالك، والقبس على موطأ مالك بن أنس، وغيرها من المؤلفات، وهي كتب مطبوعة ومنشورة.

وفاته: توفي أبو بكر بن العربي المعافري رحمه بفاس، ودفن بها سنة 543 هـ ، وقبره ما زال معروفاً هناك.

المبحث الأول: مقدمة ابن العربي المعافري في علم الحديث من خلال كتابه: (المسالك، في شرح موطأ مالك).

المقدمة الأولى⁽¹⁾: في معرفة علم الحديث ومراتبه، والقول في أخبار الآحاد والمراسل من الأحاديث، والموقوفة والمقطوعة والبلاغ، والقول في الإجازة، والرواية، والمناولة، والفرق بين حدثنا وأخبرنا، هل حكمهما واحد أم لا؟

قال الإمام الحافظ ÷⁽²⁾: اعلموا -أنار الله قلوبكم بالمعارف- أن علم الحديث⁽³⁾ على خمس مراتب: مسند، ومرسل، ومقطوع، وموقوف، وبلاغ. المرتبة الأولى: معرفة المسند⁽⁴⁾.

والمسند ما اتصل بإسناده للرسول من طريق صحيح، كقولك: مالك، عن نافع، عن عبد الله بن عمر⁽⁵⁾، عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ أنه قال كذا وكذا؛ وكقولك: مالك، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم⁽⁶⁾ أنه قال كذا وكذا؛ فهذا هو المسند الصحيح، أن يحدث العالم بسند صحيح متصل إلى النبي صلى الله عليه وسلم. المرتبة الثانية: معرفة المرسل⁽⁷⁾.

(1) المسالك، شرح موطأ مالك لأبي بكر بن العربي المعافري 1/343.

(2) يعني ابن العربي.

(3) عرفه ابن حجر العسقلاني بقوله: «معرفة القواعد المعروفة بحال الراوي والمروي». (النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر 1/225).

(4) عرف الحاكم المسند بقوله: «والمسند من الحديث، أن يرويه المحدث، عن شيخ يظهر سماعه منه، لسنّ يحتمله، وكذلك سماع شيخه من شيخه، إلى أن يصل الإسناد، إلى صحابي مشهور، إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم». (معرفة علوم الحديث للحاكم النيسابوري، ص: 17).

(5) وهو من أصحاب الأسانيد كما قال البخاري رحمه الله. (المعلم، بفوائد مسلم لأبي عبد الله المازري 1/555).

(6) وهو طريق اعتمده البخاري في صحيحه. (صحيح البخاري 9/78، ح: 6992).

(7) انظر تعريفه أيضاً في (الكفاية، في معرفة أصول علم الرواية للخطيب البغدادي 2/215).

والمرسل ما انقطع سنده، وهو أن يكون في رواته من يروي عمّن لم يره، فيكون مرسلًا، لا يصحّ الاحتجاج به عند الشافعي⁽¹⁾، وعند أهل العراق، وهو مثل قولك: مالك، عن نافع، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال كذا، فهذا سند مقطوع، وهو أن يحدث العالم عن التابعي، ولا يدركُ الصاحب الذي أدرك النبي صلى الله عليه وسلم.

واختلف العلماء في المراسل من الأحاديث؟

«فقال طائفة من أصحابنا: مراسل الثقات أولى من المسندات، واعتلوا بأن من أسند ذلك، فقد أحالك على البحث والنظر»⁽²⁾.

«ومذهب مالك في إنفاذ الحكم بخبر الواحد العدل، وإيجاب العمل بمسنده ومرسله، ما لم يعترضه العمل في بلده، ولا يبالي في ذلك من خالفه في سائر الأمصار، كأخذه بحديث التغليس⁽³⁾، وحديث المصرة⁽⁴⁾، وقد خالفه في ذلك بالمدينة وغيرها جماعة من العلماء.

وكذلك المرسل عنده سواء⁽⁵⁾، ألا ترى أنه يرسل حديث الشفعة⁽⁶⁾، ويعمل به، ويرسل حديث اليمين مع الشاهد⁽⁷⁾، ويوجب العمل به، ويرسل حديث ناقة البراء ابن عازب⁽⁸⁾ في جنایات المواشي، ويرى العمل به، ولا يرى العمل بحديث خيار المتبايعتين⁽⁹⁾، ولا بنجاسة ما ولغ الكلب فيه⁽¹⁾، ولم يدر ما حقيقة ذلك كله»⁽²⁾.

(1) في الرسالة، ص: 464.

(2) نقلًا من التمهيد، لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر 3/1.

(3) الذي رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها في صحيحه، كتاب مواقيت الصلاة، باب سرعة انصراف النساء من الصبح وقلة مقامهن في المسجد 1/173، ح: 873.

(4) رواه مسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب حكم بيع المصرة 2/93، ح: 1524.

(5) قال ابن عبد البر في التمهيد (2/1): «وأصل مذهب مالك رحمه الله، والذي عليه جماعة أصحابنا المالكيين، أن مرسل الثقة تجب به الحجة، ويلزم به العمل، كما يجب بالمسند سواء».

(6) رواه مالك في الموطأ، كتاب الشفعة، باب ما تقع فيه الشفعة 4/1431، ح: 2633، وعلّق عليه مالك رحمه الله قائلًا: وعلى ذلك، السنة التي لا اختلاف فيها عندنا.

(7) أخرجه أحمد في مسنده 5/119، ح: 2967.

(8) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب السرقة، باب ما يستدل به على ترك تضعيف الغرامة 8/279، ح: 17066.

(9) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار 3/64، ح: 2107.

وقال أبو جعفر الطبري⁽³⁾: «إن التابعين بأسرهم أجمعوا على قبول المرسل، ولم يأت عنهم إنكاره، ولا عن أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المتين»⁽⁴⁾ كأنه يعني أن الشافعي أول من أبى أن يقول بالمرسل، أو يأخذ به.

وأما أبو حنيفة وأصحابه، فإنهم يقبلون المرسل ولا يردونه، إلا بما يردون به المسند من التأويل والاعتلال⁽⁵⁾.

واختلف الناس في مراسيل الحسن بن أبي الحسن البصري، فقبلها قوم⁽⁶⁾، وردھا آخرون⁽⁷⁾.

وأما كل من عرف بالأخذ عن الضعفاء، فلم يحتج بها أرسله، تابعياً كان أو دونه.

وأما كل من عرف أنه لا يأخذ إلا عن ثقة، فتدليسه ومرسله مقبول، كمراسل سعيد ابن المسيب⁽⁸⁾، ومحمد بن سيرين⁽⁹⁾، وإبراهيم النخعي⁽¹⁰⁾، فهي عندهم صحاح.

وقالوا: مراسل عطاء والحسن لا يحتج بها؛ لأنهما كانا يأخذان عن كل أحد، وكذلك مراسل أبي قلابة⁽¹¹⁾ وأبي العالية⁽¹²⁾.

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب 1/ 234، ح: 89.

(2) نقله المؤلف بتصرف من التمهيد 3/ 1.

(3) المتوفى سنة 310 هـ.

(4) التمهيد 1/ 4.

(5) التمهيد 1/ 5.

(6) منهم: يحيى بن سعيد القطان. (سنن الترمذي 6/ 251)، وأبو زرعة الرازي. (الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي 1/ 128)، وعلي بن المديني. (تهذيب الكمال، أسماء الرجال لأبي الحجاج المزي 6/ 124).

(7) منهم: ابن سيرين. (الكفاية في الرواية للخطيب البغدادي 2/ 197)، وأحمد بن حنبل. (الكفاية 2/ 190، 2/ 190)، وابن حجر (فتح الباري، شرح صحيح البخاري 9/ 170)، وغيرهم.

(8) المتوفى سنة 94 هـ. (تهذيب الكمال للمزي 11/ 66-75، تر: 2385).

(9) المتوفى سنة 110 هـ. (تهذيب الكمال 28/ 235-236، تر: 6073).

(10) المتوفى سنة 96 هـ. (تهذيب الكمال 2/ 233-244، تر: 265).

(11) توفي سنة 104 هـ. (تاريخ الإسلام، ووفيات المشاهير والأعلام لشمس الدين الذهبي 3/ 9).

(12) المتوفى سنة 90 هـ. (تهذيب الكمال 9/ 214-218، تر: 1922).

وقالوا: لا نعمل بتدليس الأعمش⁽¹⁾؛ لأنه إذا أوقف، أحال على غير مليء، يعنون: على غير ثقة، إذا سئل عمن هذا؟ قال: عن موسى بن طريف⁽²⁾، وعباية بن ربيعي⁽³⁾، والحسن بن ذكوان⁽⁴⁾.

وقالوا: نعمل بتدليس ابن عيينة⁽⁵⁾؛ لأنه إذا أوقف، أحال على ابن جريج⁽⁶⁾ ومعمر⁽⁷⁾ ونظائرهما، وقالوا: التدليس⁽⁸⁾ في محدثي الكوفة كثير. وقال يزيد بن هارون⁽⁹⁾: لم أر في الكوفة أحداً إلا وهو يدلّس، إلا مسعراً⁽¹⁰⁾ وشريكاً⁽¹¹⁾؛ وأما ابن المبارك⁽¹³⁾ فكان يحدث عن الضعفاء والمتروكين. واختلف العلماء في مراسل سعيد بن المسيب⁽¹⁾، فأكثر العلماء عولوا عليها⁽²⁾؛

-
- (1) المتوفى سنة 148 هـ. (تاريخ الإسلام 804/3).
 - (2) هو موسى بن طريف الأسدي الكوفي، ضعيف. (أحوال الرجال للجوزجاني، ص: 52، تر: 24، تاريخ أسماء الضعفاء والكذابين لابن شاهين، ص: 172، تر: 601، الكامل، في ضعفاء الرجال لابن عدي 53/8، تر: 1818،)
 - (3) هو عبابة بن ربيعي الأسدي شيعي قليل الحديث. (طبقات ابن سعد 179/6، تر: 2015، ميزان الاعتدال 387/2، تر: 4188).
 - (4) المتوفى سنة 155 هـ. (تهذيب الكمال 145/6-147، تر: 1229).
 - (5) توفي سنة 198 هـ. (تاريخ الإسلام 1110/4، تر: 109).
 - (6) المتوفى سنة 150 هـ. (وفيات الأعيان لابن خلكان 3/163-164).
 - (7) المتوفى سنة 153 هـ. (تهذيب الكمال 303/28-304، تر: 6104).
 - (8) التدليس هو أن يحدث الرجل عن الرجل قد لقيه، وأدرك زمانه، وأخذ عنه، وسمع منه، وحدث عنه بما لم يسمعه منه؛ وإنما سمعه من غيره عنه. (التمهيد 1/15).
 - (9) المتوفى سنة 206 هـ. (تهذيب الكمال 261/32، تر: 7016).
 - (10) ابن كدّام الرواسي، المتوفى سنة 153 هـ. (الثقات لابن حبان 7/507-508، تر: 11208).
 - (11) توفي سنة 177 هـ. (تاريخ الإسلام للذهبي 891/3-892، تر: 212).
 - (12) التمهيد لابن عبد البر 33/1.
 - (13) هو عبد الله بن المبارك المروزي، توفي سنة 181 هـ. (تهذيب الكمال 5/16-25، تر: 3520).

لصحة عقله ودينه وثقته، وعليها عول مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وهذا كله إنما هو لقوله صلى الله عليه وسلم: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»⁽³⁾.

وقال رجل لابن المبارك: هل يمكن أحد أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فأشار بيده وانتهره، وقال: وما الكذب⁽⁴⁾!.

وقال حماد بن زيد⁽⁵⁾: «وضعت الزنادقة على رسول الله صلى الله عليه وسلم اثني عشر ألف حديث، بثوها في الناس»⁽⁶⁾، وكذلك مسيلمة الكذاب لعنه الله.

قال الإمام⁽⁷⁾: «تخويف النبي صلى الله عليه وسلم أمته من النار على الكذب عليه دليل أنه كان يعلم أنه سيكذب عليه».

وقال ابن عون: «لا تأخذوا الحديث إلا عن ثقة، أو عمن يشهد له بالطلب»⁽⁸⁾.

وقال: «إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذونه»⁽⁹⁾.

(1) قال يحيى بن معين: «أصح المراسيل: مراسيل سعيد بن المسيب». (معرفة علوم الحديث للحاكم، ص: 35).

(2) قال الشافعي: «وإرسال ابن المسيب عندنا حسن». (الكفاية للخطيب 2/215)، وقال أيضاً: «وإذا اتصل الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وصح الإسناد به، فهو سنة، وليس المنقطع بشيء، ما عدا منقطع سعيد بن المسيب». (المراسيل لابن أبي حاتم الرازي، ص: 6).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، عن الزبير، كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي صلى الله عليه وسلم 33/1، ح: 107، ومسلم في صحيحه عن أبي هريرة، مقدمة، باب في التحذير من الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم 10/1، ح: 3.

(4) التمهيد 44/1.

(5) توفي سنة 179 هـ. (تهذيب الكمال 7/239-240، تر: 1481).

(6) الضعفاء للعقيلي 2/851.

(7) المقصود به: ابن عبد البر. (التمهيد 44/1).

(8) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 2/28.

(9) أخرجه مسلم في صحيحه، المقدمة، باب في أن الإسناد من الدين 11/1، ح: 27.

المرتبة الثالثة: في معرفة الحديث المقطوع⁽¹⁾

والمقطوع هو أن يقطع المحدث جميع السند، كقول مالك وغيره من أهل العلم: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كذا وكذا، ولم يذكر من حدثه بذلك، فهذا هو المقطوع من الحديث عند جماعة المحدثين.

المرتبة الرابعة: في معرفة البلاغ⁽²⁾

وهو أن يقول العالم: بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كذا وكذا، ولا يقف على من حدثه، لكنه بلغه إما مشافهةً وإما سماعاً⁽³⁾.

المرتبة الخامسة: في معرفة الحديث الموقوف⁽⁴⁾

(1) المسالك لابن العربي 348/1.

قال ابن الصلاح: «وقد وجدت التعبير بالمقطوع عن المنقطع غير الموصول في كلام الشافعي، وأبي القاسم الطبراني، وغيرهما، والله أعلم». (معرفة أنواع علوم الحديث لابن الصلاح، ص: 23). قال ابن دقيق: «المقطوع وهو ما روي عن من دون الصحابي، وقطع عليه». (الاقتراح، في بيان الاصطلاح لتقي الدين ابن دقيق العيد، ص: 16).

(2) قال الراغب الأصفهاني: «البُلُوغُ والبَلَاغُ: الانتهاء إلى أقصى المقصد والمتهى، مكانا كان أو زماناً، أو أمراً من الأمور المقدرة». (مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، ص: 58).

(3) وعن اشتهر بالبلاغات في رواية الحديث الإمام مالك، وهي بلاغات اهتم بها الإمام ابن عبد البر بوصّلها بكتاب خاص، سماه: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، فوصل كل البلاغات، إلا أربعة منها، أوصلها الإمام ابن الصلاح، في رسالة سماها: رسالة في وصل البلاغات الأربعة في الموطأ؛ إذ في ذلك يقول السيوطي: (صنّف ابن عبد البر كتاباً في وصل ما في الموطأ من المرسل والمنقطع، والمعضل؛ قال: وجميع ما فيه من قوله بلغني، ومن قوله، عن الثقة عنده مما لم يسنده أحد وستون حديثاً، كلها مسندة من غير طريق مالك، إلا أربعة لا تعرف، أحدها: «إني لا أنسى ولكن أنسى لأسن»، والثاني: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أري أعمار الناس قبله، أو ما شاء الله تعالى من ذلك، فكأنه تقاصر أعمار أمته»، والثالث: قول معاذ:

«آخر ما أوصاني به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد وضعت رجلي في الغرز أن قال: أحسن خلقك للناس»، والرابع: «إذا أنشأت بحرية ثم تشاءمت فتلك عين غديقة». (تدريب الراوي، في شرح تقريب النووي للسيوطي 242/1-243).

مثل قول مالك: عن نافع، عن عبد الله بن عمر، عن عمر، أنه قال: من باع عبداً وله مال، فماله للبائع إلا أن يشترطه المبتاع⁽¹⁾.

ومثل قول مالك: عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، أنه قال: كذا وكذا، ولم يذكر من حدثه، فهذا وشبهه من الحديث موقوف، لا يذكر صاحب ولا مَنْ سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم.

فصل في معرفة الرواية والمناولة والإجازة، وقول العالم: حدثنا، وأخبرنا، هل هما واحد أم لا؟⁽²⁾.

قال الإمام الحافظ: فإن قال قائل: كيف يصحُّ اليوم أن يقولَ القارئُ لكتاب الموطأ: حدثني يحيى عن مالك، ولم يحدثه؟ وإنما هو نقلٌ تواتر؛ لأن الخبر على ضربين: تواتر، وآحاد.

فالتواتر⁽³⁾: ما يقع العلم بعقبه ضرورة، وما لم يقع العلم بعقبه فليس بتواتر، وقال جماعة من المحدثين: إن التواتر ما علم خبره ضرورةً.

(4) وهو: ما يروى عن الصحابة رضي الله عنهم من أقوالهم أو أفعالهم ونحوها، فيوقف عليهم ولا يتجاوز به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم إنَّ منه ما يتصل الإسناد فيه إلى الصحابي فيكون من الموقوف الموصول. ومنه ما لا يتصل إسناد، فيكون من الموقوف غير الموصول، على حسب ما عرف مثله في المرفوع إلى الرسول الله صلى الله عليه وسلم، والله أعلم. (معرفة أنواع علوم الحديث لابن الصلاح، ص: 22).

(1) أخرجه مالك في الموطأ (رواية يحيى)، كتاب البيوع، باب ما جاء مال المملوك 611/2، ح: 1272. وأخرجه مرفوعاً:

أ- أبو داود في سننه كتاب البيوع، باب في العبد يباع، 268/3، ح: 3435. والحديث سكت عنه أبو داود.

ب- أحمد بن حنبل في مسنده 124/22، ح: 14214.

(2) المسالك 349/1.

(3) عرفه ابن العربي بقوله: هو كل خبر جاء على لسان جماعة، يستحيل عليهم التواطؤ والتعمد للكذب.

(المحصول في أصول الفقه لابن العربي، ص: 113).

وعرفه الرازي أيضاً فقال: التواتر في أصل اللغة، عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد، بفترة بينهما.

وأما في اصطلاح العلماء، فهو خبرٌ أقوام بلغوا في الكثرة، إلى حيثُ حصل العلم بقولهم. (المحصول في علم أصول الفقه لفخر الدين الرازي 227/4).

وقيل: الأخبار على ثلاثة أقسام:

تواتر: وهو الذي ينقله العدد الكثير عن الكثير، وهو يوجب العلم الضروري لسامعه، كعلمنا أن الكعبة بمكة، وأن الرسول مقبور بالمدينة.

والثاني: خبر الاستفاضة⁽¹⁾، وهو الذي نقله عدد وانتشر، لكنه لم يبلغ التواتر، ولا يوجد له منكر.

فإن قال قائل: هل (أخبرنا) و(حدثنا) واحد أم لا⁽²⁾؟

فالجواب عن ذلك: أن بعض المحدثين قال: (حدثنا) أبلغ من (أخبرنا)؛ ولأن الخبر قد يكون صفة للموصوف، والمخبر من له الخبر.

وقيل: المخبر هو الواصف للموصوف، فكل مخبر واصل، وكل واصل مخبر، وهو مذهب مالك في أخبار الآحاد أنها توجب العمل دون العلم عند العلماء.

وهذا أشهر عند العلماء من أن يحتاج فيه حكاية عن مالك؛ لأنه أصل من أصول الحديث، وعليه العلماء من لدن الصحابة إلى زماننا هذا، على قبول خبر الواحد⁽³⁾،

(1) الاستفاضة، وهو -أي الخبر- أن يتشع من ابتدائه بين البر والفاجر، ويتحقق العالم والجاهل، ولا يختلف فيه، ولا يشك فيه سامع إلى أن يتهي. (البحر المحيط في أصول الفقه لبلد الدين الزركشي 120/6).

(2) قال القاضي عياض: «لا خلاف بين أحد من الفقهاء والمحدثين والأصوليين بجواز إطلاق (حدثنا) و(أخبرنا) و(أنبأنا) و(تأنا) و(خبرنا) فيما سُمع من قول المحدث، ولفظه، وقراءته، وإملائه؛ ثم قال:.... إلا شيء حكي عن إسحاق بن راهويه أنه اختار (أخبرنا) في السماع، والقراءة على (حدثنا) وأنها أعم من حدثنا؛ وتابعه على ذلك طائفة من أصحاب الحديث الخراسانيين.

ومذهب مالك رحمه الله ومعظم علماء الحجازيين والكوفيين أن (حدثنا) و(أخبرنا) واحد، وأن =

ذلك يستعمل فيما سُمع من لفظ الشيخ فيما قرئ عليه وهو يسمع». (الإلماع، إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع للقاضي عياض، ص: 122).

وقال أحمد بن حنبل: «حدثنا وأخبرنا واحد». (المحدث الفاضل بين الراوي والواعي لأبي محمد الرامهرمزي، ص: 517). وقال يحيى بن معين: «من سمع من الشيخ الحديث، فلا يبالي أن يقول: (حدثنا)، و(حدثني)، و(أخبرنا)، و(أخبرني)». (المحدث الفاضل، ص: 522).

وإيجاب العمل به⁽¹⁾ إذا ثبت، ولم ينسخه غيره من أثر أو إجماع، وعلى هذا أجمع الفقهاء في كل عصر، إلا طائفة من الخوارج⁽²⁾ وأهل البدع .

وقال الذهبي: (حَدَّثَنَا)، و(سَمِعْتُ) لِمَا سُمِعَ من لفظ الشيخ؛ واصطُلِحَ عَلَى أَنَّ (حَدَّثَنِي) لِمَا سَمِعْتَ مِنْهُ وَحَدَّثَكَ، و(حَدَّثَنَا) لِمَا سَمِعْتَهُ مَعَ غَيْرِكَ؛ وَبَعْضُهُمْ سَوَّغَ (حَدَّثَنَا) فِيمَا قَرَأَهُ هُوَ عَلَى الشَّيْخِ؛ وَأَمَّا (أَخْبَرَنَا) فَصَادِقَةٌ عَلَى مَا سَمِعَ من لفظ الشيخ، أَوْ قَرَأَهُ هُوَ، أَوْ قَرَأَهُ آخَرُ عَلَى الشَّيْخِ وَهُوَ يَسْمَعُ. فلفظُ الإخبار أعمُّ من التحديث، و(أَخْبَرَنِي) لِلْمَنْفَرِدِ؛ وَسَوَّى الْمُحَقِّقُونَ كَمَا لَكَ وَالبخاريُّ بَيْنَ (حَدَّثَنَا) وَ(أَخْبَرَنَا) وَ(سَمِعْتُ)، والأمرُ في ذلك واسع؛ ثُمَّ قَالَ: وَأَمَّا الْمَغَارِبَةُ فَيُطْلَقُونَ: (أَخْبَرَنَا)، عَلَى مَا هُوَ إِجَازَةٌ، حَتَّى إِنْ بَعْضُهُمْ يُطْلَقُ فِي الْإِجَازَةِ: (حَدَّثَنَا)، وَهَذَا تَدْلِيلٌ. (الموقظة، في علم مصطلح الحديث لشمس الدين الذهبي، ص: 55-56).

وقال ابن حجر: وَأَمَّا غَالِبُ الْمَغَارِبَةِ فَلَمْ يَسْتَعْمِلُوا هَذَا الاصطلاح؛ بَلِ الْإِخْبَارُ وَالتَّحْدِيثُ عِنْدَهُمْ بِمَعْنَى وَاحِدٍ. (نزهة النظر، في توضيح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني، ص: 121). (3) خَبَرُ الْوَاحِدِ فِي اللُّغَةِ: مَا يَرَوِيهِ شَخْصٌ وَاحِدٌ، وَفِي الاصطلاح: مَا لَمْ يَجْمَعْ شُرُوطُ التَّوَاتُرِ. (نزهة النظر، ص: 55)؛ وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ لَا يُقْصَدُ بِهِ، مَا رَوَاهُ وَاحِدٌ، وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ هُوَ الَّذِي لَا يَصِلُ إِلَى دَرَجَةِ الْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ.

(1) قَالَ ابْنُ الْقَصَارِ: «وَمَذْهَبُ مَالِكٍ رَحِمَهُ اللَّهُ قَبُولُ خَبَرِ الْوَاحِدِ الْعَدْلُ، وَأَنَّهُ يَوْجِبُ الْعَمَلَ، دُونَ الْقَطْعِ عَلَى غَيْبِهِ، وَبِهِ قَالَ جَمِيعُ الْعُلَمَاءِ». (مقدمة في أصول الفقه لابن القصار، ص: 67). وَهَذَا الشَّافِعِيُّ إِلَى حُجِّيَةِ خَبَرِ الْوَاحِدِ، مُعْتَمِدًا فِي ذَلِكَ عَلَى أَدْلَةٍ وَحِجْجٍ. (الرسالة للشافعي، ص: 435-438). وَمِمَّا يَنْبَغِي الْإِشَارَةَ إِلَيْهِ أَنَّ عَمَلَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَقْدَمٌ عَلَى خَبَرِ الْوَاحِدِ فِي مَذْهَبِ مَالِكٍ، وَهُوَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ ابْنُ رَشْدٍ قَائِلًا: «..... هَذَا مَعْلُومٌ عِنْدَهُ مِنْ مَذْهَبِ مَالِكٍ، أَنَّ الْعَمَلَ أَقْوَى عِنْدَهُ مِنْ خَبَرِ الْوَاحِدِ لِأَنَّ الْعَمَلَ الْمُتَّصِلَ بِالْمَدِينَةِ، لَا يَكُونُ إِلَّا عَنْ تَوْقِيفٍ، فَهُوَ يَجْرِي عِنْدَهُ مَجْرَى مَا تُقَالُ نَقْلُ التَّوَاتُرِ مِنَ الْأَخْبَارِ، فَيُقَدَّمُ عَلَى خَبَرِ الْوَاحِدِ وَعَلَى الْقِيَاسِ؛ وَالْقِيَاسُ أَيْضًا مُقَدَّمٌ عَلَى خَبَرِ الْوَاحِدِ، لِأَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ يَجُوزُ عَلَيْهِ النَّسْخُ، وَالْغَلْطُ، وَالسَّهْوُ، وَالْكَذِبُ، وَالتَّخْصِيصُ، وَلَا يَجُوزُ مِنَ الْفَسَادِ عَلَى الْقِيَاسِ إِلَّا وَجْهٌ وَاحِدٌ،،،،، وَأَضَافَ قَائِلًا: وَكَذَلِكَ إِجْمَاعُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ عِنْدَهُ مِنْ جِهَةِ حُجَّةِ تَجْرِبِيٍّ مَجْرَى نَقْلِ التَّوَاتُرِ، لِأَنَّهُمْ إِذَا أَجْمَعُوا عَلَى أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ، فَلَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونُوا أَخَذُوهُ تَوْقِيفًا، أَوْ رَأَوْهُ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَقْرَهُمْ، وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِلنَّهْيِ عَنْهُ وَلَا أَنْكَرَهُ». (البيان والتحصيل، والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة لأبي الوليد ابن رشد 331/17-332).

(2) كُلٌّ مِنْ خَرَجَ عَلَى الْإِمَامِ الْحَقِّ الَّذِي اتَّفَقَتِ الْجَمَاعَةُ عَلَيْهِ، يَسْمَى خَارِجِيًّا، سِوَاءِ كَانَ الْخُرُوجُ فِي أَيَّامِ الصَّحَابَةِ عَلَى الْأُئِمَّةِ الرَّاشِدِينَ، أَوْ كَانَ بَعْدَهُمْ عَلَى التَّابِعِينَ بِإِحْسَانٍ، وَالْأُئِمَّةِ فِي كُلِّ زَمَانٍ. (الملل والنحل لأبي الفتح الشهرستاني 84/1).

وأما الرواية، فهي نوع من كتاب الأخبار، وكتاب الأخبار أصل من أصول الفقه، عليه مدار أكثر الأحكام.

وأما تحصيل الرواية، فلها خمس صور على حسب ما تقدّمت الإشارة:

الصورة الأولى: قراءة العالم على الناس⁽¹⁾

ولا خلاف فيها، وهي أصل الدين، وكذلك أخذ النبي ﷺ عن جبريل، وكذلك أخذ جبريل عن رب العالمين، وكذلك قال الله تعالى للنبي صلى الله عليه وسلم «تُخَذُ مِنْهَا آيَةٌ [القيامة: 18]».

الصورة الثانية: هي القراءة على الشيخ⁽²⁾⁽³⁾

وهي التي ثبتت عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: «كِرْبَاطُ يَوْمٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»⁽⁴⁾ الحديث؛ وله نظائر كثيرة، ولا خلاف فيه.

الصورة الثالثة: سماعه منه لما يعرض ويُقرأ عليه⁽⁵⁾ كما فعل أنس في قصة ضمام⁽¹⁾، وكما فعل جميع الصحابة.

(1) المسالك 350/1.

(2) المسالك لابن العربي 351/1.

(3) قال ابن الصلاح: القراءة على الشيخ، وأكثر المحدثين يسمونها: عرضاً، من حيث إن القارئ يعرض على الشيخ ما يقرؤه، كما يعرض القرآن على المقرئ؛ وسواء كنت أنت القارئ، أو قرأ غيرك وأنت تسمع، أو قرأت من كتاب، أو من حفظك، أو كان الشيخ يحفظ ما يُقرأ عليه، أو لا يحفظه لكن يمسك أصله هو، أو ثقة غيره. (معرفة أنواع علوم الحديث، ص: 64-65).

(4) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الجهاد، باب فضل الرباط في سبيل الله 924/2، ح: 2768. والحديث ضعيف. قال المنذري: «وَأَثَارُ الْوَضْعِ ظَاهِرَةٌ عَلَيْهِ، وَلَا عَجَبَ، فَرَاوِيهِ عُمَرُ بْنُ صَبِيحٍ الْخُرَّاسَانِي، وَلَوْلَا أَنَّهُ فِي الْأَصُولِ لَمَّا ذَكَرْتَهُ». (الترغيب والترهيب للمنذري 245/2، ح: 11؛ وقال ابن كثير أيضاً معلقاً على الحديث: «هذا حديث غريب؛ بل منكر من هذا الوجه، وعمر بن صبيح متهم». (تفسير القرآن العظيم لابن كثير 200/2).

(5) المسالك 351/1.

الصورة الرابعة: وهي المناولة⁽²⁾.

وهي ثلاثة أنواع:

* إما أن تكون من يد الشيخ كفاحاً، كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم مع عبد الله بن جحش⁽³⁾.

* وإما أن تكون بواسطة، كما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم حين أرسل إلى كسرى وقيصر⁽¹⁾، وغيرهما على الخصوص.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه عن أنس، كتاب العلم، باب ما جاء في العلم، وقوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: 114] 23/1، ح: 63.

ولفظه: عن شريك بن عبد الله بن أبي نمر سمع أنس بن مالك يقول: (بينما نحن جلوس مع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد، دخل رجل على جهل، فأناخه في المسجد ثم عقله، ثم قال لهم: أيكم محمد؟ والنبي صلى الله عليه وسلم متكئ بين ظهرائهم، فقلنا: هذا الرجل الأبيض المتكئ، فقال له الرجل: يا ابن عبد المطلب فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «قد أجبتك»، فقال الرجل للنبي صلى الله عليه وسلم: إني سائلك فمشدد عليك في المسألة، فلا تجد علي في نفسك؟ فقال: «سأل عما بدا لك» فقال: أسألك بربك ورب من قبلك، آله أرسلك إلى الناس كلهم؟ فقال: «اللهم نعم»؛ قال: أنشدك بالله، آله أملك أن نصلي الصلوات الخمس في اليوم واللييلة؟ قال: «اللهم نعم»؛ قال: أنشدك بالله، آله أملك أن نصوم هذا الشهر من السنة؟ قال: «اللهم نعم»؛ قال: أنشدك بالله، آله أملك أن تأخذ هذه الصدقة من أغنيائنا فتقسمها على فقرائنا؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «اللهم نعم»، فقال الرجل: آمنت بما جئت به، وأنا رسول من ورائي من قومي، وأنا ضئيم ابن ثعلبة أخو بني سعد بن بكر).

وأخرجه أيضاً مسلم في صحيحه من طريق سليمان بن المغيرة، عن ثابت عن أنس به، مع اختلاف يسير في اللفظ، كتاب الإيمان، باب في بيان الإيمان بالله وشرائع الدين 41/1، ح: 10.

(2) المناولة: هي أرفع ضروب الإجازة وأعلاها، وصفتها: أن يدفع المحدث إلى الطالب أصلاً من أصول كتبه، أو فرعاً قد كتبه بيده، ويقول له: هذا الكتاب سماعي من فلان، وأنا عالم بما فيه فحدث به عني، فإنه يجوز للطالب روايته عنه، وتحل تلك الإجازة محل السماع عند جماعة من أئمة أصحاب الحديث. (الكفاية للبغدادي 98/2).

(3) عن جندب بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث رهطاً، وبعث عليهم أبا عبيدة، أو عبيدة بن الحارث، فلما مضى لينطلق، بكى صباة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجلس، وبعث عبد الله =

❖ وإما أن تكون بواسطة على العموم، كإرسال عمر المصاحف إلى الآفاق، وكما روي في الآثار من إرسال الكتب إلى القبائل.

الصورة الخامسة: في الإجازة⁽²⁾⁽³⁾

وهي على قسمين:

- 1- خاصة، كما يقول الرجل للرجل: أذنت لك في أن تحدث عني بكذا، لشيء معين.
 - 2- أو يقول: حدث عني، أو يقول له: أذنت لك في أن تحدث عني بجميع رواياتي.
- واختلف الناس في المناولة خاصة؟ فمنهم من قال: لا فائدة فيها، وكفى أن يحيله الشيخ على كتابه، أو يأذن له في الرواية.
- ولا شك في أن التعيين مع الإذن أقوى من الإذن مطلقاً؛ لأن التعيين يرفع الإشكال وينفي الاحتمال، ويمنع من تعيين غير الشيخ، ويوجب الطمأنينة واليقين للنفس.

= ابن جحش، وكتب له كتاباً، وأمره أن لا يقرأ الكتاب حتى يبلغ مكان كذا وكذا، وقال: «لا تكرهن أحداً من أصحابك على المسير»، فلما بلغ المكان، قرأ الكتاب، فاسترجع، وقال: سمعاً وطاعة لله عز وجل ولرسوله ﷺ، فخبّرهم الخبر، وقرأ عليهم الكتاب، فرجع منهم رجالان، ومضى بقيتهم، فلقوا ابن الحضرمي، فقتلوه، ولم يدروا أن ذلك اليوم من رجب، أو من جمادى، فقال المشركون للمسلمين: قتلتم في الشهر الحرام؛ فأنزل الله عز وجل: ﴿سَمِعْنَاكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ [البقرة: 217]، وقال المشركون: إن لم يكن وزر، لم يكن لهم أجر؛ فأنزل الله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ إلى آخر الآية [البقرة: 218]. (أخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار واللفظ له 384/12، ح: 4880، والطبراني في المعجم الكبير 162/2، ح: 1670، والخطيب في الكفاية 80/2، ح: 1013).

(1) عن عبيد الله بن عبد الله، أن ابن عباس، أخبره « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: بعث بكتابه إلى كسرى، مع عبد الله بن حذافة السهمي، فأمره أن يدفعه إلى عظيم البحرين، فدفعه عظيم البحرين إلى كسرى فلما قرأه مزقه، فحسبت أن ابن المسيب، قال: فدعا عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يمزقوا كل ممزق ». (أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقصر 8/6، ح: 4424).

(2) المسالك لابن العربي 351/1.

(3) معنى الإجازة في كلام العرب مأخوذ من جواز الماء الذي يسقاه المال من الماشية والحرث، يقال =

وأما مجرد الإذن، فإن وجه الرواية على الشيخ شهادةً عليه، فإذا أسمعك قوله، أو سمعته منه، قصد إليك به أو إلى غيرك، وقد يحصل لك ما نقله وشهد لك تكرارك إذا قال لك: حدثني بكذا، فقد ألقى إليك الرواية وكذلك الشهادة، فأداؤها صحيح في الدين، وأصل صحيح عند جميع المحققين.

قال الإمام الحافظ: أنكر بعض المحدثين الاعتماد على الكتب، وقالوا: لا يعول إلا على السماع والحفظ، وقد كتب النبي صلى الله عليه وسلم لأمر السرية في الدعوة⁽¹⁾، وكتب الصدقات عمر بن الخطاب عند أبي بكر.

وأنكر بعض المحدثين الإجازة⁽²⁾، وقبلها بعضهم⁽³⁾.

وقال بعضهم: تجزيء في أمور الآخرة، ولا تجزيء في الأحكام، وهذا الحكم - بأن العدالة هي المنتقة والإقرار للرواية - هو الشرط المعول عليه إن شاء الله.

= منه: استجزت فلاناً فأجازني: إذا أسقاك ماءً لأرضك أو ماشيتك، كذلك طالب العلم يسأل العالم أن يميزه علمه فيميزه إياه فالطالب مستجيز والعالم مجيز. (الكفاية للبغدادي 78/2).

(1) صحيح البخاري 23/1.

(2) انظر الكفاية للبغدادي 83/2-84، معرفة أنواع علوم الحديث لابن الصلاح، ص: 266.

(3) الكفاية 80/2، الإشارة في معرفة الأصول، والوجازة في معنى الدليل لأبي الوليد الباجي، ص: 252.

المبحث الثاني: أصول الحديث.

قال ابن العربي رَحِمَهُ اللهُ: انتهى المقصد من جامع أبي عيسى رَحِمَهُ اللهُ في الأحاديث، ثم أعقبه بشيء من أصول الحديث وذلك في أبواب⁽¹⁾:

الباب الأول⁽²⁾: في التجريح⁽³⁾ والتعديل⁽⁴⁾.

وهذا أمر اتفقت عليه الأمة، حين فسد الناس، وتغيّرت المذاهب، وحدثت البدع، ونجست الفتن، وظهert الأهواء، فتلعّب الشيطان بالناس، وقولهم الأحاديث، وزين لهم سوء القول، ومهدّ لهم طريق الكذب؛ وقد نبّه الصادق على ذلك وحذّر به في طريق أبي هريرة، خرجه مسلم⁽⁵⁾، وغيره⁽⁶⁾.

وقال ابن عباس: «إنما كنا نحفظ الحديث، والحديث يُحفظ عن رسول صلى الله عليه وسلم، فأما إذا ركبتم كل صعبٍ وذلولٍ، فهيهات»⁽⁷⁾.

قال ابن العربي رَحِمَهُ اللهُ تعالى: ثم لم يزل الأمر يتزايد حتى غلب الكذب الصدق؛ فلا ترى أحداً ينطق عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحديث صحيح، ولا يروي حقاً قد أقبلوا على الضعيف، وأدبروا عن الصحيح والحق، ألا ترون إلى قول ابن عباس: «إنا كنا مرة إذا سمعنا رجلاً يقول: قال رسول الله صلى الله عليه

(1) عارضة الأحوزي، بشرح صحيح أبي عيسى الترمذي لابن العربي المعافري 237/13.

(2) عارضة الأحوزي 237/13.

(3) هو وصف الراوي بصفات تقتضي تضعيف روايته، أو عدم قبولها. (أصول الحديث لعجاج، ص: 168).

(4) هو وصف متى التحق بهما- أي الراوي والشاهد- اعتبر قولهما وأخذ به. (جامع الأصول، في أحاديث الرسول لمجد الدين ابن الأثير 126/1).

وعُرف أيضاً بأنه: «وصف الراوي بما يقتضي قبول روايته». (خلاصة التأصيل، لعلم الجرح والتعديل للدكتور حاتم بن عارف بن ناصر الشريف العوني، ص: 6).

(5) في صحيحه عن أبي هريرة، مقدمة، باب في التحذير من الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعِدّاً، فَلْيَنْبَوْا مَفْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» 10/1، ح 3.

(6) النسائي في السنن الكبرى، كتاب العلم، باب من كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم 394/5، ح: 5884، والطبراني في المعجم الأوسط 383/3، ح: 3331.

(7) رواه مسلم في صحيحه، مقدمة، باب في الضعفاء والكذابين ومن يرغب عن حديثهم 13/1، ح: 7.

وسلم: ابتدرته أبصارنا، وأصغينا إليه بأذاننا؛ فلما ركب الناس الصعبة والذلول، لم نأخذ إلا ما نعرفه»⁽¹⁾ وجاء الشيطان بالدرديس⁽²⁾ على ألسنة أهل الكتاب؛ وقد قال البخاري عن ابن عباس... وقد قال ابن سيرين: «لم يكن الناس يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا: سمو لنا رجالكم فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم»⁽³⁾؛ «إنَّ هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم»⁽⁴⁾، ولذلك قال عبد الله ابن المبارك: «الإسناد من الدين، ولولا الإسناد، لقال من شاء ما شاء»⁽⁵⁾؛ فصار ذلك أصلاً مستثنى من الغيبة للحاجة إليه في حفظ السنة.

الباب الثاني في نقل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم على المعنى⁽⁶⁾⁽⁷⁾.

قال ابن العربي: هذا أصل اختلف الناس فيه، وأقوى دليل عليه أمران ذكرناهما في التمهيد⁽⁸⁾:

أحدهما: أن الله تعالى ذكر على المعنى معاني كثيرة في كتابه العزيز، وخاصة أخبار الأنبياء، فإنه أخبر عن المعنى بألفاظ مختلفة، منها طويل، وقصير، ومستوفى، وبعض مع التقديم لآخره، والتأخير لأوله، أو ذكر الوسط من الحديث وحده.

الثاني: إجماع الأمة على قبول خبر صاحب⁽¹⁾ وهو يقول: أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا، ونهى عن كذا، وهذا نقل المعنى؛ ولكن لا يجوز ذلك اليوم

(1) رواه مسلم في صحيحه، مقدمة، باب في الضعفاء والكذابين ومن يرغب عن حديثهم 13/1، ح: 7.

(2) الدرديس: الشيخ الكبير والعجوز. (المخصص لأبي الحسن علي بن إسماعيل المرسى 1/66).

(3) رواه مسلم في صحيحه، المقدمة، باب في أن الإسناد من الدين 15/1، ح: 7.

(4) رواه مسلم في صحيحه، مقدمة، باب في أن الإسناد من الدين 14/1، ح: 7، والدارمي في

سننه، مقدمة، باب في الحديث عن الثقات 398/1، ح: 438.

(5) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 2/16.

(6) عارضة الأحوذى 13/240.

(7) قال ابن جماعة في (المنهل الروي، في اختصار علوم الحديث النبوي، 99-104): «شدد قوم في الرواية

بالمعنى فأفراطوا، وتساهل قوم ففراطوا... إلخ.

(8) كتاب لابن العربي، مفقود.

لأحد، إلا أن يكون فقيهاً فصيحاً، يعلم الألفاظ ومواردها، والفقه ومآخذه، وأشد الناس في ذلك مالك، كان يعتبر الباء والتاء ونحوهما.

الباب الثالث: كيفية الرواية⁽²⁾.

قال ابن العربي: لا فرق بين أن تسمعَ من الشيخ، أو يسمعَ وأنت تقرأ: كان جبريل ينزل على النبي عليه السلام بالوحي، ثم يلقيه النبي عليه السلام إلى الصحابة، فيسمعون ويحفظون؛ وقد قال النبي عليه السلام لأبي بن كعب: «إن الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن»⁽³⁾، وقد جاء ضمام بن ثعلبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: «الله أرسلك، الله أمرك يعرض عليه كلامه، ويقول له النبي عليه السلام نعم»⁽⁴⁾؛ فإن أعطاه كتاباً جازَ له أن يرويَه عنه كما فعل النبي عليه السلام بعبد الله بن جحش⁽⁵⁾، حين كتب له الكتاب، وأمره أن يقرأه ويعمل بما فيه.

وكتب صلى الله عليه وسلم الكتب إلى القبائل والآفاق فجهز ذلك ونفذ، وصار أصلاً، وترتب على ذلك الإذن في الرواية بكل ما يبلغه عنه، وهو نحو المناولة، وأخو الإرسال بالكتاب وذلك مذكور في أصول الفقه بشرطه.

الباب الرابع⁽⁶⁾:

(1) للزيادة في التوضيح، يُنظر: (الكفاية للخطيب 2/185-187، البحر المحيط للزركشي 348/6).

(2) عارضة الأحوذني 241/13.

(3) أخرجه أحمد في مسنده 129/35 - 130، ح: 21202، والترمذي في سننه، كتاب المناقب، باب فضل أبي بن كعب، وقال: هذا حديث حسن صحيح 196/6، ح: 3898.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب ما جاء في العلم، وقوله تعالى: (وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً) [طه: 114] 23/1، ح: 63.

(5) السنن الكبرى للنسائي، كتاب السير، باب البكاء عند التشيع 107/8، ح: 8752، والطبراني في المعجم الكبير 162/2، ح: 1670.

(6) عارضة الأحوذني 243/13.

الحديث المسند لا خلاف فيه، والمرسل مختلف فيه، وهو كل حديث أسقط فيه التابعي ذكر الصحابي.

والصحيح جواز العمل به⁽¹⁾؛ بل وجوبه لأن الصحابة كانوا يقولون قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما أخبروا به عنه، ولا يسمعون من روى لهم، وكان زمان التابعين وقت رجال وشرف، فجرى مجراهم، ثم حدثت الفتن، وجاء الفساد، فلم يكن بد من ذكر المخبر لنعلم حاله، فتركب عليه روايته.

وأما الرواية للحديث المقطوع، كقول مالك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه معمول به عند مالك، لأنه كان لا يتقلد ذلك إلا فيما صح عنده وقد تسامح الناس في ذلك فسقطت رواية مثل هذا الحديث.

الباب الخامس⁽²⁾: في الرواية عن الكذاب⁽³⁾ والمبتدع⁽⁴⁾.

إذا كان يكذب في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يرو عنه إجماعاً، وإن كان يكذب في حديث الناس، فاختلِف في قبول روايته، فكان مالك في جماعة يرده هو الصحيح، لأن قبول الرواية مرتبة لا يحرزها الكذاب، وهو أرذل الخصال، وأكبر المعاصي وأذهب فعل للمروءة.

وأما المبتدع فيروى عنه ما لا يحتج فيه على بدعته، إذ يعتقد في ما يراه الحق فهو متهم في رواية ما يعضده، فسقطت روايته فيه، ولم تسقط في ما لا تهمة عليه فيه⁽⁵⁾.

(1) انظر المسالك، في شرح موطأ مالك 1/344.

(2) عارضة الأحوذني 13/244.

(3) الكذاب: هو الذي يدعي سماع ما لم يسمعه، ولقاء من لم يلقه. (الجواهر السليمانية، شرح المنظومة البيقونية لأبي الحسن مصطفى بن إسماعيل السليمانى المأربي، ص: 388.

(4) المبتدع هو الذي يأتي أمراً على شبه لم يكن ابتداءً إياه. (تهذيب اللغة لمحمد المهروي 2/142). وقيل: المبتدع: هو من فسق لمخالفته عقيدة السنة. (منهج النقد في علوم الحديث للدكتور نور الدين عتر، ص: 83).

(5) معرفة أنواع علوم الحديث لابن الصلاح، ص: 228-231.

قال أبو بكر بن خلاد: «وقلت ليحيى بن سعيد القطان: أما تخشى أن يكون هؤلاء الذين تركت حديثهم خصماءك عند الله؟ قال: لأن يكون هؤلاء خصمائي أحب إلي من أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم خصمي، يقول: حدثتني بحديث بحديث ترى أنه كذب»⁽¹⁾.

الباب السادس⁽²⁾: إذا نقل جماعة الحديث، وانفرد ثقة بلفظة فيه، قبلت منه وحمداً عليها⁽³⁾.

وقال أبو حنيفة: لا تقبل منه مع اتفاقه معنا، على أن الشاهد إذا زاد في شهادته على غيره، عمل بها.

وهذا أصل قوي ببيانه في موضعه؛ ويتعلق بهذا إذا روى الراوي من بلد حديثاً عن أهل بلد آخر، لم يعلمه أحد في أولئك، ولا سمعه منه؛ فقد رأى قوم كباراً أنه ساقط والصحيح أنه عامل، لأن العالم قد يروي الحديث لقوم دون قوم ولرجل دون آخر، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يخص بالأمر واحداً، وقد قال تعالى لأزواج النبي صلى الله عليه وسلم - - - - - إلى لي ما - - - [الأحزاب: 34] ولو كان النبي عليه السلام يقول لغيرهن على الوجوب، ما أمرن بذكره.

أخبرنا أبو المطهر بن أبي الرجاء أنا نعيم الحافظي، نا عبد الله بن جعفر بن فارس، نا يونس بن حبيب، نا أبو داود، نا الصعق بن حزن، عن عقيل الجعدي، عن أبي إسحاق، عن سويد بن غفلة، عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله عليه السلام: «أندري أي الناس أعلم؟»، قلت الله ورسوله أعلم، قال: «فإن أعلم الناس أعلمهم بالحق».

إذا اختلف الناس وإن كان مقصراً في العمل⁽⁴⁾ وذكر باقيه.

(1) المدخل إلى الصحيح لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري، ص: 111.

(2) عارضة الأحوذ 245/13.

(3) انظر الكفاية للخطيب البغدادي، ص: 425.

(4) أخرجه ابن شعبة في مسنده 217/1، ح: 321، وأبو عبد الله المروزي في السنة، ص: 21، ح: 54.

أخبرنا أبو المعالي ثابت بن بندار البغدادي بالمقتدرية في منزله، قرأت عليه، وقرئ وأنا أسمع، قيل له: أخبركم أبو بكر البرقاني، أنا الإسماعيلي الحافظ، نا الحسن ابن سفيان، نا عبد الله بن براد الأشعري.

وذكر الإسماعيلي أسانيد أخرى قالوا: إن أسامة، عن يزيد بن أبي برده، عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن مثل ما آتاني الله من الهدى والعلم، كمثلي غيث أصاب أرضاً، كانت فيها طائفة طيبة قبلت الماء، وأنبتت الكلاً والعشب الكثير، وكانت منها»⁽¹⁾.

قال الحسن يعني ابن سفيان: ولم يضبط هذا الحرف من شيوخ الإسماعيلي من روى هذا الحديث عنهم غيره: «أجاذب أمسكت الماء، فنفع الله به الناس، فشربوا منها وسقوا وزرعوا، وطائفة أخرى، إنما هي قيعان لا تمسك ماءً، ولا تُنبت كلاً، فذلك مثل من فقه في دين الله، ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم -وفي رواية فعلم وعمل- ومثل من لم يرفع بذلك رأساً، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به»⁽²⁾.

قال ابن العربي -رحمه الله: (3) انتهى الحاضر في الخاطر، دون التشوف إلى ما بعده الناظر،

فإن الاستيفاء الكلّي، إنما يكون من القلب الخلي، فأما والنفس تنازع هواها، وتشتغل بالتمييز بين فجورها وتقواها، فأنت لها بمطالبتها بمناها.

وقد .. من بين ذلك في هذه العارضة ما يستدل به على مراده الفطن، وينبسط منه ما هو بادي الإدراك مستحسن، فيتوصل بأمثاله إلى أشكاله، ويمنح المعين من أوشاله، فإن تقاعد به تقصير، ولم يلح له تبصير، يتشوف إليه بعد ذلك من العلوم في كتاب

(1) صحيح ابن حبان البستي 1/177، ح: 4.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب فضل من علم وعلم 27/1، ح: 79، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب بيان مثل ما بعث به الله صلى الله عليه وسلم من الهدى والعلم 4/1787، ح: 2282.

(3) عارضة الأحوذى 13/249.

النيرين على التنعيم، فإنَّ تعذَّر ذلك، عليه بالقدر، وشذ بين آفات السمع والبصر، فقد حصلَ في أيديكم غنية لمن ابتغى، ونهية لمن اتعظ ولغًا، ونسأل الله أن يجعلنا وإياكم للمتقين إماماً، ويصرف عنا عذاب جهنم إن عذابها كان غراماً.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمدٍ نبيِّه وآله.

خاتمة

من خلال البحث يمكن إدراج عدة نتائج، منها:

- 1- البحث يبرز جهود ابن العربي المعافري في علم الحديث وأصوله.
- 2- البحث يمثل إضافة متميزة في مصطلح الحديث في الغرب الإسلامي.
- 3- تناول البحث مجموعة من القضايا المتعلقة بأنواع علوم الحديث ومصطلحه، المتمثلة في:
معرفة المسند، والمرسل، ومعرفة الحديث المقطوع، والحديث الموقوف، وطرق التحمل والأداء، وعلم التجريح والتعديل، وكيفية الرواية، وحكم الحديث المسند، والمرسل، والرواية عن الكذاب والمبتدع، ونقل جماعة للحديث وانفراد ثقة بلفظة فيه.
- 4- البحث يمثل مصدراً في علم الحديث وأصوله، يمكن الرجوع إليه من لدن الباحثين في الحديث وعلومه.

فهرس المصادر والمراجع

1. الإشارة، في معرفة الأصول والوجازة لأبي الوليد الباجي، دراسة وتحقيق وتعليق محمد علي فركوس، دار البشائر، بيروت، ط: الأولى 1416 هـ - 1996م.
2. أصول الحديث لعجاج الخطيب، دار الفكر، لبنان، ط: (بدون) 1427 هـ - 2006م.
3. الاقتراح، في بيان الاصطلاح لتقي الدين ابن دقيق العيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: (بدون)، سنة النشر: (بدون).
4. الإلماع، إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع لأبي الفضل القاضي عياض، تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط: الأولى 1379هـ-1970م.
5. البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين الزركشي، دار الكتبي، مصر، ط: الأولى، 1414 هـ - 1994م.
6. البيان والتحصيل، والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة لأبي الوليد ابن رشد، حققه: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط: الثانية 1408 هـ - 1988م.
7. تاريخ الإسلام، ووفيات المشاهير والأعلام لشمس الدين الذهبي، تحقيق د.بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: الأولى 2003.
8. تدريب الراوي، في شرح تقريب النوي لجلال الدين السيوطي، تحقيق أبي قتيبة نظر محمد الفارباني، دار طيبة، مكة، ط: (بدون)، سنة النشر: (بدون).
9. الترغيب والترهيب لأبي محمد المنذري، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى 1417 هـ.
10. التعريفات لعلي بن محمد الجرجاني، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى 1403 هـ - 1983م.

11. تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء ابن كثير الدمشقي، تحقيق سامي سلامة بن محمد سلامة، دار طيبة، مكة، ط: الثانية 1420 هـ - 1999م.
12. التمهيد، لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، تحقيق مجموعة من الباحثين، منشورات وزارة الأوقاف، والشؤون الإسلامية، المغرب، ط: (بدون) 1387 هـ.
13. تهذيب الكمال، في أسماء الرجال لأبي الحجاج المزي، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى 1400 هـ - 1980م.
14. تهذيب اللغة لمحمد الهروي، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: الأولى 2001م.
15. الثقات لابن حبان، دار المعارف العثمانية، الهند، ط: الأولى، 1993م - 1993م.
16. جامع الأصول، في أحاديث الرسول لمجد الدين ابن الأثير، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط/بشير عيون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، 1389 هـ - 1969م.
17. الجامع المختصر من السنن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومعرفة الصحيح والمعلول، وما عليه العمل لأبي عيسى الترمذي، تحقيق بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: (بدون) 1998م.
18. الجرح والتعديل لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط: الأولى 1271 هـ - 1952م.
19. الجواهر السليمانية، شرح المنظومة البيقونية لأبي الحسن مصطفى بن إسماعيل السليمانى المأري، الرياض: دار الكيان، الرياض، ط: الأولى 1426 هـ - 2005م.
20. خلاصة التأصيل، لعلم الجرح والتعديل لحاتم بن عارف بن ناصر الشريف العوني، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة، ط: الأولى 1421 هـ.

21. **الديباج المذهب، في معرفة أعيان علماء المذهب** لبرهان الدين ابن فرحون، دراسة وتحقيق مأمون بن محيي الدين الجنّان، دار الكتب العلمية، لبنان، ط: الأولى 1428 هـ 1996م.
22. **الرسالة** لمحمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط: الأولى 1358 هـ - 1940.
23. **السنة** لأبي عبد الله المروزي، تحقيق سالم أحمد السلفي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط: الأولى، 1408 هـ .
24. **سنن ابن ماجه** لأب عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط: (بدون)، تاريخ النشر: (بدون).
25. **سنن أبي داود** لأبي داود السجستاني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ط: (بدون)، تاريخ النشر: (بدون).
26. **سنن الدارمي** لأبي محمد عبد الله الدارمي، تحقيق حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، ط: الأولى 1412 - 2000م.
27. **السنن الكبرى** لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى 1421 هـ - 2001م.
28. **شرح مشكل الآثار** لأبي جعفر الطحاوي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى 1415 هـ - 1994م.
29. **صحيح ابن حبان** لمحمد بن حبان البستي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة)، 1414 هـ - 1993م)، ط: الثانية، 1414 هـ - 1993م.
30. **صحيح البخاري** لمحمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط: الأولى 1422 هـ.
31. **صحيح مسلم** لمسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: (بدون)، تاريخ النشر: (بدون).

32. الضعفاء لأبي جعفر محمد بن عمرو العقيلي، تحقيق عبد المعطي أمين قلعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى 1404 هـ - 1984 م.
33. الطبقات الكبرى لابن سعد، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية-بيروت، ط: الأولى 1410 هـ - 1990 م.
34. عارضة الأحوذى، بشرح صحيح الترمذي لأبي بكر بن العربي المعافري، وضع حواشيه: الشيخ جمال مرعشلي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط: الأولى، 1418 هـ - 1997 م.
35. فتح الباري، شرح صحيح البخاري لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، ط: (بدون) 1379 هـ.
36. قلادة النحر، في وفيات الدهر للطيب بن عبد الله الهجراني، غني به: بوجمعة مكري/ خالد زواري، دار المنهاج، جدة، ط: الأولى 1428 هـ - 2008 م.
37. الكامل، في ضعفاء الرجال لأبي أحمد بن عدي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود/ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى 1418 هـ - 1997 م.
38. الكفاية، في معرفة أصول علم الرواية أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق ماهر ياسين الفحل، دار ابن الجوزي، الدمام، ط: الأولى 1432 هـ.
39. المحدث الفاصل بين الراوي والواعي لأبي محمد الرامهرمزي، تحقيق محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، ط: الثالثة 1404 هـ.
40. المحصول في أصول الفقه لأبي بكر بن العربي المعافري، تحقيق حسين علي البدري-سعد فودة، دار البيارق، عمان، ط: الأولى 1420 هـ - 1999 م.
41. المحصول في علم أصول الفقه لفخر الدين الرازي، تحقيق د. طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الثانية 1418 هـ - 1997 م.
42. المخصّص لأبي الحسن علي بن إسماعيل المرسي، تحقيق خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: الأولى 1417 هـ - 1996 م.

43. المدخل إلى الصحيح لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى، 1404 هـ.
44. المراسيل ابن أبي حاتم الرازي، تحقيق شكر الله نعمة الله قوجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى 1397 هـ.
45. المسالك، شرح موطأ مالك لأبي بكر بن العربي المعافري، قرأه وعلق عليه محمد ابن الحسين السليمان/ عائشة بنت الحسين السليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: الأولى 1428 هـ - 2007م.
46. مسند ابن أبي شيبة لأبي بكر بن أبي شيبة، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، وأحمد بن فريد المزدي، دار الوطن، الرياض، ط: الأولى 1997م.
47. مسند الإمام أحمد لأبي عبد الله أحمد حنبل الشيباني، تحقيق شعيب الأرنؤوط/ عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى 1421 هـ - 2001م.
48. المعجم الأوسط لأبي القاسم الطبراني، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد/ عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، ط: (بدون)، تاريخ النشر: (بدون).
49. المعجم الكبير لأبي القاسم الطبراني، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط: الثانية، تاريخ النشر: (بدون).
50. معرفة أنواع علوم الحديث لأبي عمرو ابن الصلاح، تحقيق عبد اللطيف الهميم - ماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى 1423 هـ - 2002م.
51. معرفة علوم الحديث لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى: 1397 هـ - 1977م.

52. المعلم، بفوائد مسلم لأبي عبد الله المازري، تحقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر، الدار التونسية للنشر، تونس، ط: الثانية 1988-1991.
53. مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق نديم مرعشلي، دار الفكر، بيروت، ط: (بدون)، تاريخ النشر: (بدون).
54. مقدمة في أصول الفقه لأبي الحسن ابن القصار، تحقيق وتعليق د. مصطفى مخدوم، دار المعلمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط: الأولى 1420 هـ - 1990 م.
55. الملل والنحل لأبي الفتح الشهرستاني، اعتنى به وعلق عليه أبو عبد الله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط: الثانية 1418 هـ - 1998 م.
56. منهج النقد في علوم الحديث لنور الدين عتر، دار الفكر، دمشق - سوريا، ط: الثانية 1401 هـ - 1981 م.
57. المنهل الروي، في مختصر علوم الحديث النبوي لابن جماعة الحموي، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر - دمشق، ط: الثانية 1406 هـ.
58. الموطأ لمالك بن أنس الأصبحي، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد ابن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، الإمارات، ط: الأولى 1425 هـ - 2004 م.
59. الموقظة، في علم مصطلح الحديث لشمس الدين الذهبي، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط: الثانية 1412 هـ.
60. ميزان الاعتدال، في نقد الرجال لشمس الدين الله الذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة - بيروت، ط: الأولى 1382 هـ - 1963 هـ.
61. نزهة النظر، في توضيح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني، تحقيق عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، مطبعة سفير، الرياض، ط: الأولى 1422 هـ.

62. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب لشمس الدين المقرئ التلمساني، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، لبنان، ط: الأولى 1900 - 1997م.
63. النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر العسقلاني، تحقيق ودراسة: د. ربيع بن هادي عمير، المجلس العلمي، المدينة المنورة، ط: الأولى: 1404 هـ - 1984م
64. الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي، تحقيق أحمد الأرناؤوط/تركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ط: (بدون) 1420 هـ - 2000.
65. وفيات الأعيان لأبي العباس ابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط: (بدون)، 1900م.



العلاقة بين علم الكلام وأصول الفقه

عوامل التداخل وتقويم الأثر

د. محمد الأنصاري

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة فاس مكناس

المملكة المغربية

abouayoub1981@gmail.com

ملخص

لقد كتب الكثير عن علاقة علم الكلام بأصول الفقه. لكن ضمن ذلك الكثير نجد القليل من الدراسات التي سعت إلى استجلاء أبعاد تلك العلاقة الإشكالية بين هذين العلمين، فطابع التحيز يغلب على جل تلك الدراسات. إن التجرد العلمي يقتضي رصد تأثير علم الكلام على أصول الفقه بعيدا عن كل الخلفيات والأحكام المذهبية الجاهزة. ثم إن المنهجية العلمية تستدعي مقاربة تلك العلاقة في إطارها العلمي والمعرفي المرتبط بخصائص العلمين الأصليين: علم الكلام أو أصول الاعتقاد، وعلم أصول الفقه أو أصول العمل. واستكمالاً لذلك الرصد لا بد من الوقوف في تقويم تلك العلاقة على الجوانب الإيجابية والسلبية لتداخل العلمين وامتزاج مباحثهما.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، علم الكلام، منهجية التأليف، المذهبية العقدية.

Abstract

The relationship between Islamic theology and the origins of jurisprudence:

Interference and impact assessment factors

Much has been written about the relationship between Islamic theology and the origins of jurisprudence. However, only few studies sought to clarify the dimensions of that problematic relationship between these two sciences as the nature of prejudice prevails over most of these works. Scientific impartiality requires monitoring the influence of Islamic theology on the origins of jurisprudence, away from all ready-made religious backgrounds and judgments. The scientific methodology calls for approaching this relationship in its scientific and cognitive context, linked to

the characteristics of the two original sciences: Islamic theology or the origins of belief, and the origins of jurisprudence or the origins of work. To complement that monitoring, it is necessary to assess the positive and negative aspects of the two sciences' overlap and the fusion of their investigations.

Keywords: the origins of jurisprudence, Islamic theology, authorship methodology, doctrinal dogma.

مقدمة:

إن العلاقة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه هي بمثابة الواقع العلمي الذي تنطق به كل الكتب الأصولية الموجودة بين أيدينا والتي جاءت بعد كتاب الرسالة للإمام الشافعي رحمه الله. وإن مما ينبغي ألا يهاري فيه أي باحث منصف له اطلاع على قضايا علم الأصول أن حضور المادة الكلامية يكاد يكون سمة مشتركة بين كل كتب أصول الفقه رغم اختلاف مذاهب مؤلفيها. نعم إن هناك اختلافا في درجة ذلك الحضور بحسب كل مؤلف ما بين مستكثر مستفيض وما بين مقتصد مقتصر على ما تدعو إليه الضرورة.

وإذا كان الأمر كذلك فإن البحث عن عوامل التداخل بين هذين العلمين من داخلهما أولا يعد رشدا منهجيا ينبغي أن يستهدي به الباحث في هذا المجال. وإن جانباً مهماً من تفسير العلاقة المتداخلة بين الأصلين ثاو في الخصائص المعرفية والعلمية للأصلين. تلك الخصائص التي يمكن إرجاعها إلى منهجية التأليف في أصول الفقه من جهة، ثم إلى استمداد علم الأصول من علم الكلام من جهة ثانية. ولتجلية هذا الأمر لا بد من الوقوف على طريقة المتكلمين في التأليف الأصولي، ثم بيان علاقة الاستمداد الأصولي من علم الكلام.

واستكمالاً لتأصيل وتفسير العلاقة بين الأصلين لا بد أيضاً من الإشارة إلى عامل مهم من عوامل التداخل. ذلك هو عامل المذهبية العقدية الذي أثر بشكل كبير في عدد من العلوم الإسلامية. وخاصة العلوم المرتبطة بفهم النص الشرعي مثل علم التفسير، وعلوم اللغة بصفة أقل. وبذلك سيتفرع الكلام في هذا المقال إلى مطلبين: يخصص أولهما للحديث عن العوامل المعرفية والمنهجية للتداخل بين العلمين، بينما

سيتم الحديث في الثاني عن العوامل الاعتقادية المذهبية وتقويم التداخل بين العلمين الأصليين. ومن أجل بلوغ ذلك سيتم التوسل بلفيف من المناهج البحثية التي يأتي في مقدمتها المنهج الوصفي، ثم المنهج التحليلي، ثم المنهج المقارن.

المطلب الأول: العوامل المعرفية والمنهجية للتداخل بين علم الكلام وأصول الفقه

لقد طرق بعض الباحثين باب العلاقة بين الأصليين من خلال خاصية التكامل بين العلوم.¹ ذلك التكامل الذي يمكن رصده على مستوى العلوم الإسلامية بصفة عامة، وعلى مستوى أصول الفقه الذي تتكامل فيه عدد من العلوم المختلفة. وقد كان الأصوليون على بينة من هذه الخاصية حتى إن الإمام السبكي (756هـ) قد طرحها بصيغة تدعو إلى الشك في أصالة علم أصول الفقه، حيث قال: « فإن قلت: قد عظمت أصول الفقه وهل هو إلا نبذ جمعت من علوم متفرقة، نبذة من النحو، وهي الكلام في معاني الحروف التي يحتاج إليها الفقيه، والكلام في الاستثناء وما أشبه ذلك، ونبذة من علم الكلام، وهي الكلام في الحسن والقبیح، والكلام في الحكم الشرعي وأقسامه، وبعض الكلام في النسخ وأفعاله ونحو ذلك، ونبذة من اللغة وهي: الكلام في معنى الأمر، والنهي وصيغ العموم، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، وما أشبه ذلك، ونبذة من علم الحديث وهي الكلام في الأخبار...»²

وإذا كان الإمام السبكي قد أجاب عن ذلك التشكيك المفترض في أصالة المباحث الأصولية بالإشارة إلى اختصاص الأصوليين بالتدقيق في تلك المباحث المشتركة وتعمقهم فيها وتوصلهم إلى نتائج لم يتوصل إليها أصحاب تلك العلوم التي استمدت منها تلك المباحث،³ فإن ما يهمنا أكثر في ذلك الكلام هو الخاصية التكاملية

1 - الشيتوي، محمد بن علي الحيلاني. علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مكتبة حسن العصرية، لبنان، ط 1، 1431هـ / 2010م، ص 47.

2 - السبكي، الإمام علي بن عبد الكافي. الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 1، 1401هـ / 1982م، ج 1 ص 7

3 - السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج 1 ص 7

للعلوم في إطار أصول الفقه. فهو علم تتكامل فيه علوم شتى بشكل وظيفي لتؤدي إلى تحقيق الغرض منه الذي هو: العلم بأحكام الله تعالى الثابتة لأفعال المكلفين.¹

إن النظر من زاوية التكامل المعرفي بين علم الكلام وأصول الفقه يوضح لنا كثيرا من عناصر الجذب التي جعلت الأصوليين يتأثرون بشكل كبير بالمنهج الكلامي ويعملون على الاستمداد من علم الكلام.

الفرع الأول: خصائص علم الكلام المنهجية وأثرها على طريقة التأليف في أصول الفقه

يشير عدد من الأصوليين إلى التقارب المنهجي بين علم الكلام وأصول الفقه. ذلك أن علم الكلام هو العلم الأعلى رتبة في تصنيف العلوم لدى طائفة الأصوليين المتكلمين. فالإمام الغزالي مثلا يصرح في المستصفى بأن علم الكلام هو العلم الكلي من العلوم الدينية، وسائر العلوم من الفقه وأصوله، والحديث، والتفسير علوم جزئية.² ولذلك فإن علم الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ تلك العلوم الدينية الجزئية بالنسبة إليه.³

وإذا كان علم الكلام محتلا لهذه المرتبة المتقدمة فلا ضير في أن يؤثر في كل العلوم وخاصة في علم أصول الفقه الذي يزدوج فيه العقل والسمع، ويصطبغ فيه الرأي والشرع.⁴ وقد كان ذلك التأثير منهجيا بالدرجة الأولى حيث تميزت طريقة الأصوليين المتكلمين عن طريقة الفقهاء. وإلى هذا التمايز بين الطريقتين أشار ابن خلدون في المقدمة حيث قال: « ثم كتب فقهاء الحنفية فيه، وحققوا تلك القواعد،

1 - ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1419هـ / 1999م، ج 1 ص 250.

2 - الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1417هـ / 1997م، ج 1 ص 36.

3 - الغزالي، المستصفى، ج 1 ص 38

4 - الغزالي، المستصفى ج 1 ص 33

وأوسعوا القول فيها. وكتب المتكلمون أيضا كذلك. إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية. والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم.¹

لقد كان الأصوليون من المتكلمين أتبع للمنهجية الكلامية القائمة على التجريد والاستدلال العقلي والابتعاد ما أمكن عن الفروع الفقهية. بل إننا نجدهم يحرصون على التأكيد أنه لا يجب نصرة أصول الفقه على أصل فقيه من الفقهاء وموافقة مذهب من المذاهب.² وقد سرت هذه الروح من التجريد والموضوعية في مصنفات الأصوليين وميزت طريقتهم رغم اختلاف مذاهبهم الفقهية. ذلك أننا نجد الأصوليين المنخرطين في طريقة المتكلمين والذين وضعوا كتبهم على منوالها قد تنوعت مذاهبهم ما بين المالكية، والشافعية، والحنابلة. بل إننا نجد في كثير من الأحيان صاحب المتن من مذهب فقهي معين بينما أغلب الشراح من مذهب آخر. وهذا الأمر ينطبق على كتاب «البرهان في أصول الفقه» لإمام الحرمين حيث أن أغلب شراحه من المالكية بينما مؤلفه شافعي المذهب. كما أن المختصر الأصولي لابن الحاجب المالكي قد شرحه عدد من الأصوليين من مذاهب مختلفة أبرزهم الإمام ابن السبكي الشافعي.

إن مما يؤكد هذا الأثر المنهجي لعلم الكلام في أصول الفقه أن منهجية عرض المسائل الأصولية وطريقة الاستدلال عليها والرد على المخالفين تتأثر بشكل كبير بالاختيارات الكلامية لكل مؤلف. وهكذا يمكننا أن نتحدث عن أثر مباشر للدرس الكلامي طريقة ومضمونا على أصول الفقه لدى كل أصولي متكلم. وهذا الأثر هو ما

1 - ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط 1، 1425هـ/2004م، ج 2 ص 201

2 - الباقلاني، الإمام أبي بكر محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد (الصغير)، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1418هـ/1998م، ج 1 ص 305.

سأحاول أن أثبت في المبحث الثاني من مباحث هذا الفصل، وخاصة داخل المدرسة الأصولية الأشعرية.

الفرع الثاني: علاقة أصول الفقه بعلم الكلام من خلال الاستمداد

يصرح كثير من الأصوليين باستمداد أصول الفقه من ثلاثة علوم هي: الكلام، والعربية، والفقه.¹ ويوضحون وجه استمداد الأصول من هذه الفنون الثلاثة. فالكلام محتاج إليه لتوقف الأدلة الكلية على معرفة الباري تعالى وصدق المبلغ. بينما العربية يتوقف عليها لكون الأدلة من الكتاب والسنة باللغة العربية. وأما الفقه فللحاجة إلى تصور الأحكام التي هي غايات الأصول لأنه لا يتصور درك الدليل دون درك المدلول.²

يقسم الإمام الزركشي المادة الأصولية المستفادة من هذه العلوم الثلاثة إلى قسمين:

- مادة مقومة: وهي كل ما يدخل في أجزاء الشيء وحقيقته، ويتضمن هذا النوع المادة الفقهية الحاضرة في أصول الفقه.

- مادة إسنادية: وهي التي يستند إليها في الدليل وكل ما يحتاج إليه في إقامة المسائل الأصولية. وهذه المادة تستمد من علم الكلام ومن العربية أيضا.³ لقد سعى الأصوليون أيضا إلى بيان وجه استمداد علم أصول الفقه من علم الكلام. فحدد الإمام الغزالي ذلك في حاجة الأصولي إلى إثبات صدق الرسول صلى

1 - الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، طبعة قطر، ط 1، 1399هـ، ج 1 ص 84. ينظر أيضا: رفع الحجاب، ج 1 ص 251. البحر المحيط، ج 1 ص 28.

2 - الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج 1 ص 85.

3 - الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر. البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط 2، 1413هـ / 1992م، ج 1 ص 30.

الله عليه وسلم وكون كلامه حجة، وهذا الأمر إنما يتم في علم الكلام.¹ وبعد أن يأخذ الأصولي مُسَلِّمة الصدق والحجية من المتكلم فإنه يشتغل بالنظر في قول الرسول صلى الله عليه وسلم ودلالته على الأحكام الشرعية. وهذا هو الغرض الأساس من علم أصول الفقه.

إن هذا الموقف الذي ذهب إليه الإمام الغزالي ينسجم مع حصره لمدارك الأحكام وأدلتها في أصل واحد وهو قول الله تعالى، وإرجاع بقية الأصول والأدلة إليه. قال في ذلك: «واعلم أنا إذا حققنا النظر بأن أصل الأحكام واحد، وهو قول الله تعالى، إذ قول الرسول صلى الله عليه وسلم ليس بحكم ولا ملزم، بل هو مخبر عن الله تعالى وأنه حكم بكذا وكذا. فالحكم لله تعالى وحده والإجماع يدل على السنة، والسنة على حكم الله تعالى.»² ولما كان المظهر لقول الله تعالى والمخبر به هو قول الرسول صلى الله عليه وسلم لأننا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل عليه السلام، جعل الإمام الغزالي صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وحجية أقواله التي يثبتها المتكلم أهم ما يستمد من ذلك الفن.

لكن هذا الحصر الذي قام به الإمام الغزالي لم يكن مرضيا عند عدد من الأصوليين الذين وسعوا نطاق المادة الكلامية وحضورها في أصول الفقه. فالإمام الزركشي مثلاً يرى أن مشروعية حضور المادة الكلامية في أصول الفقه مرتبطة بغرضين أساسيين:

- الأول: يتعلق بوجود ألفاظ لا تعلم مسمياتها من غير أصول الدين، لكنها تؤخذ مسلمة فيه. ومن تلك الألفاظ: العلم، والظن، والدليل، والأمانة، والنظر... والملاحظ أن هذه الألفاظ وغيرها تتضمنها المقدمات الكلامية التي تستهل بها كتب علم الأصول. وسأرجع لبيان الغرض من تلك المقدمات، وكيف أن الأصوليين قد جاوزوا الغرض الذي لأجله وضعت تلك المقدمات.

1 - الغزالي، المستصفى، ج 1 ص 37 - 38

2 - الغزالي، المستصفى، ج 1 ص 189

- الثاني: توقف معرفة أدلة الأحكام على معرفة الله عز وجل بقدر الممكن من ذاته وصفاته وأفعاله، ومعرفة صدق رسوله، ويتوقف ثبوته على أن المعجزة تدل على دعوى الرسالة. وذلك كله مبين في علم الكلام.

والملاحظ أن الغرض الأول قد تضمن مسائل كلامية منهجية يقل فيها الخلاف بين المتكلمين، بينما تضمن الغرض الثاني مسائل يتعلق بها الخلاف الكلامي مثل مسائل الإلهيات خصوصاً. ولذلك فإن أغلب الاستطرادات التي حصلت إنما كانت في النوع الثاني، وبسببه أيضاً وقع ما سماه الإمام الغزالي باستجرار الكلام إلى الأصول.

لقد حدد الإمام الزركشي النطاق الكلامي للنظر في الدليل بعلم خمسة أشياء مقررة في علم الكلام. وهذه الأشياء هي: كلام الله تعالى لمخاطب، وقدرة العبد كسباً ليكلف، وتعلق الكلام القديم بفعل المكلف ليوحد الحكم، ورفع التعلق فينسخ، وصدق المبلغ ليبن.¹ والحقيقة أن هذه الأشياء الخمسة ليست بمسائل منفردة أو أقولاً شاردة تذكر في الأصول، لكنها نظريات تؤطر مباحث الأصول وموجهات لعمل الأصولي. فإثبات كلام الله عز وجل وكيفية تعلقه بفعل المكلف إنما يتم من خلال نظرية الكلام النفسي بالنسبة للأشاعرة. ولما كانت هذه النظرية موضع خلاف بين الأشاعرة وخصومهم فقد وقع استجرار الكلام فيها من مجالها الأصلي الذي هو علم الكلام إلى مجال أصول الفقه.

ونفس الشيء أيضاً يقال عن المباحث الأصولية المتعلقة « بقدرة العبد كسباً ليكلف » فإن ذلك متعلق بأكثر المباحث الكلامية جلباً للخلاف وهي مسألة القدر وأفعال العباد. ولأن النظرية المركزية للأشاعرة في هذه المسألة هي نظرية الكسب فقد وقع أيضاً الكلام في تفاصيلها والدفاع عنها في المجال الأصولي. بل إنه قد تم إثارة الخلاف الداخلي بين الأشاعرة أنفسهم في تفاصيلها. ونفس الشيء أيضاً يخص مسألة التحسين والتقييح التي ارتبطت بمبحث الحكم الشرعي وخُرِجت عليها كثير من المسائل المتعلقة بالتعليل في مباحث القياس.

1 - الزركشي، البحر المحيط، ج 1 ص 28.

المطلب الثاني: العوامل المذهبية الاعتقادية للتداخل بين علم الكلام وأصول الفقه وتقويم العلاقة بين الأصلين

لقد أسهمت المذهبية العقدية بشكل كبير في التداخل بين علم الكلام وعدد من العلوم الإسلامية الأخرى وخاصة علم أصول الفقه وعلم التفسير. فمع اشتداد الخلاف الكلامي في قضايا كثيرة واشتغال كثير من المتكلمين بفنون وعلوم مختلفة انتقلت قضايا علم الكلام ومسائله إلى تلك العلوم. وقد كان الأصوليون على بينة من ذلك، بل إن الإمام السمرقندي قد قرر هذه الحقيقة بطريقة مباشرة حينما قال: «إن علم أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام. والفرع ما تفرع من أصله، وما لم يتفرع منه فليس من نسله. وكان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنف الكتاب»¹

لكن هذه الضرورة المذهبية قد اختلفت تقديرات المصنفين في هذا العلم لها، ولذلك فقد تفاوت الحضور الكلامي في مصنفاتهم الأصولية. بل إنهم مع اعترافهم بتلك الضرورة وبمشروعية استمداد علم الأصول من علم الكلام نجدهم يتخرجون من كثرة المسائل الكلامية ومن خلط علمهم بعلم الكلام.

الفرع الأول: المذهبية الكلامية وأثرها في التداخل بين علم أصول الفقه وعلم الكلام

لقد حصل التأثير بعلم الكلام في أصول الفقه قبل شيوع التأليف على طريقة المتكلمين، وقبل تقاسم الساحة الأصولية بين أهم تيارين كلاميين وهما الأشعرية والمعتزلة. إن الرجوع إلى مختلف الآراء الأصولية المنقولة في المدونات الأصولية توضح لنا بشكل جلي أن كبار المتكلمين سواء من المعتزلة أو حتى من متكلمة أهل

1- السمرقندي، الإمام علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد. ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، تحقيق عبد الملك عبد الرحمن السعدي، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، 1404هـ / 1984م، ج 1 ص 1.

الإثبات الذين سبقوا ظهور الأشعرية كانت لهم آراء أصولية منقولة سواء ضمن كتب الأصول أو حتى ضمن كتب المقالات الكلامية.

والملاحظ أن المسائل الأصولية التي تكلم فيها متقدمو المتكلمين كانت مرتبطة بمقالات كلامية. ومن ذلك ما نقله الإمام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » مثل: قول الروافض في النظر والقياس،¹ واختلاف المرجئة في الأخبار إذا وردت من قبل الله سبحانه وظاهرها على العموم.² إضافة إلى ما ينسب إلى بعضهم من كلام في بعض أدلة الأحكام الشرعية مثل قول النظام من المعتزلة في الإجماع أنه ليس بحجة في الشرع، وكذلك نفية للقياس.³ كما كان متكلمة أهل الإثبات وهم سلف الأشاعرة آراء في الأصول اقتضاها دفاعهم عن بعض مقالاتهم الكلامية. ومن ذلك قول الإمام عبد الله بن سعيد بن كلاب (241 هـ) إن كلام الباري لا يتصف في الأزل بكونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط التكليف.⁴

والملاحظ أن تلك المقالات والآراء المفرقة قد أصبحت جهدا أصوليا متكاملا يسعى للانسجام التام مع المقالات الكلامية بعد أن طرق المتكلمون باب الأصول بقوة مع القاضيين: قاضي المعتزلة عبد الجبار بن أحمد (415 هـ) وقاضي السنة الإمام الباقلاني (402 هـ). وإلى هذا التحول في بنية علم الأصول يشير الإمام الزركشي بقوله: « وجاء من بعده (الإمام الشافعي) فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا، حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات، وفكا الإشارات، وبينوا الإجمال، ورفعوا الإشكال. وافتنى الناس بآثارهم،

1 - الأشعري، الإمام أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1411هـ / 1990م. ج 1 ص 123.

2 - الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج 1 ص 225

3- الشهرستاني، الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1413هـ / 1992م، ج 1 ص 50.

4 - الشهرستاني، الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. نهاية الأقدام في علم الكلام، تحقيق ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 1430هـ / 2009م، ص 292 - 293

وساروا على لاجب نارهم، فحرروا وقرروا، وصوروا، فجزاهم الله خير الجزاء، ومنحهم بكل مسرة وهناء.¹

لقد مثلت محطة القاضيين مرحلة فاصلة في مزج علم أصول الفقه بعلم الكلام. وقد كان السبق في ذلك للمعتزلة الذين استطاعوا أن يقيموا أصول الفقه على أصولهم الخمسة في علم الكلام. بل يمكن القول إنهم قد جسدوا فعلا ما نُقل سابقا من كلام الإمام السمرقندي من كون علم أصول الفقه فرع لعلم الكلام. فالقاضي عبد الجبار قد جعل القول الأصولي متضمنا في جزء من أجزاء موسوعته الكلامية « المغني في أبواب التوحيد والعدل ». ذلك الجزء الذي سماه بالشرعيات قد ضمنه مسائل أصول الفقه مخرجة على الأصول الخمسة.² وقد سار تلاميذ القاضي عبد الجبار على منهجه في خلط الكلام بالأصول من خلال شرح كتبه ومنها «كتاب العهد» الذي شرحه أبو الحسين البصري (436 هـ).³

ولما راجت كتب المعتزلة الأصولية رغم انبثائها على معتقدهم وأصولهم الخمسة وجد في المخالفين لهم من تصدى لبيان المسائل التي خالفوا فيها. فكان الإمام الباقلاني بفعله هذا ممهدا للامتزاج بين الأصلين على طريقة الأشاعرة. والذي يوضح هذا الأمر – أي أسبقية المعتزلة في الخلط – هو كثرة الردود على آراء المعتزلة في كتاب الإمام الباقلاني « التقريب والإرشاد » وفي شرحه وتلخيصه الذي قام بها إمام الحرمين.

ونتيجة للسجال والجدال الكلامي الذي ميز كتب هذه المرحلة فقد تشعبت فيها المادة الكلامية وكثر إيرادها بناء وردا. وقد تنبه الأصوليون منذ وقت مبكر لأضرار ومساوئ هذا الخلط الكبير وهذه المجاوزة للحد، فجاءت عباراتهم صريحة من

1 - الزركشي، البحر المحيط، ج 1 ص 6.

2- ينظر: الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد. المغني في أبواب التوحيد والعدل، مجموعة من المحققين بإشراف الدكتور طه حسين، الشركة العربية - مصر، ط 1، 1380هـ، ج 17.

3 - البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب. كتاب المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1384هـ/ 1964م، ج 1 ص 7

الطرفين معتذلة وأشاعرة بالدعوة إلى ترشيد الاستمداد والاقتصار على ما تدعو إليه الضرورة.

الفرع الثاني: تقويم العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم الكلام

إذا كانت العلاقة بين أصول الفقه وعلم الكلام قد أصبحت واقعا علميا تشهد به المتون الأصولية، فإن علماء الأصول قد استشعروا خطورة مجاوزة الحد في المزج بين العلمين منذ وقت مبكر من تاريخ أصول الفقه. وقد صرح الإمام الغزالي ببعض دوافع تلك الظاهرة بكلمات هي أشبه بطلب اعتذار للأصوليين حينما قال: « وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخلط له بعلم الكلام. وإنما أكثر فيه الأصوليون لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف، ومعاني الإعراب، جملا هي من علم النحو خاصة، وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر، كأبي زيد رحمه الله تعالى، وأتباعه، على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول.»¹

وقبل الإمام الغزالي نجد المعتزلي البارز أبا الحسين البصري يوضح أن من أسباب تأليفه لكتابه «المعتمد» الرغبة في تخلية الأصول عما لا يليق به من دقيق الكلام. قال في ذلك: « فأحببت أن أولف كتابا مرتبة أبوابه غير مكررة، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام. إذ كان ذلك من علم آخر، لا يجوز خلطه بهذا العلم، وإن يعلق به من وجه بعيد، فإنه إذا لم يجوز أن يذكر في كتب الفقه التوحيد والعدل - وأصول الفقه مع كونه مبنيًا على ذلك مع شدة اتصاله به - فبأن لا يجوز ذكر هذه الأبواب في أصول الفقه، على بعد تعلقها بها ومع أنه لا يقف على فهم الغرض بالكتاب أولى. وأيضا فإن القارئ لهذه الأبواب في أصول الفقه إن كان عارفا بالكلام فقد عرفها على اتم استقصاء، وليس يستفيد من هذه الأبواب شيئا. وإن كان غير عارف بالكلام صعب فهمها، وإن شرحت له. فيعظم ضجره ومملله إذ كان قد

1 - الغزالي، المستصفى، ج 1 ص 42

صرف عنايته وشغل زمانه بما يصعب عليه فهمه. وليس بمدرك منه غرضه، فكان الأولى حذف هذه الأبواب من أصول الفقه.¹

لكن رغم تلويح هذين الأصوليين ببعض الآثار التي ترتبت على خلط الأصول بالكلام فإننا نجد المادة الكلامية كثيرة ومنتشرة في كتابيهما. فالإمام الغزالي الذي صدر كتابه «المستصفى» بالمقدمة المنطقية نجده يبرر عمله هذا بأن «القطام عن المؤلف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة»² أما أبو الحسين البصري فلا تخفى اعتزالياته في المعتمد، بل يمكن القول أنه أقام البناء الأصولي في كتابه المشار إليه على أصول المعتزلة الخمسة.

يتضح إذن مما سبق أن التمسك بمثل تلك الأقوال - التي ذكرت سابقا - للحكم على علاقة أصول الفقه بعلم الكلام وبناء الحكم عليها دون تمحيص أو دراسة موضوعية مما لا يصح منهجيا ولا علميا.

وقد حاول بعض الباحثين الوقوف على تقويم علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، وقد تنوعت طرقهم في ذلك ما بين دارس موضوعي للإشكالية موازن بين الإيجابيات والسلبيات. وبين من يغلب عليه موقفه من علم الكلام فلا يرى حاجة قط إلى الاستمداد من علم الكلام في كثير أو قليل، لأن له سبيلا أخرى وغاية غير غاية الأصول.³ والذي أراه أن الموقف الأخير مما لا ينبغي أن يُجر إليه الباحث الذي ينبغي النصفة والتجرد. فخلط الكلام بالأصول كما سبق بيانه له أسباب منهجية ومعرفية ومذهبية. وعدم التنبه لهذا الأمر قد جر عددا ممن رام تجريد الأصول من علم الكلام وبناء «معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة»⁴ يحل كلاما مذهبيا محل كلام

1 - البصري، المعتمد، ج 1 ص 7.

2 - الغزالي، المستصفى، ج 1 ص 43

3 - عبد الكريم، عبد السلام بن محمد. التجديد والمجددون في أصول الفقه، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط 3، 1428هـ/ 2007م، ص 390

4 - الجيزاني، محمد بن حسين بن حسن. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، دار ابن الجوزي، ط 1، 1416هـ/ 1996م.

الأصوليين، وي مارس الجدل الكلامي الذي يراه بدعة ومخالفا للأمر الأول.¹ إن الحكم بالعدل والإنصاف يقتضي ذكر إيجابيات ذلك الخلط وبيان سلبياته، وأن يتم ذلك باحترام تام لجهود أولئك العلماء الأفاضل.

أولاً: إيجابيات خلط علم الأصول بعلم الكلام:

يمكن القول أن خلط الأصول بعلم الكلام قد كان له آثار جد مهمة على المستوى المنهجي بحيث انعكس ذلك على بنية هذا العلم وعلى ترتيب وتصنيف المؤلفات فيه. كما أنه أسهم بشكل كبير في إثراء الدرس الأصولي كما وكيفاً، دون أن ننسى أن النظريات الكلامية قد وفرت الخلفية النظرية للأصولي التي تمكنه من نظم مختلف مسائل ومباحث الأصول وربط بعضها ببعض. وفيما يلي توضيح لهذه الفوائد:

- إن الحضور الكلامي لم يكن مجرد ترف فكري أو شغف بتعقيد الدرس الأصولي عبر إغراقه بمصطلحات علم الكلام. إن علم أصول الفقه الذي يسعى إلى ضبط أصول العمل عبر ضبط عملية استنباط الأحكام من أدلتها لا شك أنه يحتاج إلى التعريف أولاً بتلك الأدلة، ثم الكلام على نسبة تلك الأعمال إلى المكلف وحدود مسؤوليته عنها. ورغم ما قد يبدو من بداهة تلك المعرفة وتلك النسبة إلا أنه قد وجد في تاريخ الأمة من الفرق من تنكر حجية بعض الأدلة الكلية أو تطعن فيها. ووجد أيضاً من يشكك في نسبة الفعل إلى الإنسان مثل الجبرية. ولذلك قد اشتغل المتكلمون على تلك النظريات في كتبهم مثل نظرية الدليل، ونظرية الكسب... وهذا وإن كان الأولى أن يأخذه الأصولي تقليداً وتسليماً من المتكلم إلا أنه كان له دور كبير في رد عدد من الشبهات المثارة حول التكليف.²

1 - الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ص 42.

2 - يوضح الإمام الغزالي هذا الأمر بقوله في المستصفى، ج 1 ص 38: « فالفقيه ينظر في نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع في أمره ونهيّه، وليس عليه إقامة البرهان على إثبات الأفعال الاختياريات للمكلفين، فقد أنكرت الجبرية فعل الإنسان، وأنكرت طائفة وجود الأعراض، والفعل عرض، ولا على الفقيه إقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع، وأن لله تعالى كلاماً قائماً بنفسه هو أمر ونهي، ولكن يأخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى، وثبوت الفعل من المكلف، على سبيل التقليد، وينظر نسبة الفعل إلى الخطاب، فيكون قد قام بمتنهي عمله. »

- إن المقدمات الكلامية التي استهلّت بها كتب أصول الفقه في مرحلة تاريخية معينة تقدم معطيات هامة حول نظرية المعرفة من وجهة نظر إسلامية. فرغم أن تلك المقدمات قد سيقّت لبيان ألفاظ تشدّد الحاجة إليها في أصول الفقه، مثل: العلم، والظن، والدليل، والأمانة، والنظر... إلا أن تجميع تلك المقدمات يمكننا من الحصول على بناء نظري لهيكل نظرية في المعرفة من وجهة نظر إسلامية تجيب عن مختلف الإشكالات الأساسية من قبيل: إمكان المعرفة، ومصادرها، ووسائلها، وطبيعتها... صحيح أن غاية الأصول غير ذلك، لكن كم من المقاصد التبعية قد تضمنتها الوسائل إلى المقاصد الأصلية؟

- لقد انعكست المنهجية الكلامية على طريقة تأليف كتب الأصول، فجاءت كتب المتكلمين من الأصوليين في غاية الترتيب ودرجة الاتقان في التبويب. وليس ذاك إلا نتيجة لاستحضار التقسيم العقلي والتصنيف لمباحث الأصول على غرار كتب علم الكلام. ويمكن في هذا الصدد ضرب المثال بكتاب المستصفى للإمام الغزالي الذي وصفه بقوله: «فصنفته، وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب، يطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم، ويفيده الاحتواء على جميع مسarach النظر فيه. فكل علم لا يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه، فلا مطمع له في الظفر بأسراره ومباغيه»¹

- التجرد والموضوعية وبناء الأصول على أساس من التجريد العقلي دون التفات إلى الفروع الفقهية المذهبية. وهذه المميزات من أهم الخصائص التي تميزت بها طريقة المتكلمين.² وقد أثمرت هذه الطريقة نبذاً للتعصب على أساس فقهي، وإن كان قد فسحت المجال للتعصب على أساس المذهب الكلامي، كما سيتم توضيحه لاحقاً عند الحديث عن سلبيات هذه الطريقة. يوضح الإمام الغزالي هذه الخاصية بقوله: «وأما الأصول فلا يتعرض فيها لإحدى المسائل إلا على طريق ضرب المثال، بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع، ولشرائط صحتها وثبوتها، ثم

1 - الغزالي، المستصفى، ج 1 ص 34.

2 - الحسنات، أحمد إبراهيم حسن. تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين، دار النور المين، الأردن، ط 1، 2015 م، ص 81.

لوجوه دلالتها الجمالية: إما من حيث صيغتها، أو مفهوم لفظها، أو فحوى لفظها، أو معقول لفظها - وهو القياس - من غير أن يتعرض فيها لمسألة خاصة. فبهذا فارق أصول الفقه فروعه.¹

- الاهتمام بتدقيق المصطلح الأصولي بشكل كبير وهذا الأمر راجع إلى تأثير طريقة أهل الكلام الذين يسعون إلى تدقيق مصطلحاتهم وتمييزها عن غيرها بشكل دقيق حتى قبل انتشار صناعة الحدود المنطقية وإدخالها لمجال التداول الأصولي من طرف الإمام أبي حامد الغزالي. وإن تتبع التعاريف والحدود التي يقدمها الأصوليون لمختلف المصطلحات وكذا الاعتراضات التي يوردونها على مختلف الحدود يوضح هذه الخاصية بشكل جيد.

- تحرير محل النزاع في كثير من المسائل بشكل دقيق وبناء على ذلك يتم تقسيم الخلاف إلى خلاف لفظي أو خلاف معنوي. ويُعد الإمامان الرازي والآمدي من أكثر الأصوليين تدقيقاً في هذا الباب.

- إذكاء روح النقد الداخلي، وذلك أن أصول الفقه على طريقة المتكلمين ليست مجرد بناء تراكمي وتكرار لما سبق طرحه من طرف أئمة المذاهب وإنما هو حوار داخلي ونقد ذاتي أيضاً. فالملاحظ أن الأئمة من الأشعرية مثلاً ينتقدون اختيارات وآراء وطرق من سبقهم من أئمة المذهب. بل ويعيدون بناء الاستدلال في كثير من المسائل بطرق أقوى. ولعل الإمام الجويني أكثر الأصوليين ممارسة للنقد الداخلي حتى أن الحافظ ابن عساكر يصفه بما يوضح هذه الخصيصة حين يقول: «ولا يستنكف (الجويني) أن يعزو الفائدة المستفادة إلى قائلها ويقول هذه الفائدة مما استفدته من فلان. ولا يحابي أيضاً في التزييف إذا لم يرض كلاماً ولو كان أباه أو أحداً من الأئمة المشهورين».²

- إسهام الأصوليين في تطوير العلوم التي استمدوا منها وطرقهم لمباحث دقيقة فيها لم يدققها حتى أرباب تلك الصناعات. ويمكن هنا ضرب المثال بما ذكره

1 - الغزالي، المستصفى، ج 1 ص 36.

2 - الدمشقي، الحافظ ابن عساكر. تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، تح محمد زاهد الكوثري، بدون تاريخ ولا طبعة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ص 218.

الإمام السبكي في «الإبهاج» من إسهامات للأصوليين في تشقيق مباحث اللغة وضبطهم لقواعدها. قال في ذلك: « ليس كذلك، فإن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب متسع جدا والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصول واستقراء زائد على استقراء اللغوي. مثاله: دلالة صيغة «افعل» على الوجوب و «لا تفعل» على التحريم وكون كل وأخواتها للعموم، وما أشبه ذلك مما ذكر السائل أنه من اللغة لو فتشت كتب اللغة لم تجد فيها شفاء في ذلك ولا تعرضا لما ذكره الأصوليون، وكذلك كتب النحو لو طلبت معنى الاستثناء، وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب، وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو، فهذا ونحوه مما تكفل به أصول الفقه، ولا ينكر أن له استمدادا من تلك العلوم.»¹

ولم يقتصر التطوير على علوم اللغة بل امتد إلى كافة العلوم التي استمد منها علم أصول الفقه، بما في ذلك علم الكلام نفسه،² فقد اعتمد المتكلمون على مباحث أصولية صرفة لإثبات بعض العقائد. ومن ذلك عناية كثير من المتكلمين وخاصة الإمام الأشعري بإثبات العقائد بذكر الإجماعات كما هو واضح في كتابه «رسالة أهل الثغر». كما أن المتكلمين قد توسلوا بمباحث الدلالة في أصول الفقه عند استدلالهم بالأدلة النقلية على السمعيات من العقائد فإن آيات القرآن والأخبار كما تتضمن الأحكام العملية تتضمن أيضا الأحكام الاعتقادية. وعلم أصول الفقه هو العلم الضابط لاستنباط الأحكام من الأدلة الإجمالية.

كما طال التطوير أيضا علوم السنة التي اهتم بها الأصوليون من خلال اشتغالهم على مباحث من قبيل «الأخبار» و «التعارض والترجيح» وتعرضهم لدقائق لم يذكرها

1 - السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج 1 ص 7 - 8

2 - خصص الدكتور محمد بن علي الشتيوي مبحثا في كتابه «علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام» أثبت فيه وقوع استمداد علم الكلام من أصول الفقه من خلال مجموعة من الأمثلة. ينظر ذلك في الكتاب، ص 202 - 211

المحدثون في كتبهم. ومن ذلك ما أشار إليه الإمام ابن الصلاح (643 هـ) في مقدمته عند حديثه عن المتواتر من الحديث قائلا: « ومن المشهور: المتواتر الذي يذكره أهل الفقه وأصوله. وأهل الحديث لا يذكرونه باسمه الخاص المشعر بمعناه الخاص، وإن كان الحافظ الخطيب قد ذكره، ففي كلامه ما يشعر بأنه اتبع فيه غير أهل الحديث، ولعل ذلك لكونه لا تشمله صناعتهم ولا يكاد يوجد في رواياتهم»¹

والمقصود أن التكامل المعرفي بين العلوم في أصول الفقه واستمداد هذا العلم من علوم مختلفة قد أسهم فعلا في تطوير تلك العلوم بشكل كبير. وكان ذلك التطوير نتيجة لإعمال المنهج الأصولي ذي الخلفية الكلامية. ويمكن القول أن مختلف العلوم التي تعاطاها الأصوليون قد تركوا فيها بصمة خاصة ودققوا فيها تدقيقات لم تكن لتتم لولا ذلك المنهج القائم على الاستقراء والتشقيق والتعمق الكبير في الدراسة.

- لقد كان علماء الكلام يؤكدون على ضرورة النظر وعدم جواز التقليد في العقائد. وقد سرت هذه الروح الكلامية النابذة للتقليد في أصول الفقه فأثمرت دعوات للتمسك بالأدلة ومقارعة الحجة بالحجة والترجيح بين الأقوال والمذاهب بغض النظر عن أصحابها. قال الإمام الباقلاني: « واعلموا - وفقكم الله - أنه إنما يجب أن يقال بالمذهب، لأن الدليل قد دل عليه، لا لأجل أن صاحبه قال به وذهب إليه. فيجب لذلك بناء المذاهب على الأدلة، لا الأدلة عليها»² ولا يمكن في الحقيقة تقدير هذا المنهج حق قدره إلا بمقارنته بما يوجد لدى طوائف من الأصوليين ممن لم يسر على هذه الطريقة أو ممن كان له موقف من علم الكلام.³

1 - الشهرزوري، الإمام أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن. علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ط 16، 1431هـ / 2010م، ص 267

2 - الباقلاني، التقريب والإرشاد، ج 1 ص 305.

3 - من أمثلة ذلك قول الإمام أبي الحسن الكرخي الحنفي (340 هـ): «الأصل إن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق... الأصل إن كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ أو على أنه معارض بمثله ثم صار إلى دليل آخر أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح أو يحمل على التوفيق.» ينظر: الدبوسي، الإمام أبو زيد عبيد الله بن عمر الحنفي. تأسيس النظر ويليهِ رسالة الإمام أبي

ثانيا: الآثار السلبية لخلط أصول الفقه بعلم الكلام:

لقد ذكرت من قبل أن الأصوليين قد استشعروا مبكرا خطورة مجاوزة الحد في خلط أصول الفقه بعلم الكلام. لكن ذلك الموقف منهم لم يكن أبدا نفيًا لاستمداد أصول الفقه من علم الكلام. حتى جاء عهد مجدد الأصول في القرن الثامن الإمام الشاطبي رحمه الله (790 هـ) الذي أعاد طرح قضية علاقة الأصول بعلم الكلام بطريقة منهجية تسعى إلى استعادة المنهج المنهجي للأصول. لكن عبارات هذا الإمام قد تعلق بها بعض ممن لهم موقف سلبي من علم الكلام فاتجهوا في قراءتها قراءة إسقاطية موجهة تقدم الإمام الشاطبي على أنه معاد لعلم الكلام وأنه « يرفض دخول علم الكلام في أصول الفقه سواء في المادة أو في المنهج ».¹

وقد توسل بعض من أصحاب تلك الأحكام العامة الجاهزة بمقاطع من مقدمات الموافقات، وذلك مثل قول الإمام الشاطبي في المقدمة الثالثة: « الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة ».² أو قوله في المقدمة الرابعة: « كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية ».³ فبنوا عليها أحكاماً ثقيلة منها أن هذا الإمام يرفض بقوة أن يكون علم الكلام والمنطق مركباً من مراكب علم الأصول، لأن كلا منهما منافر تماماً لطبيعة هذه الأمة وخصيصتها الأولى في تحمل الشريعة وتفهمها.⁴

الحسن الكرخي في الأصول، تحقيق مصطفى محمد القباني الدمشقي، دار ابن زيدون - بيروت،

مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، دون تاريخ ولا طبعة، ص 169 - 170

1 - عبد الكريم عبد السلام، التجديد والمجددون في أصول الفقه، ص 328.

2 - الشاطبي، الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله

دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2004 هـ / 1425 م، ج 1 ص 22

3 - الشاطبي، الموافقات، ج 1 ص 26.

4 - عبد الكريم عبد السلام، التجديد والمجددون في أصول الفقه، ص 326

والحقيقة أن قراءة ما بعد تلك المقاطع وغيرها من مقدمات كتاب الإمام الشاطبي كفيل بنسف تلك الأحكام. فالإمام معترف بسلطة الكلام ومرجعيته في الأصول ويشهد لهذا كثرة إحالته على علم الكلام في تقرير المسائل التي يمكن اعتبارها بمثابة مسلمات أصولية. ومثال ذلك ما ذكره في تنمة الكلام المنقول سابقا من المقدمة الثالثة من كون العقل ليس بشارع، وأنه لا يحسن ولا يقبح كما هو مقرر في علم الكلام.¹ بل إننا نجد أنه يذكر في نفس المقدمة العوارض العشرة لإفادة الأدلة اللفظية للقطع التي يكثر الإمام الرازي من ذكرها في كتبه الكلامية والأصولية.²

لقد سعى الإمام الشاطبي عبر تلك المقدمات وما ذكر فيها من القواعد إلى تسديد عملية الاستمداد الأصولي،³ ليس من علم الكلام فقط بل من كل العلوم التي توفر المادة الأصولية والتي جاوز الأصوليون الحد في خلطها بالأصول حبا للصناعة كما ذكر الإمام الغزالي. ويستوي في ذلك علم الكلام، وعلوم اللغة من النحو، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني وغيرها، وإن مما يؤكد هذا ما قاله في المقدمة الرابعة: « ولا يلزم من هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول

1 - الشاطبي، الموافقات، ج 1 ص 22 و ص 51.

2- يقارن ما ذكره الإمام الشاطبي في الموافقات، ج 1 ص 22 عند قوله: « فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر، وإن كانت متواترة إفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنيا، فإنها تتوقف على نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقل الشرعي أو العادي، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير، والمعارض العقلي، وإفادة القطع مع اعتبار هذه الأمور متعذر.» مع ما ذكره الإمام الرازي في المحصول: « المسألة الثالثة: في أن الاستدلال بالخطاب هل يفيد القطع أم لا؟ منهم من أنكره، وقال: إن الاستدلال بالأدلة اللفظية مبني على مقدمات ظنية، والمبني على المقدمات الظنية ظني، فلا استدلال بالخطاب لا يفيد إلا الظن. وإنما قلنا: إنه مبني على مقدمات ظنية، لأنه مبني على نقل اللغات، ونقل النحو والتصريف، وعدم الاشتراك، والمجاز، والنقل، والإضمار، والتخصيص، والتقديم والتأخير، والناسخ، والمعارض، وكل ذلك أمور ظنية.» الرازي، الإمام فخر الدين محمد بن عمر. المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1418هـ/ 1997م، ج 1 ص 390 - 391.

3 - الشتيوي، علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ص 185.

الفقه، وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه: كعلوم النحو، واللغة والاشتقاق، والتصريف، والمعاني والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه وينبني عليها من مسائله، وليس كذلك، فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه فليس بأصل له.¹

إن تسديد استمداد الأصول من علم الكلام ومن غيره من العلوم، كما أن النظر النقدي في تلك العلاقة الاستمدادية يتطلب ذكر الآثار السلبية التي تسبب فيها مزج الأصول بعلم الكلام. وفيما يلي إشارة لبعض تلك الآثار:

- إن أخطر ما أدى إليه خلط الأصول بعلم الكلام هو الحرص على طرد الأصول الكلامية وتصحيحها في المجال الأصولي. وذلك الطرد قد يؤدي في بعض الأحيان إلى التمسك بآراء أصولية قد تخالف منطق التكليف أو تخالف بعض القواعد اللغوية. ومن هذا الباب يمكن أن أذكر تمسك أغلب الأصوليين من الأشاعرة بتصحيح الاختيارات الكلامية لإمام المذهب في باب الاستطاعة وقد أدى ذلك إلى القول « بتكليف ما لا يطاق » في أصول الفقه. بل انتهى الأمر بالإمام الرازي إلى التصريح بالجبر ونصرته وتأكيديه في أصول الفقه.

ونفس الأمر يقال أيضا عن مسألة نفي صيغ الأمر والنهي والعموم التي قال بها بعض الأشاعرة صونا وحفظا لمبدأ وحدة الكلام النفسي. ولم يكن هذا الأثر خاصية مميزة للأشاعرة فقط بل هو خاصية يشترك فيها أصوليو جميع الاتجاهات الكلامية. فالمعتزلة أيضا طردوا أصولهم الخمسة في أصول الفقه وحرصوا على أن تُخرجَ عليها جميع المسائل الأصولية وأن تنضبط جميع الآراء لها. ويمكن القول أن تفردات المعتزلة في الأصول إنما هي راجعة إلى تمسكهم بأحد فروع أصولهم الخمسة.

لقد أدى طرد الأصول الكلامية في المجال الأصولي إلى مآزق وانسدادات أصولية خطيرة. وقد تمكن الأصوليون من تجاوز بعض تلك الانسدادات ببناء المسائل على أصول أخرى غير الأصول الكلامية. وفي هذا الصدد سنجد في البحث كيف

1 - الشاطبي، الموافقات، ج 1 ص 26.

استطاع الأشاعرة تجاوز مأزق التكليف « بما لا يطاق » وذلك بالنأي عن بناء المسألة على أصل الاستطاعة عند الإمام أبي الحسن الأشعري. بل إننا نجد لدى بعض الأصوليين مثل الإمام الجويني نقدا للمذهب الكلامي في أصول الفقه. ونتيجة لذلك النقد نجد أن بعض اختياراته الأصولية في « التلخيص » الذي تابع فيه الإمام الباقلاني مخالفة لما هو موجود في « البرهان ».

- إذا كانت طريقة المتكلمين في أصول الفقه قد تميزت بأنها قللت بشكل كبير من التعصب المذهبي الفقهي فإنها بالمقابل فدتحت الباب على مصراعيه للتعصب الكلامي. وقد تُرجم هذا التعصب بشتى عبارات القدح والخط على المخالف في المؤلفات الأصولية. وقد كان ذلك التعصب شديدا في المراحل الأولى لخلط الأصول بعلم الكلام إبان فترة القاضي: قاضي المعتزلة عبد الجبار، وقاضي السنة الباقلاني. فخلال تلك الفترة كانت الغارات متبادلة بأقصى العبارات. ثم ما لبثت الأمور أن تغيرت لدى طائفة من الأصوليين الذين عرفوا بتحرير محلات النزاع ومنهم إمام الحرمين والإمام الرازي والإمام الآمدي. فإمام الحرمين قد وافق المعتزلة في بعض اختياراته الأصولية وصرح بذلك في مواضع من « البرهان ».¹

أما الإمام الرازي فإنه كان شديد التأثير بطريقة أبي الحسين البصري المعتزلي في أصول الفقه. بينما اختص الإمام الآمدي بالتوقف في بعض القضايا والمسائل الخلافية المشهورة مع المعتزلة. ومن تلك المسائل ما اشتهر في أصول الفقه من إنكار شيخ البغدادية من المعتزلة أبي القاسم البلخي المشهور بالكعبي (327 هـ) لوقوع المباح في الشريعة. ذلك الإنكار الذي عدّه الإمام الغزالي من فضائح الكعبي،² نجد الإمام الآمدي قد اختار التوقف فيه والاعتراف بصعوبة المسألة، قائلا: « وبالجمله وإن

1 - ينظر على سبيل المثال قوله في البرهان، ج 1 ص 282: « فقد خرج عن المباحثة أن المختار ما عزي إلى المعتزلة في ذلك. »

2 - قال في المستصفى، ج 1 ص 155: « ومن ذهب إلى هذا المذهب لزمه فضائح الكعبي من المعتزلة، حيث أنكر المباح، وقال: ما من مباح إلا وهو ترك حرام، فهو واجب. »

استبعده من استبعده، فهو في غاية الغوص والإشكال، وعسى أن يكون عند غيري حله.¹

- لقد كان لإدخال المصطلحات الكلامية والمنطقية في بنية أصول الفقه دور كبير في تعقيد الدرس الأصولي وإطالة مباحثه بشكل كبير. يبدو هذا الأمر واضحاً في التبعات والتعقيبات والاعتراضات الواردة على مختلف الحدود في كتب الأصول. وأيضاً في تنويع الأدلة وحشد البراهين في عدد من المسائل والمباحث الخلافية. ويعتبر الإمام الرازي من أشهر الأصوليين الذين أولعوا بحشد الأدلة بل بتتبع وعرض مختلف الآراء والاستدلال لها أو عليها، كما أنه لا يرجح في بعض الأحيان مكتفياً بعرض الخلاف وحجج كل طرف من أطرافه.

ويمكن أن يدخل في هذا النوع من الآثار السلبية تطويل الخلاف في بعض القضايا التي يعترف الأصوليون بأنها من الخلاف اللفظي أو أن الأمر آيل فيها إلى الوفاق في النتيجة. وهذا الأمر قد تنبه له الإمام الشاطبي من خلال اشتراطه إثبات الخلاف في المسائل الأصولية لصحة ضمها إلى الأصول وعدها من مسائله. قال في الموافقات: « وكل مسألة في أصول الفقه يبنى عليها فقه، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضاً، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير، والمحرم المخير فإن كل فرقة موافقة للآخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام.²»

- لقد أدت غلبة المنهج الكلامي القائم على التجريد في تقرير القواعد الأصولية في كثير من الأحيان إلى مبالغة الأصوليين في الافتراض وإيراد الصور وفق ما تقتضيه القسمة العقلية دون الاهتمام بوجود تلك الصور في الواقع. بل إننا نجد في بعض الأحيان مناقشات لمسائل غيبية يعجب المرء كيف تم إقحامها في أصول الفقه.

1 - الآمدي، الإمام سيف الدين علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط 1، 1464 هـ / 2003 م، ج 1 ص 168.

2 - الشاطبي، الموافقات، ج 1 ص 27.

ويمكن التمثيل لذلك بمسائل من قبيل: « تكليف من أحيي بعد موته »¹ ومسألة « هل يمكن ارتداد الأمة؟ »² ومنها أيضا مسألة « مبدأ اللغات: هل هو اصطلاح أم توقيف؟ » المشهورة والتي قال عنها الإمام الغزالي بعد أن ذكر مختلف الآراء فيها: « وأما الواقع من هذه الأقسام فلا مطمع في معرفته يقينا، إلا ببرهان عقلي، أو بتواتر خبر، أو سماع قاطع. ولا مجال لبرهان العقل في هذا، ولم ينقل تواتر، ولا فيه سماع قاطع، فلا يبقى إلا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه إذا فضول لا أصل له. »³

لقد أشار الشيخ ابن تيمية إلى أضرار هذه الطريقة القائمة على الافتراض والتجريد الذهني دون الاهتمام بالوقوع الفعلي. قال في ذلك مقارنا بين طريقة الأئمة المتقدمين وطريقة المتكلمين: « بل هؤلاء (المتقدمون) ونحوهم هم أحق الناس بمعرفة أصول الفقه، إذ كانوا يعرفونها بأعيانها، ويستعملون الأصول في الاستدلال على الأحكام، بخلاف الذين يجردون الكلام في أصول مقدرة بعضها وجد وبعضها لا يوجد من غير معرفة أعيانها، فإن هؤلاء لو كان ما يقولونه حقا فهو قليل المنفعة أو عديمها، إذ كان تكلمها في أدلة مقدرة في الأذهان لا تحقق لها في الأعيان. »⁴

لقد كانت تلك جملة من الآثار السلبية التي خلفتها عملية خلط أصول الفقه بعلم الكلام. وباستحضارها إلى جانب الآثار الإيجابية التي ذكرت قبلها يمكننا الحكم وتقويم عملية الامتزاج بين الأصلين. والذي يمكن أن أقوله في هذا الجانب أن عملية الخلط كان لها آثار إيجابية جدا في تطوير الدرس الأصولي وخاصة في الجانب المنهجي وأيضا فيما يتعلق بإثراء الدراسات الأصولية بعلوم ومعارف من مجالات مختلفة. كما أنها في نفس الوقت قد انحرفت بذلك الدرس عن غايته الوظيفية التي هي خدمة

1 - الزركشي، البحر المحيط، ج 1 ص 344.

2 - الأمدى، الإحكام، ج 1 ص 365

3 - الغزالي، المستصفى، ج 2 ص 10

4 - ابن تيمية، الإمام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم

وابنه محمد، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية،

1425 هـ / 2004 م، ج 20 ص 402

الفقه عبر إحكام قواعد الاستنباط. وقد كان هذا المأخذ حاضرا لدى فحول الأصوليين الذين تكلموا في «مجاوزه الحد» عموما وفي بعض المسائل المفروضة خصوصا. لكن الجهد المنهجي التصحيحي قد تم بصورة كاملة مع الإمام الشاطبي الذي وضع مجموعة من الضوابط المنهجية التي كان الهدف منها تسديد عملية الاستمداد والاتجاه بأصول الفقه في منحها الوظيفي مع الاهتمام بشكل أكبر بمقاصد الشريعة.

خاتمة

لقد تعرفنا من خلال هذا المقال على جملة الأسباب والعوامل التي جعلت من امتزاج العلمين الأصلين: علم أصول الفقه، وعلم الكلام حقيقة معرفية لا ينبغي القفز عليها ولا التكر لها. إن الفهم الصحيح لتلك العلاقة ينبغي أن يتم ضمن إطارها المعرفي الذي يترسم بخاصية التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية من جهة، والخصائص الإبستمولوجية لعلم الكلام التي تجعله بمثابة فلسفة للعلوم الإسلامية من جهة ثانية. وعدا العوامل المعرفية والمنهجية المشار إليها سابقا هناك عوامل مذهبية واعتقادية استدعاها بناء أصول الفقه على مسلمات كلامية ترتبط بالفعل الإنساني والخطاب الإلهي.

وإذا تقرر حقيقة تلك العلاقة العلمية فإن تقويمها الموضوعي ينبغي أن يتم خارج الانتماء العقدي بما يسمح بقراءة موضوعية لإيجابياتها وسلبياتها. وبناء على تلك القراءة يمكن آنذاك اقتراح الإجراءات العملية للتجديد والتقصيد الأصوليين. ومن بين تلك المقترحات ضرورة التمييز بين الوضع الإبستمولوجي لعلم أصول الفقه وبين وظيفته. فالوضع الإبستمولوجي لهذا العلم تميز بوجود مدارس ومناهج في التأليف، وتطور للدرس الأصولي، وانفتاح على علوم مختلفة تبعا لذلك التطور، وتضخم لبعض المباحث واستمرار لبعض المسائل... وكل هذه الأمور لا تضر هذا العلم ما لم تؤدي إلى تعطيل وظيفته الأساسية التي هي: وضع قواعد استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

لائحة المصادر والمراجع

- 1) الأشعري، الإمام أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1411هـ / 1990م.
- 2) الآمدي، الإمام سيف الدين علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط 1، 1464هـ / 2003م.
- 3) الباقلاني، الإمام أبي بكر محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد (الصغير)، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1418هـ / 1998م.
- 4) البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب. كتاب المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1384هـ / 1964م.
- 5) ابن تيمية، الإمام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1425هـ / 2004م.
- 6) الجويني، إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله. البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، طبعة قطر، ط 1، 1399هـ.
- 7) الجيزاني، محمد بن حسين بن حسن. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، دار ابن الجوزي، ط 1، 1416هـ / 1996م.
- 8) الحسنات، أحمد إبراهيم حسن. تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين، دار النور المبين، الأردن، ط 1، 2015م.
- 9) ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط 1، 1425هـ / 2004م.
- 10) الدبوسي، الإمام أبو زيد عبيد الله بن عمر الحنفي. تأسيس النظر ويليهِ رسالة الإمام أبي الحسن الكرخي في الأصول، تحقيق مصطفى محمد القباني الدمشقي، دار ابن زيدون - بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، دون تاريخ ولا طبعة.

- (11) الدمشقي، الحافظ ابن عساكر. تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، تح محمد زاهد الكوثري، بدون تاريخ ولا طبعة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
- (12) الرازي، الإمام فخر الدين محمد بن عمر. المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1418هـ / 1997م.
- (13) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر. البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط 2، 1413هـ / 1992م.
- (14) السبكي، الإمام علي بن عبد الكافي. الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 1، 1401هـ / 1982م.
- (15) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1419هـ / 1999م.
- (16) السمرقندي، الإمام علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد. ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، تحقيق عبد الملك عبد الرحمن السعدي، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى بمكة المكرمة، 1404هـ / 1984م.
- (17) الشاطبي، الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2004هـ / 1425م.
- (18) الشتيوي، محمد بن علي الجيلاني. علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، مكتبة حسن العصرية، لبنان، ط 1، 1431هـ / 2010م.
- (19) الشهرزوري، الإمام أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن. علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ط 16، 1431هـ / 2010م.
- (20) الشهرستاني، الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1413هـ / 1992م.
- (21) الشهرستاني، الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. نهاية الأقدام في علم الكلام، تحقيق ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 1430هـ / 2009م.

- 22) عبد الكريم، عبد السلام بن محمد. التجديد والمجددون في أصول الفقه، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط 3، 1428هـ / 2007 م.
- 23) الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1417هـ / 1997 م.
- 24) الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد. المغني في أبواب التوحيد والعدل، مجموعة من المحققين بإشراف الدكتور طه حسين، الشركة العربية - مصر، ط 1، 1380 هـ.

الإشارات الفقهية المتعلقة بالعبادات والمعاملات

من خلال أشراف الساعة الكبرى

د. خالد عبد الجابر الصليبي

أستاذ مساعد - الجامعة الإسلامية - غزة - فلسطين

khslaibi@iugaza.edu.ps

أ. نبيل منصور عابد

الجامعة الإسلامية - غزة - فلسطين

n.abed@cst.ps

ملخص

تتناول هذه الدراسة أحاديث أشراف الساعة الكبرى من منظور فقهي عملي، لا من منظور عقدي خبري، فهو يغوص في أعماق النصوص الشرعية لاستخراج الإشارات الفقهية، ثم يقوم بإظهارها في مسائل فقهية مستقلة، ويوجه الاجتهادات الشرعية لها، والترجيح فيما بينها. وقد ناقشت الدراسة الأحكام الفقهية المتعلقة بالعبادات والمعاملات، حيث تطرقت إلى عدد من المسائل الفقهية، مثل حكم الصلوات في أيام الدجال الأولى، وكيفية أدائها، ثم مسألة بقاء التكليف بالعبادات والفرائض والواجبات بعد طلوع الشمس من مغربها، وحكم الاستعانة بالمشركون في قتال أهل الكفر والشرك، وغيرها من المسائل الفقهية الأخرى. وختم الدراسة بأهم النتائج والمقترحات التي توصلت إليها.

الكلمات المفتاحية: الإشارات الفقهية، العبادات، المعاملات، أشراف الساعة الكبرى.

Abstract

This research is a study of the hadiths of trials that mentioned the major signs of the Hour (Day of Judgment) from a practical jurisprudential perspective, and not from a doctrinal informative one. It has deeply investigated the Islamic texts to extract the jurisprudence hints, which were reflected on the related jurisprudential issues along with the scholars' opinions in a comparative manner.

The researchers discussed the jurisprudential rulings in the time of trials, which are related to worship acts and transactions. The researchers discussed a number of jurisprudential issues in this regard, such as the ruling upon prayers during the first days of the Antichrist (Dajjaal), and how to perform them, the issue of the continuation of the assignment of duties of worship after the sun rises from the west. This is in addition to the assistance of

infidels in fighting the people of disbelief and polytheism (Shirk) (among other issues). The researchers concluded this study with the most important conclusions and recommendations reached by studying these jurisprudential topics.

Key words: Fiqh Signs, Worship Acts, Transactions Major Signs of the Hour.

مقدمة:

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وأصلي وأسلم عليه وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه، واستن بسنته إلى يوم الدين.

أما بعد:

فلقد تواترت الأحاديث وكثرت الروايات الدالة على فتن آخر الزمان، وما ستمرُّ به هذه الأمة من محن وشدائد وبلاءات حتى بات الإيمان بها جزءاً من عقيدة المسلمين.

ولقد بدأت أمارات النهاية وعلامات القيامة ببعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فكانت أولى العلامات وبداية النهايات لهذه الحياة الدنيا، فأضأت بعثته ما تراكم على الأرض من ظلم وضلالات، وسطعت بالخير والرحمة على جميع المخلوقات، وعاشت البشرية أروع أيامها، وخيرة أزمانها.

إلى أن جاء اليوم الموعود وصعدت النفس الزكية بجوار رب البرية، فكانت أشد المحن وأعظم البلاءات، فرجفت بذلك قلوب ذلك الزمان، وثبت الله أهل الحق والإيمان مستبصرين بما جاء في القرآن الكريم، فعادت إليهم بصائرهم ورجعت إليهم أحلامهم، فعاشوا برهة من الزمان في سعة الإسلام، ثم ما لبثوا أن توالى عليهم الفتن من جديد، وعمت المصائب بالعباد، فما أن تزول فتنة حتى تلحق بها أخرى، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وكل ذلك مصداق قوله تعالى: ﴿أَحْسِبْ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾⁽¹⁾.

(1) [العنكبوت: 1].

فكانت هذه سنة الله في خلقه وكلمته في عباده ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽²⁾، فكان لزاماً على رسول الهدى ونور الورى، أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم، وينذرهم من شر ما يعلمه لهم، فكثر الأحدث والآثار الدالة على فتن آخر الزمان، فملأت بذلك بطون الكتب والمؤلفات، وأفردت لها الرسائل والمجلدات، فكانت خير ذخيرة لهذه الأمة، وسبيل النجاة وطريق العصمة، لكن غلب عليها تناول الأخبار والروايات من جوانب العقيدة والاعتقاد، دون التعرج إلى جوانب الفقه والعبادات والأحكام والمعاملات، فكان لابد لنا من حمل هذه الأمانة، وإظهار ما في هذه الآثار من جوانب فقهية ودلائل شرعية، فكانت هذه الدراسة المتواضعة بعنوان الإشارات الفقهية المتعلقة بالعبادات والمعاملات من خلال أشراف الساعة الكبرى، وقد اقتصرنا على المواضيع الفقهية في علامات الساعة الكبرى، حيث تناولت الدراسة أحداث الفتن من منظور فقهي عملي لا من منظور عقدي خبري، فهي تفرص في أعماق النصوص الشرعية لاستخراج الإشارات الفقهية، ثم تقوم بإظهارها في مسائل فقهية مستقلة، وذكر الاجتهادات الشرعية لها، والترجيح فيما بينها، وذكر الرأي الراجح لها.

وأخيراً أسأل الله العلي العظيم أن يوفقنا إلى الإخلاص فيها، وأن تكون في ميزان حسناتنا، وأن تكون حجة لنا لا حجة علينا، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

مشكلة الدراسة:

ترجع مشكلة الدراسة لوجود عدد من المسائل الفقهية المنتشرة في أحداث أشراف الساعة الكبرى التي تحتاج إلى دراسة واستنباط للأحكام الشرعية المتعلقة بها، حيث ظلت مغمورة في بطون الكتب والمؤلفات لفترات زمنية طويلة.

(2) [الروم: 30].

أهداف الدراسة:

- 1- الإسهام في إيجاد إجابات وحلول واضحة لعدد من المسائل الشرعية والإشارات الفقهية المستنبطة من أحاديث أشراف الساعة الكبرى، وإبرازها في مسائل فقهية مستقلة.
- 2- الوقوف على أهمية المسائل الشرعية وإيلاءها مزيداً من البحث والدراسة والاهتمام.

منهج الدراسة:

اتبعت الدراسة المنهج التحليلي لأقوال العلماء، مع مناقشتها وذكر الأدلة التي استند عليها كل قول، سواء كانت من القرآن أو من السنة أو المعقول، وكذلك ذكر الاعتراضات التي ترد على هذه الأدلة إن وجدت، وتسلك الدراسة في بحث هذا الموضوع إلى عدة نقاط تمثلت فيما يلي:

- 1- عزو الآيات الواردة في هذه الدراسة إلى سورها من القرآن مع ذكر رقم الآية.
- 2- تخرج الأحاديث الواردة وأذكر مصادرها وأبين حكمها من حيث الصحة والضعف ما أمكن.

- 3- مراعاة الدقة في توثيق النصوص المقتبسة وإسنادها إلى مظانها الشرعية.
- 4- نقل أقوال العلماء القدامى بالمعنى الإجمالي دون التطرق إلى النقل الحرفي للنصوص ما أمكن، لما في ذلك من أهمية كبيرة في جمع أكبر عدد من أقوال العلماء في كلمات سهلة بسيطة واضحة.

أهمية الدراسة:

- 1- ترجع أهمية هذا البحث في أنه يتناول أحاديث أشراف الساعة الكبرى من منظور فقهي عملي لا من منظور عقدي خبري، فهو يغوص في أعماق النصوص الشرعية لاستخراج الإشارات الفقهية، ثم يقوم بإظهارها في مسائل فقهية مستقلة، وذكر الاجتهادات الشرعية لها، والترجيح فيما بينها.
- 2- يقوم هذا البحث بوضع الحلول والإجابات لعدد من المسائل الشرعية والإشارات الفقهية التي تُركت مجملة في طيات الكتب والمؤلفات، لكي تكون نبراساً لمن سيمر بها في تلك الأوقات.

دراسات سابقة:

على الرغم من كثرة المؤلفات والرسائل والمجلدات التي عنت بأشراط الساعة وعلامات يوم القيامة، وما ستمرُّ به هذه الأمة من فتن وشدائد وبلاءات، إلا أنها كانت مركزة إلى حد كبير على الجوانب العلمية والعقدية، ولم تتطرق إلى الجوانب الفقهية والعملية، وكانت تدرس الأحاديث من منظور خبري لا عملي.

ومن أشهر المؤلفات التي كتبت في هذا الموضوع:

1) **فقه أشراط الساعة:** للمؤلف محمد بن أحمد بن إسماعيل المقدم، وقد ذكر فيه بعض الجوانب الفقهية المتعلقة بمواضيع أشراط الساعة الصغرى، والفتن المعاصرة في هذا الزمان، وربطها بأحاديث الفتن، لكنه أهمل الإشارات الفقهية في علامات الساعة الكبرى وهو موضوع دراستنا في هذا البحث.

2) **أشراط الساعة:** للمؤلف عبد الله بن سليمان الغفيلي، وقد عني بذكر الأحاديث الواردة في أشراط الساعة، حيث قام بجمعها وشرحها والتعليق عليها، وقد قسم أشراط الساعة في هذا الكتاب إلى قسمين: أشراط الساعة الصغرى وأشراط الساعة الكبرى.

3) **صحيح أشراط الساعة:** للمؤلف عصام موسى هادي، وتميز بذكر الأحاديث الصحيحة الواردة في أشراط الساعة، حيث اقتصر على ذكر الأحاديث فقط دون التطرق إلى الشرح أو التحليل أو التعليق عليها أو ذكر الجوانب الفقهية فيها. وهناك العديد من المؤلفات في هذا المجال لكنها في معظمها كانت قاصرة على الجوانب العقدية والخبرية كما أسلفنا، بخلاف رسالتنا هذه التي ستركز على الجوانب الفقهية العملية لأشراط الساعة الكبرى.

الإشارات الفقهية من خلال أشراط الساعة الكبرى

في هذا البحث بإذن الله سنشرح عدداً من الإشارات الفقهية في أحاديث أشراط الساعة الكبرى المتعلقة بالعبادات والمعاملات، فكما هو معلوم فإن أشراط الساعة الكبرى، هي مقدمة لقيام الساعة، فظهور الدجال، ونزول عيسى عليه السلام،

وخروج يأجوج ومأجوج، وطلوع الشمس من مغربها، وغيرها من الأشرار الكبرى، كلها جاءت إيداناً بانتهاك الحياة الدنيا، ومقدمة لقيام الساعة، وقد تواتر ذكرها، وصح خبرها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي جزء من عقيدة المسلمين، وقد اشتملت هذه الأشرار على بعض الإشارات الفقهية وبعض الأحكام العملية التي تمس حياة المسلمين في تلك الأوقات، فقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم، أن الدجال يمكنه في الأرض أربعين يوماً: يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامنا⁽³⁾، لكن السؤال الذي يظهر أمامنا هو هل هذه الأيام الثلاثة الأولى طويلة بهذا الشكل حقيقة، أم أنها من باب المجاز والتقريب، ثم كيف تكون العبادات في هذه الأيام الثلاثة، وكيف تكون هيئتها وكيفية أدائها، وأيضا في حديث طلوع الشمس من مغربها وانقطاع التوبة⁽⁴⁾، هل هذا يشمل المسلم والكافر، وهل يبقى المسلمون على عباداتهم وصلاتهم بعد طلوع الشمس من مغربها، وكذلك أيضا في حديث الملحمة الكبرى في آخر الزمان وفيها يصلح المسلمون الروم صلحا آمنا، ويغزون معا عدوا من ورائهم، فيسلمون ويغنمون، ففي هذا الحديث إشارة إلى مصالحة المسلمين لأهل الكفر، والقتال معهم عدواً من خلفهم، لكن ما هي ضوابط وأحكام مشاركة المسلمين في القتال مع الكفار والمشركين، كل هذه الإشارات الفقهية والمسائل العملية، وغيرها ستكون موضوع بحثنا بإذن الله تعالى.

(3) [مسلم: صحيح مسلم، الفتن وأشرار الساعة/ ذكر الدجال وصفته وما معه، 4/2250: حديث رقم 2937]. متفق عليه، [البخاري: صحيح البخاري، الرقاق/ طلوع الشمس من مغربها، 8/106: حديث رقم 6506]؛ [مسلم: صحيح مسلم، الإيمان/ بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، 1/137: حديث رقم 157].

(4) [أبو داود: سنن أبي داود، الملاحم/ ما يذكر من ملاحم الروم، 4/109: حديث رقم 4292؛ ابن حنبل: مسند أحمد، حديث ذي خمر الحبشي، 28/31: حديث رقم 16825؛ صححه الألباني].

المبحث الأول: الإشارات الفقهية المتعلقة بالعبادات

من خلال أشرط الساعة الكبرى

المطلب الأول: العبادة في أيام الدجال الأولى

أخرج مسلم، عن النواس بن سمعان الكلابي، قال: ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الدجال ذات غداة، فخفض فيه ورفع، حتى ظنناه في طائفة النخل....، قلنا: يا رسول الله، ما لبثه في الأرض؟ قال: (أربعين يوماً: يوم كسنة، ويوم كشهرا، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم)، قلنا: يا رسول الله، فذلك اليوم الذي هو كسنة، أيكفينا فيه صلاة يوم وليلة؟ قال: (لا اقدروا له قدره)⁽⁵⁾.

هذا الحديث يتضمن مجموعة من المسائل هي:

المسألة الأولى: هل استطالة هذه الأيام الثلاثة الأولى على حقيقتها أم هي من باب

المجاز؟

الذي يترجح هو أن استطالة هذه الأيام الثلاثة الأولى على حقيقتها، وليست من باب المجاز، ذلك للأسباب التالية:

(1) أن الأصل في النصوص الشرعية الحقيقة لا المجاز⁽⁶⁾، ولا يصير حمل النص على المجاز، إلا إذا تعذر حملة على الحقيقة، وهنا لا يتعذر؛ لذا تكون هذه السنة على حقيقتها طولاً في هذه الأيام.

(2) قول النبي صلى الله عليه وسلم سائر أيامه كأيامكم، دليل على مخالفة هذه الأيام الثلاثة الأولى لباقي الأيام، وكذلك جوابه على سؤالهم، أيكفينا فيه صلاة يوم وليلة؟ دليل على أن استطالة تلك الأيام حقيقة لا مجازاً⁽⁷⁾.

(3) أن الله سبحانه وتعالى يُجْزِي عدداً من الآيات والمعجزات الكونية بين يدي الدجال، إظهاراً لفتنته وتمحيصاً لعباده، فيأتي القوم فيستجيون له، ويؤمنون به، فيأمر السماء أن تمطر فتتمطر، ويأمر الأرض أن تنبت فتنبت، ويأتي القوم

(5) [مسلم: صحيح مسلم، الفتن وأشرط الساعة/ ذكر الدجال وصفته وما معه، 4/2250: حديث رقم 2937].

(6) السرخسي، أصول السرخسي (ج1/171)؛ والخصاص، الفصول في الأصول (ج1/368).

(7) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (ج18/65).

فيدعوهم فيردون عليه قوله، فيصبحون مُحَلِّين، ويمر بالخربة، فيقول لها: أخرجي كنوزك، فتتبعه كنوزها كيغاسيب النحل، وكل هذه وغيرها من الآيات الكونية، والمعجزات الحسية، التي يجريها الله بين يدي الدجال، هي على حقيقتها، لا مجازاً، لذا فلا غرابة في استطالة هذا اليوم ليصبح كسنة حقيقةً، وكل هذا بأمر الله ومشئته سبحانه وتعالى.

(4) ومن الأدلة على ذلك أيضاً ما رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (غزا نبي من الأنبياء، فقال لقومه: لا يتبعني رجل قد ملك بضع امرأة، وهو يريد أن يبني بها، ولما بين، ولا آخر قد بنى بنيانا، ولما يرفع سقفها، ولا آخر قد اشترى غنما - أو خلفات - وهو منتظر ولادها)، قال: (فغزا فأدنى للقرية حين صلاة العصر، أو قريبا من ذلك، فقال للشمس: أنت مأمورة، وأنا مأمور، اللهم، احبسها عليّ شيئا، فحبست عليه حتى فتح الله عليه)⁽⁸⁾.

هذا الحديث دليل على أن الله سبحانه وتعالى أطال هذا اليوم الذي غزا به هذا النبي حتى فتح الله عليه تلك القرية، ولا غرابة في ذلك، فكل ما في الكون بأمر الله، ومشئته وقدرته سبحانه وتعالى، ولذا فلا يتعارض عقلاً، ولا نقلاً استطالة اليوم الأول من زمن الدجال ليصبح كسنة.

(5) أن علامات الساعة الكبرى في آخر الزمان تؤثر على الآيات الكونية، وتكون حقيقة لا مجازاً، فطلوع الشمس من مغربها، والدخان الذي يظهر في آخر الزمان، والخسوف الثلاثة، وخروج النار من قعر عدن التي تحشر الناس إلى محشرهم، كلها تكون حقيقة لا مجازاً.

المسألة الثانية: هل الأمر بالصلاة في تلك الأيام الثلاثة يفيد الوجوب أو الاستحباب؟

بعد عرض الأدلة التي تبين أن استطالة هذه الأيام الثلاثة هي على حقيقتها، وليست مجازاً، نأتي إلى مسألة مهمة أيضاً، وهي هل الأمر بأداء الصلوات مكررة طيلة

(8) [مسلم: صحيح مسلم، الجهاد والسير/تحليل الغنائم لهذه الأمة خاصة، 3/1366: حديث رقم 1747].

هذه الأيام، هل هو للوجوب أو الاستحباب، أي أن الأمر في قوله صلى الله عليه وسلم "اقدروا له"، هل يفيد الوجوب أو الاستحباب.

الأدلة التي ترجح أن هذا الأمر يفيد الوجوب:

- 1) أن الأمر المطلق يفيد الوجوب⁽⁹⁾، إلا إذا وجدت قرينة تصرفه عن الوجوب للندب أو الإباحة، وهنا لا توجد أي قرينة تصرف الأمر عن الوجوب إلى الاستحباب، فيبقى الأمر في قوله "اقدروا له" للوجوب، فيكون أداء الصلوات في هذه الأيام الثلاثة الأولى، حسب طولها الوارد في الحديث، فتصلى في اليوم الأول مقدار صلوات سنة كاملة بجميع فرائضها، وتصلى في اليوم الثاني مقدار صلوات شهر كامل بجميع فرائضه، وتصلى في اليوم الثالث مقدار أسبوع كامل بجميع فرائضه، وتكون الصلوات واجبةً فرضاً على كل مسلم في ذلك الوقت.
- 2) أن حكم أداء الصلوات مكررة في تلك الأيام حكم مخصوص شرعه لنا صاحب الشرع⁽¹⁰⁾، فلا يصار إلى القول بخلافه إلا بدليل صحيح صريح، ولا يقاس على غيره من الأيام لاختلاف الحكم.

المسألة الثالثة: كيفية أداء الصلوات الخمس في أيام الدجال الأولى؟

بعد أن تقرر لنا أن الأمر بالصلاة في هذه الأيام للوجوب، نأتي إلى مسألة أخرى وهي كيفية أداء هذه الصلوات في تلك الأيام، مع الأخذ بعين الاعتبار بعض الأمور التالية:

- 1) أن من شروط صحة الصلاة دخول الوقت، ودخول الوقت مرتبط بحركة الشمس نهراً، وغياب الشفق، وبزوغ الفجر ليلاً، فإذا عدت هذه الأمور ولم يدل دليل صريح على تحديد غيرها، ورفعاً للحرج عن هذه الأمة، يصبح الأمر في تحديد مواقيت هذه الصلوات متروكاً لاجتهاد أهل العلم والعلماء وتقديراتهم في تلك الأوقات.

- 2) أن حركة الشمس منفصلة عن حركة القمر⁽¹¹⁾، وهذا يعني أن تباطؤ حركة الشمس لا تؤثر على دوران القمر حول الأرض، ما قد يساعد أهل العلم في ذلك

(9) الشاشي، أصول الشاشي (ج1/120)؛ وابن الفراء، العدة في أصول الفقه (ج1/224).

(10) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (ج18/65).

الزمان على تحديد الأيام والشهور اعتماداً على حركة القمر، ودورانه حول الأرض، ومن ثم تقدير أوقات الصلوات.

(3) أن التكنولوجيا الحديثة الموجودة في هذا العصر قد لا تكون متوفرة في تلك الأوقات، يفهم ذلك من نصوص عديدة توحى بعودة حياة الناس في آخر الزمان إلى الحياة البدائية في تعاملهم وتنقلهم وترحالهم وحتى حروبهم، ما يقطع المجال أمام الناس في تلك الأوقات من الاستعانة بهذه التكنولوجيا الحديثة.

(4) أن الناس في تلك الأوقات تكون في حالة فزع شديد، وخوف عظيم، حتى إنهم ليفروا من الدجال إلى الجبال، كما أخبر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه مسلم عن أم شريك رضي الله عنها، أنها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (ليفرن الناس من الدجال في الجبال)⁽¹²⁾، فيكون الوصول لأهل العلم والعلماء وسؤالهم واستفتائهم في تلك الأوقات متعذراً عند بعض المسلمين بدلالة هذا الحديث.

(5) أن ترك النبي صلى الله عليه وسلم تحديد مواقيت هذه الصلوات في هذه الأيام، يجعل المسلمين في سعة من أمرهم، ويترك المجال لهم في الاجتهاد في تحديد مواقيتها، كل حسب طاقته وقدرته، فمن تيسر له الوصول لأهل العلم والعلماء وجب عليه ذلك، ومن لا يستطيع، فهو في سعة من أمره، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾⁽¹³⁾.

وقد ورد توضيح كيفية تحديد مواقيت هذه الصلوات بشكل إجمالي في شرح صحيح مسلم للنووي يقول فيه: "معنى قول الرسول صلى الله عليه وسلم أقدروا له قدره أي أنه إذا مضى بعد طلوع الفجر قدر ما يكون بينه وبين الظهر كل يوم، فصلوا الظهر، ثم إذا مضى بعده قدر ما يكون بينها وبين العصر، فصلوا العصر، وإذا مضى بعد هذا قدر ما يكون بينها وبين المغرب، فصلوا المغرب، وكذا العشاء، والصبح ثم الظهر ثم العصر ثم المغرب، وهكذا حتى ينقضي ذلك اليوم، وقد وقع فيه صلوات

(11) المليكى، منازل القمر (ج1/1).

(12) [البقرة: 286].

(13) [البقرة: 286].

سنة فرائض، كلها مؤداة في وقتها، وأما الثاني الذي كشهراً، والثالث الذي كجمعة، فيُفعل به ما فعلَ باليوم الأول⁽¹⁴⁾.

المسألة الرابعة: كيفية أداء الزكاة والصيام والحج في هذه الأيام؟

كما قلنا سابقاً أنَّ الصلاة واجبة في هذه الأيام لورود النص عليها في الحديث الخاص بها، وتقاس عليها الزكاة والصيام والحج، لوجود نفس السبب الموجب للصلاة، وهو أن هذه الأيام حقيقة لا مجازاً، مع بعض الاعتبارات والضوابط.

أولاً: أداء الزكاة

(1) أنَّ الزكاة تكون واجبة في اليوم الأول من أيام الدجال لأنه سنة حقيقة، تجري فيه جميع الأحكام الشرعية ومنها الصلاة والزكاة.

(2) ترك النبي صلى الله عليه وسلم ذكر فرض الزكاة في هذا اليوم قد يكون لعلمه بحال المؤمنين في ذلك الزمان، وما يصيبهم من شدة وفقر، يفهم ذلك من كثير من النصوص والأحاديث الواردة في قصة الدجال منها ما رواه مسلم عن النواس بن سمعان رضى الله عنه قال: ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الدجال فقال عنه: (ويمر بالحي فيدعوهم، فيردوا عليه قوله، فتتبعه أمواهم، فيصبحون محملين ليس لهم من أمواهم شيء)⁽¹⁵⁾، فإذا كان الناس في شدة وفقر، فإن نصاب الزكاة لا يتيسر للمؤمنين في تلك الأوقات، ولذا لا تجب عليهم الزكاة في هذا اليوم.

(3) لكن لو تيسر لأحد من المسلمين من المال ما يبلغ النصاب في هذا اليوم، لوجب عليه زكاة واحدة لمرور سنة كاملة.

ثانياً: صوم رمضان

(1) كما قلنا إنَّ الصلاة والزكاة واجبة في اليوم الأول من أيام الدجال، فكذلك الصيام، مع التنبيه على أنَّ الصوم مرتبط بقدوم شهر رمضان، ما يعني أنَّ الصوم مرتبط بالأشهر العربية، وهي مرتبطة أصلاً بحركة القمر حول الأرض، مما يفيدنا بأنَّ اختلاف حركة الشمس واضطرابها، قد لا تؤثر على دوران القمر حول الأرض، وعلى

(14) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (ج6/18).

(15) [مسلم: صحيح مسلم، الفتن وأشرط الساعة/ في بقية من أحاديث الدجال، 4/2266: حديث رقم 2945].

تعاقب الأشهر العربية، وبالتالي مجيء شهر رمضان في سنة الدجال الأولى حيث يمكن تحديده ومعرفته.

(2) أن تحديد مواقيت الإمساك والإفطار يكون تبعاً لتحديد فرائض الصلوات في شهر رمضان، فمثلاً عندما يصلي المسلمون الصبح حسب اجتهادهم وتقديرهم، فإنهم يمسكون عن الطعام والشراب، ثم إذا حان وقت صلاة المغرب حسب اجتهادهم وتقديرهم، فإنهم يفطرون، وهكذا في كل يوم من أيام شهر رمضان.

(3) أن حال الناس في تلك الأوقات يكون كحال الأسير الذي لا يرى الشمس، فيكون تقدير الصلاة والصيام لديه بحسب قدرته واجتهاده، فيثاب بفعله ولا يعاقب في اجتهاده ما لم يقصر.

(4) أن الناس تكون في ذلك الزمان في جوع شديد وفقير عظيم كما أسلفنا، فيكون عامة أيامهم الصوم والإمساك عن الطعام والشراب.

ثالثاً: الحج

(1) يجب الحج في اليوم الأول من أيام الدجال، مع ملاحظة أن الحج مرتبط بأيام معلومات في شهر ذي الحجة، وتحديد الشهور العربية يكون بتقدير حركة القمر حول الأرض كما أسلفنا سابقاً.

(2) أن من شروط وجوب الحج أمن الطريق، ويكون عند خروج الدجال خوف شديد، ورعب عظيم حتى إن الناس ليفرّون من الدجال في الجبال، كما جاء في الحديث الذي رواه مسلم عن أم شريك رضي الله عنها، أنها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم، يقول: (ليفرن الناس من الدجال في الجبال)⁽¹⁶⁾، فيكون الحج في هذه الحالة غير واجب عند عامة المسلمين.

(3) أن من استطاع الحج من أهل مكة وما حولها مع أمن الطريق، فإنه تجب عليه حجة الإسلام، ويستحب ما بعدها.

(16) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (ج6/18).

المطلب الثاني: العبادة بعد طلوع الشمس من مغربها

روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضى الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت فرآها الناس، آمنوا أجمعون)، فذلك حين: (.. لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا..)(17).

وفي رواية لمسلم عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ثلاث إذا خرجن لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل، أو كسبت في إيمانها خيرا: طلوع الشمس من مغربها، والدجال، ودابة الأرض)(18).

ففي هذه الأحاديث إشارة إلى أن انقطاع التوبة يكون بعد طلوع الشمس من مغربها، كما في الحديث الأول، بينما في الحديث الثاني فإن انقطاع التوبة يكون بإحدى ثلاثة أمور، طلوع الشمس من مغربها، والدجال، والدابة، لكن السؤال الذي يطرح أمامنا ما هو الراجح من هذه العلامات المؤذنة بانقطاع التوبة، هل هي طلوع الشمس وحدها؟ أو طلوع الشمس والدجال والدابة؟ ثم هل هذا الحكم يقع على المسلم والكافر؟ وهل يبقى الناس على عبادتهم وصلاتهم بعد هذه العلامات الكبرى؟ وهل يرتفع التكليف بالعبادة عن الناس بعد هذه العلامات؟ هذا ما سنفصل الكلام فيه في هذا المبحث بإذن الله.

المسألة الأولى: ما هي العلامات المؤذنة بانقطاع التوبة

عند دراسة الأحاديث الواردة في ذكر انقطاع التوبة، يظهر لنا ثمة تعارض بين الحديثين أعلاه، وللجمع بينهما، نقول: إن انقطاع التوبة بعد طلوع الشمس من مغربها ثابت بالكتاب والسنة، كما في حديث أبي هريرة المتفق عليه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت فرآها

(17) الحديث متفق عليه، [البخاري: صحيح البخاري، الرقاق/ طلوع الشمس من مغربها، 106/8: حديث رقم 6506]؛ [مسلم: صحيح مسلم، الإيمان/ بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، 137/1: حديث رقم 157].

(18) [مسلم: صحيح مسلم، الإيمان/ بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، 137/1: حديث رقم 158].

الناس، آمنوا أجمعون⁽¹⁹⁾، وكذا حديث معاوية رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها)⁽²⁰⁾، وهو ما فسر به النبي صلى الله عليه وسلم قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾⁽²¹⁾.

إذاً، فطلوع الشمس من مغربها من علامات الساعة الكبرى التي تنقطع معها التوبة، فلا تقبل بعدها، وكذا خروج الدابة تنقطع التوبة بعدها أيضاً، لأن خروج الدابة يكون قريباً جداً من طلوع الشمس من مغربها لحديث عبد الله بن عمرو، قال: حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً لم أنسه بعد، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إن أول الآيات خروجا، طلوع الشمس من مغربها، وخروج الدابة على الناس ضحى، وأيهما ما كانت قبل صاحبتهما، فالأخرى على إثرها قريباً)⁽²²⁾، ولما أخرجه أحمد عن أبي أمامة رضي الله عنه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (تخرج الدابة فتسم الناس على خراطيمهم...)⁽²³⁾، وهذا دليل على أن خروجها يأتي زمن انقطاع التوبة، فتنتك في وجه الكافر نكتة سوداء فيسود وجهه، وتنتك في وجه المؤمن نكتة بيضاء، فيبيض وجهه، فيعرف المؤمن من الكافر⁽²⁴⁾.

أما انقطاع التوبة بخروج الدجال، فإنه مختلف فيه، ويعارض ظاهرياً ما ورد في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، حيث قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (والذي نفسي بيده، ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً مقسطاً،

(19) متفق عليه، سبق تخريجه رقم (2).

(20) [أبو داود: سنن أبي داود، الجهاد/ في الهجرة هل انقطعت؟ 3/3: حديث رقم 2479].

(21) [الأنعام: 158].

(22) [مسلم: صحيح مسلم، الفتن وأشراط الساعة/ في خروج الدجال ومكثه في الأرض، ونزول عيسى وقتله إياه... 4/2260: حديث رقم 2941].

(23) [ابن حنبل: مسند أحمد، حديث أبي أمامة الباهلي، 36/646: حديث رقم 22308؛ صححه شعيب الأرناؤوط.

(24) [ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين (ج3/476).

فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد⁽²⁵⁾، فقله (ويضع الجزية) أي لا يقبلها، ولا يقبل من الكفار إلا الإسلام، ومن بذل منهم الجزية لم يكف عنه، بل لا يقبل إلا الإسلام أو القتل⁽²⁶⁾، فهذا دليل على أن التوبة بعد نزول عيسى عليه السلام تنفع الكفار، بدليل قبول الإسلام من الكفار في ذلك الوقت، وكما هو معلوم فإن نزول عيسى عليه السلام يكون بعد خروج الدجال، وقد دلت الأحاديث الصحيحة على أن عيسى عليه السلام يقتل الدجال بباب لد، ففي الحديث الذي رواه مسلم عن النواس بن سمعان في قصة الدجال قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (...فبينما هو كذلك) أي الدجال، (إذ بعث الله المسيح ابن مريم، فينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق... فيطلبه حتى يدركه بباب لد، فيقتله...)⁽²⁷⁾.

فمما سبق من الأحاديث والروايات، يتبين لنا أن التوبة تكون مقبولة بعد زمن الدجال، وفي زمن عيسى عليه السلام، ويكون معنى انقطاع التوبة زمن الدجال الوارد في صحيح مسلم

(ثلاث إذا خرجن لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل...)⁽²⁸⁾، على أوجه:
الوجه الأول: أن المقصود منه هو خروج هذه الثلاث علامات جميعاً، ولا يكفي خروج واحدة منهن، يقول الملا الهروي في مرقاة المفاتيح: المراد هذه الثلاث بأسرها ﴿لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾⁽²⁹⁾، طلوع

(25) متفق عليه، [البخاري: صحيح البخاري، البيوع/ قتل الخنزير 82/3: حديث رقم 2222؛ [مسلم: صحيح مسلم، الإيمان/ نزول عيسى ابن مريم حاكمًا بشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، 1/135: حديث رقم 155].

(26) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (ج2/190).
(27) [مسلم: صحيح مسلم، الفتن وأشرط الساعة/ ذكر الدجال وصفته وما معه، 4/2250: حديث رقم 2937].

(28) [مسلم: صحيح مسلم، الإيمان/ بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، 1/137: حديث رقم 158].

(29) [الأنعام: 158].

الشمس من مغربها، والدجال، ودابة الأرض، وقدم الطلوع وإن كان متأخراً في الوقوع، لأن مدار عدم قبول التوبة عليه، وإن ضم خروج غيره إليه⁽³⁰⁾.

الوجه الثاني: أن المراد من هذا الحديث أن أحدا لا يجد عند خروج هذه الثلاث آيات من عمل ينفعه، إلا إذا كان قد اعتاد مثل ذلك العمل من قبل، فمنها ما يبهت الناظر فيه عن العمل كخروج الدجال، وإن كان لو عمل، لقبل منه، لكنه لدهشته، وعدم ثبات قدمه في مقام العمل من قبل، لا ينفعه العمل، وإما لأن وقت العمل قد انقضى كطلوع الشمس من مغربها⁽³¹⁾، ويشهد لذلك ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: (بادروا بالأعمال ستا: طلوع الشمس من مغربها، أو الدخان، أو الدجال، أو الدابة، أو خاصة أحدكم أو أمر العامة)⁽³²⁾.

قوله (بادروا بالأعمال ستا) أي أسرعوا بالأعمال الصالحة قبل وقوعها، لأنها إذا نزلت أدهشت وأشغلت عن الأعمال، أو سد عليهم باب التوبة وقبول العمل⁽³³⁾، فمن الأول التي تدهش الناس عن العمل، الدجال وأمر العامة والخاصة، ومن الثاني التي تقطع التوبة وقبول العمل طلوع الشمس من مغربها والدخان والدابة.

المسألة الثانية: هل انقطاع التوبة والعمل الصالح يشمل المؤمن والكافر؟
قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾⁽³⁴⁾، أورد الطبري في تفسير هذه الآية عن ابن عباس

(30) الملا الهروي: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (ج8/3451).

(31) المنجد: الإسلام سؤال وجواب (الحديث وعلومه، شروح الأحاديث، سؤال رقم 219088).

(32) [مسلم: صحيح مسلم، الفتن وأشرط الساعة/ في بقية من أحاديث الدجال، 4/2267: حديث رقم 2947].

(33) المناوي: فيض القدير شرح الجامع الصغير (ج3/194).

(34) [الأنعام: 158].

قوله: لا ينفع شركاً إيمانه عند الآيات، وينفع أهل الإيمان إن كانوا اكتسبوا خيراً قبل ذلك⁽³⁵⁾.

قال ابن عطية: "معنى الآية أن الكافر لا ينفعه إيمانه بعد طلوع الشمس من المغرب، وكذلك العاصي لا تنفعه توبته، ومن لم يعمل صالحاً من قبل، ولو كان مؤمناً، لا ينفعه العمل بعد طلوعها من المغرب، وقال القاضي عياض: المعنى لا تنفع توبة بعد ذلك، بل يختم على عمل كل أحد بالحالة التي هو عليها"⁽³⁶⁾.

ويقول القرطبي: "وإنما لا ينفع نفساً إيمانها عند طلوعها من مغربها، لأنه خلص إلى قلوبهم من الفزع ما تحمد معه كل شهوة من شهوات النفس، وتفتت كل قوة من قوى البدن، فيصير الناس كلهم لإيقانهم بدنو القيامة في حال من حضره الموت في انقطاع الدواعي إلى أنواع المعاصي عنهم، فمن تاب في مثل هذه الحال لم تقبل توبته، كما لا تقبل توبة من حضره الموت، لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر)⁽³⁷⁾، أي تبلغ روحه رأس حلقه، وذلك وقت المعاينة الذي يرى فيه مقعده من الجنة أو مقعده من النار، فالمشاهد لطلوع الشمس من مغربها مثله. ويكون علمه بالله تعالى وبنبيه صلى الله عليه وسلم وبوعده قد صار ضرورة"⁽³⁸⁾.

مما سبق من أقوال العلماء يمكننا أن نستخلص الأمور التالية:

(1) أن الكافر لا ينفعه إيمانه بعد طلوع الشمس من مغربها، لأنه بطلوعها من مغربها، يحصل له الإيمان الضروري بالآخرة، وبالجنة والنار، فلا ينفع معه إيمان أو تصديق، ويشبه حال الكفار يوم القيامة كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ﴾ * فَلَمْ يَكْ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ ﴿٣٩﴾.

(35) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن (ج12/258).

(36) العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (ج11/353).

(37) [ابن ماجه: سنن ابن ماجه، الزهد/ ذكر التوبة، 2/1420: حديث رقم 4253]؛ حسنه الألباني.

(38) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (ج7/146).

(39) [غافر: 84].

(2) أنَّ العاصي الذي لم يتب قبل طلوع الشمس، أو لم يكن عمل صالحاً من قبل، لا ينفعه عمله، ولا توبته بعد طلوع الشمس من مغربها، وإن كان مجرد الإيمان ينفعه في الآخرة.

(3) أنَّ المؤمن الذي كان يعمل صالحاً قبل طلوع الشمس من مغربها، يبقى العمل مقبولاً منه، ينفعه يوم القيامة، وذلك يؤخذ من مفهوم الآية، فإنها لما أبطلت النفع عن الصنفين السابقين، دل على بقاء النفع للصنف الثالث، يقول ابن حيان: إنَّ الله سبحانه وتعالى علق نفي الإيمان بأحد وصفين، إما نفي سبق الإيمان فقط، وإما سبقه مع نفي كسب الخير، ومفهومه أنه ينفع الإيمان السابق وحده، أو السابق ومعه الخير يدل عليه مفهوم الصفة في الآية⁽⁴⁰⁾.

المسألة الثالثة: هل يرتفع التكليف بالعبادة بعد طلوع الشمس من مغربها؟

لقد مر علينا سابقاً أنَّ التوبة تنقطع بعد طلوع الشمس من مغربها، كما جاء في بعض الآيات والأحاديث الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكن هل يعني ذلك انقطاع التكليف عن العباد في تلك الأوقات، بمعنى أنه هل يبقى العباد مكلفين بأداء الفرائض والواجبات من صلاة وصيام وزكاة، أم أنَّ التكليف بها يرتفع عن العباد، هذا ما سنفصل الكلام به في هذه المسألة بإذن الله:

أولاً: القرائن التي ترجح ارتفاع التكليف عن العباد بعد طلوع الشمس من

مغربها

(1) أنَّ انقطاع التوبة عن الكافر والعاصي يمنع قبول العمل الصالح منهم بعد طلوع الشمس من مغربها، وذلك يتعارض مع بقاء التكليف بالعبادة والفرائض والواجبات، فكيف يكون مأموراً بالعبادة، وفي نفس الوقت لا تقبل منه تلك العبادة إن أداها وأقامها.

(2) أنَّه وبعد طلوع الشمس من مغربها، يحصل العلم الضروري بالأمر الغيبية، والجنة والنار، فينتقل الناس من مرحلة الاختيار والابتلاء، إلى مرحلة المعاينة واليقين بالآخرة، وتصبح الأمور الغيبية ظاهرة، فناسبَ والحالةُ هكذا ارتفاع التكليف

(40) ابن حيان، البحر المحيط في التفسير (ج4/699).

بالعبادة والفرائض والواجبات، لأن التكليف مصاحب للإيمان بالغيب، فإذا ارتفع الإيمان بالغيب، ارتفع معه التكليف أيضاً.

(3) أن حال الناس بعد طلوع الشمس من مغربها، يشبه حال الكفار يوم القيامة، حيث قال الله سبحانه وتعالى فيهم ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾⁽⁴¹⁾، ولذا يقع الإيمان من جميع الناس بعد طلوع الشمس من مغربها، كما جاء في الحديث، ولذا ناسب أن يرتفع التكليف عن العباد بعد طلوع الشمس من مغربها قياساً على يوم القيامة.

ثانياً: القرائن التي ترجح بقاء التكليف على العباد بعد طلوع الشمس من مغربها

(1) يقول الله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾⁽⁴²⁾، يقول الطبري في تفسيره لهذه الآية: يقول الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: وابد ربك حتى يأتيك الموت، الذي أنت موقن به⁽⁴³⁾، فهذا دليل على أن العبادة واجبة على العباد ما دامت أرواحهم في أجسادهم، وما داموا في هذه الحياة الدنيا، فإذا انتقلوا إلى الدار الآخرة، وفارقت أرواحهم أجسادهم بالموت، ارتفع التكليف بالعبادة، وانقطع العمل عنهم.

(2) أن الأصل في هذه الحياة الدنيا أنها دار العبادة والتكليف والابتلاء وذلك يفهم من مجموع النصوص والأدلة، التي منها قول الله سبحانه تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾⁽⁴⁴⁾، ولا يوجد دليل صحيح صريح يخصص ذلك أو ينسخه، فيبقى الأصل على حاله، ويبقى التكليف واجبا على العباد في هذه الحياة الدنيا، وبعد طلوع الشمس من مغربها.

(3) من الأدلة على ذلك أيضاً، أن العبادة والعمل الصالح يقبل من المؤمن، ويؤجر عليه يوم القيامة، مما يدل على أنه مكلف بالعبادة والفرائض والواجبات، فإذا كان المؤمن مكلفاً بذلك، فكيف نرفعه عن الكافر والعاصي.

(41) [غافر: 84].

(42) [الحجر: 99].

(43) الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن (ج 17/159).

(44) [الملك: 2].

الرأي الراجح: الذي يترجح هو القول الثاني القائل بأن التكليف لا يرتفع عن العباد بعد طلوع الشمس من مغربها لعدة أسباب:

- (1) أن أدلة القول الأول هي أدلة عقلية معارضة للنصوص الشرعية المثبتة لبقاء التكليف على العباد في هذه الحياة الدنيا، فلا يجوز تقديمها على الأدلة الشرعية.
- (2) أن قياس حال الناس بعد طلوع الشمس من مغربها بحال الكفار يوم القيامة، قياس مع الفارق، فالحياة الدنيا دار عمل بلا حساب، والآخرة دار حساب بلا عمل.
- (3) أن أدلة القول الثاني أدلة واضحة الدلالة، صحيحة الثبوت، لا لبس فيها ولا خلاف، فلا مجال لمعارضتها بأدلة عقلية، أو أدلة محتملة التأويل.
- (4) لو قلنا أن التكليف بالعبادة يرتفع عن الكافر والعاصي، لكان هذا منحة لهم وليس عقوبة عليهم، بل الصواب أن يقال بأنهم مكلفون بالعبادة والفرائض والواجبات، لكنهم لو فعلوها بعد طلوع الشمس من مغربها، لم تقبل منهم لانقطاع التوبة، وهم آثمون على ذلك لأنهم أضاعوا فرصة الإيمان والتوبة والعمل الصالح قبل ذلك.
- (5) أن انقطاع التوبة لا يعني بأي حال من الأحوال انقطاع التكليف بالعبادة، ولا يوجد أي دليل على ذلك.
- (6) أن غاية ما في الحديث أن التكليف بالعبادة يبقى واجبا، لكنه لا يقبل إلا من آمن وعمل صالحا من قبل.

المبحث الثاني: الإشارات الفقهية من خلال أشراف الساعة الكبرى المتعلقة بالمعاملات

في هذا المبحث سنتحدث بإذن الله عن الأحكام الفقهية زمن الفتن المتعلقة بالمعاملات، والمقصود بالمعاملات، كل ما يتعلق بتعامل العباد مع بعضهم، سواء أكان ذلك في أوقات الحرب أو السلم، فقد جاء في حديث الملحمة الكبرى في آخر الزمان⁽⁴⁵⁾، وفيها يصلح المسلمون الروم صلحاً آمناً، ويغزون معاً عدواً من ورائهم، فيسلمون ويغنمون، ففيه إشارة إلى مصالحة المسلمين لأهل الكفر، والقتال معهم عدواً من خلفهم، لكن ما هي ضوابط وأحكام مشاركة المسلمين في القتال مع الكفار والمشركين؟

وكذلك في حديث الدجال⁽⁴⁶⁾، وأن من سمع به، فليناً عنه، فإن الرجل ليأتيه وهو يحسب أنه مؤمن، فلا يزال به حتى يغويه لما معه من الشبهات والفتن، فهذا الحديث فيه إشارة إلى ما يجب على المسلم فعله فراراً من الدجال، وهروباً من فتنه. هذا ما سنفصل الكلام به في هذا المبحث إن شاء الله.

المطلب الأول: حكم الاستعانة بالمشركين في قتال أهل الكفر والشرك

أخرج أبو داود، وأحمد عن ذي مخمر⁽⁴⁷⁾، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (ستصالحون الروم صلحاً آمناً، فتغزون أنتم وهم عدواً من ورائكم، فتتصرون، وتغنمون، وتسلمون، ثم ترجعون حتى تنزلوا بمرج ذي تلول، فيرفع

(45) [أبو داود: سنن أبي داود، الملاحم/ ما يذكر من ملاحم الروم، 109/4: حديث رقم 4292]؛ [ابن حنبل: مسند أحمد، حديث ذي مخمر الحبشي، 31/28: حديث رقم 16825]؛ صححه الألباني

(46) [أبو داود: سنن أبي داود، الملاحم/ خروج الدجال، 116/4: حديث رقم 4319]؛ [ابن حنبل: مسند أحمد، عمران بن حصين، 107/33: حديث رقم 19875]؛ صححه الألباني.

(47) ذو مخمر ابن أخي النجاشي، وهو من أهل اليمن، وصحب النبي صلى الله عليه وسلم؛ ابن سعد: الطبقات الكبرى (ج7/425).

رجل من أهل النصرانية الصليب، فيقول: غلب الصليب، فيغضب رجل من المسلمين، فيدقه، فعند ذلك تغدر الروم، وتجمع للملحمة⁽⁴⁸⁾.

في الحديث قول الرسول صلى الله عليه وسلم (فتغزون أنتم وهم عدوا من ورائكم)، فهل هذا الحكم على إطلاقه، وهل هناك ضوابط وشروط لمشاركة المسلمين في القتال مع الكفار والمشركين.

اختلف العلماء في حكم الاستعانة بالمشركين في قتال أهل الكفر والشرك، على قولين:

القول الأول: عدم جواز الاستعانة بالمشركين مطلقاً، ولا يؤذن لهم في الغزو مع المسلمين، وقد ذهب إلى هذا القول المالكية والظاهرية وآخرون⁽⁴⁹⁾.

القول الثاني: جواز الاستعانة بأهل الشرك في قتال المشركين إذا كان حكم الإسلام هو الغالب، وقد ذهب إلى هذا القول جمهور العلماء، على اختلاف بينهم في شروط جواز ذلك⁽⁵⁰⁾.

أسباب الخلاف:

- 1) الاختلاف في فهم الأحاديث الواردة في المسألة.
- 2) الاختلاف في تقدير المصلحة والمفسدة المترتبة على الاستعانة بالمشركين في قتال أهل الكفر والشرك⁽⁵¹⁾.

(48) المرجع السابق رقم (45).

(49) الإمام مالك، المدونة (ج1/524)؛ وابن رشد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة (ج17/259)؛ والمشوخي، الاستضعاف وأحكامه في الفقه الإسلامي (ج1/234).

(50) السرخسي، شرح السير الكبير (ج1/1422)؛ والطحاوي، مختصر اختلاف العلماء (ج3/428)؛ وابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد (ج3/268)؛ النووي: المجموع شرح المذهب (ج19/280).

(51) ساعي، موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي (ج3/900).

أدلة القول الأول:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (52).

"معنى النص الكريم أنه لا يجوز للمؤمنين أن يتخذوا مستشارين ونصحاء، يستبطنون أمورهم من دونهم أي من غيرهم، فمعنى (دونكم) هنا (غيركم) الذين لم يبلغوا ما أنتم فيه من قوة الإيمان والإخلاص للحق، وصدّر النداء بوصف الإيذان للإشارة إلى أن مقتضى- الإيمان ألا يستعينوا بأولئك الذين كفروا بآيات الله تعالى، وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم، فقضية إيمانكم وكفرهم توجب ألا تأمنوهم في خاصة أموركم" (53).

فإذا كان ذلك في أمور المسلمين العامة كعمال وكتبة، فكيف نستعين بهم فيما هو أعظم من ذلك خطراً، وأشدّ بلاءً، في القتال والجهاد ونحوه.

الدليل الثاني: أخرج مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل بدر، فلما كان بحرة الوبرة أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة، ففرح أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين رأوه، فلما أدركه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: جئت لأتبعك، وأصيب معك، قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (تؤمن بالله ورسوله؟) قال: لا، قال: (فارجع، فلن أستعين بمشرك)، قالت: ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل، فقال له كما قال أول مرة، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كما قال أول مرة، قال: (فارجع، فلن أستعين بمشرك)، قال: ثم رجع فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة: (تؤمن بالله ورسوله؟) قال: نعم، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (فانطلق) (54).

(52) [ال عمران: 118].

(53) أبو زهرة، زهرة التفاسير (ج3/1379).

(54) [مسلم: صحيح مسلم، الجهاد والسير/كراهة الاستعانة في الغزو بكافر، 3/1449: حديث رقم 1817].

هذا الحديث نص صريح على عدم جواز الاستعانة بالمشركين، فقوله: (لن أستعين بمشرك) نكرة في سياق النفي تفيد العموم⁽⁵⁵⁾، أي عموم المشركين في جميع الأحوال والظروف.

اعترض عليه بأن النبي صلى الله عليه وسلم رد هذا المشرك لأنه رغب في إسلامه، ووجد عنده قبولاً لذلك، وقد تحقق ما أراد النبي صلى الله عليه وسلم كما جاء في الحديث.

الدليل الثالث: أخرج الحاكم عن أبي حميد الساعدي رضي الله عنه، قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى إذا خلف ثنية الوداع إذا كتيبة قال: (من هؤلاء؟) قالوا: بنو قينقاع وهو رهط عبد الله بن سلام قال: (وأسلموا؟) قالوا: لا، بل هم على دينهم قال: (قل لهم فليرجعوا، فإننا لا نستعين بالمشركين)⁽⁵⁶⁾.

هذا الحديث فيه دلالة واضحة أيضاً على عدم جواز الاستعانة بالمشركين، فقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم يهود بني قينقاع ألا يخرجوا للقتال مع المسلمين كما هو ظاهر بنص الحديث.

أدلة القول الثاني:

الدليل الأول: ما أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: شهدنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لرجل ممن يدعي الإسلام: (هذا من أهل النار)، فلما حضر القتال قاتل الرجل قتالا شديدا فأصابته جراحة، ف قيل: يا رسول الله، الذي قلت له إنه من أهل النار، فإنه قد قاتل اليوم قتالا شديدا وقد مات، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (إلى النار)، قال: فكاد بعض الناس أن يرتاب، فبينما هم على ذلك، إذ قيل: إنه لم يمت، ولكن به جراحٌ شديدٌ، فلما كان من الليل لم يصبر على الجراح فقتل نفسه، فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك، فقال: (الله أكبر،

(55) الشوكاني، نيل الأوطار (ج7/264).

(56) [الحاكم: المستدرك على الصحيحين، الجهاد/ حديث عبد الله بن يزيد الأنصاري، 133/2: حديث رقم 2564]؛ صححه الألباني.

أشهد أني عبد الله ورسوله)، ثم أمر بلالا فنادى بالناس: (إنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، وإن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر)⁽⁵⁷⁾.

فهذا الحديث دليل على إذن النبي صلى الله عليه وسلم لهذا الرجل بالقتال مع المسلمين، مع سابق علمه صلى الله عليه وسلم بأنه من أهل النار، وأنه لم يكن مسلماً، وكذلك تعقيبه صلى الله عليه وسلم على هذه الحادثة بأن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر، دليل ضماني على جواز استعانة المسلمين بالكفار والمشركين في القتال.

الدليل الثاني: عن أمية بن صفوان بن أمية، عن أبيه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعار منه يوم حنين أدراعاً، فقال: أغصبا يا محمد؟، قال: (بل عارية مضمونة؟)، قال: فضاع بعضها فعرض عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يضمناها، فقال: (أنا اليوم في الإسلام أرغب)⁽⁵⁸⁾.

الحديث فيه استعانة النبي صلى الله عليه وسلم، من أحد المشركين دروعاً للقتال في غزوة حنين، مما يدل على جواز الاستعانة بالمشركين في القتال وهذا ظاهر بنص الحديث.

الدليل الثالث: أخرج أبو داود، وأحمد عن ذي مخمر، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (ستصالحون الروم صلحاً آمناً، فتغزون أنتم وهم عدوا من ورائكم، فتنصرون، وتغنمون، وتسلمون...) ⁽⁵⁹⁾.

استدل أصحاب القول الثاني بهذا الحديث لجواز الاستعانة بالمشركين في قتال أهل الكفر والشرك، بدليل قوله الرسول صلى الله عليه وسلم: (فتغزون أنتم وهم

(57) متفق عليه، [البخاري: صحيح البخاري، الجهاد والسير/ إن الله يؤيد الدين بالرجل الفاجر، 72/4: حديث رقم 3062]؛ [مسلم: صحيح مسلم، الإيمان/ غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه... 105/1: حديث رقم 111].

(58) [الدارقطني: سنن الدارقطني، البيوع، 452/3: حديث رقم 2955]، صححه الألباني.
(59) [أبو داود: سنن أبي داود، الملاحم/ ما يذكر من ملاحم الروم، 109/4: حديث رقم 4292]؛ [ابن حنبل: مسند أحمد، حديث ذي مخمر الحبشي، 31/28: حديث رقم 16825]؛ صححه الألباني.

عدوا من ورائكم)، فكلمة عدو تطلق على غير المسلمين من الكفار والمشركون، وقد أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم، بذلك مما يدل على مشروعيته.

الرأي الرابع: الذي يترجح لنا هو عدم جواز الاستعانة بالمشركون إلا في أضيق الحالات، وأبلغ الضرورات، ويكون ذلك وفق الضوابط والشروط الشرعية، وذلك للأسباب الآتية:

(1) أن الأدلة التي استدلت بها أصحاب القول الثاني ليس فيها الإذن صراحة من النبي صلى الله عليه وسلم بجواز الاستعانة بالمشركون، فحديث صفوان بن أمية خارج محل النزاع لأنه يتناول استعارة النبي صلى الله عليه وسلم لبعض الدروع منه، ولم يشركه في قتال المشركون، أما حديث أبي هريرة فإن فيه أن الرجل الذي قاتل مع النبي صلى الله عليه وسلم وقال عنه أنه (من أهل النار)، هو ممن يدعي الإسلام، ولم يكن مشركاً في ظاهره، فلا يدل على جواز الاستعانة بالمشركون، أما حديث ذي مخمر فإن فيه ظهور الغدر من المشركون بنص الحديث كما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم فقال: (... ثم ترجعون حتى تنزلوا بمرج ذي تلؤل، فيرفع رجل من أهل النصرانية الصليب، فيقول: غلب الصليب، فيغضب رجل من المسلمين، فيدقه، فعند ذلك تغدر الروم، وتجمع للملحمة)⁽⁶⁰⁾، وظهور الغدر يوجب الحذر، ولذا فإن ذلك يوجب تحريم الاستعانة بهم إلا في أضيق الحدود، وأبلغ الضرورات.

(2) أن الكافر لا تؤمن غائلته، ومكره لخبث طويته، والحرب تقتضي المناصحة، والكافر ليس من أهلها إلا للضرورة⁽⁶¹⁾.

(3) أن الأدلة التي استند عليها أصحاب القول الأول هي أدلة صحيحة صريحة في تحريم اتخاذ المشركون أعواناً وأمناء، وقد نهى الله سبحانه وتعالى المسلمين عن الركون إلى المشركون في جميع أمور الحياة فقال تعالى: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا

(60) [أبو داود: سنن أبي داود، الملاحم/ ما يذكر من ملاحم الروم، 109/4: حديث رقم 4292]؛ [ابن حنبل: مسند أحمد، حديث ذي مخمر الحبشي، 31/28: حديث رقم 16825]؛ صححه الألباني.

(61) السلطان: الأسئلة والأجوبة الفقهية (ج3/123).

فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴿٦٢﴾، فيكون النهي عن اتخاذهم أعوانا في الجهاد وقتال الكفار من باب أولى.

المطلب الثاني: الأمور الواجب اتباعها قبل ظهور الدجال، وعند خروجه، فراراً من فتنه.

أخرج أبو داود وأحمد عن عمران بن حصين، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من سمع بالدجال فليأمن منه؛ من سمع بالدجال فليأمن منه، من سمع بالدجال فليأمن منه، فإن الرجل يأتيه وهو يحسب أنه مؤمن، فلا يزال به لما معه من الشبه حتى يتبعه) (٦٣).

ففي الحديث إشارة إلى ما يجب على المسلم فعله، فراراً من الدجال، وهرباً من فتنه، فكما جاء في الحديث إن الرجل ليأتيه وهو يظن أنه ثابت في إيمانه، راسخ في اعتقاده، فيضله ويغويه لما يبيده له من الفتن، وما يلبس عليه من الشبهات والمحن، لذا فقد حذر النبي صلى الله عليه وسلم أمته الدجال، فقال (من سمع بالدجال، فليأمن منه)، وقد وردت العديد من الأحاديث والآثار في التحذير من فتنة الدجال وتجنب الوقوع فيها، والأمور الواجب اتباعها عند ظهور الدجال يمكن إجمالها بما يلي:

1) الاستعانة بالله، والتوكل عليه، وإخلاص النية له، في دفع هذه الفتنة العظيمة التي تزلزل القلوب، وتذهب الأحلام والعقول، فما من فتنة أعظم من الدجال، كما جاء في الحديث الذي أخرجه ابن ماجه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إنها لم تكن فتنة على وجه الأرض منذ ذرأ الله ذرية آدم أعظم من فتنة الدجال) (٦٤)، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يستعيد بالله من فتنة الدجال في كل صلاة، فقد أخرج البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: كان رسول الله صلى الله عليه

(62) [هود: 113].

(63) [أبو داود: سنن أبي داود، الملاحم/ خروج الدجال، 4/116: حديث رقم 4319؛ [ابن حنبل: مسند أحمد، عمران بن حصين، 33/107: حديث رقم 19875؛ صحيحه الألباني.

(64) [ابن ماجه: سنن ابن ماجه، الفتن/ فتنة الدجال، وخروج عيسى ابن مريم، وخروج يأجوج، ومأجوج 2/1359: حديث رقم 4077؛ صحيحه الألباني.

وسلم يدعو ويقول: (اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، ومن عذاب النار، ومن فتنة المحيا والممات، ومن فتنة المسيح الدجال)(65).

(2) التقرب إلى الله بالعبادة والدعاء والعمل الصالح قبل مجيء الدجال، لأن العمل لا يقبل زمن الدجال إلا ممن كان عملاً من قبل، للحديث الذي رواه مسلم عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ثلاث إذا خرجن لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل، أو كسبت في إيمانها خيراً: طلوع الشمس من مغربها، والدجال، ودابة الأرض)(66).

(3) طلب العلم الشرعي، ودراسة أحاديث الدجال، وتعلمها، ونشرها بين الناس، لأن الدجال يخرج عند ارتفاع العلم وانتشار الجهل بين الناس كما جاء في الحديث الذي رواه أحمد عن جابر بن عبد الله، أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (يخرج الدجال في خفقة من الدين، وإدبار من العلم، فله أربعون ليلة يسيحها في الأرض...)(67).

(4) الحرص على سكنى مكة أو المدينة أو المسجد الأقصى أو الطور زمن الدجال، لأنها تعصم من فتنة الدجال، فقد جاء في فضل مكة والمدينة في الحديث الذي رواه البخاري ومسلم عن أنس بن مالك رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: (ليس من بلد إلا سيطؤه الدجال، إلا مكة، والمدينة، ليس له من نقابها نقب، إلا عليه الملائكة صافين يحرسونها، ثم ترجف المدينة بأهلها ثلاث رجفات، فيخرج الله

(65) متفق عليه، [البخاري: صحيح البخاري، الجناز/ التعوذ من عذاب القبر 99/2: حديث رقم 1377]؛ [مسلم: صحيح مسلم، المساجد ومواضع الصلاة/ ما يستعاذ منه في الصلاة، 413/1: حديث رقم 588].

(66) [مسلم: صحيح مسلم، الإيمان/ بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، 137/1: حديث رقم 158].

(67) [ابن حنبل: مسند أحمد، جابر بن عبد الله، 210/23: حديث رقم 14954]؛ صحيح إسناده شعيب الأرنؤوط.

كل كافر ومنافق⁽⁶⁸⁾، وأما فضل بيت المقدس فقد جاء في الحديث الذي رواه أحمد عن سمرة بن جندب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب عن الدجال فقال: (وإنه سيظهر على الأرض كلها، إلا الحرم، وبيت المقدس، وإنه يحصر المؤمنين في بيت المقدس، فيزلزلون زلزالاً شديداً، ثم يهلكه الله وجنوده)⁽⁶⁹⁾، وقد جاء أيضاً في فضل المسجد الأقصى والطور في الحديث الذي رواه أحمد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبر عن الدجال فقال (... إنه يلبث فيكم أربعين صباحاً، يرد فيها كل منهل إلا أربع مساجد: مسجد الحرام، ومسجد المدينة، والطور، ومسجد الأقصى...) ⁽⁷⁰⁾.

5) حفظ عشر آيات من سورة الكهف، فإنها تنجي من فتنة الدجال، كما جاء في الحديث الذي رواه مسلم عن أبي الدرداء رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من حفظ عشر آيات من أول سورة الكهف عصم من الدجال)⁽⁷¹⁾، ثم من ابتلي به وشاهده وقابله، فليقرأ عليه هذه الآيات لحديث مسلم عن النواس بن سمعان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (فمن أدركه منكم، فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف)⁽⁷²⁾.

6) الابتعاد عنه والفرار منه، وتجنب حضور مشاهدته، حتى لو كان ذلك بالفرار إلى الجبال، كما جاء في الحديث الذي رواه مسلم عن أم شريك رضي الله عنها، أنها

(68) متفق عليه، [البخاري: صحيح البخاري، فضائل المدينة/ لا يدخل الدجال المدينة، 22/3: حديث رقم 1881]؛ [مسلم: صحيح مسلم، الفتن وأشرار الساعة/ قصة الجساسة، 2265/4: حديث رقم 2943].

(69) [ابن حنبل: مسند أحمد، سمرة بن جندب، 346/33: حديث رقم 20178].

(70) [ابن حنبل: مسند أحمد، رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، 88/39: حديث رقم 23684] صححه الألباني.

(71) [مسلم: صحيح مسلم، صلاة المسافرين وقصرها/ فضل سورة الكهف، وآية الكرسي، 555/1: حديث رقم 809].

(72) [مسلم: صحيح مسلم، الفتن وأشرار الساعة/ ذكر الدجال وصفته وما معه، 2250/4: حديث رقم 2937].

سمعت النبي صلى الله عليه وسلم، يقول: (ليفرنَّ الناس من الدجال في الجبال)⁽⁷³⁾، وكما جاء أيضاً في الحديث الذي أخرج أبو داود وأحمد عن عمران بن حصين، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من سمع بالدجال فليأمن منه؛ من سمع بالدجال فليأمن منه، من سمع بالدجال فليأمن منه)⁽⁷⁴⁾.

(7) منع خروج النساء والذرية إليه، بأي طريقة كانت، حتى لو كان ذلك بتوثيقهن وربطهن في البيوت، للحديث الذي رواه أحمد عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ينزل الدجال في هذه السبخة)⁽⁷⁵⁾ بمرقاة⁽⁷⁶⁾، فيكون أكثر من يخرج إليه النساء، حتى إن الرجل ليرجع إلى حميمه⁽⁷⁷⁾ وإلى أمه وابنته وأخته وعمته، فيوثقها رباطاً، مخافة أن تخرج إليه...⁽⁷⁸⁾.

المطلب الثالث: حكم أكل الثمار والزروع التي تنمو وتتغذي على النجاسة وعلى جثث الموتى:

أخرج مسلم عن النواس بن سمعان، عن النبي صلى الله عليه وسلم في قصة يأجوج ومأجوج أنه قال: (...فيرغب نبي الله عيسى وأصحابه، فيرسل الله عليهم النغف في رقابهم، فيصبحون فرسى كموت نفس واحدة، ثم يهبط نبي الله عيسى وأصحابه إلى الأرض، فلا يجدون في الأرض موضع شبر إلا ملأه زهمهم ونتنهم،

(73) [مسلم: صحيح مسلم، الفتن وأشراف الساعة/ ذكر الدجال وصفته وما معه، 4/2250: حديث رقم 2937].

(74) [أبو داود: سنن أبي داود، الملاحم/ خروج الدجال، 4/116: حديث رقم 4319]؛ [ابن حنبل: مسند أحمد، عمران بن حصين، 107/33: حديث رقم 19875]؛ صححه الألباني.

(75) هي الأرض التي تعلوها الملوحة ولا تكاد تنبت إلا بعض الشجر؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر (ج2/333).

(76) بمرقاة: هو واد بالمدينة، وقد يقال فيه: وادي قناة، وهو غير مصروف؛ مسند أحمد تحقيق شعيب الأرنؤوط، (ج9/256).

(77) إلى حميمه في القاموس: الحميم: القريب، وقد يكون الحميم للجمع والمؤنث. المرجع السابق (ج9/256).

(78) [ابن حنبل: مسند أحمد، مسند عبدالله بن عمر، 9/255: حديث رقم 5353]، صححه أحمد شاكر.

فيرغب نبي الله عيسى وأصحابه إلى الله، فيرسل الله طيرا كأعناق البخت فتحملهم فتطرحهم حيث شاء الله، ثم يرسل الله مطرا لا يكن منه بيت مدر ولا وبر، فيغسل الأرض حتى يتركها كالزلفة، ثم يقال للأرض: أنبتي ثمرتك، وردي بركتك، فيومئذ تأكل العصابة من الرمانة، ويستظلون بقحفها، ويبارك في الرسل....⁽⁷⁹⁾.

في هذا الحديث إشارة إلى تنجس الأرض ببقايا وآثار وجثث يأجوج ومأجوج، يفهم ذلك من قوله (فلا يجدون في الأرض موضع شبر إلا ملأه زهمهم ونتنهم)، ثم بعد ذلك تنبت الأرض ثمرتها وتخرج بركتها، فما حكم أكل الثمار والزرورع التي تنبت على جثث الموتى وفي المقابر أو تتغذى على نجاسة.

تحرير محل النزاع:

اختلف العلماء في حكم الثمار والزرورع التي تنبت على جثث الموتى وتتغذى على النجاسة، أو تسقى بماء نجس، فذهب الجمهور إلى حل هذه الثمار والزرورع لأن النجاسة تستحيل في باطن الأرض، ولا يبقى لا أثر، بينما ذهب آخرون إلى حرمتها نظرا لتنجسها ونموها في أرض نجسة.

القول الأول: حل الثمار والزرورع التي تنبت في المقابر، أو على جثث الموتى، أو التي تسقى بماء نجس، وهو مذهب الجمهور⁽⁸⁰⁾.

القول الثاني: حرمة هذه الثمار والزرورع، وعدم جواز الأكل منا لأنها تتغذى على النجاسة، وقد ذهب إلى هذا القول الحنابلة⁽⁸¹⁾.

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بعدة أدلة من السنة ومن القياس:

(79) [مسلم: صحيح مسلم، صلاة المسافرين وقصرها/ فضل سورة الكهف، وآية الكرسي، 555/1: حديث رقم 809].

(80) الخرشي، شرح مختصر خليل (ج1/88)؛ النووي، المجموع شرح المذهب (ج9/29)؛ الدِّمِيرِي، النجم الوهاج في شرح المنهاج (ج9/562).

(81) ابن قدامة، المغني (ج9/414)؛ ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع (ج8/13)؛ التتوخي، المتمتع في شرح المقنع (ج4/367).

(1) ما رواه البخاري ومسلم عن أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر ببناء المسجد، فأرسل إلى ملأ بني النجار فجاءوا، فقال: (يا بني النجار ثامنوني حائطكم هذا)، فقالوا لا والله لا نطلب ثمنه إلا إلى الله، قال: فكان فيه ما أقول لكم، كانت فيه قبور المشركين، وكانت فيه خرب، وكان فيه نخل، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقبور المشركين فنبشت، وبالخرب فسويت، وبالنخل فقطع⁽⁸²⁾.

الشاهد من هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر ببناء المسجد النبوي على أنقاض مقبرة للمشركين، مما يدل على طهارة الأرض التي بُني عليها المسجد، وأن النجاسة الناتجة عن جثث المشركين استحالت في باطن الأرض ولم يبق لها أثر.

(2) ما رواه البيهقي وابن أبي شيبة عن عبد الله بن بابيه، قال: كان سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه (يحمل مكمل عُرّة إلى أرض له) وكان يقول: (مكمل عُرّة مكمل بر)، قال الأصمعي: العُرّة هي عذرة الناس⁽⁸³⁾.

هذا الأثر فيه دليل على جواز تسميد الزروع والأشجار بمخلفات الآدميين، وأن نجاستها لا تؤثر على الثمار، فيحل أكلها ولا يحرم.

(3) أن النجاسة تستحيل في باطن الأرض، فتطهر بالاستحالة، كالدّم يستحيل في أعضاء الحيوان لحماً، ويصير لبناً⁽⁸⁴⁾.

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني من السنة ومن العقول:

(1) ما رواه البيهقي عن ابن عباس قال: "كنا نكري أرض رسول الله صلى الله عليه وسلم ونشترط عليهم أن لا يدملوها"⁽⁸⁵⁾ بعذرة الناس⁽⁸⁶⁾.

(82) متفق عليه، [البخاري: صحيح البخاري، مناقب الأنصار/ مقدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه المدينة، 67/5: حديث رقم 3932]؛ [مسلم: صحيح مسلم، المساجد ومواضع الصلاة/ ابتناء مسجد النبي صلى الله عليه وسلم، 373/1: حديث رقم 524].

(83) [البيهقي: السنن الكبرى، المزارعة/ ما جاء في طرح السرجين والعذرة في الأرض، 6/229: حديث رقم 11754]؛ [ابن أبي شيبة: مصنف ابن أبي شيبة، البيوع والأقضية/ مَنْ رَخَّصَ فِي ذَلِكَ، 4/485: حديث رقم 22367]؛ الهروي: تهذيب اللغة (ج1/76).

(84) ابن قدامة، المغني (ج9/414).

الشاهد من هذا الحديث أن الصحابة كانوا يشترطون أن لا يسمدوا الأرض بعذرة الناس لما فيها من النجاسة، ولو لم يكن ذلك يؤثر على الثمار ويحرمه، لما كان للشرط فائدة.

(2) أن النباتات والزرع التي تسقى بماء نجس أو تنمو في أرض نجسة، تتغذى على هذه النجاسة، تدخل إلى أجزائها، فيحرم أكلها⁽⁸⁷⁾.

الرأي الرابع: الذي يترجح هو القول الأول القائل بحل الثمار والزرع التي تنبت في المقابر، أو على جثث الموتى، أو تسقى بماء نجس، وذلك لعدة أسباب:

(1) أن الأدلة التي استند إليها أصحاب القول الأول، هي أدلة صريحة واضحة الدلالة والثبوت، فحديث أنس بن مالك، متفق عليه، فيه دلالة واضحة على طهارة تراب المسجد النبوي، وقد كان مقبرة للمشركين، مما يدل على استحالة النجاسة الناتجة عن جثث الموتى في باطن الأرض، وتطهرها فلا يبقى لها تأثير.

(2) أن الحديث الذي استدل به أصحاب القول الثاني، قد يحمل على الكراهة وليس التحريم، جمعا للأدلة الواردة في هذه المسألة.

(3) أن الأصل في المنافع الحل والإباحة⁽⁸⁸⁾، ومن يقول بالتحريم فعليه بالدليل الصريح الصحيح لذلك.

(85) يدمل أرضه، أي يصلحها ويحسن معالجتها، ومنه قيل للجرح: قد اندمل إذا تماثل وصلح، ومنه قيل: داملت الرجل إذا داريته لتصلح ما بينك وبينه وأنشد؛ الهروي: تهذيب اللغة (ج/14/96).

(86) [البيهقي: السنن الكبرى، المزارعة/ ما جاء في طرح السرجين والعذرة في الأرض، 6/229: حديث رقم 11756].

(87) ابن قدامة، المغني (ج/9/414).

(88) ابن قدامة، المغني (ج/9/414).

الخاتمة

نتائج الدراسة:

بعد هذه العرض السريع لبعض المسائل الفقهية المتعلقة بالعبادات والمعاملات من خلال أشرط الساعة الكبرى يمكن أن نستنتج عدة نتائج كالتالي:

(1) استطالة الأيام الثلاثة الأولى في فتنة الدجال، هي حقيقة لا مجاز، وتكون العبادات فيها واجبة على كل مسلم في ذلك الوقت، كل حسب استطاعته وقدرته.

(2) تنقطع التوبة بعد طلوع الشمس من مغربها، لثبوت الأدلة الصحيحة الصريحة من القرآن والسنة في ذلك، كما تنقطع التوبة عند خروج الدابة أيضا، لأن خروجها قريب جدا من طلوع الشمس من مغربها.

(3) انقطاع التوبة بخروج الدجال، يختلف فيه ومعارض ظاهرياً، ما ثبت في السنة من قبول التوبة بعد نزول عيسى عليه السلام.

(4) بقاء التكليف على العباد بعد طلوع الشمس من مغربها، وأن التوبة والعمل الصالح لا يقبل إلا من آمن وعمل صالحاً من قبل طلوع الشمس من مغربها، وهذا يؤخذ من مفهوم الصفة للآية القرآنية.

(5) بعد طلوع الشمس من مغربها، يحصل العلم الضروري بالأمور الغيبية، والجنة والنار، فينتقل الناس من مرحلة الاختيار والابتلاء، إلى مرحلة المعاينة واليقين بالآخرة، وتصبح الأمور الغيبية ظاهرة.

(6) عدم جواز الاستعانة بالمشرّكين في قتال أهل الكفر والشرك، إلا في أشد الحالات وأبلغ الضرورات، وإذا كان حكم الإسلام هو الغالب.

(7) جواز أكل الثمار والزروع التي تنمو وتتغذى على النجاسة، وعلى جثث الموتى؛ وذلك لاستحالة النجاسة في باطن الأرض، فلا يبقى لها أثر.

المقترحات:

(1) ينبغي على طلاب العلم، وأهل الفقه والباحثين بإيلاء الاهتمام البالغ بالإشارات الفقهية والنواحي العملية المنتشرة في أحاديث الفتن لأشرط الساعة الصغرى والكبرى.

2) على الجامعات والمؤسسات الدينية عقد اللقاءات الفقهية، والندوات العلمية التي تشجع الطلاب على الاستنباط والبحث والتنقيب في الجوانب الفقهية في كتب العقيدة والتفسير.

المصادر والمراجع

الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي. (1400هـ). التمهيد في تخريج الفروع على الأصول. تحقيق: د. محمد حسن هيتو. ط 1. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي. (1420هـ). نهاية السؤل شرح منهاج الوصول. ط 1. بيروت: دار الكتب العلمية.

الألباني، محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائده. ط 1. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.

الألباني، محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم. (1992م). سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة. ط 1. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.

الألباني، محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم. (1421هـ). قصة المسيح الدجال ونزول عيسى عليه الصلاة والسلام. ط 1. عمان: المكتبة الإسلامية.

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة. (1422هـ). الجامع المسند الصحيح المختصر - من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه المعروف بصحيح البخاري. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. ط 1. دار طوق النجاة.

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسرَوُ جردِي الخراساني. (1424هـ). السنن الكبرى. ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية.

الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك. (1998م). الجامع الكبير المعروف بسنن الترمذي. تحقيق: بشار عواد معروف. (د.ط.). بيروت: دار الغرب الإسلامي.

- التنوخى: زين الدين المتنجى بن عثمان بن أسعد. (1424هـ). *المتع في شرح المقنع*. ط3. مكة المكرمة: مكتبة الأسد.
- الخصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي. (1994م). *الفصول في الأصول*. ط2. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية.
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. (د.ت). *كشف المشكل من حديث الصحيحين*. (د.ط). الرياض: دار الوطن.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري. (1990م). *المستدرک على الصحيحين*. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. (2001م). *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي-. (1420هـ). *البحر المحيط في التفسير*. (د.ط). بيروت: دار الفكر.
- الخرشي: محمد بن عبد الله المالكي أبو عبد الله. (د.ت). *شرح مختصر خليل*. (د.ط). بيروت: دار الفكر للطباعة.
- الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي. (2004م). *سنن الدارقطني*. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني. (د.ت). *سنن أبي داود*. (د.ط). لبنان: المكتبة العصرية.
- الدِّمِيرِي: كمال الدين، محمد بن موسى بن عيسى بن علي. (1425هـ). *النجم الوهاج في شرح المنهاج*. ط1. جدة: دار المنهاج.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي. (1988م). *البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة*. تحقيق: د محمد حجي وآخرون. ط2. بيروت: دار الغرب الإسلامي.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي. (1988م). *المقدمات الممهدات*. ط 1. بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد. (د.ت). *زهرة التفاسير*. (د.ط.). (د.م): دار الفكر العربي.
- ساعي، محمد نعيم محمد هاني. (2007م). *موسوعة مسائل الجمهور في الفقه الإسلامي*. ط 2. مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة. (د.ت). *أصول السرخسي*. (د.ط.). بيروت: دار المعرفة.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة. (1971م). *شرح السير الكبير*. (د.ط.). (د.م): الشركة الشرقية للإعلانات.
- السلمان، أبو محمد عبد العزيز بن محمد بن عبد الرحمن بن عبد المحسن. *الأسئلة والأجوبة الفقهية*.
- الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق. (د.ت). *أصول الشاشي*. (د.ط.). بيروت: دار الكتاب العربي.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني. (1999م). *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول*. تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية. ط 1. (د.م): دار الكتاب العربي.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني. (1993م). *نيل الأوطار*. ط 1. مصر: دار الحديث.
- ابن أبي شيبه: أبو بكر بن أبي شيبه، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان العسبي. (1409هـ). *الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار*. ط 1. الرياض: مكتبة الرشد.
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر. (1387هـ). *تاريخ الرسل والملوك*. ط 2. بيروت: دار التراث.
- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر. (2000م). *جامع البيان في تأويل القرآن*. تحقيق: أحمد محمد شاكر. ط 1. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري. (1414هـ). *تخريج العقيدة الطحاوية*. ط2. بيروت: المكتب الإسلامي.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري. (1417هـ). *مختصر-اختلاف العلماء*. ط2. بيروت: دار البشائر الإسلامية.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي. (1379هـ). *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. (د.ط.). بيروت: دار المعرفة.

ابن الفراء، القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف. (1990م). *العدة في أصول الفقه*. ط2. (د.م.).

ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي. (د.ت.). *المغني*. (د.ط.). القاهرة: مكتبة القاهرة.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي. (1964م). *الجامع لأحكام القرآن المعروف بتفسير القرطبي*. تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش. ط2. القاهرة: دار الكتب المصرية.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية. (1994م). *زاد المعاد في هدي خير العباد*. ط27. بيروت: مؤسسة الرسالة، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية. (1408هـ). *الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة*. ط1. الرياض: دار العاصمة.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد. (د.ت.). *سنن ابن ماجه*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (د.ط.). (د.م.): دار إحياء الكتب العربية.

مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني. (1994م). *المدونة*. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

- مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. (د.ت.). المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم المعروف بصحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (د.ط.). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- المشوخي، زياد بن عابد. (2013م). الاستضعاف وأحكامه في الفقه الإسلامي. ط1. الرياض: دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع.
- ابن مفلح: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد. (1418هـ). المبدع في شرح المقنع. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الملليكي، ياسين محمد المليكي. منازل القمر.
- المنائي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي. (1356هـ). فيض القدير شرح الجامع الصغير. ط1. مصر: المكتبة التجارية الكبرى.
- المنجد، محمد بن صالح. موقع الإسلام سؤال وجواب. www.islamQA.info.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. (1392هـ). المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. ط3. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. (1392هـ). المجموع شرح المذهب. بيروت: دار الفكر.
- الملا الهروي، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري. (2002م). مرقة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. ط1. بيروت: دار الفكر.
- الهروي، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور. (2001م). تهذيب اللغة. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي.



دور رأي الخبير في ترجيح قول فقهي

تحديد أقصى مدة الحمل أنموذجا

د. سيدي محمد الشيخ أحمد أبي المعالي

باحث شرعي في موقع الشبكة الإسلامية- الدوحة - قطر

sidiabma@yahoo.com

ملخص

تناولت في هذا البحث الفرق بين أدلة مشروعية الأحكام، وأدلة ثبوتها، حيث مرجع الأولى شرعي، وأهل الاختصاص فيه هم الفقهاء، والثاني مرجعه العادة والحس، وأهل الاختصاص فيه أهل الخبرة. ومن هنا نشأ إشكال هذا البحث وهو: قول بعض الفقهاء بامتداد الحمل لأكثر من تسعة أشهر، وهو ما يعارضه الأطباء، وهم أهل الخبرة، مزدوين بأدلة حسية متمثلة في أجهزة دقيقة. فهل يصبح هذا الرأي مرجوحا، ورأي من قال من الفقهاء بعدم تجاوزه سنة راجحا. وذلك ما رجحته في البحث، متبعا للمنهج الاستقرائي والتحليلي والنقدي. والله أعلم.

الكلمات المفتاحية: أدلة، أحكام، فقهاء، خبراء، أقصى أمد، الحمل.

Abstract

Role of the Expert's opinion in giving preponderance to a Fiqhi (jurisprudential) statement, using as an illustrative example the determination of the maximum duration of pregnancy.

In this research, I addressed the difference between the evidence proving the legitimacy of rulings and the evidence proving their establishment. The reference for the former is religious texts, and the specialists therein are the scholars of Fiqh (jurisprudents). The reference for the latter is custom and perception, and the specialists therein are the experts in the relevant field. Hence arises the problematic issue in this research, namely that some jurisprudents stated that pregnancy may extend for more than nine months; which is contradicted by physicians who are the experts in this field, equipped by sensory evidence obtained through precise devices. So, would this opinion become outweighed and the opinion of the jurisprudents who said that pregnancy does not exceed one year becomes preponderant. That is what I held to be preponderant in the research, following the inductive, analytical, and critical approach.

And Allah knows best.

Keywords: evidence, rulings, jurisprudents, experts, maximum duration, pregnancy

مقدمة:

الحمد لله الذي نزل الكتاب تبياناً لكل شيء، وصلى الله على من بين الناس ما نزل إليهم، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه.

وبعد، فقد اختلف الفقهاء في أقصى أمد يمكن للحمل أن يصل إليه، بين من يقول إنه لا يتجاوز المعتاد وهو تسعة أشهر إلى سنة، ومن قائل بامتداده إلى سنتين، أو أربع أو سبع سنوات. ومستندهم ما وجد أي الحس، وقول أهل الخبرة.

من هذا المنطلق كان إشكال هذا البحث وهو: لقد تطورت الأجهزة والآلات في عصرنا تطوراً كبيراً، خاصة في مجال الطب، والأطباء يقولون إن الحمل لا يمكن أن يزيد على تسعة أشهر إلا بأسبوع أو أسبوعين، وهم أهل الخبرة. فهل يصبح قول من قال من الفقهاء بامتداد الحمل لأكثر من سنة، قولاً مرجوحاً، وقول من قال بأنه لا يتجاوز سنة هو الراجح، اعتماداً على قول أهل الخبرة.

أما أسباب اختيار الموضوع فهي:

- 1- الحاجة إلى إعادة النظر في بعض الأقوال الفقهية التي تستند إلى أدلة وقوع تغيرت.
 - صد الهجوم على الفقه، باعتباره يخالف المسائل العلمية، خاصة في أوساط المثقفين.
 - بيان مدى الترجيح بقول أهل الخبرة، فيما يستند من أحكام على رأيهم.
- أما أهداف هذا البحث فهي:
- بيان أثر تغير المعلومات التي بنى عليها الفقيه رأيه عليها، في تغير الحكم الذي أصدره بناء عليها.
 - بيان الرأي الصحيح من خلال دراسة مثال لذلك، وهو أقصى مدة للحمل، بعد أن أصبح رأي الطب الحديث يخالف ما عليه جل الفقهاء.

منهج البحث: والمنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج الوصفي الاستقرائي لأقوال الفقهاء، وآراء الأطباء. ثم المنهج التحليلي لتلك الأقوال، ثم المنهج النقدي. لتلك الأقوال.

وقد اتبعت في هذا البحث الخطة الآتية:
مقدمة: وقد خصصتها لإشكالية البحث وأهدافه، والمنهج المتبع فيه، وختمتها بمنهج البحث وخطته.
أما المطلب الأول فهو: أدلة وقوع الأحكام، وتأثيرها على الحكم الفقهي.
المطلب الثاني: آراء الفقهاء في أقصى أمد الحمل
المطلب الثالث: رأي أهل الخبرة. وحجية رأي الخبير.
وقد ذيلته بخاتمة: ضمنتها أهم النتائج والتوصيات. بالإضافة إلى قائمة المصادر والمراجع.

المطلب الأول: أدلة وقوع الأحكام، وتأثيرها على الحكم الفقهي.
أدلة وقوع الأحكام، تعلم بالحس أو الخبر، أو الشهادة، ويرجع فيها إلى أهل الخبرة¹

((فالأوصاف الحسية، والأمور العرفية، ليست من حظوظ الفقيه، بل من حظوظ الخبير، كما أن كل ما يتعلق بالواقعة وملابساتها، ومعرفة حقيقتها، ليست من حظ الفقيه)).²

فإذا بني حكم فقهي على دليل من هذه الأدلة، ثم ظهر دليل أكثر دقة منه عند أهل الخبرة، فهنا يلزم الفقيه العمل به؛ لأن: ((كلُّ ما انفرد أهل الخبرة فيه بالعلم به وجب على الفقهاء الرجوع إليهم فيه والاعتبار بقولهم، ثم ترتيب الحكم الشرعي على ما تقرّر عندهم فيه؛ ولا يؤخذ العلم بحقيقة الشيء من غير أهل الخبرة فيه، وإن كان من أعلم الناس بالحلال والحرام)).³
انطلاقاً من هذا سندرس أقوال الفقهاء حول أقصى أمد الحمل.

1 انظر: القرافي: الفروق 1/128. الفرق السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الأحكام وبين قاعدة أدلة وقوع الأحكام، وانظر: ابن القيم: بدائع الفوائد 4/1322.

2) د سعيد بن أحمد: استناد الأحكام الشرعية على الكشوفات العلمية، ص 176

3 الاجتهاد في مناط الحكم الشرعي 1/329

المطلب الثاني: آراء الفقهاء في أقصى أمد الحمل

انقسم الفقهاء إلى فريقين: فريق يحدده بمدة تمتد من سنتين إلى أربع أو خمس إلى سبع.

قسم يرى أنه لا يتجاوز المعتاد: تسعة أشهر، إلى سنة.

يقول ابن رشد الحفيد في بداية المجتهد، مبينا تلك الأقوال: ((واختلفوا في أطول زمان الحمل الذي يلحق به الوالد الولد، فقال مالك: خمس سنين، وقال بعض أصحابه: سبع، وقال الشافعي: أربع سنين، وقال الكوفيون: ستان، وقال محمد بن الحكم: سنة، وقال داود: تسعة أشهر.))¹

علام استندوا في هذا التحديد؟

مما استندوا عليه تحديد عمر لأجل المفقود، وبما وجد في بعض النساء كنساء الماجشون.

يقول القاضي عبد الوهاب البغدادي في الإشراف: ((مسألة: في أكثر الحمل ثلاث روايات، الصحيح منها أربع سنين، وقال أبو حنيفة أكثره ستان، وقال داود لا يكون الحمل أكثر من تسعة أشهر.

فدللنا على أبي حنيفة ما روي أن عمر بن الخطاب ضرب لامرأة المفقود أجلاً أربع سنين ولم يكن ذلك إلا أنه غاية الحمل، وروي مثله عن عثمان وعلي، ولا يخالف لهم. ولأن بالمدينة كان مستفيضاً عندهم أن نساء الماجشون كن يلدن لأربع سنين، ولأن ما زاد على السنتين لو لم يكن مدة للحمل لم يلحق به إذا ادعاه وأكذبتة، وفي لحوقه به دليل على أنه من مدته.))²

كما استدلو بأنه لا توقيت له، فيرجع إلى الوجود.

يقول ابن قدامة في المغني: ((ما لا نص فيه، يرجع فيه إلى الوجود، وقد وجد الحمل لأربع سنين.))³

إذن الحجة الوجود، والواقع.

1 بن رشد الحفيد: بداية المجتهد 142/4

2 القاضي عبد الوهاب البغدادي: الإشراف على نكت مسائل الخلاف 802/2

3 ابن قدامة المغني 121/8

أما الفريق الثاني فيرى عدم زيادته على تسعة أشهر، ممثلاً في ابن عبد الحكم من المالكية، وداود الظاهري وابن حزم.

قال ابن حزم في المحلى، محتجاً لرأيه بأن مجموع الحمل والفصال لا يزيد على ثلاثين شهراً: ((ولا يجوز أن يكون حمل أكثر من تسعة أشهر، ولا أقل من ستة أشهر؛ لقول الله تعالى: (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً). [الأحقاف: 15]، وقال تعالى: (والوالداتُ يرضعن أولادهن حولين كاملين) [البقرة: 233]. فمن ادعى أن حملاً وفصلاً يكون في أكثر من ثلاثين شهراً: فقد قال الباطل والمحال، ورد كلام الله عز وجل جهاراً))¹

فكلما زادت مدة الحمل نقصت مدة الرضاع، وكلما زادت مدة الحمل نقص الرضاع، والمجموع لا يتجاوز ثلاثين شهراً.

يوضح ذلك ابن عطية في تفسيره: ((وقوله: ثلاثون شهراً. يقتضي أن مدة الحمل والرضاع هي هذه المدة؛ لأن في القول حذف مضاف، تقديره: ومدة حملة وفصاله، وهذا لا يكون إلا بأن يكون أحد الطرفين ناقصاً، وذلك إما بأن تلد المرأة لستة أشهر وترضع عامين، وإما بأن تلد لتسعة على العرف وترضع عامين غير ربع عام، فإن زادت مدة الحمل نقصت مدة الرضاع، وبالعكس... وأقل ما يرضع الطفل عام وتسعة أشهر))²

فهذا يدل أن الحمل والفصال لا يتجاوز ثلاثين شهراً. وفترة الفصال -أي الرضاع- أقصاها عامان قال تعالى: (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة) [البقرة: 233].

ويمكن أن تقل قليلاً 21 شهراً، ويكون الحمل تسعة أشهر، أو 18 شهراً، ويكون الحمل سنة.

أما أن يصل الحمل لأربع أو خمس سنوات، مع فترة رضاعة كهذه أو تصل لعامين، فستكون فترة الحمل والرضاع 72، أو 84 شهراً، وهذا لا يجتمع مع كونها ثلاثين شهراً كما في الآية.

1 ابن حزم: المحلى 132/10-133

2 بن عطية المحرر الوجيز سورة الأحقاف. 737/8

وهذا ما يتفق مع رأي أهل الخبرة.

المطلب الثالث: رأي أهل الخبرة. وحجية رأي الخبير:

من المعلوم عند الفقهاء، أن ما كان مستنده الخبرة، يؤخذ فيه برأي الخبراء دون سواهم، حتى لو كان فقيها.

يقول الدكتور سعيد بن أحمد صالح، في كتابه: استناد الأحكام الشرعية على الكشوفات العلمية ((وقد اتفق الفقهاء على القول بحجية الخبير في العموم، واستدلوا لهذه المشروعية بأدلة، منها قوله تعالى: (فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) [النحل: 43].

فالآية الكريمة تأمر بسؤال أهل الذكر الذين هم أهل العلم والمعرفة والخبرة عند عدم العلم، وهي عامة في كل شأن.

قال السرخسي: إنما يرجع إلى معرفة كل شيء إلى من له بصر في ذلك الباب)).¹
والحمل من القضايا الحسية، فالفقيه يبنى حكمه على ما يخبره به أهل الاختصاص، وهم هنا الأطباء.

يقول الدكتور محمد علي البار مبينا أن مستند الحمل الممتد لأكثر من سنة، هو الوهم: ((الحمل الكاذب: حالة تصيب النساء اللاتي يبحثن عن الإنجاب دون أن ينجبن، فتنتفخ البطن بالغازات، وتتوقف العادة الشهرية... وتعتقد المرأة اعتقادا جازما بأنها حامل، رغم تأكيد جميع الفحوصات المخبرية، والفحوصات الطبية بأنها غير حامل.... وقد يحدث لإحدى هؤلاء الواهمات بالحمل الكاذب، الذي تتصور أنه بقي في بطنها سنينا... قد يحدث أنها تحمل فعلا... فتضع طفلا طبيعيا في فترة حمله، ولكنها نتيجة وهمها، وإيهامها من حولها من قبل. تتصور أنها قد حملته لمدة ثلاث، أو أربع سنوات.))²

1) د سعيد، استناد الأحكام، ص 150

2) البار: محمد علي: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص 445-446.

ويقول الدكتور زغلول النجار، في موسوعة الإعجاز العلمي: خلق الإنسان في القرآن الكريم: عند قوله تعالى: (ويعلم ما في الأرحام) [لقمان: 34]. ((ويقول الحق سبحانه وتعالى: (ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين. [لقمان: 14]:

وفي هذه الآية الكريمة جاءت الإشارة إلى ثلاث من القضايا العلمية المهمة:
وثانيتهما: أن جنين الإنسان يبقى في بطن أمه فترة تتراوح بين الستة والتسعة أشهر قمرية.

.... وإذا أضفنا إلى هذه الآية الكريمة قول ربنا -تبارك وتعالى-: (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا). [الأحقاف: 15].

اتضح لنا بجلاء أن أقل مدة للحمل البشري، هي ستة شهور قمرية (أي 177 يوما). وأن أطول مدة للحمل البشري هي: تسعة شهور قمرية (أي: 266 يوما)
وعلى ذلك، فلا بد من استكمال فترتي الحمل والقطام معا إلى ثلاثين شهرا قمريا (أي إلى 885 يوما) فكلما قلت فترة الحمل، زادت فترة الرضاعة، والعكس صحيح، وهذا كله ما أثبتته الدراسات المكتسبة)) 1

ويقول في تفسير قوله تعالى: (ألم نخلقكم من ماء مهين فجعلناه في قرار مكين إلى قدر معلوم [المرسلات: 20-22]

((ونفهم من قول ربنا -تبارك وتعالى-: إلى قدر معلوم [المرسلات: 33]

أي ألم نجعل عملية خلق الواحد منكم في رحم أمه، عملية مؤخرة مؤجلة إلى وقت معلوم، قدره الله تعالى له بمقدار محدد من الزمن، وهو فترة الحمل (وأقلها ستة أشهر قمرية، أي حوالي 177 يوما، وأكثرها تسعة أشهر قمرية، أي حوالي 266 يوما في المتوسط) ومنكم من يكمل هذه المدة، ومنكم من لا يكملها، فقد رنا أطوار

1 (زغلول النجار: موسوعة الإعجاز العلمي: خلق الإنسان في القرآن الكريم 4 / 508

خلقكم حتى أخرجناكم من بطون أمهاتكم أطفالا كاملي الخلقة، أسوياء التكوين أو غير ذلك))¹

أما كيفية حساب تلك المدة، فيوضحها الدكتور محمد علي البار: ((وتعتبر مدة الحمل الطبيعية 280 يوما، تحسب من بدء آخر حيضة حاضتها المرأة. وبما أن الحمل يحدث في العادة في اليوم الرابع عشر من بدء الحيض تقريبا.. فإن مدة الحمل الحقيقية هي: $280 - 14 = 266$ يوما..

وبما أن الحساب قد يخطئ، وخاصة إذا كانت العادة غير منتظمة، فإن بعض الأمهات يتحدثن عن فترة حمل طويلة جدا...

أما تأخر الحمل أو تقدمه أسبوعين عن المدة المحسوبة، فهو أمر اعتيادي..وقد يتأخر الحمل رغم ضبط الحساب إلى شهر كامل.

أما كيفية الحساب، فسهلة ميسورة: يحدد تاريخ بدء آخر حيضة، ثم يضاف إليها تسعة أشهر (شمسية) وتسعة أيام.. ذلك هو موعد الولادة بالتقريب.. قد يزيد أياما، وقد ينقص عنها..

أما أكثر الحمل عند الأطباء، فلا يزيد عن شهر بعد مواعده، وإلا لمات الجنين في بطن أمه... ويعتبرون ما زاد عن ذلك نتيجة خطأ في الحساب

إلا أن الجنين قد يموت في بطن أمه، ويبقى فيها أمدا طويلا، وهذا أمر معروف عند الأطباء، وقد يتكلس (ترسب فيه أملاح الكالسيوم، فيصبح مثل الجير) الجنين بعد موته، ثم يقذفه الرحم على فترات متقطعة))².

فالخطأ في الحساب، وتكلس الجنين، ثم بدء حمل جديد، هو ما ظنه القدماء حملا ممتدا، فأخبروا بذلك الفقهاء.

والحساب هنا من تحقيق المناط، فمرجه أهل الخبرة.

أما عدم إمكانية الجنين أكثر من تسعة أشهر، ف ((يرجع الأطباء السبب في عدم إمكان بقاء الجنين في البطن أكثر من الوقت المعتاد، إلى أن الجنين يعتمد في غذائه -بعد الله سبحانه- على المشيمة، فإذا بلغ الحمل نهايته المعتادة (تسعة أشهر) ضعفت

1 زغلول: النجار موسوعة الاعجاز، 4/220

2 د محمد علي البار: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص 445-446.

المشيمة، ولم تعد قادرة على إمداد الجنين بالغذاء الذي يحتاجه لاستمرار حياته، فإن لم تحصل الولادة، فقد يعاني الجنين من نقص الغذاء، أو ما يعبر عنه بالمجاعة (famine) فإن طالت المدة -أيضا- ولم تحصل ولادة، مات الجنين.

ومن النادر أن ينجو من الموت جنين بقي في الرحم 45 أسبوعا.

ولاستيعاب النادر، والشاذ، فإن هذه المدة تمتد أسبوعين آخرين، لتصبح 330

يوما، ولم يعرف أن مشيمة قدرت أن تمد الجنين بعناصر الحياة لهذه المدة.¹

فالأطباء -وهم أهل الاختصاص، الذين يلزم العمل بقولهم كما قدمنا- يرون أن

الحمل لا يتأخر عن الموعد المحدد المعتاد، إلا فترة وجيزة، لا تزيد عن أسبوعين أو ثلاثة في الغالب.

فالرأي الراجح: هو تسعة أشهر إلى سنة كما قال ابن عبد الحكم وداود الظاهري،

لأن هذه المسألة من مسائل تحقيق المناط، وأدلة وقوع الأحكام، وتلك مرجعها إلى رأي أهل الخبرة، وهم هنا الأطباء.

1 (الدكتور هشام بن عبد الملك آل الشيخ، أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي، ص 631-632

خاتمة

في نهاية هذا البحث تبين ما يأتي:

- 1- هناك فريقان: فقهاء يرون امتداد الحمل لأكثر من سنة. مستدلين بفهمهم لحكايات، وتفسير للواقع. و فرق آخر يرى أن الحمل لا يزيد على تسعة أشهر إلا بقليل مستدلين باستنباط من مجموع الآيات التي تحدد مجموع مدة الحمل والرضاع، ومعهم الأطباء في هذا العصر.
- 2- وبناء على ذلك يترجح قول الفريق الثاني؛ لأن هذه المسألة من مسائل تحقيق المناط، وأدلة وقوع الأحكام، وتلك مرجعها إلى رأي أهل الخبرة، وهم هنا الأطباء.
- 3- وفي الختام هذه دعوة لإعادة النظر في أدلة وقوع الأحكام، وتجديد النظر فيها بحسب تطور العلوم المتعلقة بها. لبنني على ذلك الاحكام الفقهية. والله أعلم.

المصادر والمراجع

- 1- أحمد بن إدريس القرافي: الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق. عالم الكتب الطبعة: بدون طبعة، وبدون تاريخ.
- 2- بلقاسم بن ذاك، الاجتهاد في مناهج الحكم الشرعي دراسة تأصيلية تطبيقية، أصل الكتاب: رسالة دكتوراه من قسم أصول الفقه بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى عام 1435 هـ، إشراف: أ. د. غازي بن مرشد العتيبي، مركز تكوين للدراسات والأبحاث
- الطبعة: الأولى، 1435 هـ - 2014 م
- 3- د زغلول النجار: موسوعة الإعجاز العلمي، خلق الإنسان في القرآن الكريم: دار المعرفة، لبنان، طبعة خاصة لوزارة الأوقاف، قطر. 2007م.
- 4- د سعيد بن أحمد صالح: استناد الأحكام الشرعية على الكشوفات العلمية، دار البشائر الإسلامية، ط 1: 1437 هـ، 2016م.
- 5 - عبد الحق ابن عطية: المحرر الوجيز، تح مجموعة من الباحثين، بإشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط 1، 2015م.
- 6-: علي بن أحمد بن سعيد، ابن حزم المحلى بالآثار، د تح، دار الفكر - بيروت. الطبعة: الأولى، 1424 هـ - 2004 م.
- 7- عبد الله بن أحمد بن محمد ابن قدامة: المغني، مكتبة القاهرة، بدون طبعة.
- 8- القاضي عبد الوهاب بن علي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 1999م.
- 9- ابن رشد الحفيد: محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: دار الحديث - القاهرة، 1425 هـ - 2004 م
- 10- د محمد علي البار: خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ص 445-446. الدار السعودية للنشر والتوزيع. ط الحادية عشرة. 1420-1999م.
- 11- ابن القيم: محمد بن أبي بكر. بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران (إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد)، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، طبعة: الأولى، 1425 هـ.

12-الدكتور هشام بن عبد الملك آل الشيخ، أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي. ط مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، الطبعة الرابعة 1431هـ-2010م.



الاجتهاد الجماعي بين مقاصد الشرع وضرورات العصر

د. إخلاص ناصر عبد الرحمن الزبير

جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية

ielzubair@kku.edu.sa

ملخص

يعتبر الاجتهاد الجماعي من أهم الطرق لتتزيل الحكم الشرعي ، وهو الأقرب للحق والصواب والصلاح وتحقيق مقصود الشرع في ظل الواقع المعاصر ونوازله ومستجداته ، لأن رأي الفرد مهما علت منزلته في العلم فقد يترك جانباً في الموضوع لا ينتبه إليه آخر، وقد يحفظ شيئاً يغيب عن غيره، وقد يظهر تبادل الرأي في المسألة نقاطاً قد تكون خافية ، وقد تتجلى أموراً كانت غامضة ، وقد يذكر المجتهدون بعضهم بعضاً بأمور كانت منسية ، وكل هذا من فوائد الاجتهاد الجماعي الذي يكون العمل فيه عمل الفريق الواحد بدل عمل الفرد ، ومن ثمار العمل الجماعي عمل الفريق الواحد ، أو عمل المؤسسة الواحدة التي تتمثل في المجامع الفقهية وغيرها . فهو مظهر من مظاهر الالتقاء على طريق العلم والمعرفة ، وباب من أبواب وحدة الأمة ، وذلك من خلال عرض المشكلات والمستجدات التي تهم الأمة وتبادل الآراء حولها والوصول إلى نتائج مفيدة تجلب المصالح وتدرأ المفاسد عن الأمة ، فالاجتهاد الجماعي في ظل تحديات الحياة المعاصرة يعتبر ضرورة وباباً من أبواب الشورى وتلاقح الآراء وتصويبها ، ويتكامل بدوره مع مقاصد الشريعة الإسلامية من حيث صلاح الإنسان وأمنه واستقراره لأن بصلاحه يصلح الكون وبفساده يفسد قال تعالى : { ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ } (الروم : 41) .

الكلمات المفتاحية: الاجتهاد - مقاصد - الشرع - العصر

Abstract

Collective Ijtihad between the purposes of Sharia and the necessities of the times.

Collective ijtihad is considered one of the most important ways to download legal rule, which is the closest to the truth, righteousness and achieving the intended purpose of Sharia in light of contemporary reality and its calamities and developments, because the opinion of the individual, no matter how high his status in science may be left aside in the subject does not pay attention to another, and may preserve something absent from others, The exchange of opinion on the matter may show points that may be hidden, and things that were mysterious may be revealed, and the mujtahid may remind each other about things that were forgotten, and all of this is a benefit of Collective ijtihad, in Collective ijtihad, in which work is the work of one team instead of the work of the individual, and the fruits of teamwork are the work of one

team, or the work of one institution that is represented in the juristic and other councils. It is a manifestation of convergence on the path of knowledge and, and a chapter on the unity of the nation, through presenting the problems and developments that concern the nation and exchange Opinions about it and reaching useful results that bring interests and ward off evil from the nation .So Collective ijtiḥād in light of the challenges of contemporary life is considered a necessity and a door of consultation and cross pollination and correction, and it integrates in turn with the purposes of Islamic law in terms of human good, security and stability because the righteousness fixes the universe and decreases its corruption .the Almighty said {Corruption has appeared on land and sea with what the hands of the people earned. Therefore, they taste some of what they did in order that they return {41} AR. ROOM

Keywords: Ijtiḥād- purposes- Sharia- times.

مقدمة:

يعتبر الاجتهاد الجماعي من أهم الطرق لتنزيل الحكم الشرعي، وهو الأقرب للحق والصواب والصلاح وتحقيق مقصود الشرع في ظل الواقع المعاصر ونوازله ومستجداته، لأن رأي الفرد مهما علت منزلته في العلم فقد يترك جانباً في الموضوع لا ينتبه إليه آخر، وقد يحفظ شيئاً يغيب عن غيره، وقد يظهر تبادل الرأي في المسألة نقاطاً قد تكون خافية، وقد تتجلى أموراً كانت غامضة، وقد يذكر المجتهدون بعضهم بعضاً بأمور كانت منسية ، وكل هذا من فوائد الاجتهاد الجماعي الذي يكون العمل فيه عمل الفريق الواحد بدل عمل الفرد.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في جملة من الأمور التالية:

- 1 - تأصيل مفهوم الاجتهاد الجماعي وضرورته في العصر الحاضر
- 2 - إظهار أهمية الاجتهاد الجماعي وضرورته في المسائل الفقهية والنوازل والمستجدات.
- 3 - التأكيد على مقاصدي الفقه الإسلامي في بناء الأحكام الفقهية وتنزيلها لمعالجة الواقع المعاصر والنهوض بالاجتهاد الجماعي لمعالجة النوازل والمستجدات المعاصرة وفق المنظومة الفقهية السليمة.
- 4 - التنبيه إلى ضرورة الاجتهاد الجماعي في زمن الاختصاص العلمي لأجل العصمة من الزلل وصيانة الفكر من الزيغ.

5- اعتبار الاجتهاد الجماعي مظهراً من مظاهر وحدة الأمة وطريقاً لنفي الخلاف.

6 - إن قضية الاجتهاد الجماعي من الموضوعات ذات الجدة والحداثة، التي تثير اهتمام المسلمين على مستوى الأفراد والجماعات.

أسباب اختيار الموضوع:

- 1 - أهمية الموضوع سبب رئيسي لاختياره.
- 2 - تحديد وضبط الاجتهاد الجماعي وبيان حقيقته من خلال التأصيل الأصولي لهذا الأسلوب في الاجتهاد.

- 3 - بيان المقاصد من هذا النوع من الاجتهاد ودوره في القضايا المعاصرة
- 4 - إبراز ثمرات هذا الاجتهاد في حياة المسلمين المعاصرة من حلول للمشكلات والقضايا المستجدة.

الدراسات السابقة:

- خلال بحثي عن هذا الموضوع وجدت العديد من الدراسات أذكر منها.
- 1 - كتاب بعنوان (الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي) للدكتور عبد المجيد السوسنة الشرفي، والكتاب صدر في عام 1998م وهو العدد (62) من سلسلة كتاب الأمة التي تصدرها وزارة الأوقاف الإسلامية في دولة قطر.
 - 2 - أبحاث الندوة التي نظمتها كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات عام 1996م، تحت عنوان (الاجتهاد الجماعي في العالم الاسلامي).
 - 3 - بحث بعنوان (فكرة الاجتهاد الجماعي المنشود) للدكتور قطب ساخنو
 - 4 - بحث بعنوان الاجتهاد الجماعي وأهميته في نوازل العصر للشيخ صالح بن حميد.

منهج البحث:

- 1 - نهج الباحثة في كتابة هذا البحث المنهج الاستقرائي.
- 2 - الرجوع إلى المصادر الأصلية والمراجع المعتمدة من كتب اصول الفقه قضيمها وحديثها، مع التزام العزو والدقة والتوثيق.
- 3 - عزو الآيات إلى سورها بذكر السورة ورقم الآية.

4 - تخريج الأحاديث النبوية لبيان درجة صحتها.

5 - خاتمة البحث ووضع الفهارس والمراجع.

خطة البحث:

قسمت البحث إلى ستة مباحث وخاتمة وفهارس على النحو الآتي:

* المبحث الأول: حقيقة الاجتهاد الجماعي ومقاصده،

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد الجماعي وأهميته.

المطلب الثاني: التعريف بمقاصد الشريعة.

* المبحث الثاني: الألفاظ ذات الصلة بالاجتهاد الجماعي وفيه مطلبان:

المطلب الأول: علاقة الاجتهاد بالإجماع والشورى وأوجه الشبه والاختلاف

بينهما.

المطلب الثاني: العلاقة بين الاجتهاد والفتوى.

* المبحث الثالث: شروط الاجتهاد وضوابطه.

* المبحث الرابع: الاجتهاد الجماعي مقاصده وشروط قبوله وصحته.

المطلب الأول: مقاصد الاجتهاد الجماعي.

المطلب الثاني: شروط قبول وصحة الاجتهاد.

* المبحث الخامس: الاجتهاد الجماعي وأثره في القضايا الفقهية المعاصرة.

* المبحث السادس: الاجتهاد الجماعي في ظل الفقه المقاصد ودوره في معالجة

الضرورات المعاصرة.

المبحث الأول

حقيقة الاجتهاد الجماعي ومقاصده

وتناولت فيه مفهوم الجماعي وبيان أهميته ومقاصده وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد وأهميته:

وتناولت فيه تعريف الاجتهاد في اللغة والاصطلاح والاجتهاد الجماعي وبيات

أهميته وذلك على النحو التالي:

أ: الاجتهاد في اللغة:

الاجتهاد في اللغة مشتق من مادة (جهد) - بضم الجيم - بمعنى بذل الجهد والطاقة، أو بفتح الجيم - بمعنى تحمل الجهد والمشقة⁽¹⁾، قال ابن فارس: "الجيم والهاء والدال أصله المشقة ثم يحمل عليه ما يقاربه، يقال: جهدت نفسي وأجهدت، والجهد الطاقة"⁽²⁾. وفي المصباح المنير "الجهد بالضم في الحجاز، وبالفتح غيرهم: الوسع والطاقة، وقيل: المضموم الطاقة، والمفتوح المشقة، والجهد بالفتح لا غير: النهاية والغاية، وهو مصدر من: جَهِد في الأمر جهداً، من باب نفع: إذا طلب حتى بلغ غايته في الطلب... واجتهد في الأمر: بذل سعة وطاقته في طلبه ليلبلغ مجهوده ويصل إلى نهايته"⁽³⁾.

وخلاصة القول فإن الاجتهاد في اللغة يعني: بذل الجهد واستفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور الشاقة، سواء كان ذلك في الأمور الحسية كالمشي والعمل، أو في الأمور المعنوية كاستخراج حكم أو نظرية شرعية أو لغوية أو عقلية⁽⁴⁾

ب: الاجتهاد في الاصطلاح:

فقد عرف الاجتهاد في الاصطلاح بتعريفات كثيرة، متقاربة من حيث المفهوم ومختلفة في الصياغة والألفاظ منها ما يلي:

1 - انظر لسان العرب، لابن منظور، (3/153) دار الفكر - بيروت.

2 - معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، (1/486)، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجليل - بيروت.

3 - المصباح المنير، للفيومي، ص 101 مكتبة لبنان - بيروت

4 - ابن منظور مرجع سابق (3/133-134)

1 - قال الإمام الغزالي - بعد أن ذكر معنى الاجتهاد في اللغة-: "لكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة"⁽¹⁾.

2 - وعرفه ابن الهمام بأنه: "بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي عقلياً كان أم نقلياً، قطعياً كان أم ظنياً"⁽²⁾.

3 - وعرفه الطوقى بأنه: "بذل الجهد في تعرف الحكم الشرعي"⁽³⁾.

4 - وعرفه الآمدي بأنه: "استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية، على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه"⁽⁴⁾.

5 - وقريب منه تعريف الإمام السبكي حيث قال: "استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم"⁽⁵⁾.

وخلاصة القول: على الرغم من أن هذه التعريفات متقاربة أحياناً ومتباينة أحياناً أخرى نلاحظ أن بعض العلماء أضاف بعض القيود إلى التعريف مثل (الأحكام الشرعية)، ومن حذفها نظر إلى أن كلمة (الفقيه) في بعض التعريفات تغني عنها. وبعض العلماء استبدل كلمة (المجتهد) بكلمة (الفقيه) وهكذا.

والذي أراه من هذه التعريفات أن التعريف المختار هو تعريف الكمال بن الهمام وذلك بعد حذف كلمة (الفقيه) التي ورد عليها اعتراض، فيكون التعريف المختار عندي هو: "بذل الطاقة في تحصيل حكم شرعي عقلياً كان أم نقلياً، قطعياً كان أم ظنياً".

وهذا التعريف عده كثير من الباحثين المعاصرين أفضل التعريفات للاجتهاد، وأرجحه لأمر منها:

- 1 - المستصفي من علم الاصول للغزالي (4/4) تحقيق حمزة بن زهير حافظ
- 2 - التحرير في أصول الفقه، لابن الهمام، ص (523)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر.
- 3 - شرح مختصر الروضة للطوقى، (3/576) تحقيق د/عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت.
- 4 - الإحكام في اصول الأحكام للآمدي، (3/204) ط. محمد علي صبيح القاهرة.
- 5 - جمع الجوامع مع شرح المحلى للإمام السبكي (2/421) طبعة الحلبي مصر

أولاً: أنه يتميز بالدقة والوضوح.

ثانياً: أنه يشمل الاجتهاد الجماعي والاجتهاد الفردي⁽¹⁾

ثالثاً: أن ما ورد عليه من الاعتراضات قليل بالنسبة لغيره من باقي التعريفات لذلك فهو قريب من تعريف المعاصرين للاجتهاد بأنه: "عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية"⁽²⁾

رابعاً: أن فيه تعميماً من جهة تحصيل الأحكام على سبيل القطع، أو على سبيل الظن، وهو يناسب ما قاله الأصوليون: من أن الاجتهاد قد يكون مفيداً للقطع كما في الأمور العقلية الأصلية، ولذلك قالوا: "إن المصيب فيها واحد وما عداه مخطئ"⁽³⁾ خامساً: أنه ينطبق على الأصولي والفقيه والمفتي⁽⁴⁾.

ج: مفهوم الاجتهاد الجماعي:

تعريف الاجتهاد الجماعي لا يختلف عن تعريف الاجتهاد - بصفة عامة - إلا في الشكل الذي يتحقق به، وهو كونه بصورة جماعية، ولذلك لم أجد من أفرد بالذكر في كتب الأولين، وإن كان مصاحباً للاجتهاد الفردي من حيث التطبيق ولكن سأذكر بعض التعريفات التي اطلعت عليها من بعض المعاصرين من العلماء.

التعريف الأول: تعريف لجنة صياغة القرارات والتوصيات في ندوة الإمارات: تُقرر الندوة أن الاجتهاد الجماعي: "هو اتفاق أغلبية المجتهدين، في نطاق مجمع فقهي أو هيئة أو مؤسسة شرعية، ينظمها ولي الأمر في دولة إسلامية، على حكم شرعي عملي، لم يرد به نص قطعي الثبوت والدلالة، بعد بذل غاية الجهد فيما بينهم في البحث والتشاور"⁽⁵⁾.

1 - العمري، الاجتهاد، ص (28).

2 - ابو زهرة، اصول الفقه، ص (356).

3 - العمري مرجع سابق، ص (27 - 28)، الجويني، التلخيص في اصول الفقه (334/3)، رحال: معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الاسلام ابن تيمية ص (59).

4 - المرع شلي، اختلاف الاجتهاد ص (58).

5 - الندوة العالمية التي أقامتها كلية الشريعة بجامعة العين في دولة الإمارات العربية المتحدة، في عام 1996، الخاصة بموضوع الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، قدم فيها ثلاثة وعشرون بحثاً،

التعريف الثاني: تعريف الدكتور توفيق الشاوي:

" الاجتهاد الجماعي هو تخصيص مهمة البحث واستنباط الأحكام بمجموعة محدودة من العلماء والخبراء والمتخصصين، سواء مارسوا ذلك بالشورى المرسلّة أم في مجلس يتشاورون فيه ويتداولون حتى يصلون إلى رأي يتفقون عليه، أو ترجمه الأغلبية، ويصدر قرارهم بالشورى، ولكن يكون في صورة فتوى "(1).

التعريف الثالث: تعريف الدكتور خالد حسين الخالد:

" هو بذل فئة من الفقهاء المسلمين العدول جهودهم، في البحث والنظر على وفق منهج علمي أصولي، ثم التشاور بينهم في مجلس خاص، لاستنباط أو استخلاص حكم شرعي، لمسألة شرعية ظنية "(2).

التعريف الرابع: تعريف الدكتور ماهر الحولي:

يقول الدكتور ماهر الحولي: أن الاجتهاد الجماعي هو " بذل فئة جهودهم في البحث والتشاور وفق منهج علمي اصولي لتحصيل - (استنباط أو تطبيق) - حكم شرعي عقلياً كان أم نقلياً، قطعياً كان أم ظنياً "(3).

ونلاحظ أن الدكتور ماهر الحولي وضع للتعريف عدة قيود تميزه عن غيره من التعريفات يمكن إجمالها فيما يلي:

القيد الأول: الاجتهاد الجماعي بذل لجهود مشترك، أو لجهود فئة أو جماعة.

تناولت الموضوع من جميع جوانبه، وصدرت في ختامها قرارات وتوصيات كان أولها وضع تعريف اصطلاحى للاجتهاد الجماعي، انظر ابحاث ندوة الإمارات (1079/2)، مجلة الاقتصاد الإسلامي عدد 190 للعام 1417 هـ - ص: (647).

1 - الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، ص 242.

2 - من بحثه في مجلة المسلم المعاصر ص (42)

3 - ماهر الحولي: مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية) المجلد السابع عشر العدد الثاني: ص (44)، 2009م.

وذلك لأن البدء بكلمة (الاتفاق أو التشاور) غير مناسبة الاجتهاد ليس تشاور في ذاته، وإنما التشاور شرط لا بد منه للوصول للرأي الجماعي، لذلك أختار كلمة (بذل الجهد) لجعلها جنساً في التعريف.

القيد الثاني: الاجتهاد الجماعي لا بد من أن يقوم على مبدأ الشورى.

القيد الثالث: الاجتهاد الجماعي بحث ونظر على وفق منهج علمي اصولي.

وذلك لأن إدراك المنهج الأصولي ضروري للمجتهد وأن المعرفة بعلم الاصول شرط من شروط المجتهد وهو علم ضروري لتحصيل رتبة الاجتهاد.

القيد الرابع: أن الغاية من الاجتهاد الجماعي إما استنباط أو استخلاص حكم شرعي يحقق مقاصد الشريعة في المسألة محل الاجتهاد.

وما ذلك إلا لأن الاستنباط في عرف الأصوليين خاصاً باستخراج حكم جديد لمسألة طارئة، بالقياس أو الاستحسان أو الاستصلاح أو غيرها؛ وإن انتقاء اجتهاد سابق من بين اجتهادات عدة لتطبيقه على الواقعة المعروضة لمناسبتها لها - وهو ما يستطيع فعله أيضاً مجتهدو التخريج والترجيح والفتيا- يمكن أن يطلق عليه (استخلاص الحكم الشرعي)؛ ليكون متمماً لاستنباط الحكم الشرعي في الاجتهاد ... وهذا ما يحدث في كثير من المسائل التي تعرض على المجامع الفقهية وهيئات الفتوى الشرعية، فإنهم في الغالب يتخيرون لها قولاً من أقوال الأئمة والمجتهدين السابقين، يرون بدلائلهم الخاصة أنه الأنسب للعمل به في ظروف معينة .

القيد الخامس: الاجتهاد الجماعي كلاجتهاد الفردي يشمل المسائل الشرعية العقلية والنقلية، القطعية والظنية:

ويخرج بهذا القيد الأحكام غير الشرعية، كالعقلية والنحوية والحسية، كما أنه يشمل القطعيات والظنيات⁽¹⁾، حسماً لما اختلف فيه علماء اصول الفقه تحت عنوان (المجتهد فيه) في كتب اصول الفقه القديمة⁽²⁾.

1 - الغزالي: المستصفى، (2/357-358)، ابن السبكي: جمع الجوامع (2/405-406).

2 - جاء في كتاب التقرير والتحجير على شرح التحرير لابن أمير حاج في رده على من قيد في تعريفه للاجتهاد والحكم الشرعي بالظني ما نصه: " ثم هو أي هذا التعريف ليس تعريفاً للاجتهاد مطلقاً، بل هو تعريف لنوع من الاجتهاد في الأحكام الشرعية الظنية، لأن الاجتهاد في العقليات اجتهاد ،

وخلاصة الأمر وبما أن تعريفات الاجتهاد قد تعددت ألفاظاً، واتحدت مضموناً؛ فإن التعريف المختار لدي الباحث هو: { استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعيٍّ بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور } .

الدليل على مشروعية الاجتهاد الجماعي:

إن الاجتهادات المذكورة في الكتب الأصولية وبخاصة تلك المسائل العامة المروية عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تُعدُّ اجتهاداتٍ جماعيةً قائمةً على تشاور وتجاوز أهل العلم والمعرفة والدراية من الصحابة، حيث إنه - صلى الله عليه وسلم - كان يطرح القضية على صحابته الكرام ويحاورهم ويشاورهم فيما ينبغي فعله، وذلك بقصد الوصول إلى مراد الله في المسائل العامة.

وهو - صلى الله عليه وسلم - لم يكن وحده الذي يتصدى للفصل في النوازل العامة التي كانت تنزل بساحتهم، كما أنَّ الصحب الكرام -رضوان الله عليهم- كانوا شركاء له في البحث عن المراد الإلهي في تلك النوازل⁽¹⁾.

ومما يدل على مشروعية الاجتهاد الجماعي نصاً ما رواه سعيد بن المسيب عن علي -رضي الله عنه- قال: قلت: يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: "اجمعوا له العابدين. أو قال العالمين. من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد"⁽²⁾.

الدليل على مشروعيته من فعل الصحابة:

غير أن المصيب في العقلية واحد والمخطئ آثم والأحسن تعميمه أي التعريف في الحكم الشرعي ظنياً كان أم قطعياً بحذف ظني، فإن الاجتهاد قد يكون في القطعي من الحكم الشرعي ما بين أصلي وفرعي غايته أن الحق فيه واحد، والمخالف فيه مخطئ آثم في نوع منه غير آثم في نوع آخر...، نعم إن لزم أن يكون محل الاجتهاد لا يحكم فيه بإثم المخطئ فيه احتيج إلى قيد مخرج لما يكون المخطئ آثماً فيه من ذلك والشأن في ذلك " (ابن أمير حاج / 370/3) .

1 - مثل: قرار خروجه إلى بدر، وقضية مكان المعركة، ومسألة الأسرى، والخروج لملاقاة العدو يوم أحد، ومصالحة بني غطفان على ثلث ثمار المدينة.

2 - أخرجه الخطيب البغدادي من رواية الإمام مالك، ورواه الطبراني في الأوسط كما قال ابن قيم الجوزية في إعلام الموقعين، 54/2، قال الهيثمي: رواه الطبراني في معجم الأوسط رجاله موثقون من أهل الصحيح

عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى فإن وجد فيه ما يقضي به: قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فإن وجد فيها ما يقضي به: قضى به، فإن أعياه ذلك سأل الناس هل علمتم أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قضى فيه بقضاء قريباً قام إليه القوم، فيقولون قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنّها النبي - صلى الله عليه وسلم - جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء: قضى به (1).

وكان عمر رضي الله عنه - يفعل ذلك - يقصد مثل ما كان أبي بكر - فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة، سأل هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء، قضى به، وإلاّ جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء، قضى به (2).

ونقل عن عثمان بن عفان رضي الله عنه - أنه كان إذا جلس حضر أربعة من الصحابة، فاستشارهم، فإذا رأوا ما رآه أمضاه (3)، وتُقل مثل ذلك عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

د: أهمية الاجتهاد الجماعي:

أولاً: إن الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي ليست وليدة اليوم، وإنما هي حاجة ملحة منذ أمد بعيد، ولكن زادت أهميتها في هذا العصر الذي تغيرت فيه الأحوال في الجهتين؛ جهة الحياة فأضحت معقدة، وجهة الثقافة الموسوعية فقد توضحت معالم التخصصات الدقيقة، ولم يعد بإمكان المجتهد الفرد أن يلم بحقائق الأشياء وحده. وأمام كل هذا وذاك كان لا بد أن يتخذ الاجتهاد الإسلامي أسلوباً جديداً يلبي احتياجات هذا الواقع الجديد.

1 - نقله ابن القيم عن أبي عبيد في كتاب القضاء، كما في: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، طبعة 1973م، 62/1 وما بعدها.

2 - إعلام الموقعين، مرجع سابق، نفس الجزء والصفحة

3 - كنز العمال، ابن عبد البر، كتاب العلم من قسم الأفعال، باب فضله والتحريض عليه، (29354)،

ثانياً: إن الاجتهاد الجماعي يعد نتاجاً لتفاعل جمع من العلماء المجتهدين والخبراء المختصين وتكاملهم وتشاورهم، وثمره لتقليب وجهات النظر المختلفة والآراء المتعددة في القضية محل الاجتهاد، وبهذا فهو أقرب إلى الحق وأدعى للقبول والاطمئنان هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن عمق النقاش ودقة التمحيص للآراء والحجج اللذين يتسم بهما الاجتهاد الجماعي يجعلان استنباط الحكم أكثر دقة وأحرى بموافقة الصواب.

ثالثاً: إن أهل الذكر لم يعودوا هم الأفذاذ من علماء الشريعة وحدهم، بل أصبح لخبراء علوم الدنيا التطبيقية بجانب علماء الدين، دور في الاجتهاد وهذا يظهر في بلورة دور المؤسسات الفكرية التي تجمع الخبرات في علوم الدين والدنيا مع الأمر الذي جعل الاجتهاد ملبياً لاحتياجات الناس مع مراعاة الواقع المتجدد.

ثالثاً: الاجتهاد الجماعي تتوافر له الرؤية الجماعية والخبرة والاختصاص خاصة في هذا العصر الذي يذخر بالمكتشفات والمخترعات التي عمت جوانب الحياة المتعددة والذي نشأت فيه الكثير من المستجدات والنوازل التي لم تكن معهودة من قبل وليس لها مثيل فيما حوته كتب الفقه التي وضعها المتقدمون - رحمهم الله -، الأمر جعل له الدور العظيم في ضبط الفتوى وإصابة الحق⁽¹⁾.

1 : الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، الدكتور عبد المجيد الشرفي، ص 77-92. منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية، الدكتور مسفر القحطاني، ص 234-239، دار الأندلس الخضراء - جدة. الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، الأستاذ الدكتور شعبان إسماعيل، ص 119-122. الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحديث، الدكتور العبد خليل ص 226-229.

المطلب الثاني: التعريف بمقاصد الشريعة.

أولاً المقاصد في اللغة:

المقاصد جمع مقصد، والقصد التوجه إلى الشيء، ومادة الكلمة تأتي لعدة معانٍ منها:

- الاعتماد والأتم وإتيان الشيء، نقول: قصده وقصد له وقصد إليه إذا أتمه وتوجه إليه⁽¹⁾.

. استقامة الطريق ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ﴾ {سورة النحل آية: 90}.

ويقال طريق مقاصد: أي سهل مستقيم.

- العدل والتوسط وعدم الإفراط ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾ {سورة لقمان آية: 19}

وقوله صلى الله عليه وسلم: «(القصد تبلغوا)»⁽²⁾، بمعنى التوسط والاعتدال⁽³⁾.

ولعل المعنى الأول أقرب للمراد وبقيّة المعاني اللغوية منطوية ضمنه فتكون المقاصد هي القضايا التي اعتمدت عليها الشريعة وأتمتها في أحكامها وسارت على سبيلها المستقيم دون تعدٍ أو تفريط.

ثانياً: المقاصد في الاصطلاح:

هذا المصطلح كان فكرة غير منضبطة عند الأصوليين القدماء، لذلك كانوا يتعارفون عليه كمصطلح اصولي، وما صرحوا به في كتاباتهم الأصولية، ومع ذلك طوره كفكرة ونظرية في فهم غايات موضوعة للشريعة الإسلامية وحكمها وأسرارها.

1 - معجم لغة الفقهاء مادة (قصد)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي (609/2) دار الكتب العلمية بيروت 1978

(2) أخرجه البخاري في كتاب الرقائق، باب القصد والمداومة على العمل رقم (6098).

(3) انظر: لسان العرب 3 / 354 - 356، القاموس المحيط ص 396، معجم مقاييس اللغة 5 / 95، مختار الصحاح ص 472، المصباح المنير ص 260 و 261.

وهذا الإمام الشاطبي شيخ المقاصد لم يتعرض لوضع تعريف لهذا المصطلح، بل اكتفى بذكر قسمي المقاصد عند الحديث عنها، حيث ميز مقاصد الشارع من مقاصد المكلف⁽¹⁾ بقوله: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة.. والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله ولا يخالف ما قصد الشارع»⁽²⁾ ومن ثم جاء علال الفاسي وعرف المقاصد بقوله ((المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامه))⁽³⁾. ثم جاء ابن عاشور من المعاصرين ووضع لها تعريفاً ذا قسمين والتعريف المبدئي هو:

(مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا يختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة العامة ويدخل معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها)⁽⁴⁾، وهذا التعريف لمقاصد التشريع العامة يدل على أن ابن عاشور أراد التفريق بين المعاني العامة والمعاني الخاصة، وقد أشار إليها بأنها تعني "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، ويدخل في ذلك كل حكمة روعي في تشريع أحكام تصرفات الناس"⁽⁵⁾. والباحثة ترى أن تعريف ابن عاشور هو الأرجح والأشمل من بين التعريفات رغم طوله، حيث من خلاله أوضح أن المعاني الملحوظة للشارع هي المقاصد التي

1 - الشاطبي: الموفقات في اصول الشريعة، (3/2).

(2) الموفقات 3 / 23 و24.

3 - علال الفاسي: مقاصد الشريعة ومكارمها ص 7.

4 - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص (171) طبعة كوالا لامبور، البصائر للإنتاج العلمي، ط-1 (1997م)

5 - المصدر السابق، (ص - 300 وما بعدها)

تتوجه لتحقيق ورعاية المصالح، وبذلك يجد المجتهد من خلالها مساحة واسعة في تحقيق مقصود الشرع.

المبحث الثاني

الالفاظ ذات الصلة

هناك ألفاظ مشابهة ومرادفة للاجتهاد أو مرتبطة به أو قريبة منه في المعنى، لا بد من الوقوف عليها وبيان العلاقة بينها وبين الاجتهاد ومنها ما يلي:

المطلب الأول: علاقة الاجتهاد الجماعي بالإجماع والشورى وأوجه الشبه والاختلاف بينهما

الإجماع في اللغة يطلق بإطلاقين الأول: بمعنى العزم المؤكد، ومنه قوله تعالى: {فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ} (يونس: الآية 71). أي أعزموا، والثاني: الاتفاق يقال "أجمع القوم على كذا" أي اتفقوا⁽¹⁾. وفي الاصطلاح (هو اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور بعد وفاته على حكم شرعي)⁽²⁾.

أما الاجتهاد الجماعي من حيث المفهوم العام كما سبق وعرفاه هو: "استفراغ جمع من المجتهدين وسعهم للوصول إلى حكم شرعي ظني بعد التشاور فيما بينهم"⁽³⁾. وهذا يختلف عن الاجتهاد الفردي في كونه، صادراً عن جماعة بعد اشتراكهم في مناقشته بطريقة شورية، ويختلف عن الإجماع الأصولي في أن الاجتهاد الجماعي هو اتفاق بعض مجتهدي الأمة، والإجماع اتفاق الجميع. وأن الاجتهاد الجماعي يكفي فيه قول أغلبية المجلس أو المجمع فلو خالف بعضهم لم يضر، وأما الإجماع فلا ينعقد إلا باتفاق الكل. كما أن الاجتهاد الجماعي لا بد فيه من التشاور، وأما الإجماع فينعقد اتفاقاً ولو لم يكن هناك تشاور.

أما الحديث عن علاقة الاجتهاد الجماعي بالشورى لا بد أولاً أن نعرف الشورى أولاً؟

1 - المصباح النير (1/171).

2 - وهبة الحيلي: علم اصول الفقه ص (1075).

3 - السوسنة: الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، الفصل الثاني، ص 78

كلمة الشورى مشتقة من الفعل شَوْر، والفعل شَوْر ومشتقاته له عدة معانٍ منها (1):

وشاورته مشاوراً واستشارة: طلبت منه المشورة.
وشاورته في كذا، واستشرته: راجعته لأرى رأيه فيه، وأشار على بكذا: أراني ما عنده فيه من المصلحة، فكانت إشارة حسنة.
الشورى بمعناها الفقهي العام:

ولعل أوسع تعريف للشورى بمعناها الفقهي العام هو (رجوع الإمام أو القاضي أو آحاد المكلفين في أمر لم يستتب حكمه بنص قرآن أو سنة أو ثبوت إجماع إلى من يرجى منه

معرفته بالدلائل الاجتهادية، من العلماء المجتهدين، ومن قد ينضم إليهم في ذلك من أولي الدراية والاختصاص) (2). ومن هذا التعريف يظهر أن هناك علاقة بين الاجتهاد الجماعي والشورى، وهذه العلاقة تظهر في تفسير القرطبي لقوله تعالى: {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ} (آل عمران: الآية 159)، أمر الله تعالى نبيه بالشورى لأن الشورى مبنية على اختلاف الآراء، والمستشير ينظر في ذلك الخلاف، وينظر أقربها قولاً إلى الكتاب والسنة إن أمكنه، فإذا أرشده الله تعالى إلى ما شاء منه عزم عليه وأنفذه متوكلاً عليه، إذ هي غاية الاجتهاد المطلوب (3).

وإذا كان هذا شأن الشورى والتشاور من حيث طلبه وأهميته في الأمور عامة، وبين المؤمنين كافة فإن أولى الناس بهذا التشاور هم فقهاء الأمة، لأن القرار الصادر عن الاجتهاد الجماعي هو نتيجة عملية للشورى أو التشاور الذي يتم من خلال المداولة والحوار وتبادل الرأي ومناقشة الحجج.

1 - الفيومي: المصباح المنير: (1/ 387)، والراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، ص (469-470)

2 - البوطي: الشورى في الإسلام، (2/ 488).

3 - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، (2/ 1596).

يقول الشيخ العلامة مصطفى الزرقا رحمه الله: " من مصلحة الفقه الإسلامي نفسه أن يقوم فيه اجتهاد من نوع آخر، هو اجتهاد الجماعة على طريقة الشورى"⁽¹⁾.
وكما أن هناك أوجه تشابه بين الاجتهاد الجماعي والشورى، يوجد أيضاً أوجه اختلاف بينهما، وهذا الاختلاف بينه الدكتور وهبة الخيلي بقوله: "وأما شورى الجماعة لا شورى الفرد، فهي أعم من الاجتهاد الجماعي، لأن الشورى قد تكون مع مجتهد أو غيره، وقد تكون في بعض المسائل الدنيوية، أو العسكرية أو الاقتصادية، أو الإدارية أو الاجتماعية أو التربوية والثقافية أو اللغوية ونحوها مما لا يتطلب الإجماع. والاجتهاد الجماعي الحاصل إنما هو في المسائل الشرعية، فهو أخص من مبدأ شورى الجماعة"⁽²⁾.

وخلاصة الأمر فإن الباحثة ترى أن الشورى أشمل من الاجتهاد الجماعي الذي يدخل ضمن دائرة الشورى بمعناها الواسع العام الذي ذكر في التعريف سابقاً.

المطلب الثاني: علاقة الاجتهاد الجماعي بالفتوى وأوجه الشبه والاختلاف بينهما:

هناك هنالك أوجه شبه واختلاف بين الاجتهاد والفتوى، ولكن قبل أن ندخل في بيان ذلك لا بد أن نذكر تعريفاً للفتوى:

عرفها فقهاء الشافعية بأنها: (بيان الحكم)⁽³⁾، أو أنها (الإخبار بالحكم الشرعي لمن سأل عنه بلا إلزام)⁽⁴⁾. ومن هذا التعريف يظهر أن هنالك تباين من حيث المفهوم لأن المجتهد هو من استفرغ وسعه في درك الأحكام الشرعية والمفتي هو من يجيب السائلين عن الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، فهناك تباين من حيث المفهوم، لان المجتهد يقوم باستنباط الأحكام سواء كانت سؤالاً عنها أو لم يسأل عنها. أما

1 - المدخل الفقهي العام، ص/ 206.

2 - وهبة الخيلي: من بحثه الاجتهاد الجماعي وأهميته في مجلة الدراسات الإسلامية، العدد الأول، 1426 هـ - 2005 م،

(ص 11)

3 - انظر: دقائق أولي النهى لشرح المنتهى (457/3)، آل خنين، الفتوى في الشريعة الإسلامية (28/1)، الدرعان، الفتوى في الاسلام ص (19).

4 - اصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص (654).

المفتي فإنه يفتي إذا كانت هنالك واقعة سئل عن حكمها (فالفتيا لا تكون إلا في جواب سؤال)⁽¹⁾ ورغم أن ذلك فإن هنالك أوجه شبه بينهما، من حيث أن كلاهما يبحث في الأحكام الشرعي، وأن كل مفتٍ لابد أن يكون مجتهداً، لأنه يفتي بما أدى إليه اجتهاده، وكل مجتهد فهو مفتٍ⁽²⁾.

قال ابن القيم رحمه الله: (إذا حدثت حادثة ليس فيها قول لأحد من العلماء، فهل يجوز الاجتهاد فيها بالإفتاء والحكم، أم لا؟ فيها ثلاثة أوجه: أحدها: يجوز، وعليه تدل فتاوى الأئمة وأجوبتهم، فإنهم كانوا يُسألون عن حوادث لم تقع قبلهم، فيجتهدون فيها، وقد قال النبي " صلى الله عليه وسلم ": «إذا اجتهد الحاكم فأصاب، فله أجران، وإن اجتهد فأخطأ، فله أجر»⁽³⁾، وهذا يعم ما اجتهد فيه مما لم يعرف فيه قول من قبله، وما عرف فيه أقوالاً، واجتهد في الصواب منها، وعلى هذا درج السلف والخلف، والحاجة داعية إلى ذلك لكثرة الوقائع، واختلاف الحوادث. ومن له مباشرة فتاوى الناس يعلم أن المنقول وإن اتسع غاية الاتساع لا يفي بوقائع الناس جميعاً، والوجه الثاني: لا يجوز له الإفتاء ولا الحكم، بل يتوقف حتى يظفر فيها بقائل، والوجه الثالث: يجوز ذلك في مسائل الفروع؛ لتعلقها بالعمل، وشدة الحاجة إليها، وسهولة خطرهما، ولا يجوز في مسائل الأصول)⁽⁴⁾.

1 - محمود شلتوت: الفتاوى، ص (14).

2 - إبراهيم نورين: علم أصول الفقه، ص (297).

3 - رواه البخاري في كتاب الاعتصام، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (9/132-133) ومسلم في الأفضية باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد (3/1342).

4 - ابن القيم: أعلام الموقعين عند رب العالمين ص (1056-1057).

المبحث الثالث:

الاجتهاد الجماعي مقاصده وشروط قبوله وصحته:

الاجتهاد الجماعي ضرورة عصرية لتحقيق المقاصد الشرعية اليوم، وذلك نسبة للمستجدات الكثيرة، والتعقيدات والملازمات المتداخلة في علوم المعارف، وحتى يكون الاجتهاد متكاملًا في تلك القضايا، ويكون الحكم صحيحاً ومستوعباً لكل جوانب القضية المجتهد فيها لابد من توافر عدد من العلماء حتى يكمل بعضهم بعضاً، فالعلم في العلوم الشرعية يكمله عالم آخر متخصص في العلوم الإنسانية⁽¹⁾. لذلك لابد من معرفة الوجه الشرعي لفقه الضرورة، وضوابطها في الاجتهاد الجماعي لمعالجة القضايا الفقهية

المطلب الأول: مقاصد الاجتهاد الجماعي.

يعتمد استنباط الأحكام الفقهية من مصادرها على مقصود الشارع في النص، ولهذا قرر العلماء أن المقصد العام للتشريع هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحه وصلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه⁽²⁾.

والاجتهاد الجماعي يكون أكثر إصابة للحق وأقل خطأ من الاجتهاد الفردي⁽³⁾. وهو الأصوب والأقرب لتحقيق مقاصد الشريعة التي أرادها الله عز وجل، من حيث جلب المصلحة ودفع المفسدة ومراعاة أحوال الناس وظروفهم والإحاطة بجوانب الحياة، ومقصد الشارع من كل حكم كلي أو جزئي لرفع الحرج عن الأمة، فالتأمل في نظرة الشريعة للاجتهاد يجد أن نظرتها شمولية من حيث جلب المنافع ودفع المضار وما ذلك إلا لأن الاجتهاد طريق من طرق العلم الشرعي وأثر من آثار الأنبياء والعلماء وبيان للحكم الشرعي ونشر له في المجتمع، فلم ينضبط العلم الشرعي وينتشر بين الناس إلا بطريق الاجتهاد الجماعي المبني على القواعد الصحيحة

1 - المجموع للنووي (85/1)

2 - ابن عاشور، مقاصد الشريعة ص (188) أحمد سليمان العربي، المنهج الأقوى في أركان الفتوى، ص (80).

3 - المرجع السابق (188)

"(1)، لأنه يحقق مقصد التشريع الكلي، وذلك لأن هناك من الأحكام ما يتغير بتغير الزمان والمكان، خاصة الأحكام المبنية على العرف، والتي تتغير الأحكام فيها بناءات على تغير الأعراف والعادات لذلك لابد من اجتهاد لرفع الكلفة والمشقة والعنت، قال ابن القيم: "ومن المتأمل أسرار الشريعة وتدبر حكمها رأى ذلك ظاهراً على صفحات أوامرها ونواهيها، بادياً لمن له نظرة نافذة، فإذا حرم عليهم شيئاً عوضهم بما هم خير منه وأنفع، وأباح لهم منه ما تدعو حاجتهم إليه ليسهل عليهم تركه"(2).

وخلاصة القول فإن حاجة إلى الاجتهاد دائمة ونحن أحوج ما نكون إليه الآن، نظراً لما سبق إليه من القول بتغير نمط الحياة الاجتماعية، وتنوع القضايا التي تتطلب اجتهاداً جماعياً في المجالات الاقتصادية والطبية والعلمية، والأخلاقية والمدنية والحربية والسياسية وكل ما له صلة بالحياة اليومية.

المطلب الأول: شروط قبول وصحة الاجتهاد:

لقد شدد بعض العلماء في شروط الاجتهاد وخفف آخرون، ورأى جماعة منهم الاعتدال، ومع ذلك فإن جميع ما ذكره من شروط مرده إجمالاً إلى معرفة مصادر الشريعة ومقاصدها، وفهم أساليب اللغة العربية، وأن يكون المجتهد على درجة من الصلاح، تجعله يتحرى في اجتهاده، ويحرص على مطابقة شرع الله وتقديمه على هواه، ولأجل ذلك سأبدأ بالحديث في هذا المطلب عن شروط قبول الاجتهاد وأثر توفرها فيمن مجتهد الاجتهاد الجماعي.

أ/ شروط قبول الاجتهاد:

هذه الشروط تتمثل في ثلاثة شروط يجب توفرها فيمن يتصدى للاجتهاد، وبدونها لا يقبل اجتهاده، وإن كان قادراً على الفهم والاستنباط، وهذه الشروط الثلاثة هي: الإسلام، والتكليف، والعدالة،

وفي ذلك يقول الأمدي: (الشرط الأول: أن يعلم وجود الرب، وما يجب له من صفات، ويستحقه من الكمالات، وأنه واجب الوجود لذاته، حي عالم قادر مريد متكلم، حتى يتصور منه التكليف، وأن يكون مصداً بالرسول عليه الصلاة

1 - الفقيه والمتفقه (403/2)

2 - أعلام الموقعين (144/2)

والسلام، وما جاء به من الشرع المنقول⁽¹⁾. وقد ورد عن الشاطبي في الموافقات عن النظام، أنه أجاز وقوع الاجتهاد في الشريعة من غير المسلم، إذا كان الاجتهاد يبنى على مقدمات تفرض صحتها⁽²⁾، وأجيب عليه بأن هذا القول غير مستقيم، لأن الاجتهاد في الشريعة الإسلامية لا يسوغ إلا لمن كان مؤمناً بها، أما من لم يتشبع بروح التشريع اعتقاداً وسلوكاً، لن يصل إلى معرفة الأحكام على وجهها

ب / شروط صحة الاجتهاد:

أولاً: معرفة الكتاب:

لا يشترط في المجتهد أن يكون حافظاً للقرآن الكريم، بل يكفي أن يكون عارفاً بآيات الأحكام من حيث دلالتها ومواقعها، حتى يرجع إليها في وقت الحاجة⁽³⁾، ومع ذلك يجدر بالمجتهد أن يكون على اطلاع عام على معاني القرآن كله، حتى يستقيم فهمه وأخذه للأحكام من القرآن⁽⁴⁾. وأن يكون عارفاً بأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ من الآيات، من حيث مواقعها لا أن يجمعها ويحفظها فقد جمعت وحددت وأن يكون أيضاً عارفاً بالعلل والمعاني المؤثرة في الأحكام، وأوجه دلالة اللفظ على المعنى، من عبارة وإشارة، ودلالة واقتضاء، ومعرفة أقسام اللفظ من عام وخاص، ومطلق ومقيد، ومشترك ومجمل، ومفسر ومحكم ونحوها⁽⁵⁾. وأن يكون له من العلم باللغة ما يعرف به معاني الآيات، وفهم مفرداتها ومركباتها وخواصها.

ثانياً: معرفة السنة:

السنة هي المصدر الثاني للشريعة، وهي الشارحة للقرآن لما جاء في القرآن مجملاً، ومؤكدة ومقررة لما جاء في القرآن مفصلاً، فيجب على المجتهد أن يعرف السنة على

1 - الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ج 5/127

2 - الموافقات للشاطبي، ج 87.

3 - المستصفي، الغزالي، ج 2/350، المحصول في أصول الفقه، ابن العربي، ص 153.

4 - نهاية السؤل، السنوي، ج 3 / ص 308 - 309. التقرير والتحجير، ج 3/293

5 - انظر: الاستدلال عند الأصوليين، أسعد عبد الغني السيد الصفراوي، ص 363

النحو الذي بيناه في معرفة القرآن، ولا يلزمه حفظ جميع الأحاديث، وإنما يكفي أن يعرف أحاديث الأحكام بحيث يكون قادراً على الرجوع إليها عند الاستنباط (1) ويلزم المجتهد أن يكون على علم بمصطلح الحديث ورجاله، ولا ينجو أن يكون في درجة أهل الفن فن الحديث أنفسهم وإنما يكفي أن يعتمد على ما انتهى إليه أهل هذا الفن

ثالثاً: معرفة اللغة العربية:

يشترط في المجتهد فهم قواعد اللغة العربية، وكيفية دلالات الألفاظ على المعاني، وحكم خواص اللفظ من عموم وخصوص، وحقيقة ومجاز وإطلاق، فمن لم يعرف أساليب الخطاب العربي لا يتمكن من استنباط الأحكام من كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم (2). ولا يشترط في المجتهد أن يكون إماماً في اللغة، كسيبويه أو المبرّد وغيرهما، وإنما يكفي معرفة القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، إلى حد يميز به بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله ومفسره، ومترادفه ومتباينة (3)، بحيث يمكنه عند ذلك تفسير ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه.. ولا يشترط أن يكون حافظاً عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يكون متمكناً من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك، وقد قربوها أحسن تقريب، وهذبوها أبلغ تهذيب، ورتبوها على حروف المعجم ترتيباً لا يصعب الكشف عنه، ولا يبعد الاطلاع عليه (4).

رابعاً: معرفة علم أصول الفقه:

علم الفقه هو أساس الاجتهاد وعماده الذي تقوم عليه أركان بنائه، فإن دليل الحكم يدل عليه، فلا بد للمجتهد أن يعرف الأمر والنهي والعام والخاص، ونحوها من قواعد دلالات الألفاظ، يقول الرازي مبيناً أهمية علم الأصول: (إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه) (5) ويقول الغزالي: (إن أعظم علوم الاجتهاد: الحديث

1 - انظر: المحصول، الرازي، ج 4 / 23، الإبهاج، ج 3 / 175.

2 - انظر: الاستدلال عند الأصوليين، أسعد عبد الغني السيد الصفراوي، ص 383 وما بعدها

3 - المستصفي، الغزالي، ج 2 / 352.

4 - الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، القرضاوي، ص 35.

واللغة وأصول الفقه⁽¹⁾، فعلى طالب الاجتهاد أن يعرف أصول الفقه، بفهم قواعده العامة وأدلته الإجمالية، وكيفية الاستفادة من هذه الأدلة، وحال المستفيد منها ليزن نفسه بهذه المقاييس، فيقدم على الاجتهاد إذا أحس في نفسه تحقق هذه الشروط، ويحجم إذا اختل شرط، محاولاً الوصول إلى صفات المجتهدين.

وأن المجتهد بمعرفه الأصول يعرف مباحث السنة، من حيث المقبول منها والمردود والإجماع من حيث ضوابطه وشروطه وحجته، وكذلك يعرف القياس صحيحه وفاسده، ومسالك العلة وقوادحها⁽²⁾. ويعرف أيضاً الاستحسان والاستصحاب والمصالح المرسله، وغيرها من الأدلة التي تختلف فيها العلماء، ويبحث وجهات النظر فيها، ليصل بذلك إلى الحكم⁽³⁾.

خامساً: معرفة مواقع الإجماع:

المجتهد حتى يجتهد أو يفتي يجب عليه المعرفة بمواقع الاجماع حتى يفعل بخلاف ما وقع عليه الإجماع، ولا يستلزم هذا حفظ جميع المسائل التي وقع فيها الإجماع، وإنما يكفي أن يعلم أن فتواه لا تخالف حكماً مجمعاً عليه⁽⁴⁾. ويجب عليه أيضاً أن يعرف القواعد الكلية للفقه الإسلامي، ليكتسب بذلك ملكة يفهم بها مقصود الشارع⁽⁵⁾.

سادساً: معرفة أحوال عصره:

معرفة أحوال العصر وظروف المجتمع الذي يعيش فيه المجتهد شيء مهم، وذلك ليتمكن معرفة الوقائع التي يجتهد في استنباط أحكام لها، ويأتي حكمه عليها سليماً، وفهمه لها صحيحاً (فمعرفة الناس أصل يحتاج إليه المجتهد، وإلا أفسد أكثر مما أصلح، فعليه أن يكون عالماً بالأمر والنهي، وطبائع الناس وعوائدهم، وأعرافهم،

1 - المستصفى، الغزالي، ج 2 / 352

2 - الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مرجع سابق ص 39.

3 - انظر: البرهان، ج 2 / 870، المستصفى، 353، أدب الفتوى، ابن الصلاح، ص 44

4 - المستصفى، الغزالي، ج 2 / 351

5 - البحر المحيط، الزركشي، ج 8 / 232

والتغيرات الطارئة في حياتهم، فالفتوى قد تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال (1).

سابعاً: معرفة مقاصد الشريعة:

مقاصد الشريعة تدور حول حفظ مصالح الناس، المتمثلة في الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسب والمال، ومراعاة مصالح العباد، إذ أن فهم النصوص وتطبيقها على الوقائع، متوقف على معرفة مقاصد الشريعة وهي من المباحث الأصولية المهمة التي يجب على المجتهد أن يعرفها جملة وتفصيلاً، ليلتزم في اجتهاده بالأهداف العامة التي قصد التشريع حمايتها.

يقول الشاطبي: (الأول فهم مقاصد الشريعة، وأنها مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف، إذ أن المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، فلا ينظر إلى المصالح باعتبارها شهوات أو رغبات للمكلف، بل ينظر فيها إلى الأمر في ذاته، من حيث كونه نافعاً أو ضاراً) ثم قال: (إذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم فيه عن الشارع قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم، في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله) (2).

وخلاصة الأمر فإن هناك أثر من تحقق شروط الاجتهاد على الاجتهاد الجماعي نلخصها فيما يلي:

أولاً: يكتفى من تلك الشروط بالمستوى المخفف بحيث يمكن لعضو الاجتهاد الجماعي أن يكون مجتهداً جزئياً، ولا يشترط فيه بأن يكون مجتهداً مطلقاً، والقول بجواز الاجتهاد الجزئي هو ما ذهب إليه ورجحه الأكثرون من الأصوليين. يقول ابن القيم: (الاجتهاد حالة تقبل التجزؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهداً في نوع من العلم مقلداً في غيره، أو في باب من أبوابه، كمن استفرغ وسعه في نوع العلم بالفرائض، وأدلتها واستنباطها من الكتاب والسنة دون غيرها من العلوم، أو في باب الجهاد، أو

1 - المجموع شرح المذهب، النووي، ج 1 / 75

2 - الموافقات، الشاطبي، ج 4 / 104

الحج، أو غير ذلك)، والمجتهد المطلق هو الذي يكون قادراً على الاجتهاد في جميع أبواب الفقه ومسائله، أما المجتهد الجزئي فهو الذي يحصل له من العلم ما يجعله قادراً على الاجتهاد في بعض أبواب العلم دون غيرها⁽¹⁾.

وبالبحثة تميل وتؤيد هذا القول الذي يميل إلى جواز تجزؤ الاجتهاد، وخصوصاً في هذا العصر الذي تعقدت فيه القضايا، وتشعبت فيه المسائل، وصار من الصعب الاجتهاد في كل أبواب الفقه، بينما يمكن الاجتهاد والتخصص في بعض أبواب الفقه.

ثانياً: يجب على مجتهد الاجتهاد الجماعي أن تتوفر فيه كل شروط الاجتهاد، وقد أشار الشيخ عبد الوهاب خلاف إلى هذا فقال: (ولا يسوغ الاجتهاد بالرأي للجماعة، إلا إذا توفرت في كل فرد من أفرادها شرائط الاجتهاد ومؤهلاته)⁽²⁾. ولأن الجماعة في الاجتهاد لا يُقصد بها أن تكون بديلاً عن شروط الاجتهاد في مَنْ يقوم به، ولكن المقصود بها أن الاجتهاد الصادر عن جماعة من المجتهدين، يكون أكثر قوة من الاجتهاد الصادر عن فرد مجتهد، وذلك باعتبار أن رأي الجماعة أقوى من رأي الفرد..

1 - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج 404/20

2 - علم اصول الفقه، عبد الوعاب خلاف، ص 125

المبحث الخامس:

الفقه المقاصدي لمستقبل الاجتهاد الجماعي

قبل أن نتحدث عن أهمية الفقه المقاصدي لمستقبل الاجتهاد الجماعي لابد لنا أن نلقي الضوء على أثر الاجتهاد الجماعي على القضايا الفقهية المعاصرة.

اولاً: الاجتهاد الجماعي له أثر كبير في معالجة القضايا الفقهية المعاصرة، ذلك لأن أمر الحياة قد تغيرت عما كان عليه الماضي تغيراً كبيراً، وتطورت تطوراً مذهلاً خاصة فيما يتعلق بالمعاملات، ونتج عن ذلك ظهور قضايا جديدة لم تكن من قبل.

وقد اصبحت بعض المسائل المعاصرة بعيدة الشبه بما دون في الكتب من المسائل التي أنزلت عليها الأحكام في السابق وبسبب هذا أصبحت الحياة الحالية ابعد عما كانت عليه في السابق، ولم يكن من سبيل في كل هذا إلا بالرجوع إلى ما وصل إليه المجتهدون من قواعد وأصول سابقة، روعي فيها أوضاع وصور تخالف ما عليه الحياة الآن.

وإن الاجتهاد الجامعي هو الضمان الوحيد لوحدة الأمة من الاختلاف والتعصب الطائفي والمذهبي في جوانب الفقه الاجتهادي في واقعنا المعاصر، لأن هذا القدر الكبير من العلوم والمعارف لا يمكن توفره في عصرنا في عالم واحد، وإنما يحتاج إلى عدد من العلماء ليكمل بعضهم بعضاً.. فالعالم المجتهد في العلوم الشرعية يكمله عالم متخصص متبحر في العلوم الإنسانية، وحتى لو افترضنا أن رجلاً لديه إلمام بكل العلوم، فإن تعرضه للخطأ أكثر احتمالاً من تعرض الجمع الكثير، لذلك فالاجتهاد الجماعي يكون أكثر إصابة للحق وأقل خطأ من الاجتهاد الفردي وإجماع علماء الأمة على حكم شرعي هو أعظم درجات القرب عند الله عز وجل لأنه يمثل نقطة الارتكاز يقوم عليها الحكم بصلاح شريعة الإسلام لكل زمان ومكان، ولتتحفز الهمم والعزائم لخوض معركة الحياة الكريمة، وذلك لا يتأتى إلا بالاجتهاد الجماعي، لأنه ثمرة من ثمرات تطور الفقه وازدهاره، ومواكبته للواقع، ومسايرته لركب الحضارة، وقدرته على التعامل مع قيم الحياة المادية والاستمرار في كل زمان ومكان.

ثانياً: الفقه المقاصد لمستقبل الاجتهاد الجماعي في معالجة الضرورات المعاصرة:

اتصفت الشريعة الإسلامية بال مرونة والسعة ، وقابليتها للتكيف مع المتغيرات الزمانية والمكانية والتطورات البشرية ، فتركت النصوص على ضوءها مساحة واسعة للمجتهدين من الأمة الإسلامية بما هو أصلح وأليق بزمانهم ، وذلك بمراعاة المقاصد العامة للشريعة الإسلامية إضافة إلى ما جاءت به الشريعة الإسلامية من أدلة مرنة تتناسب مع تلك المتغيرات ، مما ساهم في تعدد المذاهب الفقهية ، الأمر الذي فتح مساحة للاجتهاد وتعددت مجالاته وترقع وأساليبه ، بالإضافة إلى ما راعته الشريعة الإسلامية لأحكام الضرورة والحاجة ، فشرعت أحكاماً تناسبها للتيسير على الناس ، ومراعات مصالحهم وإقامة القسط بينهم ، لذلك لا ينبغي للمجتهد الجمود على منهج واحد حين تغيير الحال والزمان والمكان والعوائد والأعراف ، بل لابد من مراعاة الشريعة ومقاصدها العامة والخاصة وتطبيق أهدافها حين الاجتهاد في الأمور الجزئية⁽¹⁾ ،

ويقول الإمام القرافي: " إن إجراء الأحكام التي مدرکها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين ، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد بتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة... بل ولا يشترط تغيير العادة ، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه أفتيناهم بعادة بلدهم ، ولم نعتبر عادة البلد الذي كنا فيه⁽²⁾ .

فالفقه المقاصدي فقه مفتوح لكافة المناهج الاجتهادية المعروفة في خارطة الفقه الاجتهادي ، فقه يدعو لإعادة النظر في بعض الأحكام الشرعية التي تغير موجب الحكم عليها ؛ وذلك كأن يبنى الحكم الشرعي على عرف تغير ، أو مصلحة زمنية تغيرت بتغير العصر ، أو ضرورة شرعية زالت ، أو علة تبدلت ، أو رخصة مقيدة بحالة استثنائية .

1 - نظرية الضرورة الشرعية ، وهبة الحلي ، ص (18) القواعد الفقهية الكبرى ، غانم السدلان ، ص (248) .

2 - الإحكام في تمييز الفتوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ، القرافي ص (218-219) .

والفقه المقاصدي لا يتردد في إعمال الأدلة القائمة على القياس والاستحسان والاستصحاب والمصالح المرسله، وهذا ما يلزم المجتهد مراعاته في الاجتهاد الجماعي الذي يراعي يعالج القضايا المعاصرة، المتداخلة والمتشابكة، من خلال المجامع الفقهية ومؤسسات الاجتهاد الجماعي المختلفة حفظاً لمصالح الأمة، ومراعاةً لمقاصد الشرع

إن فقه الواقع في الاجتهاد الجماعي، هو الوسيلة الوحيدة لجعل الواقع يأخذ بالحكم الشرعي الذي يناسبه، لأن فقه الواقع هو الذي يجعل الحكم يتغير تبعاً لتغير العلة؛ لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، وعملاً بالقاعدة الأصولية (لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان) فلا يجمد الفقيه على حكم واحد بل ينبغي مراعاة مقاصد الشريعة عند الحكم في الأمور الجزئية⁽¹⁾.

فمقاصدية الفقه الإسلامي في مجال الاجتهاد يعتبر الضامن الوحيد لاستمرار حاكمية الفقه الإسلامي للمستجدات الفقهية المعاصرة. لأن المقاصد هي سر تطور الفقه الإسلامي. فالمقاصد الشرعية تخدم ما هو ضروري وحاجي وتحسيني، وتأتي الأدلة المختلف فيها لخدمة المقاصد. وكل هذا يحتاج لاجتهاد جماعي يضع الخطة المستقبلية لما يستجد من قضايا متجددة في حياة الناس.

1 - إغاثة اللهفان ، ابن القيم الجوزية ص (346). وما بعدها.

خاتمة

وبعد الانتهاء من هذا البحث ، أرى من الواجب تسجيل أهم النتائج والتوصيات وهي على النحو الآتي:

النتائج

- لقد اختلفت ظروف الحياة في هذا العصر اختلافاً جوهرياً بسبب التقدم العلمي الذي شهده العالم بأكمله وذلك لظهور تكنولوجيا المعلومات التي سهلت طرق التواصل بين الناس ، الأمر الذي أدى إلى ظهور المجامع الفقهية واعتماد الاجتهاد عن طريق البوابات الرقمية وهذا يعتبر من المستجدات الإيجابية التي جعلت لقاء المجتهدين وتبادل آرائهم أمراً ميسوراً .
- تأثير تكنولوجيا المعلومات في هذا العصر لم يغير من حس المجتهد وشروط الاجتهاد بل ظل محفوظاً كما تركه الصحابة الكرام.
- لا بد أن تتوفر شروط الاجتهاد في حدها الأدنى على الأقل، وهي شروط المجتهد الجزئي، بعد الأخذ بالمخففات في الشروط العامة للمجتهد، ولا يصح الاجتهاد الجماعي من جماعة ليسوا مجتهدين.
- الاجتهاد الجماعي له أهمية كبرى في التشريع، لما يحققه من أمور كثيرة، ولعل من أبرزها أنه يحقق مبدأ الشورى في الاجتهاد، ويكون لذلك أكبر الأثر في دقة الرأي وإصابته، وتجنب الاجتهاد الأخطاء التي قد تقع في حالة الاجتهاد الفردي.
- للمقاصد دور كبير في عملية الاجتهاد الجماعي المعاصر واستنباط الأحكام تبعاً لنوعية الاجتهاد ومجالاته
- ينبغي للمجتهد أن يكون على اطلاع كبير على مقاصد الشريعة بحيث يستطيع الوصول الى مراد الشارع الحكيم من النصوص، ومعرفة الحكم والأسرار التي تتضمنها.
- إن العلاقة بين الاجتهاد الجماعي والفتوى هي أن الاجتهاد الجماعي وسيلة والفتوى نتيجة، وفرق بين الوسيلة والنتيجة، على أن ذلك لا يمنع وجود أوجه من التشابه بينهما خارجة عن ماهية كل منهما.

- أن علماء الأمة يقومون بواجبهم تجاه المسائل المستجدة بوعي تام في مراعاة المصالح، وربطها بالمستجدات واعتبار المصالح المرسلّة التي أسست لفقه سياسي شرعي لا نظير له في وقتنا الحاضر.
- لاجتهاد الجماعي سبيل إلى توحيد الأمة:
- أن الاجتهاد الجماعي كان مصاحبا للاجتهاد الفردي في جميع العصور منذ عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وإلى يومنا هذا.
- الاجتهاد الجماعي وسيلة لتنظيم الاجتهاد ومنع غير المختصين من الخوض في غير اختصاصهم.
- التوصيات
- ضرورة تفعيل المجمع الفقهي والمؤسسات الجماعية في معالجة قضايا الأمة؛ لأن الاجتهاد الجماعي يخدم الفقه الإسلامي العام الذي يشمل كل مناحي الحياة الإنسانية بأكملها.
- ضرورة اهتمام المراكز البحثية بدراسة القضايا المعاصرة.
- إحياء الاجتهاد الجماعي في شكل مؤسسي مقنن.

المصادر والمراجع

1. الإحكام في أصول الأحكام أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي (المتوفى: 631هـ)
2. المستصفي للغزالي - الرسالة (طبعة أخرى)، أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1417هـ - 1997م.
3. الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، الدكتور عبد المجيد السوسة الشرفي، دار المحاكم الشرعية والشؤون الدينية - قطر، 1418هـ - 1997م.
4. الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه: د. شعبان محمد إسماعيل، دار البشائر الإسلامية - بيروت - ط1، 1418هـ - 1998م.
5. الاجتهاد في الإسلام أصوله وأحكامه: نادية شريف العمري، مؤسسة الرسالة، 1404 - 1984م.
6. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي، شهاب الدين القرافي واعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، ط2، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب 1995، مكتبة دار بشائر - بيروت.
7. اختلاف الاجتهاد وتغيره وأثر ذلك في الفتيا: محمد عبد الرحمن المرع شلي: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر 2003م.
8. الاستدلال عند الأصوليين، أسعد عبد الغني السيد الصفراوي، أسعد عبد الغني الصفراوي - عبد الغني جمعة، (بدون) خزانة الكتب الإلكترونية.
9. اصول الفقه: محمد ابو زهرة، مطبعة دار الفكر العربي
10. اصول الفقه الإسلامي، وهبة الحيلي، دار الفكر الإسلامي (بدون).
11. اصول مذهب الإمام احمد بن حنبل (دراسة مقارنة) للدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة (بدون)
12. الاعتصام: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ) تحقيق: سليم بن عيد الهلالي: دار ابن عفان، السعودية الطبعة: الأولى، 1412هـ - 1992م.

13. إعلام الموقعين عند رب العالمين، محمد بن القيم الجوزية: تحقيق، مشهر أبو عبيدة حسن آل سلمان
14. إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ) تحقيق: محمد حامد الفقي: مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية
15. البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين بن بهادر بن عبد الله الزركشي، ضبط وتعليق وتحقيق محمد تامر، ط2000، 1، دار الكتب العلمية - بيروت.
16. البرهان في اصول الفقه: أبو المعالي الجويني: تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، مكتبة الوفاء - المنصورة، الطبعة الرابعة، 1414هـ - 1998م.
17. التحرير في اصول الفقه: ابن الهمام: مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر 1351هـ تحقيق: عبد الرزاق عفيفي المكتبة الإسلامية، بيروت - دمشق - لبنان.
18. التلخيص في أصول الفقه عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: 478هـ) تحقيق: عبد الله جومل النباليين وبشير أحمد العمري: دار البشائر الإسلامية - بيروت
19. الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ) تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش: دار الكتب المصرية - القاهرة الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964م.
20. جمع الجوامع في اصول الفقه، تاج الدين السبكي المتوفى سنة (771هـ): علق ووضع حواشيه عبد المنعم خليل إبراهيم مطبعة دار الكتب العلمية - بيروت.
21. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى: منصور بن يونس بن إدريس البهوتين، مؤسسة الرسالة (بدون).
22. شرح مختصر الروضة: سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوقي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين (المتوفى: 716هـ) تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي: مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، 1407هـ / 1987م
23. الشورى في الإسلام: محمد سعيد البوطي، دار الفكر المعاصر (بدون).

24. صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، طبعة دار ابن كثير - دمشق، 1423هـ - 2002م.
25. علم اصول الفقه: أبراهيم نورين، مكتبة الرشد، 2006/1/1.
26. الفتاوى: محمود شلتوت (دار الشروق) بدون.
27. فقه الشورى والاستشارة: توفيق الشاوي: دار الوفاء - المنصورة، 1992م.
28. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهان فوري ثم المدني فالملكي الشهير بالمتقي الهندي (المتوفى: 975هـ) تحقيق: بكري حياني - وآخرون: مؤسسة الرسالة الطبعة: الطبعة الخامسة، 1401هـ/1981م.
29. لسان العرب: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الروي فعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ) ن: دار صادر - بيروت ط: الثالثة - 1414هـ
30. لفيقه والمتفقه أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ) تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازين دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة: الثانية، 1421هـ.
31. المجموع شرح المذهب ((مع تكملة السبكي والمطيعين): أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ): دار الفكر (طبعة كاملة معها تكملة السبكي والمطيعين) -
32. مجموع فتاوى بن تيمية: أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، (ت 728هـ)، دار التقوى - القاهرة.
33. مختار الصحاح: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: 666هـ) تحقيق: يوسف الشيخ محمد: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة: الخامسة، 1420هـ / 1999م
34. المدخل الفقهي العام (الفقه الاسلامي في ثوبه الجديد): مصطفى الزرقا، طبعة 1997، دار الفكر.

35. المصباح المنير: الفيومي أحمد المقرئ، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف القاهرة، الطبعة الثانية
36. معالم وضوابط الاجتهاد عند شيخ الاسلام ابن تيمية: رجال علاء الدين الحسين: دار النفائس 1422هـ - 2002م.
37. المعجم الأوسط: الطبراني سليمان أحمد ابن أيوب: تحقيق، طارق عوض الله محمد أبو معاذ وآخرون، دار النشر الحرمين، 1415هـ - 1995
38. معجم لغة الفقهاء: محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة: الثانية، 1408هـ - 1988م.
39. معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا: تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط: 1399 - 1979
40. المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: 502هـ) تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت الطبعة: الأولى - 1412هـ
41. مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور، طبعة كوالا لامبور، البصائر للإنتاج العلمي، ط-1 (1997م).
42. مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ) تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر: 1425هـ - 2004م.
43. مقاصد الشريعة ومكارمها: علال الفاسي (بدون) الطبعة الخامسة، 1993م.
44. منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية، الدكتور مسفر القحطاني، دار الأندلس الخضراء - جدة.
45. نظرية الضرورة الشرعية: وهبة الحيلي، ط5، 1997م، مؤسسة الرسالة - بيروت.
46. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول: عبد الرحيم بن الحسن بن علي السنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: 772هـ): دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان الطبعة: الأولى 1420هـ - 1999م.

مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية) المجلد السابع عشر العدد الثاني: 2009م.

1. مجلة المسلم المعاصر: جمعية المسلم المعاصر، العدد 125. رمضان 1428هـ،
2. مجلة الاقتصاد الإسلامي عدد 190 للعام 1417هـ -.



أصول المذهب المالكي وارتباطها بالمقاصد -الأدلة الاجتهادية نموذجاً-

د. بشير باشا سمير

أستاذ مؤقت بجامعة البويرة- الجزائر

bachirbachasamir74@gmail.com

ملخص

يُظهر البحث ارتباط أهم الأدلة الاجتهادية في المذهب المالكي -متمثلة في القياس والمصالح المرسلة وسد الذرائع والاستحسان- بالمقاصد، عن طريق اعتماد المنهج الوصفي التحليلي. فمن أوجه الارتباط أن أهم أركان القياس العلة؛ ومقاصد الشريعة تقوم على التعليل، ومن مسالك العلة المناسبة؛ ومبناها على ملاحظة مقصد الشرع، ومنها أنه من شروط اعتبار المصلحة المرسلة ملاءمتها لمقصود الشريعة، ومنها أن قيام سد الذرائع والاستحسان على اعتبار مآلات الأفعال؛ وهو مقصود شرعاً؛ فالأدلة الاجتهادية هي من أهم أصول المذهب المالكي التي يظهر فيها البعد المقاصدي.

الكلمات المفتاحية: أصول المذهب المالكي، الأدلة الاجتهادية، مقاصد الشريعة.

Abstract

The principles of maliki's school and its relation to objectives of the shari'ah - (ijtihadic) evidences as a model- The research shows to the relation of the most important (ijtihadic) evidences in the maliki's school- represented by the analogy (qiyas), and the unrestricted interests (masalih mursalah), and the blocking of pretenses (saad al dhara'i), and the juristic equity (istihsan) -by adopting the analytical descriptive methode. One of the faces is that the most important elements of the analogue are the effective cause ('illah) and the objectives of the shari'ah are based on reasoning, and one of the methods of identification of the effective cause ('illah) is the appropriateness and is based on the observance of the objective of the shari'ah, and one of the condition of the unrestricted interests is appropriate to the objective of the shari'ah, and the blocking of pretenses (saad al dhara'i), and the juristic equity (istihsan) is based on the consideration of what the acts are to lead, and this is one of the objective of the shari'ah; thus (ijtihadic) evidences is one of the most important principles of maliki's school that appears the objective demention.

Keywords: The principles of maliki's school, disagreed legal (ijtihadic) evidences, objectives of shari'ah.

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛ فإن المذهب المالكي من أكثر المذاهب مراعاة لحكم الشريعة ومقاصدها، ويتجلى ذلك بوضوح في طبيعة الأصول التي قام عليها المذهب، والتي كان الإمام مالك يبنى عليها أقواله وفتاواه، ومن جملة هذه الأصول: الأدلة الاجتهادية ممثلة في القياس والمصالح المرسلّة وسد الذرائع والاستحسان، فكان هذا البحث بعنوان: (أصول المذهب المالكي وارتباطها بالمقاصد-الأدلة الاجتهادية نموذجاً-).

أهمية الموضوع: تظهر أهمية الموضوع من خلال هذه الجوانب:

1- أهمية علم المقاصد؛ إذ هو سر التشريع وبه يوقف على المصالح التي أرادها الشارع الحكيم، ويستعان به على فهم معاني النصوص على وجهها الصحيح، وتطبيقها على الوقائع والنوازل المستجدة.

2- قيمة الارتباط الأصولي المقاصدي في المذهب المالكي وضرورته في التخرّيج الفقهي.

3- ضرورة فهم الأصول الاجتهادية فهماً صحيحاً، والحاجة إلى الاستدلال بها وتخرّيج مسائل النوازل عليها بنفس مقاصدي.

مشكلة البحث: يمكن طرح هذه التساؤلات في مشكلة البحث:

- ما هي أصول المالكية من الأدلة الاجتهادية التي يظهر فيها البعد المقاصدي؟
- وما هي أوجه ارتباط هذه الأصول بالمقاصد؟
- وما هي فوائد الارتباط المقاصدي من حيث قوة هذه الأصول أو الاستدلال أو الترخّيج؟

أسباب اختيار الموضوع

- 1- إظهار الانسجام بين مقاصد الشريعة والأدلة الأصولية في المذهب المالكي.
- 2- بيان خصائص الاجتهاد الأصولي في المذهب المالكي.
- 3- إبراز محل مقاصد الشريعة من الأدلة الاجتهادية في المذهب المالكي.

أهداف البحث

- 1- إظهار الارتباط الوثيق بين أصول مذهب الإمام مالك ومقاصد الشريعة.
- 2- التنبيه على خصوصية البعد المقاصدي في أصول مذهب الإمام مالك.
- 3- التأكيد على استناد معقولة المعنى في الأدلة الاجتهادية على الأدلة النقلية ومقاصد الشريعة.

مجال البحث: يتحدّد مجال البحث في أربعة من أهم أصول المذهب المالكي من الأدلة الاجتهادية وهي: القياس والمصالح المرسلّة وسد الذرائع والاستحسان.

الخطوات الإجرائية للبحث:

- بيان أوجه ارتباط هذه الأصول بالمقاصد، من خلال مباحث كلّ أصل من هذه الأصول، كالتعريف والخصائص والأنواع والأركان والشروط، وكل ما يظهر فيه نوع علاقة بالمقاصد، وهذا من خلال كتب أصول الفقه والقواعد الفقهية ومقاصد الشريعة في المذهب المالكي وغيرها.

- اتباع المنهج الوصفي التحليلي بعرض المسائل الأصولية التي لها علاقة بالمقاصد، وتحليلها ببيان أوجه هذا الارتباط.

خطة البحث:

المقدمة: وفيها أهمية البحث ومشكلته وأسباب اختياره وأهدافه ومجالاته وخطواته الإجرائية وخطته.

المبحث الأول: التعريف بأصول المذهب المالكي والمقاصد

- المطلب الأول: التعريف بأصول المذهب المالكي.
- المطلب الثاني: التعريف بالمقاصد.

المبحث الثاني: ارتباط القياس بالمقاصد

- المطلب الأول: الارتباط من خلال شروط القياس.
- المطلب الثاني: الارتباط من خلال ركن التعليل.
- المطلب الثالث: الارتباط من خلال مسلك المناسبة.

المبحث الثالث: ارتباط المصالح المرسلة بالمقاصد

- المطلب الأول: ارتباط المصالح بالمقاصد.
- المطلب الثاني: الارتباط بالمقاصد من خلال التعريف بالمصالح المرسلة وحجيتها وشروط العمل بها.

المبحث الرابع: ارتباط سد الذرائع والاستحسان بالمقاصد

- المطلب الأول: ارتباط سد الذرائع بالمقاصد
 - المطلب الثاني: ارتباط الاستحسان بالمقاصد
- الخاتمة: وفيها النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: التعريف بأصول المذهب المالكي والمقاصد

ويتضمن التعريف بأصول المذهب المالكي والمقاصد في هذين المطلبين.

المطلب الأول: التعريف بأصول المذهب المالكي.

ويكون التعريف بأصول المذهب المالكي بإحصائها وتقسيمها كما يأتي.

الفرع الأول: إحصاء أصول المذهب المالكي

قام علماء المالكية باستقراء أصول الإمام مالك وحصر قواعد المذهب وترتيبها، حتى عدّ بعضهم مذهبه أكثر المذاهب أصولاً، فقد قيل: إنها تزيد على خمسمائة؛ استناداً على القواعد التي استخرجت من فروعه المذهبية، ولقد أنهاها القرافي في فروقه إلى خمسمائة وثمانية وأربعين¹، ومنهم من أوصلها إلى الألف والمائتين كالمقري²، ولكنها في الحقيقة تفرعت عن هذه الأصول الإجمالية، أو هي كليات تشمل قواعد الفقه وضوابطه، ونحوها³.

وقد أشار الإمام مالك إلى الأصول التي بنى عليها الأحكام، وجعلها على قسمين: أصول نقلية وأصول اجتهادية؛ فعن ابن وهب قال: "قال مالك: الحكم حكمان: حكم جاء به كتاب الله وحكم أحكمته السنة، قال: ومجتهد رأيه لعله يوفق، وقال: ومتكلف فطعن عليه"⁴.

وقال ابن أبي زيد القيرواني: "ومن كتاب ابن سحنون ... قال مالك: وليحكم بما في كتاب الله، فإن لم يكن فيه، فيما جاء عن رسول الله؛ إذا صحبته الأعمال، فإذا كان

1- القرافي، الفروق، دار عالم الكتب، (3/1).

2- المقري، القواعد، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، (212/1).

3- الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1416هـ-1995م، (457/1).

4- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الأولى: 1414هـ-1994م، (757/1).

خبرا صحبت غيره الأعمال؛ قضى بما صحبتته الأعمال، فإن لم يجد ذلك عن رسول الله؛ فبما أتاه عن أصحابه إن اجتمعوا، فإن اختلفوا؛ حكم بمن صحبت الأعمال قوله عنده، ولا يخالفهم جميعا ويتدئ شيئا من رأيه، فإن لم يكن ذلك فيما ذكرنا؛ اجتهد رأيه وقاسه بما أتاه عنهم، ثم يقضي بما يجتمع عليه رأيه...¹.

وقال التسولي: "وذكر الفقيه راشد عن شيخه أبي محمد صالح أنه قال: الأدلة التي بنى عليها مالك مذهبه ستة عشر: نص الكتاب وظاهر الكتاب وهو العموم، ودليل الكتاب وهو مفهوم المخالفة، ومفهوم الكتاب وهو باب آخر، وتنبيه الكتاب وهو التنبيه على العلة... ومن السنة أيضا مثل هذه الخمسة، فهذه عشرة. والحادي عشر الإجماع، والثاني عشر والثالث عشر عمل أهل المدينة، والرابع عشر قول الصحابي، والخامس عشر الاستحسان، والسادس عشر الحكم بسد الذرائع. واختلف قوله في السابع عشر وهو مراعاة الخلاف فمرة يراعيه ومرة لا يراعيه. أبو الحسن²: ومن ذلك الاستصحاب"³. فبلغت الأصول ثمانية عشر أصلا؛ لكن قال الحجوي بعد نقله كلام التسولي: "قلت: إنها بلغت عشرين كما يأتي"⁴، ثم قال: "ومن أصول مذهب مالك المصالح المرسلة... وبقي عليه أيضا شرع من قبلنا شرع لنا... فصارت الأصول عشرين"⁵.

ومما يلاحظ على هذا الإحصاء إدخال طرق دلالات الألفاظ في الأصول؛ فالنص والظاهر والمفهوم وتنبيه الخطاب ليست أصولا أو أدلة كالإجماع والاستحسان وسد الذرائع ونحوها، وعليه يمكن أن يقال إن أصول المذهب المالكي هي الكتاب والسنة

1- ابن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات على ما في المدونة على غيرها من الأمهات، تحقيق محمد الأمين بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى: 1999م، (8/14-15).

2- أي التسولي.

3- التسولي، البهجة في شرح التحفة، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1418هـ-1998م، (2/219).

4- الحجوي، (1/455).

5- الحجوي، (1/463).

والإجماع والقياس وعمل أهل المدينة وقول الصحابي وشرع من قبلنا والمصالح المرسلة وسد الذرائع والاستحسان والاستصحاب ومراعاة الخلاف¹.

هذا إن عددنا مراعاة الخلاف ضمن هذه الأصول؛ لكن في هذا الإحصاء إشارة إلى اختلاف النقل عن الإمام مالك في مراعاته، وكذلك اختلف فيه المالكية.

قال الونشريسي: "القول بمراعاة الخلاف قد عابه جماعة من الأشياخ المحققين، والأئمة المتفنين، منهم أبو عمران، وأبو عمر، وعياض... واختار أيضاً هذا بعض شيوخ المذهب من المتأخرين... وبمراعاته قال اللخمي وابن العربي"²، وقال أيضاً ناقلاً جواب القباب: "...وقد استشكل كثير من العلماء القول بمراعاة الخلاف... وربما عده المعترض بما يقبح به هذا المذهب"³.

ولذلك سأعتمد في الإحصاء الأصول التي تكاد تكون محل وفاق بين المالكية.

الفرع الثاني: تقسيم أصول المذهب المالكي

في تقسيم أصول المذهب المالكي يقول الشاطبي: "الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض، والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض ... فأما الضرب الأول؛ فالكتاب والسنة، وأما الثاني؛ فالقياس والاستدلال، ويلحق بكل واحد منهما وجوه؛ إما باتفاق، وإما باختلاف؛ فيلحق بالضرب الأول الإجماع على أي وجه قيل به ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا؛ لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى

1- حاتم باي، الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى: 1432هـ-2011م، (ص31-33).

2- الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط: 1401هـ-1981م، (12/36-37).

3- الونشريسي، (6/387).

التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد، ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسله...¹.

وعليه فإن أصول مذهب مالك تقسم إلى أصول نقلية وأصول اجتهادية؛ فالأصول النقلية هي: الكتاب والسنة والإجماع وقول الصحابي وشرع من قبلنا وعمل أهل المدينة، والأصول الاجتهادية هي: القياس والمصالح المرسله والاستحسان وسد الذرائع والاستصحاب، ونظرا لتنوع الأصول الاجتهادية في المذهب المالكي؛ فقد تحدّد مجال البحث في أربعة من أهم هذه الأصول التي يظهر فيها البعد المقاصدي، وهي: القياس والمصالح المرسله وسد الذرائع والاستحسان.

المطلب الثاني: التعريف بالمقاصد

ويتضمن تعريف المقاصد لغة واصطلاحاً.

الفرع الأول: تعريف المقاصد لغة:

المقاصد جمع مقصد من القصد، ويأتي لمعان²:
المعنى الأول: الاعتماد والأتم والتوجه وإرادة الأمر، ومنه قول جندب بن عبد الله البجلي رضي الله عنه: «فَكَانَ رَجُلٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِذَا شَاءَ أَنْ يَقْصِدَ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَصَدَ لَهُ؛ فَقَتَلَهُ»³.

المعنى الثاني: استقامة الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ ﴿٩﴾ [النحل: 09]، والقصد من الطريق: المستقيم الذي لا اعوجاج فيه.

1- الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، السعودية، الطبعة الأولى: 1417هـ-1997م، (3/227-228).

2- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة: 1414هـ، (3/353).

3- مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا الله، (1/97 رقم: 160).

المعنى الثالث: العدل والوسط، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾﴾ [فاطر: 32]، بين الظالم والسابق.

المعنى الرابع: القرب، ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوكَ وَلَٰكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ السُّجَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [التوبة: 42].

المعنى الخامس: الكسر، إما بالحس: تقول: قصدت العود، أي كسرتة، وإما بالمعنى: تقول: قصده قصدا، أي قهره.

المعنى السادس: الاكتناز في الشيء، يقال: الناقة القصيدة: المكتنزة الممتلئة لحما. وهذه المعاني -ماعدا الخامس- مناسبة للمعنى الاصطلاحي، لا سيما المعنى الأول منها، فمقاصد الشريعة هي اعتماد الأحكام الشرعية وركيزتها، وأراد الشارع تحقيقها، وقد جعلها الشارع مستقيمة واضحة، وهي عدل وقسط كلها، ومليئة بالخير والصالح، لا ظلم فيها ولا شطط، وهي في الوقت نفسه قريبة واضحة، قد سهل الله الوصول إليها، وعلى المكلف أن يتوجه نحوها، وأن يجعلها أهدافه وغاياته، وأن يكون قريبا منها لصيقا بها، لأنها وجهة الأحكام الشرعية وقبلتها¹.

الفرع الثاني: تعريف المقاصد اصطلاحا

لم يذكر المتقدمون تعريفا خاصا للمقاصد، وإنما كان اهتمامهم مقتصرًا على استحضارها والعمل بها أثناء الاجتهاد الفقهي، أما المعاصرون فقد ذكروا تعريفات تتقارب في جملتها من حيث الدلالة على معنى المقاصد ومسماها، ومنها:

1- البيوي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، الرياض، الطبعة الأولى: 1418هـ-1998م، (ص28).

تعريف الطاهر بن عاشور: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"¹.

تعريف علال الفاسي: "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"².

تعريف الريسوني: "الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"³.

تعريف الخادمي: "هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمرتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين"⁴.
التعريف المختار: في ضوء ما سبق من التعريفات يمكن استخلاص تعريف لمقاصد الشريعة بأنها: "الغايات التي رعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً لتقرير عبودية الله وما يتبعها من تحقيق مصالح العباد في الدارين".

1- الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر: 1425هـ-2004م، (3/165).

2- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة: 1993م، (ص7).

3- الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، تقديم: طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، أمريكا، الطبعة الرابعة: 1415هـ-1995م، (ص19).

4- الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى: 1419هـ-1998م، (ص52).

المبحث الثاني: ارتباط القياس بالمقاصد

وفيه بيان ارتباط القياس بالمقاصد ضمن هذه المطالب.

المطلب الأول: الارتباط من خلال شروط القياس.

ويمكن إيضاح الارتباط بالمقاصد من خلال شروط القياس على النحو الآتي.

الفرع الأول: تعريف القياس وشروطه

القياس لغة: هو التقدير¹.

واصطلاحاً: مساواة فرع لأصل في علة حكمه، وأركانه: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع².

وقيل: إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر؛ لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت³.

ومن شروط اعتبار القياس ما يتعلق بأركانه كشروط حكم الأصل بأن يكون شرعياً، وألا يكون منسوخاً، وألا يكون فرعاً، ومنها: ألا يكون معدولاً به عن سنن القياس، ومنها ألا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع وغيرها⁴.
ويظهر الارتباط بالمقاصد من خلال خصائص بعض شروط القياس.

1- الجوهري، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة: 1407هـ-1987م، (3/967).

2- ابن الحاجب، مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، الطبعة الأولى: 1406هـ-1986م، (3/14و5).

3- القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى: 1393هـ-1973م، (ص: 383).

4- ابن الحاجب، (3/14-21)

الفرع الثاني: الارتباط من خلال المقصد الشرعي من حكم الأصل

يمكن أن يظهر الارتباط من خلال المقصد الشرعي من حكم الأصل، وهذا في أمثلة فقهية كثيرة، ومنها: تحريم المخدرات قياساً على الخمر؛ لاشتراكهما في علة الإسكار، فالأصل: الخمر، والفرع: المخدرات، والعلة: الإسكار، والحكم: التحريم، والمقصد الشرعي من الحكم: حفظ العقل والمال¹.

ومن أمثله أيضاً: تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه؛ لعله أنه رجس، والمقصد الشرعي من الحكم: الامتثال إلى الله، وتجنب الخبائث، وصيانة النفس وحفظها من تناول الرجس والنجاسة ولحوق الأضرار².

ومثاله كذلك: منع القضاء في أثناء الجوع الشديد قياساً على القضاء في أثناء الغضب، والعلة: تشويش الذهن، والمقصد الشرعي من الحكم: حفظ حقوق المتخاصمين، وتحقيق العدل بينهم بالانتباه والتثبت في أدلتهم واحتجاجاتهم³.

ومن الأمثلة أيضاً: تحريم التفاضل بين الأوراق المالية والنقود المعدنية عند التبادل، واشتراط التسليم الفوري لكليهما، قياساً على الذهب والفضة؛ لعله: الثمنية: أي أنها تقوم بهما الممتلكات، وتضمن بهما المتلفات، والمقصد حفظ المال، ومنع أخذه بغير وجه حق، والمحافظة على القيمة الثمنية للذهب والفضة⁴.

1- الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى: 1421هـ-2001م، (ص36).

2- الخادمي، (ص36).

3- الخادمي، (ص37).

4- الخادمي، (ص: 37).

الفرع الثالث: الارتباط من خلال شروط علة الأصل

من الشروط التي يظهر فيها ارتباط القياس بالمقاصد شروط علة الأصل، ومنها: أن تكون العلة بمعنى الباعث، أي كونها مشتملة على حكمة قصدها الشارع من تشريع الحكم¹.

وهو ما يعبر عنه بالمناسبة، وهي أن يحصل من ترتيب الحكم عليها جلب مصلحة أو دفع مفسدة².

وذلك كتعليل الترخيص في قصر الصلاة بالسفر؛ لاشتماله على الحكمة المناسبة للتخفيف وهي مظنة المشقة غالباً، وكتعليل تحريم الخمر بالإسكار؛ لاشتماله على الحكمة المناسبة للمنع وهي حفظ العقل³.

وبناء على ذلك لا يعتبر التعليل بالأوصاف الطردية التي لا مناسبة فيها⁴.

فيشترط في العلة المناسبة، والمناسبة هي مراعاة مقاصد الشارع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، فالقياس متوقف على العلم بمقاصد الشارع حتى لا يحصل التعليل بوصف لا مناسبة فيه، أو مما علم من الشارع إلغاؤه أو عدم الالتفات إليه⁵.

ومن شروط العلة التي يظهر فيها الارتباط المقاصدي أن تكون وصفا ضابطا للحكمة⁶، والحكمة عند جميع أهل الأصول هي التي لأجلها صار الوصف علة؛ كذهاب العقل الموجب لجعل الإسكار علة، والحكمة عبارة عن جلب مصلحة أو

1- ابن الحاجب، (25/3)؛ الشنقيطي محمد الأمين، مذكرة في أصول الفقه، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الخامسة: 2001م، (ص 328).

2- الشنقيطي عبد الله بن إبراهيم العلوي، نشر البنود على مراقبي السعود، مطبعة فضالة، المحمدية بالمغرب، (130/2)؛ اليوبي، (ص: 519)؛ بن بية، مشاهد من المقاصد، مسار للطباعة والنشر، دبي، الطبعة الخامسة: 2018م، (ص: 256).

3- الشنقيطي محمد الأمين، (ص 329-330)؛ اليوبي، (ص: 144-145).

4- الشنقيطي محمد الأمين، (ص 330)؛ اليوبي، (ص: 519).

5- اليوبي، (ص: 523)؛ بن بية، (ص: 256).

6- ابن الحاجب، (25/3).

تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها¹، ومقاصد الشريعة مبنية على تحقيق المصالح ودرء المفاسد، وهذا يدل على العلاقة الوطيدة بين شروط ركن القياس الركين وهو العلة والمقاصد.

المطلب الثاني: الارتباط من خلال ركن التعليل.

ارتباط القياس بالمقاصد من خلال ركن العلة يظهر من خلال قيام المقاصد على التعليل، ومسألة التعليل بالحكمة، ومراتب العلل من حيث ارتباطها بالمقاصد، ويمكن إيضاحه ضمن هذه الفروع.

الفرع الأول: ابتناء المقاصد على التعليل

ولذلك افتتح الشاطبي الجزء المخصص للمقاصد في كتابه الموافقات بالحديث عن مسألة تعليل الأحكام، وإن كان ذلك باختصار مقتضب، إلا أنه في تقرير صارم بالقطع بجريان التعليل في جميع تفاصيل الشريعة².

والشريعة الإسلامية معللة بحكم مقصودة ومصالح محمودة؛ فقد جاءت لتحقيق عبادة الله، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور، وإصلاحهم وإسعادهم في الدنيا والآخرة، وهذا القول هو قول جمهور العلماء والفقهاء والأصوليين والمحدثين والمفسرين وغيرهم³.

وهذه الحكم يحبها الله ويرضاها، وهي مصالح تعود إلى العباد؛ فالقرآن الكريم والسنة النبوية مصدر تشريع الأحكام ومقاصدها، وفيهما الدلالة على كثير من العلل والحكم التي أنيطت بأحكامها؛ كالتنصيص على الحكمة من الخلق وإنزال القرآن وبعثة الرسل، وبيان علل الأحكام والشرائع، والتنصيص على كثير من مقاصدها الجزئية وحكمها الخاصة، كما وردت الآثار المتواترة عن الخلفاء الراشدين والصحابة

1- الشنقيطي عبد الله بن إبراهيم العلوي، (2/133).

2- الشاطبي، الموافقات، (2/7)؛ جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، عمان، الطبعة الأولى: 1435هـ-2014م، (ص144).

3- الشاطبي، الموافقات، (2/7)؛ الخادمي، علم المقاصد الشرعية، (ص: 45).

رضي الله عنهم فيها التنبيه على علل الأحكام والإشارة إلى مقاصدها وأسرارها وغاياتها¹.

فالتعليل هو الأساس الذي تبنى عليه المقاصد².

الفرع الثاني: مسألة الوصف إن لم يكن منضبطا جاز التعليل بالحكمة

ومما يذكر في هذا الباب مسألة الوصف إن لم يكن منضبطا جاز التعليل بالحكمة، والحكمة هي التي لأجلها صار الوصف علة، كذهاب العقل الموجب لجعل الإسكار علة، ومن الحكمة اختلاط الأنساب، فإنه سبب جعل وصف الزنا سبب وجوب الجلد، وكضياح المال الموجب لجعل وصف السرقة سبب القطع، وفي المسألة خلاف، ومن أدلة الجواز: أن الوصف إذا جاز التعليل به فأولى بالحكمة، لأنها أصل الشيء لا يقصر عنه، ولأنها نفس المصلحة والمفسدة وحاجات الخلق، وهذا هو سبب ورود الشرائع، فالاعتماد عليها أولى من الاعتماد على الفرع³.

فترجيح جواز التعليل بالحكم، ومنها الضروريات الراجعة إلى جلب المصالح ودفع المفاسد دليل على الارتباط الوثيق بالمقاصد⁴.

الفرع الثالث: مراتب العلل من حيث ارتباطها بالمقاصد

تُطلق العلة على الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة⁵، كالسفر يؤدي إلى القصر والإفطار والمسح لمصلحة رفع المشقة والخرج، والسرقة تؤدي إلى قطع اليد لمصلحة حفظ المال، والزنى يؤدي إلى الجلد أو الرجم

1- الخادمي، علم المقاصد الشرعية، (ص: 45-46).

2- اليوبي، (ص: 521).

3- القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص: 406)؛ الشنقيطي عبد الله بن إبراهيم العلوي، (132/2-133).

4- اليوبي، (ص: 522).

5- ابن الحاجب (25/3).

لمصلحة حفظ الأنساب والأعراض، والقتل العمد يؤدي إلى القصاص لمصلحة حفظ النفس¹.

ويقول الشاطبي: "وأما العلة؛ فالمراد بها: الحكم والمصالح التي تعلق بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلق بها النواهي"².

ويقرر الطاهر بن عاشور أن العلل مراتب بحسب قوة ارتباطها بالمقاصد؛ فيقول: "والأوصاف المقصودة للشارع من أحكامه إما أوصاف فرعية قريبة كالإسكار أسمينها عللاً، وإما كليات مثل حفظ العقل سمينها مقاصد قريبة، وإما كليات تشمل النوعين المصلحة والمفسدة دعونها مقاصد عالية"³.

المطلب الثالث: الارتباط من خلال مسلك المناسبة.

من مسالك العلة مسلك المناسبة، وتظهر أوجه الارتباط من خلال ما يأتي.

• الفرع الأول: الارتباط من خلال تعريف المناسبة

المناسبة لغة: المشاكلة والموافقة والملاءمة⁴.

وأما اصطلاحاً: فهي تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاتها، لا بنص ولا غيره، كالإسكار في التحريم، والقتل العمد العدوان في القصاص. والمناسب: وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من جلب مصلحة أو دفع مفسدة⁵.

وعرفها القرافي بقوله: "المناسبة ما تضمن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة، فالأول كالغنى علة لوجوب الزكاة، والثاني كالإسكار علة لتحريم الخمر، والمناسب ينقسم إلى ما هو في محل الضرورات، وإلى ما هو في محل الحاجات، وإلى ما هو في محل

1- الخادمي، علم المقاصد الشرعية، (ص: 19-20).

2- الشاطبي، الموافقات، (1/410-411).

3- الطاهر بن عاشور، (2/484).

4- الجوهري، (1/241).

5- ابن الحاجب (3/108).

التمتات، فيقدم الأول على الثاني والثاني على الثالث عند التعارض، فالأول نحو الكليات الخمس وهي حفظ النفوس والأديان والأنساب والعقول والأموال، قيل: والأعراض...¹.

وعرفها الشريف التلمساني؛ فقال: "وهو أن يكون في محل الحكم وصف يناسب ذلك الحكم. ومثاله: تحريم الخمر؛ فإن فيه وصفا يناسب أن يحرم لأجله، وهو الإسكار المذهب للعقل..."².

وفي تعريف هذا المسلك تظهر العلاقة القوية بالمقاصد؛ حيث إن صلاحية المناسبة مرتبطة بتحصيل المصالح ودرء المفسدات³.

فالمناسبة تقوم على المصلحة المرتبطة بتنزيل الحكم على الواقع، بحيث يترتب على هذا التنزيل نشوء مصلحة من نوع المصالح التي يهتم الشارع بجلبها⁴.

• الفرع الثاني: الارتباط من خلال تقسيم المناسب

قسّم الأصوليون من علماء المالكية المناسب باعتبارات، ولهم طرق مختلفة في ترتيب هذه الأقسام وتسمياتها تختلف باختلاف جهات النظر فيها:

فباعتبار ذات المناسبة قسموه إلى: حقيقي وإقناعي، والحقيقي إلى: دنيوي وأخروي، والحقيقي الدنيوي إلى: ضروري، وحاجي، وتحسيني⁵.

وقسّموا المناسب باعتبار مراتب إفضائه إلى المقصود من شرع الحكم إلى: ما يكون حصول المقصود منه يقيناً، أو ظناً، أو يحتمل على السواء، أو يكون نفي الحصول أرجح، أو يكون فائتاً بالكلية¹.

1- القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص: 391).

2- التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، دراسة وتحقيق: أ.د/ محمد علي فركوس، المكتبة المكية، مكة، مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى: 1419هـ-1998م، (ص: 700-701).

3- اليوبي، (ص: 521).

4- بن بية، (ص: 254).

5- القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، 1416هـ-1995م، (7/ 3255 و 3262).

وقسّموا المناسب بحسب شهادة الشرع له بالاعتبار إلى: ما عُلِمَ من الشارع باعتباره، وما عُلِمَ من الشارع إلغاؤه، وما لم يُعَلَمَ من الشارع إلغاؤه ولا اعتباره². فمن التقسيمات ما كان باعتبار ذات المناسبة، وقسموه إلى: حقيقي وإقناعي، والحقيقي إلى: دنيوي وأخروي، والحقيقي الدنيوي إلى: ضروري، وحاجي، وتحسيني، ويظهر الارتباط المقاصدي في القسم الدنيوي منه، وأنه ينقسم إلى ضروري، وحاجي، وتحسيني، والتي صارت أساس علم المقاصد وقاعدتها³.

يقول القرافي: "والمناسب ينقسم إلى ما هو في محل الضرورات، وإلى ما هو في محل الحاجات، وإلى ما هو في محل التتمات، فيقدم الأول على الثاني والثاني على الثالث عند التعارض، فالأول نحو الكليات الخمس وهي حفظ النفوس والأديان والأنساب والعقول والأموال، قيل والأعراض، والثاني مثل تزويج الولي الصغيرة، فإن النكاح غير ضروري، لكن الحاجة تدعو إليه في تحصيل الكفو لئلا يفوت، والثالث ما كان حثاً على مكارم الأخلاق، كتحريم تناول القاذورات وسلب أهلية الشهادات عن الأرقاء ونحو الكتابات ونفقات القربات"⁴.

ومن التقسيمات التي يظهر فيها الارتباط المقاصدي ما كان باعتبار حصول المقصد من شرع الحكم به؛ فقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا كالمملك من صحة البيع، أو ظنا كالانزجار من شرع القصاص، وقد يكون الحصول ونفيه متساويين كحد الخمر، وقد يكون نفيه أرجح كزواج الأيسة للتوالد، وقد لا يحصل يقينا⁵.

فلا يعتبر المناسب إلا إذا حصل المقصود من تشريع الحكم؛ فإذا كان حصوله يقينا أو ظنا؛ جاز التعليل به بالاتفاق، وإذا تساوى حصوله مع فواته أو ترجح فواته؛

1- ابن الحاجب، (111/3).

2- ابن الحاجب، (123/3)؛ القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص: 393)؛ التلمساني (ص: 701).

3- اليوبي، (ص: 521)؛ بن بية، (143).

4- القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص: 391).

5- ابن الحاجب، (111/3).

جاز التعليل به عند الجمهور؛ لحصول المقصود في الجملة، وإن قطع بفواته لم يجز التعليل به عند الجمهور¹.

والارتباط هنا واضح فيما يخص هذا القسم، ولذلك تكلم ابن الحاجب بعده على المقاصد، وأنها على ضربين:

○ الأول: ضروري في أصله، وهي أعلى المراتب، كالخمس التي روعيت في كل ملة: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، كقتال الكفار، والقصاص، وحد المسكر، وحد الزنا، وحد السارق والمحارب، ومكمل للضروري، كحد قليل المسكر.

○ والثاني: غير ضروري، وهو إما حاجي، أو غيره، فأما الحاجي كالبيع والإجارة والقراض والمساواة، وبعضها أكد من بعض، ومكمل له، كراية الكفاءة، ومهر المثل في الصغيرة، فإنه أفضى إلى دوام النكاح، وأما غير حاجي فهو التحسيني². وقد أسهب الشاطبي في بيان هذه الأقسام والتمثيل لها، وذكر مسائلها³.

ومن تقسيمات المناسب تقسيمه بحسب شهادة الشرع له بالاعتبار إلى: مؤثر وملائم وغريب ومرسل.

يقول ابن الحاجب: "والمناسب: مؤثر، وملائم، وغريب، ومرسل؛ لأنه إما معتبر أو لا، والمعتبر بنص أو إجماع هو المؤثر، والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط، إن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم، أو بالعكس، أو جنسه في جنس الحكم، فهو الملائم، وإلا فهو الغريب، وغير المعتبر هو المرسل، فإن كان غريباً أو ثبت إلغاؤه، فمردود اتفاقاً، وإن كان ملائماً، فقد صرح الإمام والغزالي -رحمهما الله- بقبوله، وذكر عن مالك والشافعي"⁴.

1- اليوبي، (ص: 521).

2- ابن الحاجب، (3/ 114-118).

3- الشاطبي، الموافقات، (2/ 17).

4- ابن الحاجب، (3/ 123).

وفي تقسيم المناسب يقول القرافي: "ينقسم إلى: ما اعتبره الشرع، وإلى ما ألغاه، وإلى ما جهل حاله. والأول ينقسم إلى ما اعتبر نوعه في نوع الحكم كاعتبار نوع الإسكار في نوع التحريم، وإلى ما اعتبر جنسه في جنسه... كإقامة الشرب مقام القذف لأنه مظنته، وإلى ما اعتبر نوعه في جنسه كاعتبار الأخوة في التقديم في الميراث، فتقدم في النكاح، وإلى ما اعتبر جنسه في نوع الحكم كإسقاط الصلاة عن الحائض بالمشقة... والملغى نحو المنع من زراعة العنب خشية الخمر، والذي جهل أمره هو المصلحة المرسله التي نحن نقول بها..."¹.

وفي إشارة إلى الارتباط بالمقاصد يقرر القرافي في شرح هذا التقسيم مراتب المناسب المعبر، وأنه من أخص أوجه اعتبار المناسب ما تعلق بالمصالح والمفاسد، وأخص منها ما كان في مجال الضرورات والحاجات والتمتات؛ يقول القرافي: "وأعم أحوال الوصف كونه وصفاً، وأخص منه كونه مناسباً وأخص من المناسب كونه معتبراً، وأخص منه كونه مشقة أو مصلحة أو مفسدة خاصة، ثم أخص من ذلك كون تلك المفسدة في محل الضرورات أو الحاجات أو التتمات."².

ففي تقسيم المناسب بهذا الاعتبار بينوا ما يصلح للتعليل به مراعين اعتبار الشرع له بوجه من أوجه الاعتبار، ومن هذه الأوجه كون المناسبة تتفق مع مقاصد الشرع³.

1- القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص: 393).

2- القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص: 393).

3- البيوي، (ص: 520-521).

المبحث الثالث: ارتباط المصالح المرسلة بالمقاصد

ويظهر هذا من خلال ارتباط المصالح عموماً بالمقاصد وارتباط المصالح المرسلة خصوصاً بالمقاصد.

المطلب الأول: ارتباط المصالح بالمقاصد

يمكن توضيح هذا الارتباط من خلال ابتناء المقاصد على المصالح وتنوعها بحسب مراتب المقاصد على النحو الآتي.

الفرع الأول: الارتباط من خلال ابتناء المقاصد على المصالح

ويظهر هذا الارتباط في أنّ ابتناء المقاصد على المصالح أمر ظاهر في الشريعة السمحة كما قرّره الشاطبي، إذ إنّ الشريعة جاءت لجلب المصالح وتكميلها، ودفع المفاسد ودرئها وهي قاعدة حاوية لرعاية مقاصد الشريعة من جانب الوجود ومن جانب العدم¹.

يقول ابن عاشور: "إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا-من كليات دلائلها، ومن جزئياتها المستقراة-أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه وعقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"².

فيقرر ابن عاشور أن المقصد العام من التشريع هو الاستصلاح، وهو مما يعبر به على أصل المصالح، ويؤكد هذا المعنى بقوله: "قد انتظم لنا الآن أن المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد"³.

1- الشاطبي، الموافقات، (17/2-18).

2- الطاهر بن عاشور، (194/3).

3- الطاهر بن عاشور، (197/3).

الفرع الثاني: الارتباط من خلال تنوع المصالح بحسب مراتب المقاصد

مراعاة المصالح مقصد عام للشريعة وخاص عند كل حكم من أحكامها، يقول الشاطبي: "إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص، أما الجزئية؛ فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته، وأما الكلية؛ فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته؛ فلا يكون كالبهيمة المسيية تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع"¹.

ويقول الريسوني: "وإنما عَنَوْنَت هذه الفقرة بالمصلحة المرسله، جريا على ما هو شائع ومعروف من تميز الأصول المالكية بأصل المصلحة المرسله؛ وإلا فإن المصلحة عندهم أبعد أثراً من هذا، والأمر كذلك أيضاً في سائر المذاهب إلا الظاهرية، غير أن المذهب المالكي، كان أصرح وأوضح في مراعاته للمصالح، باعتبارها المقصد العام للشريعة، والمقصد الخاص لكل حكم من أحكامها، وخاصة في أبواب المعاملات والعبادات"².

ففي هذا تقرير لمراعاة الشريعة للمصالح، وأعظم هذه المصالح المقصد الكلي، وهو تحقيق عبودية الله تعالى بالسير على تكاليف الشريعة.

المطلب الثاني: الارتباط من خلال التعريف بالمصالح المرسله وحجيتها وشروط العمل بها.

يمكن إظهار الارتباط بالمقاصد من خلال البحث في تعريف المصالح المرسله وحجيتها وشروطها على النحو الآتي.

1- الشاطبي، الموافقات، (123/3).

2- الريسوني، (ص: 81)

• الفرع الأول: الارتباط من خلال تعريف المصالح المرسله وحجيتها

المصلحة لغة: من الصلاح، وهو ضد الفساد¹. والمرسله: من الإرسال وهو الإطلاق².

وأما اصطلاحاً فهي: المصالح التي لم يقم دليل على اعتبارها أو إلغائها³.
ويقرر الشاطبي أن المصلحة المرسله وإن لم يشهد لها أصل معين؛ فقد شهد لها أصل كلي⁴.

فليست كل مصلحة خلت من شاهد الاعتبار الخاص أو الإلغاء معتبرة؛ بل حتى يقوم من مقاصد الشريعة ما يؤيدها من استقراء نصوصها وفهم معانيها⁵.

ويصرح الأبياري بالمعنى المقاصدي في الأصل الكلي الذي يشهد للمصالح المرسله فيقول: "لسنا نريد بالمصلحة في هذا المكان: مجرد جلب المنفعة ودفع المضرة، وإنما نريد بها: المحافظة على رعاية مقصود الشرع، وهذا إنما يعرفه العلماء دون العوام، ولا يتصور لذي عقل أن يُمكن العامي من الفتوى في الشريعة"⁶.

وفي سياق التعريف بالمصالح المرسله والاستدلال على حجيتها يربط الطاهر بن عاشور بينها وبين القياس، انطلاقاً من وجهة نظر مقاصدية مصلحة؛ فيقول بعد تمثيله لأنواع المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية: "... وإنما غرضنا من ذلك أن نعرف كثيراً من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها؛ حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح، فمتى حلت

1- الجوهري، (383/1).

2- ابن منظور، (285/11).

3- القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص: 446).

4- الشاطبي، الموافقات، (32/1).

5- اليوبي، (ص: 532).

6- الأبياري، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، دار الضياء، الكويت، الطبعة الأولى: 1434هـ-2013م، (4/145).

الحوادث التي لم يسبق حلؤها في زمن الشارع، ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه؛ عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها، ونظمئن بأننا في ذلك مثبتون أحكاماً شرعية إسلامية، وهذا ما يسمى بالمصالح المرسله، ومعنى كونها مرسله أن الشريعة أرسلتها فلم تُنظ بها حكماً معيناً، ولا يُلفى في الشريعة لها نظير معين له حكم شرعي فتقاس هي عليه، فهي إذن كالفرس المرسل غير المقيّد، ولا ينبغي التردد في صحة الاستناد إليها، لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يُعرف له حكم في الشرع بجزئي ثابت حكمه في الشريعة للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً لقلّة صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثه في الأمة لا يُعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي أولى بنا وأجدد بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي"¹.

فهذا الاستدلال المقاصدي على حجية المصالح المرسله يدل على قوة هذا الأصل، وإنما اكتسب هذه القوة في الحجية عن طريق النظر المقاصدي في الأصول الاجتهادية.

• الفرع الثاني: الارتباط من خلال شروط العمل بالمصالح المرسله

يذكر المالكية شروطاً للعمل بالمصالح المرسله، وفيها يظهر الارتباط بالمقاصد، ومن هذه الشروط ما أشار إليه الشاطبي في اعتماد الإمام مالك على المصلحة المرسله: «...إنه (يعني مالكا) استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع ألا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصوله»².

1- الطاهر بن عاشور، (244/3-245).

2- الشاطبي، الاعتصام، تحقيق ودراسة: الجزء الأول: د. محمد بن عبد الرحمن الشقير، الجزء الثاني: د. سعد بن عبد الله آل حميد، الجزء الثالث: د. هشام بن إسماعيل الصيني، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1429هـ-2008م، (3/39).

وقال أيضا في شروط المصلحة: «وهو أن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع، ومأخوذا معناه من أدلته؛ فهو صحيح بينى عليه، ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم؛ لأن ذلك كالتعذر، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك»¹.

وفي سياق تقرير هذه المسألة يقول الأبياري في التحقيق والبيان: "أن لا أحد يجوز اتباع المصلحة المجردة، بل المصالح التي فهم من الشريعة ملاحظتها، وقد قدمنا أن مقصد الشرع أن يحفظ على الخلق خمسة أمور وهي: الدين والنفس والعقل والمال والنسل، فحفظ هذه الأمور مصلحة، وتقويتها مفسدة، فإذا لحظ العلماء هذه الأصول، لم يتباعد اختلافهم أصلا"².

وقال في موضع آخر: "لسنا نريد بالمصلحة في هذا المكان: مجرد جلب المنفعة ودفع المضرة، وإنما نريد بها: المحافظة على رعاية مقصود الشرع، وهذا إنما يعرفه العلماء دون العوام، ولا يتصور لذي عقل أن يُمكن العامي من الفتوى في الشريعة"³.

فمن شروط المصلحة المرسلة التي يظهر فيه البعد المقاصدي أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع، وأن تكون متعلقة ببعض رتب المصالح كالضروريات الخمس، وأن تكون من اختصاص المجتهدين العارفين بالمقاصد⁴.

وفي هذه الشروط تظهر قوة الارتباط بالمقاصد، ولا شك أن هذه الشروط المقاصدية تضيف على المصالح المرسلة قوة في الحجية، ويبعد بها الاختلاف في الاحتجاج بها.

1- الشاطبي، الموافقات، (1/ 32).

2- الأبياري، (4/ 135).

3- الأبياري، (4/ 145).

4- حاتم باي، (ص: 144-169).

المبحث الرابع: ارتباط سد الذرائع والاستحسان بالمقاصد

تظهر علاقة سد الذرائع والاستحسان بالمقاصد من وجوه؛ يمكن إيضاحها ضمن هذين المطلبين.

المطلب الأول: ارتباط سد الذرائع بالمقاصد

يرتبط سد الذرائع بالمقاصد من خلال حقيقته وأصل قيامه وغايته، ويمكن إيضاح ذلك ضمن هذه الفروع.

الفرع الأول: سدّ الذرائع مقصد شرعيّ.

الذريعة هي الوسيلة للشيء، ومعنى سدها حسم مادة وسائل الفساد دفعاً له، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة منعنا من ذلك الفعل¹.

وسدّ الذرائع في نفسه مقصد شرعيّ، دلت النصوص الكثيرة على اعتباره ومراعاته، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [١٧٨] [الأنعام: 108]، فنهى الله سبحانه وتعالى عن سب آلهة المشركين، مع كونه مشروعاً؛ لأن هذا السب ذريعة إلى سب المشركين لله تعالى، ومفسدة سبهم لله تعالى أولى بالدرء من جلب مصلحة سبنا لأهلهم².

يقول ابن عاشور: "فمقصد سد الذرائع مقصد تشريعي عظيم استفيد من استقراء تصرّفات الشريعة في تشاريع أحكامها، وفي سياسة تصرّفاتنا مع الأمم، وفي تنفيذ مقاصدها"³.

1- القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص: 448).

2- الشاطبي، الموافقات، (75/3)؛ الخادمي، علم المقاصد الشرعية، (ص: 24)؛ اليوبي، (ص: 577).

3- الطاهر بن عاشور، (337/3-338).

ويقول الريسوني: "وعلى هذا الأساس سار الفقه المالكي، مثلما سار قبله فقه عمر وسياسته الراشدة، فبالغ في سد ذرائع الفساد وتضييق مسالك الانحراف، وفي قمع المقاصد الفاسدة، رعاية للمقاصد الشرعية والمصالح المشروعة، حتى أن الإمام مالكا -كما قرر الشاطبي- حكّم قاعدة سد الذرائع في أكثر أبواب الفقه"¹.

فواضح أنّ أصل سد الذرائع استفاد حجّيته وقوته بالنظر إلى الاستقراء المقاصدي لتصرفات الشريعة وأحكامها.

الفرع الثاني: الارتباط من خلال قيام سدّ الذرائع على اعتبار المآلات.

سد الذرائع يرجع إلى مآلات الأفعال، واعتبار مآلات الأفعال مقصود شرعا².

يقول الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ ذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل... وهذا الأصل ينبني عليه قواعد: منها: قاعدة الذرائع التي حكمها مالك في أكثر أبواب الفقه؛ لأن حقيقتها التوصل بها هو مصلحة إلى مفسدة..."³.

قال في مشاهد من المقاصد: "يحتاج للمقاصد في الحماية والذرائع والمآلات وهو المعبر عنه بسد الذرائع والنظر في المآلات. وقد منع المالكية والحنابلة بيع العينة بناء على قصد التحايل على الربا؛ لأنهم فهموا قصد الشارع تحريم الزيادة وما يؤول إليها"⁴.

فاعتبار مآلات الأفعال مقصود شرعا، وهذا الأصل المقاصدي أسّس لدليل سد الذرائع وأكسبه قوة في الاستدلال على حجّيته مقاصديا.

1- الريسوني، (ص: 92-93)

2- البيوي، (ص: 580)؛ حاتم باي، (ص: 453).

3- الشاطبي، الموافقات، (5/177-183).

4- بن بية، (ص: 263).

الفرع الثالث: الارتباط من خلال كون سدّ الذرائع حماية لمقاصد الشرع.

في سدّ الذرائع حماية لمقاصد الشارع، وتوثيق للأصل العام الذي قامت عليه الشريعة من جلب المصالح ودرء المفاسد، ومنع لوقوع ما يضاد مقاصد الشارع¹.

يقول الطاهر بن عاشور: "فاعتبار الشريعة بسدّ الذرائع يحصل عند ظهور غلبة مفسدة المآل على مصلحة الأصل؛ فهذه هي الذريعة الواجب سدّها"².

يقول الريسوني: "وهذا الأصل أيضاً هو وجه آخر من وجوه رعاية مقصود

الشارع في حفظ المصالح ودرء المفاسد... وقاعدة سدّ الذرائع تقوم مباشرة على المقاصد والمصالح، فهي تقوم على أساس أن الشارع ما شرع أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها، من جلب المصالح ودرء المفاسد، فإذا أصبحت أحكامه تستعمل ذريعة لغير ما شرعت له، ويتوسل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقية، فإن الشرع لا يقر إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده، ولا يجوز لأهل الشريعة أن يقفوا مكتوفي الأيدي، أمام هذا التحريف للأحكام عن مقاصدها، بدعوى عدم مخالفة ظواهرها ورسومها"³.

فالأمر الجائز قد يؤدي الأخذ به إلى تفويت مقصد الشارع، والمحافظة على مقصد الشارع أمر مطلوب، ويؤدي إلى وقوع ما يضاد مقصد الشارع، ومنع وقوع ما يضاد مقصد الشارع أمر مطلوب؛ فقد يُمنع الجائز إذا كان هذا الجائز يؤدي إلى مفسدة أعظم، أو إلى مصلحة أقل من المصلحة الناتجة عن منع هذا الجائز⁴.

المطلب الثاني: ارتباط الاستحسان بالمقاصد

تظهر علاقة الاستحسان بالمقاصد من خلال خصائصه وأقسامه واندراجه تحت أصل اعتبار المآلات، وفيما يأتي بيان ذلك.

1- الخادمي، علم المقاصد الشرعية، (ص: 24)؛ البيوي، (ص: 579)؛ حاتم باي، (ص: 453).

2- الطاهر بن عاشور، (336/3).

3- الريسوني، (ص: 90-91).

4- البيوي، (ص: 579).

الفرع الأول: الارتباط من خلال خصائص الاستحسان.

الاستحسان هو العمل بأقوى الدليلين¹، أو هو تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فهو استثناء من أصل كلي.

قال الشاطبي: "وهو في مذهب مالك- الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارد، فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي وهو ظاهر"².

فإعمال الاستحسان المبني على الانتقال من دليل إلى دليل، وتقديم أصل على أصل اعتباراً لتحقيق مقصود الشرع؛ يدل على مسلك الترجيح المقاصدي الذي يضيف على هذا الأصل الاجتهادي قوة في الحجية والاستدلال والترجيح.

يقول ابن رشد الحفيد: "ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل"³.

يقول الريسوني: "فالاستحسان عند مالك، يعني شيئاً واحداً واضحاً محدداً: هو رعاية المصلحة، وما رواه عنه أصحابه من أن "الاستحسان تسعة أعشار العلم" لا يمكن أن يعني إلا مراعاة المصلحة في الأحكام الاجتهادية... فإذا كان الاستحسان -

1- الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية: 1415هـ-1995م، (2/693).

2- الشاطبي، الموافقات، (5/193).

3- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السادسة: 1402هـ-1982م، (2/185).

في نظر الإمام مالك-يمثل تسعة أعشار الاجتهاد الفقهي، وكان معنى الاستحسان هو مراعاة المصلحة والعدل، فهذا يعني أن على الفقيه ألا يغيب عنه الالتفات إلى مقصود الشارع، وهو المصلحة والعدل: فإذا وجد مصالح مهمة ومضیعة؛ فالاستحسان يقتضيه أن يجتهد ويقرر ما يعيد لها اعتبارها ويحقق حفظها، وإذا رأى أضراراً قائمة؛ فالاستحسان أن يجتهد ويفتي بمنع تلك الأضرار، وإذا رأى نصوباً شرعية تفهم على نحو يفضي إلى حصول ضرر محقق، أو إلى تفويت مصلحة محترمة في الشرع؛ استحسن إعادة النظر في ذلك الفهم، وإذا وجد قياساً خرج على خلاف مقصود الشارع في العدل والمصلحة؛ فليعلم أنه قياس غير سليم، أو في غير محله، فيستحسن ألا يتقيد به، وأن يرجع إلى القواعد العامة للشریعة، وبهذا يكون الاستحسان -فعلاً- تسعة أعشار العلم... فالاستحسان المالكی -إذن- هو الحرص على جلب المصلحة ودرء المفسدة، وكلمة الاستحسان عند مالك تعني حكم المصلحة عند عدم وجود نص شرعي، ولهذا كان مالك يترك القياس إذا خالف المصلحة الملائمة لمقاصد الشارع"¹.

وعلى هذا فالاستحسان بالنظر إلى كونه استثناء من القياس الكلي الذي يؤدي التزامه إلى الحرج والضيق والمشقة، فإنه بهذا الاعتبار يرجع إلى رعاية مقاصد الشریعة؛ لأن الاستثناء ما جاء إلا لرفع الحرج الذي هو من أهم مقاصد الشریعة، أو لتحقيق مصلحة مقصودة شرعاً، ودفع مفسدة مقصود دفعها شرعاً².

ومن الكليات التي يظهر فيها البعد المقاصدي الأصول المصلحية القائمة على رفع الحرج ودرء المفسدة، وإليها يستند المالكية في العدول عن الدليل الأصلي في الاستحسان، ومنها: قاعدة المعروف، وقاعدة الرفق، وقاعدة الضرر والفساد³.

1- الیسوني، (ص: 87-88)

2- الیوبی، (ص: 567).

3- حاتم باي، (ص: 349).

الفرع الثاني: الارتباط من خلال أقسام الاستحسان.

الاستحسان بأقسامه علاقته بالمقاصد قوية؛ لأن الاستحسان ترك القياس لدليل آخر أقوى منه، فكأنه من هذه الحيثية يعود إلى الأدلة الأخرى المعدول إليها من نص أو إجماع أو المصلحة أو القياس، ولا شك أن هذه الأدلة إنما جاءت لتشريع حكم يحقق مقصودا شرعيا¹.

قال ابن العربي: "وقد تبعنا في مذهبنا وألفيناها أيضا منقسمها أقساما، فمنه ترك الدليل للمصلحة، ومنه ترك الدليل للعرف، ومنه ترك الدليل لإجماع أهل المدينة، ومنه ترك الدليل للتيسير لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق"².

ويقرر هذا المعنى في مشاهد من المقاصد ضمن الاستنجاذ بالمقاصد في مسائل الأصول، ومنها: "الاستحسان سواء كان عدولا بالمسألة عن نظائرها، أو مراعاة للمصلحة في تخصيص عام، أو استثناء بالعرف؛ فإنه في أكثر الحالات يراعي معنى من المعاني"³.

فكل من استحسان المصلحة واستحسان الضرورة أو الحاجة قائم على الارتباط بالمقاصد بالنظر إلى طبيعة العدول إلى هذه الأصول.

الفرع الثالث: الارتباط من خلال دخول الاستحسان تحت قاعدة المآلات.

من المقرر أن النظر في مآلات الأفعال مقصود شرعا، ووجه ارتباط الاستحسان بالمقاصد في هذا الباب يرجع إلى أن التزام الدليل العام أو القاعدة العامة يؤدي إلى الحرج والضيق ويؤول إليه، والاستحسان ترك الدليل العام نظرا إلى مآله، واعتبارا به، فرجع الاستحسان في حقيقته وجوهره إلى مقاصد الشريعة⁴.

1- اليوبي، (ص: 567).

2- ابن العربي، المحصول في أصول الفقه، تحقيق: حسين علي اليدري وسعيد فودة، دار البيارق، عمان، الطبعة الأولى: 1420هـ - 1999م، (ص: 131).

3- بن بية، (ص: 269).

4- اليوبي، (ص: 571).

وقد بين الشاطبي أن قاعدة الاستحسان مبنية على أصل النظر في مآلات الأفعال؛ فقال: "ومما يبنى على هذا-أي: النظر في مآلات الأفعال-قاعدة الاستحسان ... فإذا كان موجب الدليل في واقعة ما يفضي إلى مآلٍ يتعارض مع مقصود الشارع من تحصيل أعظم المصالح ودرء أشد المفساد؛ فإن المجتهد يعدل -حينئذٍ- عن الأخذ بمقتضى ذلك الدليل، ويعمل بالدليل الأقوى، وهو المصلحة المعتبرة شرعاً؛ وذلك لأننا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدّى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه"¹.

وهذا في الأصل يرجع إلى اعتبار لوازم الأدلة وتحقيق مناطها على مقتضى قصد الشرع من وضعها.

قال الشاطبي: "الاستحسان غير خارجٍ عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظرٌ إلى لوازم الأدلة ومآلاتها"².

1- الشاطبي، الموافقات، (5/193-194).

2- الشاطبي، الموافقات، (5/198-199).

الخاتمة

وفيها النتائج والتوصيات.

أولاً: نتائج البحث

- 1- أعظم مقاصد الشريعة الإسلامية تحقيق عبودية الله تعالى، وما يتبعها من المصالح في الدنيا والآخرة.
- 2- إن تعليل الأحكام الشرعية، ودارسة أسرارها ومعانيها، والنظر في غايات التشريع وأهدافه ومراميه؛ أسس علم المقاصد، وعمل على صياغة مباحثه وأدلته وقواعده.
- 3- تقوم المقاصد على التعليل، وأهم أركان القياس العلة؛ فالمقاصد قد تكون هي العلل ذاتها، وذلك عند كون العلة مرادفة للحكمة والمصلحة، وقد تكون غيرها عند كون العلة مجرد وصف ظاهر منضبط.
- 4- يمثل التعليل - سواء بمعناه العام أو الخاص - أساس القول بالمقاصد، فلا يمكن القول بوجود مقاصد للشريعة إلا مع القول بأن أحكامها معللة.
- 5- من أوجه ارتباط القياس بالمقاصد عند المالكية مسلك التعليل بالمناسبة، ومبناها على مراعاة مقاصد الشارع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة؛ فالقياس متوقف على العلم بمقاصد الشارع حتى لا يحصل التعليل بوصف لا مناسبة فيه، أو بما علم من الشارع إلغاؤه أو عدم الالتفات إليه.
- 6- من أهم أوجه ارتباط المصلحة المرسلة بالمقاصد عند المالكية كون شرط اعتبارها ملاءمتها لمقصود الشارع.
- 7- مراعاة المصالح وسد الذرائع مقاصد عامة للشريعة وخاصة عند كل حكم من أحكامها.
- 8- تظهر علاقة سد الذرائع بالمقاصد عند المالكية من جهة قيامه على اعتبار المآلات، بالإضافة إلى حمايته لمقاصد الشريعة.
- 9- ارتباط الاستحسان بالمقاصد في مذهب الإمام مالك من حيث كونه استثناء من قياس كلي جلباً للمصالح ودفعاً للمفاسد.

- 10- قيام سد الذرائع والاستحسان في أصول المالكية على اعتبار مآلات الأفعال وهو مقصود شرعا.
- 11- الأدلة الاجتهادية هي من أهم أصول المالكية التي يظهر فيها البعد المقاصدي.
- 12- ارتباط الأدلة الاجتهادية بالمقاصد أكسبها قوة في الحجية والاستدلال.

ثانيا: التوصيات

- 1- ضرورة الاهتمام بالبحث التأصيلي المقاصدي، والاعتناء بالتدليل لقواعد المقاصد.
- 2- تشجيع الدراسات العلمية لطرق الترجيح المقاصدي عموما وعند المالكية خصوصا.
- 3- أهمية ضبط علم المقاصد بقواعد علوم أصول الدين وأصول الفقه.
- 4- جمع الآثار الواردة عن الخلفاء الراشدين خصوصا والصحابة رضي الله تعالى عنهم عموما في عملهم بالمقاصد ودراساتها في البحوث العلمية، ويمكن أن يكون ضمن أصل عمل أهل المدينة عند الإمام مالك.
- 5- العمل في البحوث على إظهار الارتباط المقاصدي بهذه الأصول بالتخريج الفقهي عليها عند المالكية.
- 6- التأصيل للتخريج الفقهي على الأصول المرتبطة بالمقاصد عند المالكية والاستفادة منه في بحث النوازل المستجدة.
- 7- تجلية ضوابط الاستناد على المقاصد في الأدلة الاجتهادية عند المالكية والأصول التي تحكم طرق الأخذ بها ضمن بحوث ودراسات في هذا الموضوع.

مصادر البحث ومراجعته

- 1- الأبياري علي بن إسماعيل، (المتوفى: 618هـ)، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، دار الضياء، الكويت، الطبعة الأولى: 1434هـ-2013م.
- 2- الأصفهاني أبو الشاء محمود بن عبد الرحمن، (المتوفى: 749هـ)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب المالكي، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، الطبعة الأولى: 1406هـ-1986م.
- 3- الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف المالكي (المتوفى: 474هـ)، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية: 1415هـ-1995م.
- 4- بن بية عبد الله بن الشيخ محفوظ، مشاهد من المقاصد، مسار للطباعة والنشر، دبي، الطبعة الخامسة: 2018م.
- 5- التَّسُولِي أبو الحسن علي بن عبد السلام المالكي، (المتوفى: 1258هـ) البهجة في شرح التحفة ((شرح تحفة الحكام))، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1418هـ-1998م.
- 6- التلمساني أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي (المتوفى: 771هـ)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، دراسة وتحقيق: أ.د/محمد علي فركوس، المكتبة المكية، مكة، مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى: 1419هـ-1998م.
- 7- جعيم نعمان، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، عمان، الطبعة الأولى: 1435هـ-2014م.
- 8- الجوهري أبو نصر إسماعيل بن حماد (المتوفى: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة: 1407هـ-1987م.
- 9- حاتم باي، الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى: 1432هـ-2011م.

- 10- ابن الحاجب، مختصر ابن الحاجب، ومعه بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، للأصفهاني، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، الطبعة الأولى: 1406هـ-1986م.
- 11- الحجوي محمد بن الحسن بن العربي الثعالبي الفاسي (المتوفى: 1376هـ)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: 1416هـ-1995م.
- 12- الخادمي نور الدين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي: حجته، ضوابطه، مجالاته، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى: 1419هـ-1998م.
- 13- الخادمي نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى: 1421هـ-2001م.
- 14- ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد المالكي، (المتوفى: 595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السادسة: 1402هـ-1982م.
- 15- الريسوني أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، تقديم: طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، أمريكا، الطبعة الرابعة: 1415هـ-1995م.
- 16- ابن أبي زيد القيرواني المالكي (المتوفى 386هـ)، النوادر والزيادات على ما في المدونة على غيرها من الأمهات، تحقيق محمد الأمين بوخبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى: 1999م.
- 17- الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى المالكي (المتوفى: 790هـ)، الاعتصام، تحقيق ودراسة: الجزء الأول: د. محمد بن عبد الرحمن الشقير، الجزء الثاني: د سعد بن عبد الله آل حميد، الجزء الثالث: د هشام بن إسماعيل الصيني، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1429هـ-2008م.
- 18- الشاطبي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى المالكي (المتوفى: 790هـ)، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، السعودية، الطبعة الأولى: 1417هـ-1997م.

- 19- الشنقيطي عبد الله بن إبراهيم العلوي، نشر البنود على مراقي السعود، مطبعة فضالة، المحمدية بالمغرب.
- 20- الشنقيطي محمد الأمين، (المتوفى: 1393هـ)، مذكرة في أصول الفقه، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الخامسة: 2001 م.
- 21- الطاهر بن عاشور (المتوفى: 1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر: 1425هـ-2004م.
- 22- ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله المالكي (المتوفى: 463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الأولى: 1414هـ-1994م.
- 23- ابن العربي أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري الإشبيلي المالكي، المحصول في أصول الفقه، (المتوفى: 543هـ)، تحقيق: حسين علي اليدري-سعيد فودة، دار البيارق، عمان، الطبعة الأولى: 1420هـ-1999م.
- 24- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة: 1993م.
- 25- القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي (المتوفى: 684هـ)، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى: 1393هـ-1973م.
- 26- القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي (المتوفى: 684هـ)، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب.
- 27- القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي (المتوفى: 684هـ)، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى: 1416هـ-1995م.
- 28- مسلم أبو الحسن بن الحجاج القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- 29- المقرري أبو عبد الله محمد بن محمد المالكي (المتوفى: 758هـ)، القواعد، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
- 30- ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، الإفرقي (المتوفى: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة: 1414هـ.
- 31- الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحيى (المتوفى: 914هـ)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط: 1401هـ-1981م.
- 32- اليوبي محمد سعد بن أحمد بن مسعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، الرياض، الطبعة الأولى: 1418هـ-1998م.



السياسة الشرعية في التعويض عن الضرر المادي والمعنوي المترتب على العدول عن الخطبة وفق قاعدة "لا ضرر ولا ضرار"

د. محمد عبد الرحمن عاشور.

محاضر بالجامعة الإسلامية-غزة.

mashoor76@hotmail.com

ملخص

تناول هذا البحث موضوعاً مهماً من مواضيع الفقه، يتعلق بالتعويض عن الأضرار المادية والمعنوية المترتبة على العدول عن الخطبة، بحيث يتم تقديرها، والحكم بالتعويض عنها للمتضرر، وذلك من باب السياسة الشرعية الموافقة "لقاعدة لا ضرر ولا ضرار".

بيّن البحث حقيقة السياسة الشرعية، وكذلك الخطبة، وبعض صور الأضرار المادية والمعنوية المترتبة على العدول عن الخطبة، ثم آراء العلماء المعاصرين في التعويض المترتب على العدول عن الخطبة، مع ذكر الدليل لكل رأي إن وجد، ثم بيان وجه السياسة الشرعية في التعويض مقابل الأضرار المترتبة على العدول، بما يتوافق مع قاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، وقد توصل الباحث بأنه يجب التعويض عن الأضرار الناتجة عن العدول سواء أكانت مادية أو معنوية؛ بشرط ضبطها وتقديرها؛ مما لا يلحق الضرر بالطرف المترتب عليه التعويض، وذلك من باب السياسة الشرعية التي يحكم بها الحاكم لمصلحة يراها، وتتوافق هذه السياسة مع قاعدة "لا ضرر ولا ضرار".

الكلمات مفتاحية: السياسة الشرعية - الخطبة - الأضرار - العلماء - لا ضرر.

Abstract

This research focused on an important subject of Islamic jurisprudence related to the compensation for financial and moral damages resulted of a step back from engagement. These damages should be estimated exactly. So, the compensation judgement for the affected or harmed people must be carried out according to the Islamic policy agrees with the principle of neither harming [darar] nor reciprocating harm [dirar]. As well as, the researcher concluded that the compensation must be paid for all resulted damages of the annulment whether that was financial damages or moral damages. There fore, Those damages must be well-checked and well-estimated without any harms on the compensations must be applied

as one of the Islamic legal policy in which the ruler judges appropriately for certain interest he sees. Finally, That policy must agree with the principle of neither harming [darar] nor reciprocating harm [dirar].

Keywords: legal policy- Al Khetba"engagement"- damages- scientists - no harms.

مقدمة

الحمد لله الذي أنار لعباده المؤمنين السبيل، وأوضح لهم الحجة والدليل، وأبان لهم الحق وبصّرهم بأماراته ودلائله، وأنزل معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً ﷺ عبده ورسوله، ثم أما بعد:

فكل إنسان يؤمن بالله واليوم الآخر يسعى إلى الفوز برضا الله ونيل الجنة، التي وعد الله بها المتقين، ورسم لهم سبل الهداية، التي ما إن اتبعوها؛ نالوا ما وعدوا به، وكان من أبرز هذه السبل والوسائل التي تقود إلى الجنات الموعودة عدم الظلم وإعطاء كل ذي حق حقه، ومن ذلك التعويض المترتب على إلحاق الضرر بالآخرين.

ولقد اهتمت النصوص القرآنية والسنة النبوية أشد الاهتمام برفع الضرر عن العباد، ومن ذلك الحديث المشهور عن أبي سعيد الخدري ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: "لا ضرر ولا ضرار، من ضارَّ ضارَّه الله، ومن شاقَّ شاقَّ الله عليه"⁽¹⁾.

وقد آثرتُ البحث في (السياسة الشرعية في التعويض عن الضرر المادي والمعنوي المترتب على العدول عن الخطبة وفق قاعدة لا ضرر ولا ضرار)؛ وذلك لأهمية الموضوع البالغة للخاططين ومن يحيط بهما من الأسرة والمجتمع.

إن المقصود من هذه المسألة ليس التعويض عن الأضرار المباشرة عن العدول عن الخطبة؛ مثل الهدايا، وتكاليف الخطبة، ونحوها، من الأمور التي كانت مجال بحث واسع عند الفقهاء القدامى؛ وإنما المقصود إمكانية التعويض عن الأضرار التي تنشأ عن مجرد العدول نفسه، سواء أكانت مادية؛ كالأضرار المالية، أو معنوية؛ كالخدش في الشعور، أو الشرف، أو العاطفة، أو السمعة، ونحو ذلك.

1 () الحاكم: المستدرک: 58/2، ح 2305. قال الألباني: الحديث صحيح. انظر: الألباني: السلسلة الصحيحة: 249/1، ح 250.

وقد اتفق العلماء قديماً وحديثاً على أن الخطبة ليست عقداً ملزماً بالزواج، وأن كلا العاقلين يحقُّ له العدول عنها، دون أن يترتب على ذلك حقوق مادية؛ باستثناء موضوع الهدايا التي قدّمها الزوج لزوجته، أو العكس⁽¹⁾.

وتتحدث هذه الدراسة في بدايتها عن مفهوم السياسة الشرعية، وكذلك الخطبة، ومن ثم ذكر بعض صور الضرر المترتبة على العدول عن الخطبة، ثم آراء العلماء المعاصرين في مسألة التعويض المترتب على العدول، وصولاً إلى بيان وجه السياسة الشرعية في المسألة في ضوء قاعدة "لا ضرر ولا ضرار".

أولاً: أهمية الموضوع: هذا البحث من الأهمية بمكان بحيث إنه يعالج ثغرة في مسألة العدول عن الخطبة، تتمثل بالتعويض عن الأضرار المادية والمعنوية الناشئة عن العدول عن الخطبة، ويضيف هذا البحث كيفية التعامل مع هذه المسألة من باب السياسة الشرعية التي تهدف إلى تدبير شؤون الرعية بما يصلحها، وإيجاد أحكام للمسائل المستجدة حتى وإن لم يدل دليل جزئي بعينه على تلك المسائل، وذلك من خلال إعمال القاعدة الفقهية العظيمة "لا ضرر ولا ضرار" في المسألة، وبذلك نكون قد ربطنا بين السياسة الشرعية وقاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، مما يقدم دراسة الموضوع في قالب جديد، وفيها من الجدة والابتكار.

ثانياً: أسباب اختيار الموضوع: ما ذكرته من أهمية للموضوع يعد سبباً رئيساً في اختياره، بالإضافة إلى بيان سعة التشريع الإسلامي ومرونته، من خلال السياسة الشرعية التي يمكن أن تستوعب المزيد من المسائل المستجدة والحادثة، مما يجيب عن كثير من التساؤلات، ويوجد لكل مسألة حكماً شرعياً خاصاً بها.

ثالثاً: إشكالية البحث: تتمثل إشكالية البحث في إمكانية التعويض عن الأضرار الناتجة عن العدول عن الخطبة، سواء أكانت مادية أو معنوية، وذلك من جهة حكم الشرع؟، ويمكن حصر الإشكالية في الأسئلة التالية:

1- هل يمكن التعويض عن الأضرار الناتجة عن العدول عن الخطبة خاصة الأضرار المعنوية؛ وذلك من جهة حكم الشرع.

1 الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته: 4/9.

2- هل يمكن للحاكم أو من ينوب عنه أن يقدّر الأضرار ويحكم بالتعويض للمتضرر من باب السياسة الشرعية.

3- هل يمكن إدخال السياسة الشرعية في هذه المسألة تحت قاعدة (لا ضرر ولا ضرار).

هذا ما أجابت عنه الدراسة من خلال البحث.

رابعاً: أهمية البحث: تتمثل أهمية البحث في النقاط الآتية:

1- بيان مرونة التشريع وسعته، وسد النقص والخلل الموجود في القوانين الوضعية.

2- إبراز مصطلح السياسة الشرعية وتجليته وبيان المراد منه، ومن ثمّ إعماله في المسائل الفقهية ومنها مسألة الدراسة.

3- رفع الأضرار عن الخاطئين وحفظ حقوقها بقدر المستطاع، بما يتوافق مع مقاصد الشريعة وروحها.

خامساً: منهج البحث:

المنهج الذي اتبعه الباحث في هذا البحث هو المنهج الوصفي التحليلي، وذلك من خلال استقراء وتتبع حقيقة السياسة الشرعية وكذلك الخطبة، ثم جمع المعلومات والأقوال ذات العلاقة بموضوع الدراسة ووصفها وعرضها وتحليلها وترتيبها، وقد اتبع الباحث الخطوات الآتية:

1- عزو الآيات إلى سورها، وكتابتها برسم المصحف، وتوثيقها في الهامش مبتدئاً باسم السورة، ثم رقم الآية، وإن نقلت جزءاً من الآية أذكر اسم السورة، وأقول من الآية رقم كذا.

2- تخريج الأحاديث من مظانها الأصلية، مع كتابتها بخط مميز، فما كان في الصحيحين وثقته في الحاشية بدون الحكم عليه، وما كان في غيرهما، وثقته وذكرته الحكم عليه غالباً.

3- وثقت المصادر والمراجع في الحواشي مبتدئاً بما اشتهر به المؤلف من اسم أو لقب أو كنية، ثم ذكرت اسم الكتاب مقتضباً، ثم أتبعته برقم الجزء إن وجد

ثم الصفحة، وفي قائمة المصادر والمراجع فصلت البيانات الخاصة بالمؤلف والكتاب؛ وذلك لعدم إثقال الحواشي بذلك.

سادساً: خطة البحث: اشتمل البحث على أربعة مطالب وخاتمة، على النحو الآتي:

المطلب الأول: تعريف السياسة الشرعية والخُطبة لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: بعض صور الأضرار المادية والمعنوية التي تترتب على العدول عن الخطبة.

المطلب الثالث: آراء العلماء المعاصرين في التعويض المترتب على العدول عن الخطبة.

المطلب الرابع: وجه السياسة الشرعية في المسالة في ضوء قاعدة "لا ضرر ولا ضرار".

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات .

المطلب الأول: تعريف السياسة الشرعية والخطبة لغة واصطلاحاً.

أولاً: تعريف السياسة الشرعية:

السياسة الشرعية علمٌ مركبٌ من كلمتين، "السياسة" و"الشرعية"، وقد عرّفتُ كلاً من الكلمتين على حدة؛ وذلك في اللغة والاصطلاح، ثم خلصتُ إلى تعريف السياسة الشرعية بوصفها علماً وصِفياً مركّباً، في خمسة أفرع كما يلي:

الفرع الأول: السياسة في اللغة.

السياسة مصدراً لساس يسوس.

يقال: ساس الأمر سياسة إذا دبره، وساس الوالي الرعية: أمرهم ونهاهم، وتولى قيادتهم، وتصرف في شؤونهم بما يصلحهم⁽¹⁾.

ومن ذلك قول النبي ﷺ: "كان بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء"⁽²⁾.

قال القاضي عياض -رحمه الله-: "أي كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، يدبر أمورهم، والسياسة القيام على الشيء والتدبير له"⁽³⁾.

ومن ذلك قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "قد علمتُ -ورب الكعبة- متى تهلك العرب؛ إذا ساس أمرهم من لم يصحب رسول الله ﷺ، ولم يعالج أمر الجاهلية"⁽⁴⁾.

كما وردت كلمة السياسة في كلام العرب قبل الإسلام، فقد قالت ابنة النعمان بن المنذر تتذكر أيام أبيها، وما انتهت إليه حالتها وأهلها بعد زوال ملكهم:

فيما نسوس الناس، والأمر أمرنا إذا نحن فيهم سُوقَةٌ نَتَصَفُّ⁽⁵⁾ (6).

نسوس الناس: أي نقودهم، وتنتصرف في أمورهم.

(1) الجوهرى: الصحاح: 4/76، ابن منظور: لسان العرب: 3/2149، الفيومي: المصباح المنير: ص154.

(2) أخرجه البخاري: باب ما ذكر عن بني إسرائيل، 4/169، ح3455، ومسلم: باب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، 6/17، ح4879.

(4) عياض: مشارق الأنوار على صحاح الآثار: 2/231.

(4) الحاكم: المستدرک: 4/428، ح8436، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد.

(5) نتصف: أي نخدم الناس. انظر: الجوهرى: الصحاح: 5/185، ابن منظور: لسان العرب: 3/2156.

(6) ابن الهمام: فتح القدير: 3/230.

إذن: يدور معنى السياسة في اللغة حول القيام بالشيء وتديره، والتصرف بها فيه مصلحة.

الفرع الثاني: السياسة في الاصطلاح:

عرّفها قدامة بن جعفر بأنها: "قود الملوك رعاياهم الذين ينقادون لهم، ويدخلون تحت طاعتهم؛ إلى الأفعال الحميدة والطرائق السديدة القوية" (1).
وعرّفها المقرئ بن المقرئ بأنها: "القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال" (2).

الفرع الثالث: تعريف كلمة "الشرعية" في اللغة والاصطلاح.

أولاً: الشرعية في اللغة: من شرع، والشرع مشتق من الشارع، وهو الطريق المستقيم، يقال شرّع الله كذا؛ أي جعله طريقاً ومذهباً (3).
قال الراغب: الشرع هو نهج الطريق الواضح، واستعير للطريقة الإلهية من الدين، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿...كَمْ كَمْ كَمْ كَمْ...﴾ (سورة المائدة: من الآية 48) والشرعة بالكسر الدين (4).

ومن معانيها: البيان والوضوح، يقال: يُشرّعه؛ أي يظهره ويوضحه.
ومنها: مورد الماء، يقال شرع الوارد يشرع شروعاً؛ أي تناول الماء بفيه، وشرعت الدواب في الماء تشرع شروعاً؛ إذا وردت الماء للاستسقاء (5).
وسميت الشريعة شريعة تشبيهاً لها بشريعة الماء؛ من حيث أن من شرع فيها رؤي وتطهر (6).

(1) قدامة بن جعفر: الخراج وصناعة الكتابة: ص 427.

(2) المقرئ بن المقرئ: المواعظ والاعتبار: 3/383.

(3) ابن منظور: لسان العرب: 4/2238، البعلي: المطلع على أبواب الفقه: ص 281.

(4) ابن منظور: لسان العرب: 4/2238، الفيروز آبادي: القاموس المحيط: ص 946.

(5) الراغب: المفردات في غريب القرآن: ص 258، ابن منظور: لسان العرب: 4/2238.

(6) الراغب: المفردات: ص 258.

ثانياً: الشريعة في الاصطلاح: هي مجموعة الأحكام التي شرعها الله - عز وجل - لعباده؛ وأبلغها الرسول ﷺ، سواء تعلقت بالعقيدة، أو الأخلاق، أو الأحكام العملية⁽¹⁾.

أو هي: ما نزل به الوحي على رسول الله ﷺ من الأحكام في الكتاب والسنة⁽²⁾.

الفرع الخامس: تعريف السياسة الشرعية باعتبارها علماً مركباً.

بدأت الكتابات في السياسة الشرعية عند العلماء ضمناً عندما كانوا يشرحون الآيات والأحاديث، التي تتعلق بأولي الأمر، ووجوب طاعتهم، وكذلك في الكتب الفقهية دون تخصيص لها بكتاب، أو باب معين، ويمكن القول بصفة عامة أن السياسة الشرعية من المصطلحات الفقهية التي لم يتفق الفقهاء على تحديد مفهومها بشكل جازم⁽³⁾، وقام الباحث بذكر تعريف السياسة الشرعية عند العلماء القدامى، ثم عند العلماء المحدثين، في بندين كما يلي: -

أ- تعريف السياسة الشرعية عند الفقهاء القدامى: للعلماء القدامى في تعريف السياسة الشرعية اتجاهات عدة، وذلك بين موسّع ومضيق، فمنهم من سلك مسلك التعميم في تعريفه للسياسة الشرعية، فجعلها تدخل في عموم الأحكام؛ بل هي الشريعة نفسها، ومنهم من سلك مسلكاً جزئياً؛ حيث حصر السياسة الشرعية في باب واحد؛ كتغليظ العقوبات، أو اجتهاد الإمام في التعزيرات، ومنهم من حصرها في الدائرة المتعلقة بتنظيم الإمام شؤون الدولة الداخلية والخارجية والاقتصادية وغيرها، سواء ورد في ذلك نص، أو لم يرد؛ أي كان الحكم عن طريق الاستنباط والاجتهاد، وهذه بعض اتجاهات العلماء في تعريف السياسة الشرعية، وأشهرها أربعة كما يلي:

الاتجاه الأول: يرى أن الشريعة هي السياسة الكاملة، وأن النصوص من الكتاب والسنة تفي بها، وهذا رأي بعض فقهاء الحنابلة⁽⁴⁾.

(1) الموسوعة الفقهية الكويتية: 16/1.

(2) الراغب: المفردات: ص 258.

(3) عبد العال عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية: ص 10.

(4) فؤاد عبد المنعم: السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية: ص 23.

عَرَفَ الإمام ابن الجوزي "رحمه الله" السياسة الشرعية قائلاً: " السياسة هي الشريعة الإلهية، وقال أيضاً: إن الشريعة سياسة إلهية، ومحال أن يقع في سياسة الإله خلل يُحتاج معه إلى سياسة الخلق، ومدعي السياسة مدعي الخلل في الشريعة؛ وهذا يزاحم الكفر⁽¹⁾.

فهذا الاتجاه كما ترى جعل الشريعة الإلهية هي السياسة الكاملة، ولا داعي لسياسة الخلق بجانب هذه السياسة الإلهية، ولعلّ من ذلك قول الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى - عند استنكاره للاستحسان⁽²⁾: " لا سياسة إلا ما وافق الشرع، ومن استحسن فقد شرّع"⁽³⁾.

الاتجاه الثاني: سلك العلماء في هذا الاتجاه مسلك التعميم المطلق في تعريف السياسة؛ لتشمل جميع أحكام الدين الدنيوية والأخروية، وسواء تعلق الأمر بالسلطان أم بغيره، ومن العلماء الذين سلكوا هذا المسلك

الإمام الغزالي "رحمه الله"؛ حيث عرف السياسة قائلاً:

" السياسة هي الوسائل في استصلاح الخلق، وإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة⁽⁴⁾.

وقد علّق الإمام ابن عابدين على هذا التعريف قائلاً: " هذا تعريف للسياسة العامة الصادقة على جميع ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام الشرعية"⁽⁵⁾.

الاتجاه الثالث: سلك العلماء بهذا الاتجاه مسلك التضييق في تعريفهم للسياسة الشرعية؛ فحصروها في دائرة العقوبات من ناحية تغليظها أو نوعها، كالعقوبات التعزيرية، وهؤلاء بعض علماء الحنفية.

(1) ابن الجوزي: تلييس إبليس: ص 119.

(2) الاستحسان: هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى، وله تعريفات أخرى، وهو من الأدلة المختلف في حجيتها عند العلماء. للمزيد: انظر: السرخسي: المحرر في أصول الفقه: 2/148، الشيرازي: التبصرة في أصول الفقه: ص 289.

(3) الشافعي: الرسالة: ص 504، الغزالي: المستصفى: 1/213، الأمدى: الإحكام: 4/390.

(4) الغزالي: إحياء علوم الدين: 1/13.

(5) ابن عابدين: رد المختار على الدر المختار "حاشية ابن عابدين": 4/15.

فقد عرّف الطرابلسي السياسة الشرعية بأنها: شرعٌ مغلّظٌ⁽¹⁾.
قال البابرتي: " السياسة تغليظ جزء جنائية لها حكم شرعي حسماً لمادة الفساد"
(2).

ويقصدون بهذا التعريف كلّ ما يلجأ إليه الولاة والحكام من العقوبات القاسية،
التي يُقصد بها الردع والزجر، وسدُّ أبواب الفتن والشور، وذلك من أجل تحقيق
مصلحة الأمة⁽³⁾.

ويمثّلون لذلك بأمثلة منها:

- 1- قول النبي ﷺ: " من غرّق غرّقناه، ومن حرّق حرّقناه"⁽⁴⁾.
- 2- قول النبي ﷺ في حكم السارق للمرة الخامسة: " فإن عاد فاقتلوه"⁽⁵⁾.
كذلك قال الحنفية: إن اللوطي والسارق إذا تكرّر منهما ذلك حلّ قتلها
سياسة⁽⁶⁾. وهذا لا يُعدّ مخالفاً للشرع؛ لأنه يدخل في مقاصد الشريعة العامة،
وقواعدها الكلية.

وفي هذا المعنى يقول الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز-رحمه الله-: " تَحَدُّثُ
للناس أحكاماً بقدر ما يحدثون من الفجور"⁽⁷⁾.
ولكن ابن عابدين "رحمه الله" رأى أن السياسة الشرعية هي التعزيز، وقد ارتكز
في ذلك على أمرين:

1() الطرابلسي: معين الحكام: ص 169، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين: 15/4.
2() دده أفندي: السياسة الشرعية: ص 77، ابن عابدين: الحاشية: 15/4.
3() عبد العال عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية: ص 24.
4() البيهقي: السنن الكبرى: 43/8، ح 16415، قال البيهقي: في اسناده من يجهل، وقال الألباني:
الحديث ضعيف. انظر: البيهقي: معرفة السنن والآثار: 410/12، الألباني: إرواء الغليل: 294/7.
5() البيهقي: السنن الكبرى: 272/8، ح 17722، الحاكم: المستدرک: 383/4، ح 8266، قال
الحاكم: حديث صحيح.
6() ابن عابدين: حاشية ابن عابدين: 15/4.
7() القرافي: الذخيرة: 206/8، ابن القيم: الطرق الحكمية: ص 305.

1- إن كثيراً من الفقهاء يجعلون السياسة والتعزير مترادفين، فيعطفون أحدهما على الآخر، فيقولون: لا يجمع بين الجُلْد والتعزيب؛ إلا أن يكون ذلك سياسة.

2- أن العقوبة التي سماها الفقهاء سياسة لا يُشترط أن تكون في مقابل معصية (1).

ويلاحظ أن الذين حملوا السياسة الشرعية على العقوبات التعزيرية قد قسّموها إلى قسمين:

الأول: سياسة ظالمة، تحرّمها الشريعة؛ لأنها تفتح أبواب المظالم الشنيعة، وتوجب سفك الدماء بغير حق (2).

الثاني: سياسة عادلة، تخرج الحق من الظالم، وتدفع المظالم، وتردع أهل الفساد، وتُتوصل بها إلى المقاصد الشرعية، وهذه هي التي توجب الشريعة اعتمادها، والسير عليها (3).

إنّ هذا التقسيم يصدق في الواقع على السياسة الشرعية بمعناها العام، فما كان قائماً على معايير الرحمة، والمصلحة، والعدل كان مشروعاً، وما بُني على الظلم والجور فهو ممنوع (4).

يقول ابن القيم: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد" (5).

الاتجاه الرابع: سلك أصحاب هذا الاتجاه مسلك التوسط في تعريف السياسة الشرعية، فجعلوها في الأفعال التي تحقق مصالح العباد، حتى وإن لم يرد فيها دليلٌ جزئي، وهذا رأي بعض الفقهاء من الحنابلة والحنفية.

(1) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين: 15/4.

(2) لعل هذه السياسة واضحة تمام الوضوح في سياسات حكام هذا الزمان وملوكه وأمرائه.

(3) ابن القيم: الطرق الحكمية: ص 5، ابن نجيم: البحر الرائق: 76/5.

(4) عبد العال عطوة: المدخل: ص 15.

(5) ابن القيم: إعلام الموقعين: 3/3.

عرّف الإمام ابن عقيل الحنبلي السياسة الشرعية قائلاً: " السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي" (1).

وعرّفها ابن نجيم الحنفي بقوله: " إنَّ السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بهذا الفعل دليل جزئي" (2).

وقد جرت مناظرة بين ابن عقيل وبين بعض الفقهاء من الشافعية:

" قال ابن عقيل: "العمل بالسياسة هو الحزم عندنا، ولا يخلو منه إمام".
وقال الآخر: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع".

فقال ابن عقيل: "السياسة من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط، وتغليط للصحابه، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يحجده عالمٌ بالسير، ولو لم يكن إلا تحريق عثمان ؓ المصاحف كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة، وكذلك تحريق علي ؓ للزنادقة في الأخاديد، ونفى عمر ؓ نصر بن الحجاج" (3).

ويتميز هذا الرأي بأنه لا يقصر السياسة الشرعية على الحدود والتعزيرات؛ بل يشمل جميع الأحكام التي تحقق مصلحة الأمة، حتى وإن لم يرد فيها نص أو دليل جزئي؛ بشرط أن يتفق مع مقاصد الشريعة، والأدلة العامة، والقواعد الكلية (4).

ولعل هذا هو الرأي الراجح من تعريفات القدامى؛ لأنه يتسم بال مرونة والسعة، مما يعطي السياسة الشرعية مجالاً أوسع؛ لاستيعاب الأحداث والوقائع السياسية

(1) ابن القيم: الطرق الحكيمة: ص12.

(2) ابن نجيم: البحر الرائق: 11/5.

(3) ابن القيم: إعلام الموقعين: 372/4.

(4) عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي: ص27-31، عبد العال عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية: ص43، فؤاد عبد المنعم: السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية: ص36.

المستجدة، كما أنه يعطى ولاية الأمور والحكام المزيد من التوسعة في إدارة الرعية، وسياستها لما فيه صلاح البلاد والعباد، وهذا مما حُضَّت عليه الشريعة، كما أنه داخلٌ في مقاصدها. والله أعلم.

ب- تعريف السياسة الشرعية عند العلماء المعاصرين.

تطوّر مصطلح السياسة الشرعية عند العلماء المعاصرين؛ بحيث أصبح علماً قائماً بذاته، كغيره من العلوم الشرعية المختلفة، له أدلته، ومجالاته، وشروطه، فقد دأب العلماء المعاصرون على جمع كل ما يتعلق بموضوع السياسة الشرعية، ووضعوه في مؤلف واحد، لذلك كان تعريفهم للسياسة الشرعية أكثر تحديداً ووضوحاً من تعريفات الفقهاء القدامى، وإليك ثلاثة من تلك التعريفات، كما يلي:

1- عرّفها الشيخ عبد الوهاب خُلاف شيخُ السياسة الشرعية في العصر الحديث بأنها: "تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار، وبما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين⁽¹⁾."

2- وعرّفها الشيخ عبد الرحمن تاج: "بأنها الأحكام التي تُنظَّمُ بها مرافق الدولة، وتُدبَّرُ شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقةً مع روح الشريعة، نازلةً على أصولها الكلية، محققةً أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدلَّ عليها شيء من النصوص الجزئية الواردة في الكتاب والسنة⁽²⁾."

3- وعرّفها الدكتور عبد العال عطوة بأنها: "تدبير شؤون الدولة الإسلامية التي لم يرد بحكمها نصٌّ صريح، أو التي من شأنها أن تتبدل أو تتغير، بما فيه مصلحة الأمة، ويتفق مع أحكام الشريعة وأصولها العامة⁽³⁾."

(1) خُلاف: السياسة الشرعية: ص 14.

(2) عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعية في الفقه الإسلامي: ص 10-11.

(3) عبد العال عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية: ص 56. للمزيد من تعريفات السياسة الشرعية انظر: ابن القيم: الطرق الحكيمة: ص 17، المرداوي: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: 10/250، الكفوي: الكليات: ص 808، التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون: 1/993،

يُلاحظ أن هذه التعريفات تدور حول معنى واحد، تقريباً، وهو تدبير شؤون الأمة بما يحقق مصلحتها، وبما يتفق مع روح الشريعة، وأصولها العامة، وقواعدها الكلية.

وأيضاً ألاحظ أن المعاصرين توسَّعوا في تعريف السياسة الشرعية، فلم يقصروها على باب واحد كالجنايات، أو التعازير؛ بل اعتبروا أن السياسة الشرعية هي ما يصدره الإمام من أحكام لتدبير شؤون الرعية.

أراني مكتفياً بهذا القدر من تعريفات السياسة الشرعية، وهناك تعريفات أخرى للسياسة الشرعية قديماً وحديثاً، يضيق المقام عن حصرها، ولكنها تدور في إطار التعريفات التي سقَّتها.

ثانياً: تعريف الخطبة لغةً واصطلاحاً.

الفرع الأول: الخطبة في اللغة: الخطبة - بكسر الخاء - مصدر خطب، يقال: خطب المرأة خطبةً وخطباً، واختطبتُها، إذا طلب أن يتزوَّجها، واختطبَ القومُ فلاناً إذا دعوه إلى تزويج صاحبته⁽¹⁾.

الفرع الثاني: الخطبة في الاصطلاح: لا يخرجُ المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي، وهي طلب الرجل الزواج بامرأة معينة بأن يتقدم إلى أهلها يطلب الزواج منها⁽²⁾.

محمود أبو ليل: السياسة الشرعية في تصرفات الرسول ﷺ المالية والاقتصادية: ص12 وما بعدها، فارس العزاوي: المدخل إلى السياسة الشرعية: ص15.

1) ابن منظور: لسان العرب: 1/360، الفيروزآبادي: القاموس المحيط: ص103، الرازي: الصحاح: ص196.

2) الخطاب: مواهب الجليل: 5/25، الشرييني: مغني المحتاج: 3/135، ابن قدامة: المغني: 7/520.

المطلب الثاني: بعض صور الأضرار المادية والمعنوية التي تترتب على العدول عن الخطبة.

هناك صورٌ كثيرةٌ للأضرار المادية والمعنوية التي تلحق بالخاطب أو الخاطبة نتيجة العدول عن الخطبة منها هذه الستة، كما يلي⁽¹⁾:

1- حبس الرجل لامرأةٍ على نفسه بخطبتها، وحرمانها من أن يتقدم إليها غيره، وعند توطين نفسها للزواج يُبْلَغُها بفسخ الخطبة، وهذا قد يلحق بها ضرراً بتفويت الخاطبين عليها.

2- ربما تكون المرأة وأهلها قد استعدوا للخطبة من تجهيز ملابس، أو شراء أثاثٍ للبيت، أو نحو ذلك، وهذا يكلفهم مادياً، ثم يتم العدول عن الخطبة؛ مما يلحق ضرراً مالياً بهم؛ وربما يكونون أناساً فقراء، أو مستوري الحال؛ مما يُضاعف الضرر عليهم؛ نتيجة هذه النفقات بسبب الخطبة.

3- وقوع أهل المخطوبة في الكرب الشديد، وربما التَقُولُ عليهم من بعض الناس، بما يسيء إليهم، ويزهّد الخاطِيبَين في مصاهرتهم.

4- الكثير من الرجال يرغب عن المرأة التي فُسِخت خطبتها، وهذا واقعٌ ومُشاهدٌ في مجتمعاتنا؛ تحسباً من أسباب خفية وراء هروب الخاطب الأول.

5- من الممكن أن تكون المخطوبة عاملةً أو موظفةً، فتترك عملها بسبب الخطبة، وتحقيق رغبة الزوج الجديد، خاصة إذا طالت فترة الخطبة؛ كما يحدث في بعض الأحيان، فربما تمتدُّ إلى سنةٍ أو أكثر، وإذا ما تمَّ العدول عن الخطبة؛ فإنها تفقد مصدر رزقها الذي كانت تتكسب منه.

6- يُضاف إلى هذه الأضرار كُلُّ ما يمسُّ السُّمعة، والخُلُق، والإحساس بكلا الطرفين.

فهل يجوز التعويض عن هذه الأضرار، أو عن بعضها؟ هذا ما بيناه في المطلب التالي.

1() الأشقر: مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: ص 48 وما بعدها.

المطلب الثالث: آراء العلماء المعاصرين في التعويض المترتب على العدول عن الخطبة.

اختلف العلماء المعاصرون في حكم المسألة على ثلاثة آراء:

الرأي الأول: يرفض مبدأ التعويض عن العدول عن الخطبة كلياً، وهذا الاتجاه يمثلها الشيخ محمد بخيت المطيعي، والدكتور عمر الأشقر، وغيرهما⁽¹⁾.

الرأي الثاني: وجوب التعويض مطلقاً من غير تفصيل في ماهية الضرر⁽²⁾. ويمثل هذا الاتجاه الشيخ محمود شلتوت⁽³⁾.

ومما استدل به الفريق الأول: أن الخطبة ليست عقداً ملزماً بالزواج؛ وإنما هي اتفاق أوليٌّ يُمهد للزواج، ولا يعدو كونه وعداً، والقول بالتعويض يتنافى وحقيقة الخطبة، لأنه لو حُمِّل العادل عن الخطبة مغرمًا لكان في ذلك بعض الإكراه على الزواج، فربما يرجع عن عدوله عن الخطبة؛ بسبب ارتفاع قيمة التعويض، ومن المتفق عليه أنه يجب توافر كامل الرضى، وكامل الحرية في عقد الزواج⁽⁴⁾.

ومما استدل به الفريق الثاني: أن كلَّ حقٍّ في الفقه الإسلامي مُقَيَّد برفع الضرر قصدًا، أو مَالاً أَيْ كان منشؤه؛ فالضرر ممنوع في الفقه الإسلامي إذا كان بغير حقٍّ، وعليه فإذا لحق بالطرف الآخر ضررٌ مُحَقَّقٌ نتيجة العدول عن الخطبة استوجب التعويض من المسؤول عنه⁽⁵⁾.

1) عمر الأشقر: الواضح في شرح قانون الأحوال الشخصية الأردني: ص 81.

2) الأشقر: مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: ص 57.

3) الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي: 467/2، عبد الرحمن الصابوني: أحكام الزواج في الفقه الإسلامي: ص 81، الأشقر: مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: ص 63.

4) الأشقر: مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: ص 58 وما بعدها.

5) الدريني: بحوث فقهية مقارنة: 476/2 وما بعدها، السباعي: شرح مدونة قانون الأحوال الشخصية السوري: 70/1، للمزيد من الأدلة والمناقشات انظر: الأشقر: مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: ص 60 وما بعدها.

الرأي الثالث: للأستاذ/ محمد أبو زهرة: وقد ذهب إلى أن العدول يستوجب التعويض في حالة وقوع ضرر مادي فقط، أما في حالة عدم وقوع ضرر أو كان الضرر معنوياً فلا تعويض⁽¹⁾.

يقول الأستاذ/ محمد أبو زهرة: " وعلى هذا يكون الضرر قسمين، ضرر ينشأ وللخاطب دخلٌ فيه غير مجرد الخطبة والعدول، وضررٌ ينشأ عن مجرد الخطبة والعدول من غير عمل من جانب العادل، فالأول يعوض والثاني لا يعوض، إذ الأول كان تغريراً، والتغريير يوجب الضمان، كما هو مقررٌ في قواعد الفقه الحنفي وغيره، وفي قضايا العقل والمنطق"⁽²⁾.

المطلب الرابع: وجه السياسة الشرعية في المسألة في ضوء قاعدة لا ضرر ولا ضرار.

بناءً على ما سبق من تعريف السياسة الشرعية بأنها فعلٌ من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بهذا الفعل دليلٌ جزئي، فإن وجوه السياسة الشرعية في المسألة تتلخص في الآتي:

1- إن إقرار مبدأ التعويض من عدمه يحتاج إلى عمق نظر، وطول تفكيرٍ وتدقيق؛ وهو عين السياسة الشرعية.

2- إن القاضي هو المرجع في دراسة القضية، فإن ثبت الضرر فيجب شرعاً رفعه، وتحميل المتسبب مسؤولية أفعاله. وبذلك تتفق هذه السياسة مع قاعدة "لا ضرر ولا ضرار".

3- إن الأضرار سواء أكانت مادية أو معنوية يجب أن تُزال وفق قاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، فالضرر الذي لحق بأيٍّ من الخاطبين يجب رفعه، ولا يُقابل بضرٍ آخر وهو عدم التعويض، ولكنَّ التعويض في الضرر المادي أيسر في التقدير والحكم ويمكن تعويضه، أما الأضرار المعنوية فيصعب

(1) أبو زهرة: الأحوال الشخصية: ص 36.

(2) المرجع السابق.

حصرها وتقديرها، وعليه إذا أمكن تقديرها شرعاً وجب التعويض، وإذا لم يمكن التقدير فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

4- على الحاكم أو القاضي أن يُعمل السياسة الشرعية في هذه المسألة، وإدراجها تحت القاعدة الكلية "لا ضرر ولا ضرار"، بما يرفع الضرر والظلم عن مَنْ لحقه جراء العدول عن الخطبة، وحتى يعلم العادل أنه سيلحقه غرم إذا ثبت أنه ألحق ضرراً بالطرف الآخر، فيفكر ويتروى في قراره، وبذلك نكون قد رفعنا الأضرار وأزلناها بقدر المستطاع بما يتوافق مع روح التشريع وسعته، ويتوافق تماماً مع قاعدة "لا ضرر ولا ضرار".

الخاتمة

وتتضمن أهم النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج:

- 1- مصطلح السياسة كان موجوداً قبل الإسلام وبعده.
- 2- مصطلح السياسة الشرعية عرفه الفقهاء القدامى ولكنهم اختلفوا في تعريفه وضبطه، وتطور هذا المصطلح وأصبح أكثر ضبطاً من خلال تعريفات الفقهاء المعاصرين له، وهو يعني فعلٌ من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بهذا الفعل دليلٌ جزئي.
- 3- إن مسألة التعويض عن الأضرار المترتبة على العدول عن الخطبة من المسائل المستجدة التي لم يتناولها الفقهاء القدامى.
- 4- هناك أضرار كثيرة تلحق بالخطابين جراء العدول عن الخطبة، منها أضرار مادية وأخرى معنوية.
- 5- يكون التعويض عن الأضرار الناتجة عن العدول عن الخطبة بعد تقديرها من قبل الحاكم من باب السياسة الشرعية الموافقة لقاعدة "لا ضرر ولا ضرر".

ثانياً: التوصيات:

- 1- تعميم مصطلح السياسة الشرعية على المحاكم والقضاة، والعمل به في هذه المسألة وغيرها من المسائل.

2- المزيد من البحث عن الأضرار المعنوية التي تنتج عن العدول عن الخطبة، وسبل تقديرها والتعويض عنها بما يزيل الضرر قدر المستطاع.

فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الآمدي سيف الدين أبي الحسن علي بن محمد، المتوفى 631هـ، الإحكام في أصول الأحكام، ضبطه: الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1421هـ-2000م.
- أحمد فؤاد عبد المنعم، السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية، مكتبة فهد الوطنية، جدة، ط1، 1422هـ-2002م.
- الأشقر أسامة عمر سليمان، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، دار النفائس-الأردن، ط1، 1420هـ-2000م.
- الأشقر عمر سليمان، الواضح في شرح قانون الأحوال الشخصية، دار النفائس-الأردن، ط1، 1417هـ-1997م.
- الألباني ناصر الدين بن الحاج نوح، المتوفى 1420هـ، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي-بيروت، ط2، 1405هـ-1985م.
- --- السلسلة الصحيحة، مكتبة المعارف-الرياض، ط1، 1422هـ-2002م.
- البخاري محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، المتوفى 256هـ، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة-بيروت، ط1، 1422هـ-2001م.
- البعلي أبو عبد الله محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل، المتوفى 709هـ، المطلع على أبواب المقنع، تحقيق: محمد بشير الأدلبي، المكتب الإسلامي-بيروت، 1401هـ-1981م.
- البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، المتوفى 458هـ، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية-بيروت، ط2، 1424هـ-2003م.

- --- معرفة السنن والآثار، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية-باكستان، ودار الوعي-حلب، ودار قتيبة-دمشق، ط1، 1412هـ-1991م.
- تاج عبد الرحمن، المتوفى 1415هـ، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، مجلة الأزهر.
- التهانوي محمد علي، كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق: د. رفيق العجم وآخرون، مكتبة لبنان-بيروت، ط1، 1417هـ-1996م.
- ابن جعفر قدامة بن جعفر بن زياد البغدادي، المتوفى 337هـ، الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق: محمد حسين الزبيدي، دار الرشيد-بغداد، ط1401، 1هـ-1981م.
- ابن الجوزي جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، المتوفى 597هـ، تلبس إبليس، دار الفكر-بيروت، ط1، 1421هـ-2001م.
- الجوهري إسماعيل بن حماد، المتوفى 393هـ، الصحاح، دار العلم للملايين-بيروت، ط4، 1410هـ-1990م.
- الحاكم أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد، المتوفى 405هـ، المستدرک على الصحيحين، دار المعرفة-بيروت.
- الخطاب شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله الرعيني، المتوفى 954هـ، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق: زكريا عميرات، دار عالم الكتب-بيروت، 1423هـ-2003م.
- خلاف عبد الوهاب، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية، المطبعة السلفية-القاهرة، 1350هـ.
- دده أفندي إبراهيم بن يحيى خليفة، المتوفى 973هـ، السياسة الشرعية، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، مؤسسة شباب الجامعة-الإسكندرية.
- الدريني فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط2، 1429هـ-2008م.

- الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، المتوفى 666هـ، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان-بيروت، 1415هـ-1995م.
- الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، المتوفى 505هـ، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة-بيروت.
- الزحيلي وهبة مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر-دمشق، ط4، 1418هـ-1997م.
- أبو زهرة محمد أحمد، الأحوال الشخصية، دار الفكر العربي-القاهرة، ط3، 1377هـ-1957م.
- السباعي مصطفى، شرح قانون الأحوال الشخصية السوري، دار الفكر-دمشق، ط6، 1383هـ-1963م.
- السرخسي شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل، المتوفى 490هـ، المحرر في أصول الفقه، علق عليه: صلاح عويضة، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1417هـ-1996م.
- الشافعي الإمام محمد بن إدريس، المتوفى 240هـ، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1.
- الشيرازي الإمام إبراهيم بن علي بن يوسف، المتوفى 476هـ، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1424هـ-2003م.
- الشربيني محمد الخطيب، المتوفى 977هـ، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1415هـ-1994م.
- الصابوني عبد الرحمن، أحكام الزواج في الشريعة الإسلامية، مكتبة الفلاح-الكويت، ط1، 1418هـ-1987م.
- الطرابلسي أبو الحسن علي بن خليل، المتوفى 844هـ، معين الحكام، دار الفكر-بيروت.
- ابن عابدين محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار "حاشية ابن عابدين"، دار الفكر-بيروت، 1421هـ-2000م.

- العزاوي فارس طالب، مدخل إلى السياسة الشرعية، بدون دار نشر، ولا رقم طبعة.
- عطوة عبد العال أحمد، المدخل إلى السياسة الشرعية، نشر جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية-الرياض، ط1، 1414هـ-1993م.
- عياض أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو السبتي، المتوفى 544هـ، مشارق الأنوار على صحيح الآثار، المكتبة العتيقة-تونس، ودار التراث-القاهرة.
- الغزالي حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد، المتوفى 505هـ، إحياء علوم الدين، دار المعرفة-بيروت.
- --- المستصفي من علم الأصول، اعتنى به: نجوى ضو، دار إحياء التراث، ومؤسسة التاريخ العربي-بيروت، ط1.
- الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، المتوفى 817هـ، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط8، 1426هـ-2005م.
- الفيومي أحمد بن محمد بن علي، المتوفى حوالي 770هـ، المصباح المنير، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية-بيروت.
- ابن قدامة عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المتوفى 620هـ، المغني، دار الفكر-بيروت، 1405هـ-1985م.
- القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس، المتوفى 684هـ، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي-بيروت، 1414هـ-1994م.
- ابن القيم أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، المتوفى 751هـ، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل-بيروت، 1393هـ-1973م.
- --- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: محمد جميل غازي، مطبعة المدني-القاهرة.

- الكفوي أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، المتوفى 1094هـ، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط1، 21، 1419هـ-1998م.
 - أبو ليل محمد محمود، السياسة الشرعية في تصرفات الرسول ﷺ المالية والاقتصادية، رسالة دكتوراه من الجامعة الأردنية، 1425هـ-2005م.
 - المرداوي أبو الحسن علي بن سليمان، المتوفى 885هـ، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1419هـ-1999م.
 - المقرئ أحمد بن علي بن عبد القادر، المتوفى 845هـ، المواعظ والاعتبار، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1418هـ-1998م.
 - ابن منظور جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم، المتوفى 711هـ، لسان العرب، دار صادر-بيروت.
 - الموسوعة الكويتية وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، طباعة ذات السلاسل-الكويت، ط2، 1412هـ-1992م.
 - ابن نجيم زين العابدين بن إبراهيم، المتوفى 970هـ، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة-بيروت.
 - ابن الهمام الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي السكندري، المتوفى 681هـ، شرح فتح القدير على الهداية، دار الفكر-بيروت.
- تم بحمد الله وتوفيقه وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



ظاهرة الغش في الامتحانات

نحو مقارنة شرعية تربوية

د. حفيظ غياط

أستاذ ثانوي وباحث القنيطرة- المملكة المغربية

hafid_rhiat@hotmail.com

ملخص

يروم هذا المقال تسليط الأضواء على واحدة من أكثر الظواهر التربوية خطرا وتهديدا لسلامة المجتمعات، ألا وهي "ظاهرة الغش في الامتحانات"، هذه الأخيرة وبالنظر إلى نتائجها الوخيمة في الحال والمآل، تشكل تهديدا حقيقيا لمنظومة القيم التربوية في المجتمع. ولمقاربة هذا الموضوع يسعى هذا المقال إلى بيان حقيقة هذه الآفة التربوية، مستعرضا جملة من الأدلة الشرعية المؤكدة لحرمة الغش بكل صوره وأشكاله، ومذكرا بآثاره على الفرد والمجتمع، كما يبسط المقال أهم الأسباب والدوافع الموقعة في الغش، وفي الأخير يعرض جملة من المقترحات للوقاية والعلاج في إطار المسؤولية المشتركة بين الجميع أفرادا ومؤسسات.

كلمات مفتاحية: الغش – الامتحان – ظاهرة تربوية

Abstract

This article aims to shed light on one of the most dangerous educational phenomena which threaten the safety of societies, namely the "phenomenon of cheating in exams" This latter yields serious repercussions both immediately and in the future, as it constitutes a real menace to the system of educational values in society. In order to approach this topic, this article seeks to provide an understanding of the concept of cheating based on a set of confirmed Sharia evidence for the prohibition of cheating in all its forms and highlights its harmful effects on both individuals and societies. The article also delineates the most important reasons and factors behind cheating. Finally, it advances some recommendations to prevent and remedy this phenomenon within a framework for shared responsibility between all individuals and institutions

Keywords: Cheating – exams - educational phenomenon

مقدمة:

تعد ظاهرة الغش في الامتحانات -التي انتشرت بشكل واسع في منظومتنا التربوية -¹واحدة من أشد الظواهر التربوية خطرا، وأبلغها ضررا وهدما لبنانيات المجتمعات والتعجيل بسقوطها، لأن آثارها وعواقبها الوخيمة على الأفراد والأمم تنذر بمستقبل مظلم يلفه السواد، فكل مظاهر التخلف والظلم والفساد المنتشرة على طول البلاد وعرضها، أساسها الغش والتدليس والخيانة للأمانة، والتساهل مع الغشاشين أو التغاضي عن جرائمهم.

ولا يمكننا الحديث عن ظاهرة الغش في الامتحانات بمعزل عن سياقها الاجتماعي الذي تخلقت في رحمه، ذلك أن الغش صار ظاهرة عامة تشمل كل مجالات الحياة الانسانية - إلا استثناءات قليلة-، حتى صار النزيه شاذا وسط مجتمع الغشاشين، يلام على نزاهته، ويُعير بسبب نظافته وطهارته، فانقلبت القيم والمفاهيم وبُدلت، ولقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك عند حديثه عن قوم لوط - الذين كانوا يمارسون الفاحشة جهارا في ناديم، ويعتبرون لوطا ومن معه من الأتقياء الشرفاء مارقين شاذين عن القاعدة التي اخترعوها من وحي أهوائهم، قال سبحانه: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنْأَسُ يَنْتَهَرُونَ﴾ [النمل: 56]، لقد صارت العفة والاستقامة هي جريمتهم وجنايتهم في عرف مجتمع الفساد.

أهمية الموضوع:

تتجلى في كونه يثير انتباه كل مكونات المجتمع إلى خطورة ظاهرة الغش في الامتحانات، وضرورة التعاون الجماعي للتصدي لها بكل حزم ومسؤولية.

1- تجدر الإشارة هنا إلى أن حديثنا حول آفة الغش وإن كان منطلقا في الغالب مما راكمناه من ملاحظات حول هذه الظاهرة في السياق المغربي، بحكم الاشتغال بحقل التربية والتعليم، فإنه يبقى قابلا للتعميم - في الغالب - نظرا للتشابه الكبير في أنظمة التربية والتعليم بالعالم العربي والإسلامي.

مشكلة البحث:

إن شيوع الغش بكل أشكاله بين فئات المجتمع يمثل تحديا حقيقيا وتهديدا مستمرا لمنظومة القيم التربوية الضامنة لسلامة المجتمع وبقائه، ومؤشرا خطيرا على اختلال ميزان الأخلاق، وسببا لوهن الشعوب وذهابها، وفي ذلك قال الشاعر¹:

إنما الأمم الأخلاق ما بقيت *** فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

هدف البحث:

يهدف هذا البحث إلى وصف هذه الظاهرة وتحليلها وبيان خطرهما على الجميع في الحال والمآل، كما يقترح جملة من الحلول للعلاج.

أسباب تناول الموضوع:

من أهم أسباب طرق هذا الموضوع انتشار مظاهر الظلم والفساد في مختلف مجالات الحياة الانسانية، واختلال معايير الاستحقاق، فلم تعد الكفاءة هي مقياس النجاح وإنما المحسوبية والعلاقات القائمة على المصالح الدنيوية.

خطة البحث:

وسأتناول في هذا البحث ظاهرة الغش في الامتحانات وفق مقارنة تربوية شرعية من خلال أربع مطالب، يتضمن كل منها عدة فروع، وهذه المطالب هي:

المطلب الأول - الغش في الامتحان: مفهومه، وحكمه الشرعي:

المطلب الثاني - آثار الغش ونتائجه على الفرد والمجتمع

المطلب الثالث - أسباب الغش في الامتحان ودوافع الإقدام عليه

المطلب الرابع - سبل الوقاية والعلاج: مقترحات حلول

وخاتمة: تتضمن أهم الفوائد والتوصيات

1- من أقوال الشاعر أحمد شوقي

المطلب الأول - الغش في الامتحان: مفهومه، وحكمه الشرعي:

الفرع الأول - حقيقة الغش ومعناه:

الغش -بصفة عامة- سلوك غير مَرَضِي بل مَرَضِي، سلوك منحرف وغير أخلاقي، يقصد إلى تزيف الحقائق وقلبها لتحقيق غرض عاجل مادي أو معنوي، بدون وجه حق، فهو يتأسس على الكذب والخداع والخيانة والتزوير والتدليس، وقد جاء في بعض معاجم اللغة في باب " الغين " مادة " غَشَّ " : " غَشَّ صَدْرُهُ : انطوى على الحقد والضغينة، وغش صاحبُهُ غَشًّا وغشًا: زين له غير المصلحة وأظهر له غيرَ ما يُضْمِر... وغش الطالبُ في الامتحان فهو غاشٌّ، و(المغشوش) غير الخالص، يقال لبنٌ مغشوش وذهب مغشوش¹. والغش في الشرع: ما يخلط من الرديء بالجليل².

وقد عرضت الدكتوراة فضيلة عرفات السبعواوي مجموعة من التعاريف التي عرف بها الغش في الامتحانات المدرسية منها تعريف (فينكس 1965): " الغش في الاختبارات المدرسية شكل من أشكال الخيانة " ثم قدمت تعريفها الخاص لهذا المفهوم فقالت: " هو استخدام وسائل غير مشروعة للحصول على إجابات صحيحة ينقلها الطالب أو الطالبة من دون وجه حق فهو ضرب من السرقة والادعاء بل هو ضرب من الظلم والتزيف، وهو إهدار لقيمة التكافؤ الفرص، وهو عدوان صارخ على الأمانة والصدق والمجتمع كله، وهو مرض تربوي يجب مقاومته بالقوانين المنظمة، لكن الأهم هو السعي الجاد لتعديل المنظومة التربوية لطلبة يحاولون الغش للحصول على مجموع كبير أو تقدير كبير"³

1 - انظر "المعجم الوسيط": من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، 653/2

2 - عبد الرؤوف المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب -القاهرة الطبعة: الأولى، 1410هـ-1990م، ص 252

3 - فضيلة عرفات السبعواوي " ظاهرة الغش في الامتحانات المدرسية لدى طلبة المرحلة الإعدادية أسبابها وأساليبها وطرق علاجها " مجلة التربية والعلم، السنة 2007: المجلد 14 : العدد 22 : ص 277-278.

فالغش إذن من الناحية التربوية عملية تزيف وتزوير لنتائج التقييم التي يراد من خلالها قياس مستوى المتعلم ومدى اكتسابه وتحصيله لعدد من المعارف والمهارات التي يرسمها المنهاج التعليمي ويهدف إلى تحقيقها، ولذلك يعد الغش سببا مانعا من تحصيل هذا المقصود التربوي، ومعوّلاً هادماً لمشروع البناء السليم للناشئة، ومن ثم المساهمة في وجود مجتمع مريض يستمرى الفساد، ويفرض النزاهة والجدية. فهو يشمل كل السبل والأساليب غير المشروعة - القديمة أو الحديثة - للحصول على نتائج مزيفة كاذبة مخالفة للواقع، تكرر الظلم وضياع الحقوق، للوصول إلى مناصب ووظائف وامتيازات، بعيداً عن مبدأ الكفاءة والاستحقاق¹

الفرع الثاني - حكم الغش في الامتحان:

أما حكمُ الغش في الامتحانات فلا يخرج عن الحكم العام للغش، لأن الإسلام قد حرم الغش والخداع والتدليس والتزوير بكل صوره وأشكاله، سواء في البيع والشراء أو في غيرها من أنواع المعاملات الإنسانية الأخرى، لما ينتج عن ذلك من آثار سلبية ومفاسد مهلكة، كالظلم وأكل أموال الناس بالباطل...، لكن الغش في الامتحان يبقى أعظم خطراً وجُرمًا من الغش في المعاملات الأخرى؛ لأنه يؤدي إلى إفساد العنصر البشري الذي يعتبر اللبنة الأساس لبناء الأمم ونهضتها، أو تخلفها وسقوطها، ومن هنا كان الاهتمام الجيد ببناء الفرد الصادق الأمين والمسؤول - منذ البداية - أساساً لبناء مجتمع متين راسخ الأركان. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11].

الفرع الثالث - الأدلة الشرعية على تحريم الغش بكل أنواعه:

إن المتدبر لنصوص القرآن والسنة يلحظ بوضوح موقف الإسلام الحاسم في قضية الغش والتدليس، فقد نصت كثير من آي القرآن الكريم على حرمة الغش

1 - لم أفق طويلاً عند أشكال وصور الغش في الامتحانات لأن ذلك مما بات معروفاً لدى الجميع اليوم، وفصلت فيه الكثير من الدراسات، ولأن مقصودنا من هذا المقال بالدرجة الأولى هو التنبيه على خطورة هذه الآفة على مستقبل الأفراد والمجتمعات على وجه الإجمال.

باعتباره ظلماً وأكلاً للحرام، وسعيًا للإفساد في الأرض، وكذلك حذر النبي صلى الله عليه وسلم أمته منه أشد التحذير.

أولاً- من نصوص القرآن الكريم:

1- قوله عز وجل: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: 19]. وهذا نهي صريح وتحذير واضح من الظلم المخالف للقسط والحق، والمتمثل في النقص من الميزان.

2- وعيد الله للمطففين المعتدين في الكيل والوزن، كما في قوله سبحانه: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ . الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ . وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ . أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ . لِيَوْمٍ عَظِيمٍ . يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [المطففين: 11 - 16].

جاء في التفسير: " (وَيْلٌ) ¹ كلمة عذاب ووعيد (لِلْمُطَفِّفِينَ) وفسر الله المطففين بقوله: (الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ) أي: أخذوا منهم ... (يَسْتَوْفُونَ) يستوفونه كاملاً من غير نقص. (وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ) أي: إذا أعطوا الناس حقهم، الذي للناس عليهم بكيل أو وزن، (يُخْسِرُونَ) أي: ينقصونهم ذلك، إما بمكيال وميزان ناقصين، أو بعدم ملء المكيال والميزان، أو نحو ذلك. فهذا سرقة لأموال الناس، وعدم إنصاف منهم "2 ثم توعّد تعالى المطففين، وتعجب من حالهم وإقامتهم على ما هم عليه، فقال: ﴿لَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ أ فالذي جرأهم على التطفيف عدم إيمانهم باليوم الآخر، وإلا فلو آمنوا به،

1- الويل: الوادي الذي يسيل من صديد أهل جهنم: أنظر: الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن،

تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة الطبعة، 1 السنة: 1420 هـ - 2000 م، 277/24

2- عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير السعدي: والمسمى: " تيسير الكريم الرحمن في تفسير

كلام المنان "، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، مؤسسة الرسالة الطبعة 1، سنة 1420 هـ -

2000 م، ص 915

وعرفوا أنهم يقومون بين يدي الله، يحاسبهم على القليل والكثير، لأقلعوا عن ذلك وتابوا منه"¹.

والاستدلال بهذه الآية على تحريم الغش في الامتحان واضح الصلة، فهي " وإن كانت متعلقة بالتطيف في جانب المادي كما يدل عليه سياقها، إلا أن لفظها لا يمنع من الاستدلال به لبيان الخلل الذي يُصيب المجتمع جرّاء اختلال الميزان الشرعي فيه، فإنّ هناك سنناً اجتماعية لا بُدّ من اعتبارها عند توافّقها مع الشريعة؛ حيث يُبنى المجتمع على قواعد شرعية وأخلاقية تُحافظ عليه، مرجع هذه القواعد قاعدة كبرى هي: قاعدة العدل وحفظ الحقوق، فإذا اختلّت هذه القاعدة، فهذا معناه سيادة وانتشار الظلم بين الناس"²

3- قوله تعالى عند عرض قصة نبي الله شعيب مع قومه: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: 85]. قال القرطبي في قوله تعالى: (وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ) البخس النقص. وهو يكون في السلعة بالتعيب والتزهد فيها، أو المخادعة عن القيمة، والاحتيال في التزيد في الكيل والنقصان منه. وكل ذلك من أكل المال بالباطل، وذلك منهى عنه في الأمم المتقدمة والسالفة على ألسنة الرسل صلوات الله وسلامه على جميعهم"³

1 - نفس المصدر والصفحة.

2 - د. فارس العزاوي: "ظاهرة الغش في التعليم: رؤية شرعية"، على الرابط: <http://www.alukah.net/sharia/0/22709>

3 - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة الطبعة 2، السنة: 1384هـ-1964م، 7/ 248.

وإن من الدروس والعبر التي نستفيد منها من مدرسة نبي الله شعيب عليه السلام¹:

- انعكاس أضواء مدرسة شعيب عليه السلام على التعامل الاقتصادي بين الناس، حيث استفحل في مجتمع مدين مرض الغش والتطفيف، وبخس الناس أشياءهم حتى أدت تلك الأمراض إلى فساد للعلاقات الاقتصادية، إذ صار الطمع والجشع دافعا للغش والتطفيف، وصار الإنسان يجمع الأموال بغض النظر عن الطرق المشروعة والوسائل الشريفة.

- نزول أول سورة في المدينة تضع قانون التعامل الاقتصادي في دولة الإسلام، وهي سورة المطففين. فقد زرعت هذه الآيات مراقبة الله في نفس المسلم، إذ ربطت بين الاستقامة في المعاملة والإيمان باليوم الآخر، وفي هذا الإطار حذر أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه من الغش بما أثر عنه في هذا السياق.

- إن شيوع الغش والتطفيف في التعامل الاقتصادي إنما هو نتيجة لهجران المسلم لتعاليم دينه الحنيف وغفلته عن الآخرة والحساب.

ثانيا- من نصوص السنة النبوية المشرفة:

يقف المطالع لسنة النبي صلى الله عليه وسلم على تحذيره الشديد، وترهيبه المتكرر من آفة الغش - بكل أنواعها وصورها- وآثارها المدمرة للفرد والمجتمع، ومن ذلك:

1- ما رواه مسلم² عن أبي هريرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر على صُبْرَة³ طعام، فأدخل يده فيها، فنالت أصابعه بللاً فقال: « ما هذا يا صاحب

1 - محمد بسام رشدي الزين " مدرسة الأنبياء عبر وأضواء"، دار الفكر دمشق، سنة 2000، ص162 بتصرف.

2 - رواه مسلم في باب: قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ غَشَّنا فَلَيْسَ مِنَّا. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت

3 - صُبْرَة: أي: الكومة المجموعة من الطعام

الطعام؟» قال: أصابته السماء¹ يا رسول الله، قال: «أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس؟ مَنْ غَشَّ فليس مني²؛ وهذا تبرؤ واضح من كل ممارس للغش في أي مجال من مجالات المعاملات الإنسانية، لأنه عنصر ضار وفساد مفسد، يجب أخذ الحيلة والحذر منه، وكشف حاله بين الناس.

2- وعن معقل بن يسار المزني قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «ما من عبدٍ يسترعيه الله رعيةً، يموت يوم يموت وهو غاشٍ لرعيته، إلا حرم الله عليه الجنة»³؛ قال النووي: "معناه: بَيِّن في التحذير من غش المسلمين لِمَن قَلَّده الله - تعالى - شيئاً من أمرهم، واسترعاه عليهم، ونصبه لمصلحتهم في دينهم أو دنياهم، فإذا خانَ فيما أوْتُمِّن عليه فلم ينصح فيما قَلَّده، اما بتضييعه تعريفهم ما يلزمهم من دينهم وأخذهم به، وإما بالقيام بما يتعين عليه من حفظ شرائعهم والذب عنها،... أو تضييع حقوقهم، أو ترك حماية حوزتهم ومجاهدة عدوهم، أو ترك سيرة العدل فيهم فقد غشهم... وقد نبه النبي - صلى الله عليه وسلم - على أنَّ ذلك من الكبائر الموبقة المبعدة من الجنة"⁴

3- وعن حكيم بن حزام رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «البَّيْعَان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما مُحِقَّتْ بركةُ بيعهما»⁵؛ فبين عليه الصلاة والسلام بأن هذه المعاملة بين البائع والمشتري ينبغي أن تقوم على أساس الصدق والأمانة، ببيان كل منهما ما يحتاج إلى بيان من عيب ونحوه، لأن ذلك جالب للبركة والنفع للمتبايعين معا، كما حذر عليه السلام بالمقابل

1 - أصابته السماء: أي المطر

2 - فليس مني: أي: ليس هو على سَنِّي وطريقتي

3 - رواه مسلم في باب: باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم.

4 - شرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: 2، السنة 1392 هـ - 1972م، 166/2

5 - رواه مسلم في باب: باب: الصَّدْقِ فِي الْبَيْعِ وَالْبَيَانِ

من الغش والكذب المتمثل في كتمان العيوب بقصد التدليس والكسب غير المشروع، مخوفاً من آثاره في محق البركة لما فيه من الخيانة والخديعة .

نستنتج من خلال عرضنا لهذه النصوص الشرعية من القرآن والسنة خطورة الغش - بكل أنواعه وأشكاله- على مستقبل الإنسانية أفراداً ومجتمعات، لما ينطوي عليه من المفساد والظلم والخيانة، وأكل لأموال الناس بالباطل، وضياع للمصالح التي يقوم عليها كل بناء راشد أو نهضة حضارية. وقد تعبدنا الله تعالى بشرعه الحكيم الرحيم إقامة للعدل ومحاربة للظلم، وجعل إقامة العدل من أعظم مقاصد بعثة الأنبياء والمرسلين، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد:25].

من هنا كانت كل ممارسة تقوم على الغش - في أي مجال من مجالات الحياة الإنسانية - ظلماً وعدواناً، وأكلاً لأموال الناس بالباطل، وسعيًا للإفساد في الأرض بعد إصلاحها، ومخالفة معلنة لمنهج الله تعالى، وتحدياً سافراً لإرادة الله عز وجل.

المطلب الثاني - آثار الغش ونتائجه على الفرد والمجتمع

إن الحكم على الأمور ووصفها بأنها مصلحة أو مفسدة مرتبط بأشد الارتباط بما يترتب عليها من النتائج والآثار في الحال والمآل، وإذا نظرنا إلى ظاهرة الغش بناء على هذا الأساس، استطعنا إدراك علة تحريم الغش وسبب الترهيب منه، وذلك لما يترتب عليه من مفسدات عظيمة، تورث الآلام، وتدمر الإنسان والعمران. فما حرم الشارع الحكيم أمراً أو نهى عنه إلا لمفسدة يُفْضِي إليها في العاجل أو الآجل، لأن الشرائع إنما نزلت لحفظ مصالح العباد وحمايتهم، ومن ذلك ما سماه العلماء "مقاصد الشريعة ومصالحها الكبرى" التي تدور حولها معظم أحكامها أو كلها، وسموها "الضرورات الخمس" أو "الكليات الخمس"، يقول الإمام الغزالي رحمه الله: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وماله، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يُفَوِّت هذه الأصول فهو

مفسدة ودفعها مصلحة¹، والغش في الامتحان عواقبه وخيمة، وآثاره قبيحة على الفرد والمجتمع جميعا، ومن هذه الآثار:

الفرع الأول - الغش سبيل إلى التخلف العلمي والسقوط الحضاري:

يعتبر الغش من أكبر أسباب التخلف العلمي، والجمود الثقافي، والسقوط الحضاري للأمم، وبسببه يقتل الحس الإبداعي لدى المجدين، وتحبط العزائم المتوقدة والفعالة بسبب ضرب مبدأ الكفاءة والاستحقاق بعرض الحائط. فالأهم القوية لا تتقدم إلا بالبناء العلمي المتين لعقول أبنائها، وأي تساهل أو تقصير في تنزيل برامج التكوين وخطط التقويم يعني الحكم على مستقبل أجيالها بالفشل والوهن والفراغ الثقافي، فلا تتعجب بعد ذلك من كثرة الجريجين وحلة الشواهد (المزورة) بلا فائدة ولا عائد ينفع صاحبه وأتمته، فكيف تنتج أمة خيرا نافعا، بعقول فارغة من العلم، فاقدة لخلق الأمانة والمسؤولية.

الفرع الثاني - الغش سبب لانتشار الظلم وضياع الحقوق:

الغش من أعظم أسباب انتشار الظلم، والحد الاجتماعي، وعدم تكافؤ الفرص، لأنه ممارسة ظالمة تقلب الحقائق وتزيفها، وتوغر القلوب، وتسهم في تنامي الاحتقان لدى المستحقين والجادين الذين تُهدر حقوقهم بسبب الغشاشين ومن يدعمهم، فيصبح الغش طريقا ممهدا لكل أنواع الفساد المنتشرة بين الناس، بسبب إسناد المسؤوليات لغير الأكفاء، ولذلك رد الرسول عليه الصلاة والسلام على الأعرابي الذي سأله عن الساعة بقوله: «إِذَا ضُبِّعَتِ الْأَمَانَةُ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ، قَالَ: كَيْفَ إِضَاعَتُهَا؟ قَالَ: إِذَا وُسِدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ»²

1 - الغزالي أبو حامد: المستصفى، دار الكتب العلمية، سنة النشر: 1993م، ط 1، ص: 174.

2 - رواه البخاري في باب: مَنْ سِيلَ عِلْمًا وَهُوَ مُشْتَغِلٌ فِي حَدِيثِهِ فَاتَمَّ الْحَدِيثَ ثُمَّ أَجَابَ السَّائِلَ. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة الطبعة: 1، السنة 1422هـ

الفرع الثالث - انتشار الغش يفضي إلى تردي منظومة القيم التربوية في المجتمع

أن انتشار الغش بين الناس، وعدم إنكارهم له، ومحاربتهم لأهله ودعائه، يؤدي إلى تردي منظومة القيم التربوية في المجتمع، فتتغير المفاهيم باتخاذها لبوسا مزورا خادعا، حيث يصير المعروف منكرا والمنكر معروفا.

الفرع الرابع - الغش سبب لانتشار التشاؤم واليأس والإحباط وهجرة الكفاءات لأوطانها

فقدان الثقة وطغيان التشاؤم من المستقبل، لأن الموازين قُلبت، وأهلت غير المستحق، وأبدلت مبدأ الجودة والإحسان بمعايير شكلية قائمة على التزوير والشفاعة السيئة لفلان أو إعلان ترصية لأبيه أو أمه، أو لصلة قرابة بمسؤول ما، أو عائلة عريقة، أو... عندئذ يطغى اليأس والإحباط على نفسية المجد العصامي المستقيم، لأن حقوقه تُهدر في مجتمع عم فيه الفساد وطم، فيُفضي ذلك إلى العزلة والانطواء والنقمة على هذا الوضع غير السوي بوجه عام، كما يؤدي في كثير من الأحيان إلى هجرة العقول المبدعة لأوطانها لأنها لم تظفر بالمكان المناسب لكفاءتها ومؤهلاتها. فما أعظمها من خسارة عندما تهجر العقول المبدعة بلدانها لتستغلها بلدان أخرى عرفت قدرها، فيُحرَم المجتمع من خدماتها وعطاءاتها، بسبب الفوضى وسيطرة قيم فاسدة خيبتها الناظم اتباع الأهواء.

الفرع الخامس - الغش يقضي إلى قتل روح المنافسة الشريفة

إن انتشار الغش في الامتحانات يفضي إلى قتل روح المنافسة الشريفة بين المتعلمين، وتستبدل بمعايير جائرة تقوم على العلاقات والمصالح الضيقة.

الفرع السادس - الغش سبب لضياع الأمانة والمسؤولية

يساهم انتشار الغش في تخريج أفواج ضعيفة ناقصة في كفاءتها العلمية، وفي قدرتها على تحمل الأمانة والمسؤولية المنوطة بها. فكيف تُعول أمة في نهضتها ورقيا على أفراد فاقدين لأهم شروط الاستحقاق التي يتحقق بها الإتقان والإحسان والتنمية والتمكين، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الشروط، فذكر على لسان إحدى

ابتني نبي الله شعيب عليه السلام أنها قالت: ﴿يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: 26] ، فذكرت قوته وقدرته الدالة على كفاءته، وأمانته الدالة على استقامته ونبل أخلاقه. وكذلك في قصة نبي الله يوسف عليه السلام عندما رشح نفسه لمهمة التدبير الاقتصادي والمالي لأزمة اجتماعية كانت وشيكة الوقوع بشعب مصر ومن حولها، ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 55] ، مشيرا إلى الأمانة والعلم كشرطين لازمين لمن سيكون مسؤولا عن إدارة هذه المسؤولية الجسيمة.

الفرع السابع- الغش سرطان يعجل بموت المجتمع إذا لم يعالج

ان سرطان الغش يمتد إلى كل قطاعات المجتمع فينخر عظامها بقوة، مما يعجل بموت هذا الجسد المريض، لأن الموظفين والحرفيين والتجار وأصحاب الصناعات الذين اعتادوا الغش خلال فترات تعلمهم، كانوا يحملون معهم هذه الأمراض الخبيثة، فسُهل عليهم استباحة الأمانات، واستحلال الكسب غير المشروع، فقبلوا الرشوة مقابل التزوير والتدليس فيما اتتمنوا عليه.

وننتقل لنجيب عن السؤال التالي: ما هي الأسباب التي تدفع إلى الغش في الامتحان؟

المطلب الثالث - أسباب الغش في الامتحان ودوافع الإقدام عليه

لاشك أن الحد من تفاقم هذه الظاهرة المرضية وعلاج آثارها الخطيرة والمدمرة، يتوقف ضرورة على معرفة أهم الأسباب التي تدفع المتعلم إلى ممارسة الغش في الامتحانات بشتى أنواعه.

ويمكننا التنبيه -في هذا السياق- على أن إلقاء اللوم على جهة معينة كالمعلم أو الأسرة أو الوسط المدرسي...وتحميلها مسؤولية ما يقع من انحراف أمر بجانب للصواب، وتقزيم للظاهرة، إذ لابد من النظر إلى الموضوع نظرا شموليا يستحضر كل العوامل المتسببة في الأزمة، ويمكن إرجاع أسباب الإقدام على ممارسة الغش في

الامتحانات إلى عدة عوامل، منها ما يتعلق بالوسط المدرسي، ومنها ما يرجع إلى أسباب أخرى من خارجه تساهم بدورها في تكريس ظاهرة الغش، ومن ذلك¹:

الفرع الأول- طبيعة المنهج التعليمي:

- وهنا يمكن الحديث عن طرائق التدريس التي تركز على التلقين دون إشراك المتعلم في بناء الدرس والمساهمة فيه.

- تكليف المتعلم بكثرة الواجبات المرهقة التي تستنزف جهد المتعلم ووقته، بسبب تغليب مقارنة الكم على الكيف.

- اكتظاظ الفصول الدراسية، وطول المقرر الدراسي الذي يجعل المدرس يركز على الإلقاء والإملاء دون إشراك المتعلم في بناء عملية التعلم وفق منهج تفاعلي، وإهمال التعلم الذاتي، كل ذلك يجعل المقرر الدراسي عبثاً وهماً شاغلاً.

الفرع الثاني- طبيعة نظام التقويم التربوي:

فأساليب التقويم التقليدية لم تعد ناجعة وفعالة، لأنها غالباً ما تقيس نوعاً محدداً من الذكاء عند المتعلم، حيث تركز على اختبار المتعلم في الجانب المعرفي (كمطالبتة باسترجاع المحفوظ من النصوص والمعارف...)، وإغفال مستويات مهمة من التفكير (كالقدرة على التحليل والتطبيق والتفكير الناقد، التركيب وجوانب أخرى من التفكير...). وبسبب كل ذلك يصبح الامتحان هاجساً مؤرقاً للمتعلمين وأسرهم على حد سواء، وسبباً من أسباب الخوف والرعب والفشل... لأن فعل التعلم يفتقد إلى التنوع والتجديد، وتغيب فيه المتعة والحافز، مما يدفع المتعلم إلى الغش للحصول على نتائج

1- راجع بعض المقالات التي توقفت عند بيان أسباب الغش في الامتحان انطلاقاً مما توصلت إليها بعض البحوث والدراسات مثلاً: - نبيل إبراهيم الزركوشي: مقال: " ظاهرة الغش المدرسي: أسبابه وأنواعه ودوافعه"، الحوار المتمدن-العدد: 3995.

- د. مولاى المصطفى البرجاوي: مقال: " الغش وانحراف التعليم" مجلة الوعي الإسلامي: عدد 603 ص 70-73.

حسنة إرضاء للوالدين ولو بطرق غير مشروعة. وبهذا يستوي المتعلم الغشاش مع المتعلم قوي الذاكرة، ويرسب المتعلم الذكي الذي لم تسعفه ذاكرته. وفي ذلك ما فيه من الظلم وعدم تكافؤ الفرص.

الفرع الثالث- تساهل بعض المراقبين لعملية الامتحان في القيام بمسؤوليتهم:

ويمكن إرجاع سبب ذلك إلى عوامل عدة منها:

- ما يرجع إلى خلل تربوي في تصورات بعض العاملين في الحقل التربوي، فمثلا بعض المؤسسات وفي إطار رغبتها في الحصول على شهادة التميز التربوي وجودة التعليم من طرف الوزارة الوصية، تخطط للرفع من عدد الناجحين عن طريق التساهل في المراقبة، فتتجنب الصرامة مما يجعل عملية التقويم تحيد عن هدفها ومقصدها التربوي.

- ما يرجع إلى البعد الأمني، ففي كثير من الأحيان يتعرض بعض الأساتذة المراقبين لعملية الحراسة للتهديد والتعنيف من قبل التلاميذ أو ذويهم، وتقصير الجهات المسؤولة في التكفل بحمايتهم، يجعلهم لا يعيرون أي اهتمام للمراقبة.

- ما يرجع إلى مساهمة بعض المسؤولين الإداريين في تميمع عملية المراقبة للامتحان أو مرورها في أجواء نزيهة، فيرون أن الصرامة في المراقبة وإتمام الإجراءات الإدارية في حالة تسجيل "عملية غش" من شأنه أن يمس بسمعة المؤسسة، أو يجعلها عرضة للفحص الإداري من طرف لجان المراقبة؛ مما يدفعهم إلى التواطؤ على إقرار المنكر، وكان الأولى بهم أن يفضحوه بتطبيق القوانين من باب الأمانة والمسؤولية التي أنيطت بهم.

الفرع الرابع- ضعف الإجراءات القانونية أو شكليتها:

فرغم صدور قوانين زاجرة للغش في الامتحانات¹، إلا أن تفعيلها وتنزيلها على الواقع بقي ضعيفا ونسبيا، وكان الأولى تفعيل هذه الإجراءات الرادعة حتى تتحقق

1 - انظر المذكرة الوزارية عدد 106/16 في شأن زجر الغش في الامتحانات المدرسية بقطاع التربية الوطنية: فقد صدر بالجريدة الرسمية عدد 6501 بتاريخ 19 شتنبر 2016 القانون رقم 02.13

الغاية من وراء تشريعها، وتكون وسيلة ناجعة للحد من هذه الظاهرة. ولعل التهاون في تطبيق هذه العقوبات هو الذي يفسر الجرأة الكبيرة للغشاشين على ممارسة الغش رغم التذكير الدائم بهذه القوانين والعقوبات، كما يفسر إصرارهم على هذا السلوك المشين بلا أدنى شعور بالذنب أو الحرج، تلمس ذلك من خلال جرأة الكثير منهم على التصريح بالغش - عند جوابهم على أسئلة بعض المنابر الإعلامية إبان تغطيتها لفترة الامتحانات - وسبهم لمن يقوم بدوره في المراقبة من الأساتذة، بل سب والديه كذلك، معتبرين ذلك حقاً مشروعاً، وطبيعياً لا معنى لمصادرتة أو التهويل من أمره.

الفرع الخامس - ضعف التوجيه والتحسيس التربوي:

فغياب التوجيه التربوي وفق خطط مضبوطة، والقيام بحملات تحسيسية داخل المؤسسات التعليمية بإشراك كل الفاعلين التربويين كجمعيات آباء وأولياء التلاميذ، وجمعيات المجتمع المدني، وتشجيع الاجتهاد والاعتماد على النفس والإبداع عند المتعلم من خلال التحفيز المادي والمعنوي، كل ذلك يسهم في إعداد جيل مجتهد نزيه ينفر من الغش والتدليس والانتهازية.

الفرع السادس - التنشئة الأسرية السلبية:

إذ يعتبر نوع التربية التي يتلقاها الأولاد داخل الأسرة - منذ الصغر - عاملاً مؤثراً وحاسماً في مسارهم التربوي مستقبلاً، فالبيئة الأسرية التي تغيب فيها التربية على القيم الإسلامية، والتي تتساهل كثيراً في توجيه أفرادها صوب الأخلاق الحسنة، أو تشجعهم على الغش والتزوير، م-غلبة المصالح العاجلة، والعقلية النفعية بكل وسيلة كانت، كل ذلك يعزز عند الأولاد قناعات سلبية راسخة بأن الغش هو الطريق المختصر والسهل لتحقيق النجاح، وبلوغ الغايات تحت شعار: " الغاية تبرر الوسيلة " و " من نقل انتقل ومن اعتمد على نفسه بقي في قسمه " أو توظيف بعض

المتعلق بزجر الغش في الامتحانات المدرسية، والذي يندرج في إطار ترسيخ الأحكام الدستورية المتعلقة بالمساواة وتكافؤ الفرص والاستحقاق والانصاف من جهة، وتخليق الحياة المدرسية، ومحاربة الممارسات اللامدنية وتكريس النزاهة والشفافية والمصادقية في مجال الامتحانات المدرسية، وكذا تعزيز آليات التصدي للغش من جهة أخرى.

القواعد المقاصدية في غير محلها كقاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات" وغيرها من الشعارات الغريبة التي لا سند لها. من هنا ندرك بأن ممارسة الغش في الامتحانات لدى المتعلمين ما هو إلا ثمرة مرة الطعم لمُدخلات سابقة، تلقاها أصحابها في مرحلة مبكرة من حياتهم، خلت من التوجيه التربوي القائم على قيم الأمانة والمسؤولية، وفقه المراقبة، والخشية من الله تعالى الذي حرم الغش باعتباره ظلماً وأكلاً للحرام.

الفرع السابع- التوظيف السلبي لوسائل الإعلام والتكنولوجيات الحديثة:

إن مؤسسات الإعلام بكل أنواعها من أشد وسائل التربية خطراً وأبلغها أثراً على الأفراد والمجتمعات، فالإعلام سلاح ذو حدين: إما أن يساهم في القيام برسالته التربوية النبيلة في بناء الأجيال بناءً متيناً قوياً، من خلال ترسيخ قيم الأمانة والنزاهة والكفاءة كمعايير للاستحقاق. وإما أن يتخلف عن صيانة هذه الأمانة فيخونها عن طريق إشاعة الفاحشة، وثقافة الرذالة والمكر والخداع، وشهادة الزور والكذب وتزييف الحقائق، على أساس أنها النموذج المثالي الذي يحقق السعادة والرفاهية للناس. كما تساهم الكثير من وسائل التواصل الاجتماعي - في عصرنا - في فتح أعين المتعلمين على أحدث وسائل الغش وفنونه وتقنياته¹. حيث تُوظف هذه الوسائل بقصد سيء في تجنيد عصابات إجرامية - تفتقد إلى الضمير الحي والحس التربوي - للإجابة على أسئلة الامتحانات مباشرة بعد التوصل بها بصورة بالهاتف، ثم بعثها للطلاب الممتحن، وهذا مفهوم خاطئ للتعاون، لأنه إعانة للطلاب الكسول الخامل على الباطل، وتشويه للحقائق، وظلم للطلاب المجد المثابر. والله تعالى يقول: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: 2]. وفي هذا السياق نورد كلاماً نفيساً للعلامة أبي الحسن

1 - أشارت كثير من الدراسات حول الغش في الامتحانات إلى مجموعة من أساليب الغش وأشكاله والوسائل التي يعتمد عليها الطلبة في ذلك، ومن بين هذه الدراسات، أنظر:

- د. لطيفة حسني الكندري: "ظاهرة الغش في الاختبارات أسبابها وأشكالها من منظور طلبة كلية التربية الأساسية في دولة الكويت"، راجع نتائج الاستبانة المتعلقة بالسؤال الثاني من أسئلة الدراسة، المفصلة في الجدول الرابع، ما أشكال الغش الشائعة بين الطلبة؟ ص 22 وما بعدها.

الندوي رحمه الله، فعند حديثه عن أهمية التربية والتعليم في حياة الأمم والشعوب لم يغفل رحمه الله ذكر أهمية المؤسسات المشاركة في بناء سلوك الأفراد وتنشئتهم، حيث قال: "... وأشد من ذلك خطراً هو سياسة التربية والإعلام التي لا أداة أقوى تأثيراً أو فعالية منها في صياغة الجيل الصاعد، وتكوين عقليته، ومشاعره، وأخلاقه ومثله، فهي المرضعة والحاضنة، وهي المعلمة والمربية، وهي التي تستطيع أن تتخذ من أمة ذات عقائد ومبادئ ومثل أمة جديدة..."¹

الفرع الثامن - اتخاذ الغشاشين قدوة ونموذجاً:

إن نجاح بعض الغشاشين في الحصول على معدلات عالية بلا استحقاق، يدفع أقرانهم إلى الاقتداء بهذه التجربة الفاشلة لما فيها من نجاح سهل لا جهد فيه ولا مشقة، وإن كان ذلك أمراً شاذاً عن المبدأ ومجانبا للصواب.

إن كل ما يقال عن الغش في الوسط التعليمي المدرسي أو الجامعي يقال أيضاً حول مباريات الترقية المهنية، أو مباريات الاستحقاق للمناصب التي تعلن عنها الدولة بمختلف وزاراتها بقصد التوظيف. فالمبدأ واحد، والنهي عام في كل أنواع الغش والتزوير والتدليس، فكلها طرق غير مشروعة، تهدف إلى تغيير الحقائق وإعطاء صورة غير صادقة ومخالفة للواقع.

الفرع التاسع - الدور السلبي الذي تقوم به بعض المكتبات:²

تساهم الكثير من هذه المكتبات للأسف في انتشار ظاهرة الغش وتفشيها طلباً للربح الحرام، وذلك من خلال قبولها نسخ الدروس للتلاميذ بأشكال صغيرة تساعدهم على ممارسة الغش مع علمها بذلك، وهي آثمة بهذا الفعل، ومساهمة في نشر

1 - أبو الحسن الندوي: "أسبوعان في المغرب الأقصى" - ط 1 - بيروت - مؤسسة الرسالة - 1973م. ص 151، نقلاً عن كتاب التربية الإسلامية عند العلامة أبي الحسن الندوي، إعداد الدكتور محب الدين أحمد أبو صالح، ط 1 - دمشق - دار ابن كثير، 2002م. ص 6-7.

2 - تسمى الوراقة: وتقوم ببيع كل ما يتعلق بالكتب والأوراق والأدوات المدرسية وتحترف استنساخ الكتب والدروس للطلبة.

المنكر الذي أمرنا بتغييره، لقوله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيَعْبِرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَيَقْلِبْهُ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»¹

المطلب الرابع - سبل الوقاية والعلاج: مقترحات حلول

ونصل في نهاية هذا المقال - بعدما تعرفنا على خطورة هذه الظاهرة على عموم الأمة في الحال والمآل - إلى طرح السؤال الملح: ما السبيل إلى علاج ظاهرة الغش في الامتحان؟ وما هي الإجراءات الوقائية الواجب القيام بها لحماية للأفراد والمجتمع من آثار الغش المدمرة؟

الفرع الأول - التربية الإيمانية:

بتربية الناشئة على تقوى الله والخوف منه، وتنمية فقه المراقبة الذاتية لديهم، فإن من أسماء الله تعالى "الريب، السميع، البصير، العليم، الخبير..." وكلها دالة على علم الله المحيط بأفعال العباد وما تضره نفوسهم، وأنه تعالى أحق أن نخافه ونخشاه، وأن نستحيي منه، لأن الموعد بقاء الله وحسابه يوم القيامة لا يجرؤ على الغش أو التدليس أو المكر، فهو جدير بمحاسبة نفسه على كل أعماله قبل أن يحاسب، وبالتفكر في مآلات وعواقب ما قدمت يده من خير أو شر، قال سبحانه: ﴿يَوْمَ يُنْظَرُ الْمُرءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ ثَرَابًا﴾ [النبا: 40]، وقال جل جلاله: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى ﴿ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى﴾ [النجم: 39-41]. ولقوة أثر هذه العقيدة في النفس والسلوك فقد أوصى بها لقمان ابنه في سياق تربيته، فقال تعالى على لسانه: ﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان: 16]، فالذي نشأ على هذا النمط من التربية لا يمكنه أن يغش، فهو مستغن عن مراقبة أو يحرسه لأن مراقبته لذاته أقوى وأشد. بمثل هذا الاحتياط ليوم الحساب ينجو الإنسان ويفلح، وتستقيم أموره كلها، فيسعد في الدنيا بتوفيق الله له،

1 - رواه مسلم في صحيحه، باب: بَيَانُ كَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْمُتَكْرِ مِنَ الْإِيمَانِ وَأَنَّ الْإِيمَانَ يَرِيدُ وَيَنْقُصُ وَأَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُتَكْرِ وَاجِبَانِ

وفي الآخرة بمغفرة الذنوب ودخول الجنة، قال سبحانه: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 97].

الفرع الثاني- ضرورة التربية على الأمانة والمسؤولية:

وذلك بتذكير الناشئة - منذ الصغر - بأن ما يقع في هذه الحياة الدنيا إنما هو من صنع أيدينا خيرا كان أو شرا، وأنا مسؤولون عنه لقوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الروم: 41]، فأعمالنا مهما صغرت فإن لها أثرا في حياتنا، وإننا سنجني ثمار ما زرنا من جنسه، فأى بناء للحضارة الإنسانية سننشر به العالمين في غياب بناء الإنسان الرسالي المسؤول والمدرك لوظيفته الاستخلافية في الوجود. وإنما يقوم بناء هذا النموذج الإنساني الفريد على أساس صلاح قلبه أولا، باعتبار القلب هو المسؤول عن صلاح الإنسان وفساده كما أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال: «أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ»¹، فالقلب مستودع المسؤولية والمتحمل لها.

"ولذا فكل العمليات التربوية التي تروم بناء الإنسان يلزم أن ترتكز على إصلاح الباطن، فننطلق من النفس الإنسانية لتبصرها بمسؤولياتها، تجاه الله وتجاه ذاتها، وتجاه الناس، وما يترتب عن النجاح أو الإخفاق في ذلك، من سعادة أو شقاء دنيا وأخرى، ثم بعد ذلك تحشد جميع الوسائل التي تؤهلها لحمل المسؤوليات وإبراء الذمة من الواجبات والتبعات"² إن هذه الرقابة الداخلية هي الباعث الحقيقي على الاستقامة والإحسان في السلوك "ذلك لأن السلوك البشري السوي الذي ينبنى عليه صلاح الفرد والجماعة إذا لم تتلقاه النفس على أنه واجب، ستحاسب عليه حسابا شديدا في العاجل والآجل، فإنها سرعان ما تتهاون في القيام به أو تتملص منه مع أول فرصة

1 - رواه البخاري في صحيحه، في كتاب الإيمان، بَابُ فَضْلِ مَنْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ

2 - الأحمر عبد السلام: المسؤولية أساس التربية الإسلامية محاولة في التأصيل: [سلسلة كتاب تربيتنا

سانحة"¹. فمحاربة الغش بكل أنواعه - باعتباره فسادا - يقتضي منا تربية أجيالنا على تقدير المسؤولية بإصلاح نفوس الأفراد أولاً كشرط ضروري لدرء الفساد المستشري داخل المجتمع، قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11].

الفرع الثالث-تحسيس التلاميذ وأولياء أمورهم بأهمية عملية التقويم وأهدافها التربوية:

والمتمثلة في قياس مستوى المتعلمين على صورته الحقيقية، بغية الوقوف على مدى تحقق الغايات التعليمية المسطرة، ثم التمكن من القيام بالدعم المناسب للمتعثرين من المتعلمين بعد تشخيص الأسباب.

الفرع الرابع-مساعدة المتعلمين المقبلين على الامتحان بالتركيز على دعمهم نفسياً ومنهجياً:

وذلك عن طريق تعليمهم كيفية التعامل مع أسئلة الامتحان، من خلال التدريب الجماعي على إنجاز امتحانات إرشادية سابقة بقصد طمأننتهم، وكذلك الاعتناء الشديد بالجانب النفسي للتلاميذ من خلال تشجيعهم وتعزيز ثقتهم بأنفسهم، وطردهم الخوف والرعب الذي يتناهم خلال فترة الاستعداد أو خلال فترة الامتحان، حتى لا يؤدي ذلك إلى الانهيار والفشل أو التفكير في تجريب أسلوب الغش.

الفرع الخامس -مراجعة نظام التقويم:

وذلك من خلال إعادة النظر في أساليب التقويم السائدة، بالتجديد والابتكار، وتجنب الأسئلة التقليدية التي تركز على الحفظ والاسترجاع للمعارف، والاعتماد بالمقابل على الأسئلة التي تقيس مستويات التفكير الأخرى: كالفهم والتحليل والتطبيق والتركيب والاستنتاج وإبداء الموقف مع التعليل... فلا بد من فسح المجال أمام الطالب لتوظيف ما تعلمه من خلال الإجابة عن أسئلة متنوعة تجعل المجال

أمامه واسعا، لأن الأسئلة المباشرة التي تطالب بالجزئيات والمعلومات الدقيقة من شأنها أن تضيق الأمر على الطالب، مما يدفع إلى التفكير في الغش كسبيل للخلاص. إضافة إلى أن بعض الأنواع من الأسئلة تسهل على الطلاب ممارسة الغش في الاختبارات كمطالبة المتعلم بأن يجب بنعم أو لا، أو يختار الإجابة الصحيحة، أو يصل بسهم ... مما يفتح الباب واسعا أمام الصدفة والمقامرة خصوصا إذا لم يطالب بتعليل جوابه.

الفرع السادس-الاجتهاد في ربط التقويم بواقع المتعلم:

وذلك من خلال صياغة وضعيات تقويمية قريبة من واقعه اليومي، تسهل على الطالب الممتحن التفاعل والانسجام معها، وتجعله قادرا على المشاركة في إيجاد الحل المناسب، وإبداء رأيه حول المشكل المطروح، موظفا ما تعلمه خلال السنة الدراسية بطريقة لا يشعر معها بضغط أو توتر نفسي، لأن الاختبار في حقيقته وسيلة للقياس وليس غاية في ذاته. لكن للأسف نجد أن التقويم في كثير من الأحيان يخرج عن وظيفته ليصير أداة تسبب في الخوف والرعب للطالب وأسرته على حد سواء، لتركيزه على "رد البضاعة إلى أهلها" بلا زيادة أو نقصان، ويعتبر هذا الأسلوب في التقويم أسلوبا مدمرا يقتل الابداع والابتكار، ويعيد إنتاج آلات نسخ جديدة تضاف إلى ما هو موجود في الأسواق. فلا فرق يميز بين طالب يتقن الغش وآخر يتقن الحفظ والاسترجاع ولو بدون فهم.

إننا اليوم في أمس الحاجة إلى إعادة نخل مناهجنا التعليمية من جذورها، ومساءلتها بقوة عن مخرجاتها وثمارها المشتملة على الكثير من العاهات والإعاقات التي جعلت تعليمنا في ذيل الترتيب العالمي. لا بد من مناهج تراعي الفروق بين المتعلمين، وتبني نفسياتهم بناء متينا باحترام عقولهم، واكتشاف قدراتهم الابداعية الكامنة فيهم، وقياس أنواع متعددة من الذكاء لديهم¹، بمثل هذا الصنيع نستطيع أن

1 - نظرية الذكاءات المتعددة: لقد ساهمت هذه النظرية في التخلص من الآثار السلبية للاختبارات التحصيلية، والتي تقوم على أساس استرجاع المعارف في أوراق الاختبارات عبر تقدير حصاد كمي للمعرفة المكتسبة. والانتقال إلى طريقة نوعية تُركز على كيفية اكتساب المعرفة وتوظيفها، وتنمية

نحقق إقلاعا علميا ونهضة حضارية لأمتنا بواسطة أفراد أكفاء مبدعين، اعتادوا منذ صغرهم الاعتماد على أنفسهم، واستشعروا تقدير الجميع لقدراتهم.

الفرع السابع-تفعيل التواصل بين الأسرة والمدرسة وجمعية آباء وأولياء التلاميذ:

من أجل التعاون على تعزيز القيم التربوية النبيلة عند الأبناء، والتنسيق مع كل الجهات الفاعلة والغيورة داخل المجتمع من أجل محاصرة كل الانحرافات والأخطاء التي تظهر في سلوكهم ومن بينها ظاهرة الغش.

الفرع الثامن-تظافر جهود مختلف المؤسسات التربوية المؤثرة في بناء شخصية الأولاد:

وذلك عن طريق توحيد خطابها التربوي المؤسس على تعاليم الإسلام ومبادئه العظيمة، بما يشعرهم بحبها لهم، وخوفها على مستقبلهم التربوي والمهني.

الفرع التاسع-اعتماد مقارنة الكيف عوض الكم في بناء التعلّيمات:

حتى لا يتسبب ذلك في كره المتعلم للدراسة لكثرة ما يطلب منه، لأن إثقال كاهله بالواجبات يدفعه إلى ممارسة كل طريقة لإلقاء الواجب عنه ولو بطلب النجدة من الآخرين، وهذا كما لا يخفى يخالف ويصادم المقصود التربوي المراد تحصيله من

قدرات المتعلم على تقييم تعلمه (Self Assessment) ذاتيًا باستخدام حقبة النشاط (Portfolio) على سبيل المثال. وبالإضافة إلى ما سبق؛ فإن نظرية الذكاءات المتعددة تُعد من النظريات التي استجابت لأنواع التقويم الثلاثة: المبدئي الذي ينصب على تحديد المستوى وتقدير الاحتياجات (Initial Assessment)، والمستمر الذي يصاحب العملية التعليمية (Formative Assessment)، والنهائي الذي يُحدد النتيجة النهائية للمتعلّم (Summative Assessment) [Assessment] راجع في هذا الصدد مقالاً للدكتور عبد المقصود سالم جعفر تحت عنوان: "الذكاءات المتعددة وإسهاماتها في تطوير منهج التربية" على الرابط التالي: <http://www.new.educ.com>.

1 - وعلى رأس هذه المؤسسات: المدرسة والمسجد ومؤسسات الإعلام ومؤسسات المجتمع المدني بكل تخصصاتها.

العملية التعليمية، هذه الممارسة التربوية التي يفترض فيها أن تكون ممتعة وجذابة في أساليبها وطرائقها.

الفرع العاشر- مشاركة وسائل الإعلام في مساعدة الطلبة خلال عملية الإعداد:

عن طريق البرامج الإذاعية والتلفزيونية¹ التي تعمل على توجيه التلاميذ والإجابة عن استفساراتهم المختلفة معرفيا ومنهجيا، كل ذلك يساهم في تذليل الصعوبات والرفع من جاهزيتهم لاجتياز الاختبارات بنفسية جيدة يغلب عليها التفاؤل وتوقع أحسن النتائج.

الفرع الحادي عشر- جعل اختبارات المراقبة المستمرة على شاكلة الامتحانات الإشرافية:

حيث يجب أن تقدم فروض المراقبة المستمرة كصورة مصغرة شبيهة بالاختبارات الرسمية الجهوية والوطنية، حتى يستأنس التلاميذ بأجوائها وظروفها فلا يفاجئون يوم الاختبار النهائي بصيغة غريبة للتقويم لا عهد لهم بها.

الفرع الثاني عشر- تشجيع الدراسات والأبحاث التربوية الجادة والمجددة:

وذلك بتحفيز المدرسين والباحثين في الحقل التربوي ماديا ومعنويا، وحثهم على التطوير المستمر للمناهج التعليمية بما يتلاءم وحاجيات المتعلمين وواقعهم المتجدد محلا ودوليا، وتنمية الحس الإبداعي/ الابتكاري لديهم سواء على مستوى الممارسة الصفية أو أساليب التقويم والقياس.

الفرع الثالث عشر- توفر الإرادة الصادقة للإصلاح والتغيير لدى جميع المتدخلين في العملية التربوية: باعتبارها شرطا لازما وضروريا لتحقيق المقاصد المرجوة، لأن غياب هذه الإرادة يجعل كل المخططات مهما بلغت تكلفتها المادية والجهود المبذولة فيها حبرا على ورق، وجسدا بلا روح، فالقيم الأخلاقية أساس لكل فلاح ونهضة حضارية.

1 - كالقناة التلفزيونية المغربية الرابعة المتخصصة في عرض البرامج التعليمية المدرسية لدعم التلاميذ.

إذا تمكنا من تحقيق هذه المقترحات بإرادة صادقة وعزيمة قوية، استطعنا بلوغ أهدافنا ما دامت سعيًا في الخيرات، فلم يبق بعد ذلك إلا تفعيل الإجراءات التنظيمية التأديبية زجرا لكل مستهتر معتد، ومعاد للمنهج المستقيم، ساع إلى نشر الفساد وفننة العباد، من خلال إصراره على ممارسة الغش وقلب الموازين بكل سبيل، سواء كان طالبا أو مراقبا متساهلا أو إداريا متغاضيا عن منكر أو متورطا في حصوله، ويدخل في الإجراءات التنظيمية كل الأساليب التي تنهجها الإدارة التربوية للتحكم في عملية المراقبة، ضمانا لشروط النزاهة والشفافية، وتحقيقا لتكافؤ الفرص بين المرشحين .

خاتمة:

- مكافحة ظاهرة الغش مسؤولية مشتركة بين جميع مكونات المجتمع: إن آفة الغش التي نلمس آثارها الخطيرة والمدمرة في كل مناحي الحياة الانسانية تدفعنا إلى تحمل المسؤولية المشتركة لمعالجة هذه الظاهرة المجتمعية، فمن غير المعقول تحميل طرف معين المسؤولية الكاملة فيما يقع من فساد، لأن المنكرات لا تنتشر وتسود إلا عندما يحصل التواطؤ عليها، ولو بالسكوت عن النهي والإنكار على المفسدين والغشاشين عموما، فالكل مسؤول ومحاسب، فعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: « أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَإِلِمَامٌ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ وَعَبْدُ الرَّجُلِ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»¹. وإن بناء المجتمع الفاضل المتناسك يتوقف على قوة أجزائه أولا، ثم إحكام بناء هذه الأجزاء في انسجام وتناسق تام. وهذه سمة المجتمع المسلم المؤسس على المبادئ والقيم الإنسانية الرفيعة التي تحفز على كل ما ينتمي إلى دائرة الخير طلبا للفلاح في الدنيا والآخرة.

1- رواه البخاري في صحيحه، في باب قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ)

- تحقيق التنمية الشاملة وبناء المجتمع الراشد يتوقف ضرورة على بناء الإنسان المستخلف المسؤول : إن بناء العمران وتحقيق التقدم والرفي في كل مجالات الحياة، رهين في التصور الإسلامي ببناء الإنسان المستخلف الذي يدرك جيدا رسالته ومهمته في الوجود، فعندما تستطيع مشاريعنا التربوية تحقيق هذا النموذج المسؤول الأمين عندئذ تحصل البركة في كل سعيانا، ونستحق نيل وسام الشهادة على الناس، قال سبحانه: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران:110].

- من مقومات النجاح وتحقيق التغيير المنشود تحقيق العدل ومداخلة الظلم: فأي قضية من قضايا الفساد تشكل عائقا في طريق التنمية، وتنتج ظلما بين الناس، تحتاج منا إلى معالجة شمولية تستحضر كل الأبعاد المرتبطة بها، وتستدعي كل السياقات المؤثرة فيها حتى يكون منهجنا في التغيير والإصلاح منصفا وعادلا، عندئذ فقط يُمكن الله لنا في الأرض، ويحقق لنا السعادة الحقيقية كما وعدنا، قال عز وجل: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور:55]. وإن من أهم مقومات هذا التمكين وشروطه توطین النفس على الاستقامة على منهج الله تعالى بجلب المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها، صيانة لعهد الإیمان، وتحقيقا لمقام الإحسان.

ومن بين التوصيات:

- على مستوى الأسر: ضرورة تحمل الأسر مسؤوليتها في تربية أبنائها على قيم الأمانة، وغرس مراقبة الله في نفوسهم منذ الصغر، وتحسيسهم المستمر بعاقبة التلبس بالغش في الدنيا والآخرة.

- على مستوى الجهات الرسمية: ونقصد بذلك قيام كل المسؤولين والقائمين على إعداد القوانين الزاجرة للغشاشين بدورهم المنوط بهم بكل أمانة وإخلاص.

- على مستوى مؤسسات المجتمع المختلفة: ضرورة تظافر جهود كل مؤسسات المجتمع على اختلاف اهتماماتها كالمسجد والمؤسسات التعليمية ووسائل الإعلام المختلفة ... في محاربة هذه الظاهرة المهددة لسلامة المجتمع وتقديمه.

وليكن ختام كلامنا رجاء من العلي القدير بأن يسعد قلوبنا بطاعته، وحسن عبادته، ودخول جنته، قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 97].

المصادر والمراجع

- 1- القرآن الكريم
- 2- الطبري محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة الطبعة، 1 السنة: 1420 هـ - 2000 م.
- 3- القرطبي أبو عبد الله: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة الطبعة 2، السنة: 1384 هـ - 1964 م
- 4- السعدي عبد الرحمن بن ناصر: تفسير السعدي، المسمى: "تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان" تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة الطبعة 1، سنة 1420 هـ - 2000 م
- 5- البخاري محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة الطبعة: 1، السنة 1422 هـ
- 6- مسلم أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم: صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت
- 7- النووي أبو زكريا يحيى بن شرف: شرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: 2، السنة 1972 م
- 8- مجموعة من المؤلفين: المعجم الوسيط، إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة - دار الدعوة
- 9- المناوي عبد الرؤوف: التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب - القاهرة الطبعة: 1، السنة 1410 هـ - 1990 م

- 10- الغزالي أبو حامد: المستصفى، دار الكتب العلمية، سنة النشر: 1993م، ط1
- 11- الزين محمد بسام رشدي: مدرسة الأنبياء عبر وأضواء، دار الفكر دمشق، سنة 2000م
- 12- الدكتور محب الدين أحمد أبو صالح: التربية الإسلامية عند العلامة أبي الحسن الندوي، ط1 - دمشق - دار ابن كثير، 2002م.
- 13- الأحمر عبد السلام: المسؤولية أساس التربية الإسلامية محاولة في التأصيل، سلسلة كتاب تربيتنا العدد 4.
- 14- د. الكندري لطيفة حسني: دراسة بعنوان: ظاهرة الغش في الاختبارات أسبابها وأشكالها من منظور طلبة كلية التربية الأساسية في دولة الكويت، سنة 2010م.
- 15- السبعوي فضيلة عرفات: مقال: "ظاهرة الغش في الامتحانات المدرسية لدى طلبة المرحلة الإعدادية أسبابها وأساليبها وطرق علاجها" مجلة التربية والعلم، السنة: 2007 المجلد: 14 العدد: 22.
- 16- د. العزاوي فارس: مقال: "ظاهرة الغش في التعليم: رؤية شرعية"، على الرابط <http://www.alukah.net/sharia/0/22709>
- 17- الزركوشي نبيل ابراهيم: مقال: "ظاهرة الغش المدرسي: أسبابه وأنواعه ودوافعه"، الحوار المتمدن-العدد: 3995.
- 18- د. البرجاوي مولاى المصطفى: مقال: "الغش وانحراف التعليم" مجلة الوعي الإسلامي: عدد 603.
- 19- د. عبد المقصود سالم جعفر: مقال: "الذكاءات المتعددة وإسهاماتها في تطوير منهج التربية" على الرابط التالي <http://www.new-educ.com>
- 20- المذكرة الوزارية عدد 106/16 في شأن زجر الغش في الامتحانات المدرسية بقطاع التربية الوطنية: فقد عدد 6501 الصادر بالجريدة الرسمية بتاريخ 19 شتنبر 2016م



المخطوطات المغربية في المكتبات المشرقية

"مكتبة أبي العباس المرسي بالإسكندرية" نموذجاً

د. محمد شرعي أبو زيد

جامعة زايد، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة

mohamed.abouzeid@zu.ac.ae

ملخص

كانت بلاد المغرب على مدى قرونٍ طويلةٍ أحد أهم مراكز النشاط العلمي في العالم الإسلامي، برز فيها ما لا يحصى عدداً من العلماء الذين أثروا المكتبة الإسلامية في شتى الفنون العربية والإسلامية، وقد انتقلت كثيرٌ من مخطوطات تلك المؤلفات إلى مكتبات إسلامية عديدة في بلاد المشرق الإسلامي، يهدف هذا البحث إلى إلقاء الضوء على تلك الكنوز، والتعريف بأبي العباس المرسي، والمكتبة الشهيرة التي نُسبت إليه، وفهرسة الكتب المغربية الموجودة في تلك المكتبة، وقد توصل إلى نتائج أهمها تقرير وجود الكثير من المخطوطات المغربية النفيسة في المكتبات المشرقية، وأن كثيراً منها يعتبر من نفائس المخطوطات.

الكلمات المفتاحية: مخطوطات، مغربية، المرسي، مكتبات المشرق الإسلامي

Abstract

The Moroccan Manuscripts in Oriental Libraries Abu Alabbas Almursi Library in Alexandria as a model

For many centuries, the Maghreb was one of the most important centers of scientific activity in the Islamic world, in which countless scholars have emerged and enriched the Islamic Library in various Arabic and Islamic arts. This research aims to shed light on those treasures, and introduces Abu al-Abbas al-Mursi, and the famous library attributed to his name, and indexing the Moroccan manuscripts available in that library. The research concludes that many valuable Moroccan manuscripts exist in the Libraries of the Eastern Islamic world, and that many of them are considered very valuable.

Keywords: Moroccan, Manuscripts, Al Mursy, Eastern Islamic Libraries

المقدمة

لَا شَكَّ أَنَّ بِلَادَ الْمَغْرِبِ كَانَتْ عَلَى مَدَى قُرُونٍ طَوِيلَةٍ أَحَدَ أَهَمِّ مَرَاكِزِ النِّشَاطِ الْعِلْمِيِّ فِي الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ، بَرَزَ فِيهَا مَا لَا يُحْصَى عِدَدًا مِنَ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ أَثَرُوا الْمَكْتَبَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ فِي شَتَّى الْفُنُونِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْإِسْلَامِيَّةِ، وَقَدْ انْتَقَلَتْ كَثِيرٌ مِنْ مَخْطُوطَاتِ تِلْكَ الْمُؤَلَّفَاتِ إِلَى مَكْتَبَاتٍ إِسْلَامِيَّةٍ عَدِيدَةٍ فِي بِلَادِ الْمَشْرِقِ الْإِسْلَامِيِّ، هَذَا الْبَحْثُ يُلْقِي الضَّوْءَ عَلَى تِلْكَ الْكُنُوزِ الَّتِي انْتَقَلَتْ إِلَى الْمَشْرِقِ، لَعَلَّ ذَلِكَ يَنْبِئُ الْمُهْتَمِّينَ مِنَ الْبَاحِثِينَ لَا سِتْخَرَاكِ تِلْكَ الْكُنُوزِ وَإِظْهَارِهَا لِلنُّورِ، حَتَّى تَعْمَّ فَائِدَتُهَا أَهْلَ زَمَانِنَا وَالْأَجْيَالِ الْآتِيَةِ.

وَقَدْ جَرَتْ عَادَةٌ مِفْهَرَسِي الْمَكْتَبَاتِ عَلَى صُنْعِ فَهَارَسٍ لِلْمَكْتَبَةِ كُلِّهَا، وَتَصْنِيفِ الْكُتُبِ وَالْمَخْطُوطَاتِ فِيهَا تَصْنِيفًا عِلْمِيًّا عَلَى أَسَاسِ مَوْضُوعٍ ذَلِكَ الْكِتَابِ أَوْ تِلْكَ الْمَخْطُوطَةِ، وَإِذَا دَعَتِ الْحَاجَةُ صُنِّفَتِ الْكُتُبُ وَالْمَخْطُوطَاتُ عَلَى حَسَبِ اللُّغَاتِ الَّتِي كُتِبَتْ بِهَا، وَمِنْ تِلْكَ الْفَهَارِسِ:

- 1- فِهْرَسُ الْكُتُبِ الْعَرَبِيَّةِ الْمَوْجُودَةِ بِدَارِ الْكُتُبِ الْمِصْرِيَّةِ
أَصْدَرَتْ دَارُ الْكُتُبِ الْمِصْرِيَّةِ الطَّبْعَةَ الْأُولَى مِنْهُ ١٣٤٨ هـ / ١٩٣٠ م.
- 2- فِهْرَسُ الْكُتُبِ الْمَوْجُودَةِ بِالْمَكْتَبَةِ الْأَزْهَرِيَّةِ إِلَى ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥ م
أَصْدَرَتْهُ الْمَكْتَبَةُ الْأَزْهَرِيَّةُ فِي الْقَاهِرَةِ سَنَةَ ١٣٦٥ هـ / ١٩٤٦ م.
- 3- فِهْرَسُ الْمَخْطُوطَاتِ الْعَرَبِيَّةِ الْمَحْفُوظَةِ فِي مَكْتَبَةِ الْأَسَدِ الْوَطْنِيَّةِ
نَشَرَتْهُ مَكْتَبَةُ الْأَسَدِ الْوَطْنِيَّةِ بِدِمَشْقَ سَنَةَ ١٩٩٣ م.
- 4- فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ
صَنَعَهُ الدُّكْتُورُ يُوسُفُ زَيْدَانُ، وَأَصْدَرَتْهُ الْهَيْئَةُ الْعَامَّةُ لِمَكْتَبَةِ الْإِسْكَانْدَرِيَّةِ الطَّبْعَةَ الْأُولَى مِنْهُ سَنَةَ ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م.

وَلَعَلَّ مَا يَتَّفَقُ وَهَدَفْنَا مِنْ هَذَا الْبَحْثِ بِشَكْلِ جَزْئِيٍّ - مَا كُتِبَهُ الْبَاحِثُ الدُّكْتُورُ عَبْدُ الْكَرِيمِ شَبَابٍ فِي بَحْثِهِ: الْإِشْعَاعُ الْعِلْمِيُّ لِعُلَمَاءِ الْمَغْرِبِ الْأَوْسَطِ فِي بِلَادِ الْمَشْرِقِ الْإِسْلَامِيِّ... ابْنُ مُعْطِي الزَّوَاوِيِّ نُمُودَجًا، وَالَّذِي نَشَرَتْهُ مَجْلَةُ مَتُونِ، الصَّادِرَةُ عَنْ

جامعة الدكتور مولاي الطاهر بالجزائر، سنة ٢٠١٦. (1)

مشكلة البحث:

تزخر المكتبات في مشارق الأرض ومغاربها بمخطوطات المصنفات العربية، حيث أنتج المسلمون عبر خمسة عشر قرناً من الزمان، وبعقول وأفلام مئات الألوف من العلماء والمفكرين ما لا يمكن حصره من المؤلفات في شتى العلوم والفنون، وقد يغفل بعض الباحثين عن المخطوطات التي توجد بعيداً عن موطنها الأصلي، وإذا وقعت هذه المخطوطات في يد من ليس من أهل بلادها قد يجد صعوبة في التعامل معها، ولعل المخطوطات المغربية من أبرز صور تلك الحالة، حيث يختلف الخط المغربي عن خط أهل المشرق بصورة قد توقع الباحثين غير المعتادين على طريقة كتابة المغاربة في صعوبات بالغة، كما أن الخط القياسي يتغير الاصطلاح عليه بتغير الأزمان، فلا يكاد يتقن اصطلاح أهل كل زمان إلا من تدرب على التعامل مع خطوط أهل تلك البلدان على مختلف العصور.

لذا رأى الباحث أن يلفت المهتمين بالمخطوطات المغربية إلى المكتبات التي تضم نقائس من كتب المغاربة خارج بلاد المغرب، وأن يقدم هذا النموذج من مكتبة أبي العباس المرسي بالإسكندرية على صغر حجمها، ليُلْمَح إلى وجود أضعاف ما يوجد فيها من المخطوطات المغربية في المكتبات الكبرى في المشرق الإسلامي، كالمكتبة الأزهرية ودار الكتب المصرية، والمكتبة الظاهرية، بالإضافة إلى المكتبات الكبرى خارج العالم الإسلامي.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى:

- ١- إيضاح مدى انتشار المخطوطات المغربية في المكتبات في المشرق الإسلامي.
- ٢- اتخاذ مكتبة أبي العباس المرسي مثلاً على توافر المخطوطات المغربية في المشرق الإسلامي.
- ٣- تشجيع الباحثين على الاهتمام بالمخطوطات المتوفرة في المكتبات المشرقية

(1) شباب: عبد الكريم، الإشعاع العلمي لعلماء المغرب الأوسط في بلاد المشرق الإسلامي... ابن مَعْطِي الزَّوَاوِي نموذجاً، مجلة متون، السنة الثامنة، العدد الثالث عشر، سبتمبر ٢٠١٦، ص ٢٣٩.

والاستفادة منها في تحقيقاتهم.

٤- وضع لبنّة لبناء قاعدة بياناتٍ شاملةٍ للمخطوطاتِ المغربيةِ في المكتباتِ المشرقية، والانتقالِ في مرحلةٍ لاحقةٍ إلى وضعِ قاعدة بياناتٍ تشملُ المكتباتِ خارجَ العالمِ الإسلاميّ.

منهج البحث:

اتَّبَعَ الباحثُ المنهجَ الوصفيَّ منهجاً لهذه الورقة البحثية، حيثُ اسْتَعْرَضَ الفَهَارِسَ المتوفرةَ لبعضِ المكتباتِ المشرقية، لِيَتَبَيَّنَ مَدَى انْتِشَارِ المخطوطاتِ المغربيةِ فيها، وَقَامَ بِفَرْزِ فهرسِ مكتبةِ أَبِي العَبَّاسِ المُرْسِيّ بالإِسْكَندَرِيَّةِ لتَقْدِيمِ قائمةٍ بالمخطوطاتِ المغربيةِ المتوفرةِ فيها.

خطة البحث:

- قَسَمَ الباحثُ هَذِهِ الورقةَ البحثيةَ إلى مقدمةٍ وأربعةٍ مباحثٍ، وَهِيَ:
- المَبْحَثُ الأوَّلُ: المخطوطاتُ المغربيةِ في خزائنِ الكتبِ المشرقية.
 - المَبْحَثُ الثَّانِي: تعريفُ بالإمامِ شَهَابِ الدِّينِ أَبِي العَبَّاسِ المُرْسِيّ.
 - المَبْحَثُ الثَّالِثُ: مكتبةُ مَسْجِدِ أَبِي العَبَّاسِ المُرْسِيّ بالإِسْكَندَرِيَّةِ.
 - المَبْحَثُ الرَّابِعُ: مَسَرْدُ المخطوطاتِ المغربيةِ الموجودةِ في مكتبةِ مَسْجِدِ أَبِي العَبَّاسِ المُرْسِيّ بالإِسْكَندَرِيَّةِ.
- وَيَتَلَوُ ذَلِكَ خَاتِمَةٌ تُضَمُّ أَهَمَّ نَتَائِجِ البَحْثِ والتوصياتِ.

المبحث الأول: المخطوطات المغربية في خزائن الكتب المشرقية

لا تخلو مكتبة من مكتبات المشرق الإسلامي من المخطوطات المغربية، حيث كان التواصل بين بلاد الإسلام شرقاً وغرباً مستمراً عبر القرون، بالرغم من بُعد المسافة، وبالرغم من انفصال أنظمة الحكم.

ف نجد في كُتُبِيات المكتبات المشرقية الكثير من الكتب التي كتبت في المغرب وتُقلت إليها، وربما يكون كاتبها نفسه قد انتقل من بلاد المغرب إلى المشرق الإسلامي.

ولا يفوتنا هنا الإشارة إلى أن رحلات الحج، وغيرها من الأسفار لطلب العلم دفع الكثير من علماء المغرب للرحلة إلى الشرق، فنقلوا بعض كتبهم في رحلاتهم، بل قد استقر بعضهم في بلاد المشرق إلى وفاته.

وقد ذكر الباحث د. عبد الكريم شباب ظاهرة نزوح كثير من علماء المغرب - خاصة الشُّعُوفين بالعلم منهم - إلى الرحلة والتوجه نحو بلاد المشرق، خاصة الحجاز والشام ومصر، لعوامل متعددة، لعل أهمها الدوافع العلمية والدينية، أو الضغوط السياسية.⁽¹⁾

ومن علماء المغرب الذين رحلوا إلى المشرق:

- الإمام أبو محمد القاسم بن فيره بن أحمد الشاطبي الرعياني، إمام القراء في زمانه، وُلِدَ في شاطبة، ورحل إلى المشرق قاصداً الحج، فاستقر في القاهرة للإقراء في المدرسة الفاضلية إلى أن توفّي سنة ٥٩٠ هـ.⁽²⁾

- يحيى بن عبد المعطي الزواوي المغربي الحنفي النحوي، الذي رحل إلى دمشق، ثم انتقل مع السلطان الكامل إلى مصر التي استقر فيها إلى وفاته سنة

(1) شباب: عبد الكريم، الإشعاع العلمي لعلماء المغرب الأوسط في بلاد المشرق الإسلامي - ابن معطي الزواوي نموذجاً، مجلة متون - جامعة الدكتور مولاي الطاهر - سعيدة - الجزائر - السنة الثامنة، العدد الثالث عشر، سبتمبر ٢٠١٦، ص ٢٣٩.

(2) ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء (٢٠/٢)، ترجمة رقم ٢٦٠٠.

٦٢٨ هـ. (1)

- أبو عبد الله محمد بن سليمان المَعافِرِيُّ الشَّاطِئِيُّ الفَقِيه، وُلِدَ بمدينة شَاطِئَة شَرْقِ الأَنْدَلُسِ عام 585 هـ، ثم سَافَرَ إلى دِمَشقَ، ومنها رَحَلَ إلى الإسْكَندَرِيَّة، وبها تُوفِّي سنة ٦٧٢ هـ. (2)

- أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خَلْدُون، وَلِيَ الدِّينَ الحَضْرَمِيَّ الإِسْبِيلِيَّ، الذي وُلِدَ في ثُوْنَسَ، وانتقل إلى القاهرة وتولَّى القضاء فيها، وعَاشَ بها إلى أن تُوفِّيَ بها سنة ٨٠٨ هـ. (3)

- أَبُو العَبَّاسِ شهابُ الدِّينِ أحمد بن عمر بن محمد الخَزْجِيُّ الأنصاريُّ المُرْسِيُّ، ولد في مُرْسِيَّةَ بالأَنْدَلُسِ، وَرَحَلَ إلى ثُوْنَسَ، ثُمَّ إلى الإسْكَندَرِيَّةَ وَاسْتَقَرَّ بها إلى وفاته سنة ٦٨٦ هـ. (4)

- أبو الحَسَنِ عَلِيٌّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الحَسَنِيُّ الإِدْرِيْسِيُّ الشَّاذِلِيُّ، نَزِلَ الإسْكَندَرِيَّةَ، وُلِدَ بِعُمَارَةَ، قريةً بالقرب من سِبْتَةَ، وَرَحَلَ إلى الإسْكَندَرِيَّةَ، وبها توفي سنة ٦٥٦ هـ. (5)

وقد كانت لتلك الرِّحَلَاتِ أثرُها في نَشْرِ مصَنَّفَاتِ عُلَمَاءِ المَغْرِبِ في الدِّيَارِ المَشْرِقِيَّةِ، ولَهَذَا نَجِدُ المَكْتَبَاتِ الشهيرةَ في المَشْرِقِ الإِسْلَامِيَّ زاخرةً بكنوزٍ من المخطوطات التي كُتِبَتْ في المَغْرِبِ وَنُقِلَتْ إِلَيْهَا، أو كَتَبَهَا مَغَارِبَةٌ في رِحَلَاتِهِمْ، أو إقامتهم في بلادِ المَشْرِقِ، وإليكم طائفةٌ من نماذج المخطوطات المغربية في مكاتب المَشْرِقِ الإِسْلَامِيَّ.

(1) شباب: عبد الكريم، الإشعاع العلمي لعلماء المغرب الأوسط في بلاد المَشْرِقِ الإِسْلَامِيَّ - ابن معطي الزواوي نموذجاً، مجلة متون - جامعة الدكتور مولاي الطاهر - سعيده - الجزائر - السنة الثامنة، العدد الثالث عشر، سبتمبر ٢٠١٦، ص ٢٤٦.

(2) التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب (٢/١٤٠-١٤١).

(3) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، (٧/٦٤٨).

(4) التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب (٢/١٩٠) وما بعدها.

(5) الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس (٢٩/٢٥٢) وما بعدها، وابن عطاء الله: لطائف المنن ص ٥١.

- نماذج من المخطوطات المغربية في مكتبات المشرق الإسلامي

أ- مكتبة المسجد النبوي الشريف

1. أَرْجُوزَةٌ فِي عِلْمِ الْفَلَكَ وَالْمَوَاقِيتِ

أبو محمد عبد القادر بن علي بن يوسف الفاسي، ت 1091هـ.

يُوجَدُ مِنْهَا ثَلَاثُ نَسَخٍ تَحْتَ الْأَرْقَامِ: ١/١٤٢٦، بِخَطِّ مَغْرِبِيٍّ نَفِيسٍ، وَ٢/١٤٢٦، بِخَطِّ مَغْرِبِيٍّ رَدِيٍّ، وَ٣/١٤٢٦، بِخَطِّ مَغْرِبِيٍّ جَيِّدٍ.⁽¹⁾

2. إِتْحَافُ ذَوِي الذِّكَاةِ وَالْمَعْرِفَةِ بِتَكْمِيلِ تَقْيِيدِ أَبِي الْحَسَنِ وَتَحْلِيلِ تَعْقِيدِ ابْنِ عَرَفَةَ (قِطْعَةٌ مِنْهُ)

(رسالة صغيرة مستلة من كتاب التقييد لأبي الحسن الصغير)

أبو الحسن علي بن محمد الزرويلي الصغير، ت ٧١٩هـ.

نُسَخَتَانِ تَحْتَ الرَّقْمَيْنِ: ٢/٥٨٠، وَ٣/٥٨٠، النسخة الأولى نسخها محمد العربي بن محمد الدراجي سنة 1214هـ، بِخَطِّ مَغْرِبِيٍّ جَيِّدٍ.⁽²⁾

3. الْأَمْنِيَّةُ فِي إِدْرَاكِ النَّيَّةِ

شهاب الدين القوافي أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الصَّنْهَاجِيِّ الْمَالِكِيِّ، ت 684هـ.

نسخة تحت رقم: 431، بِخَطِّ مَغْرِبِيٍّ جَيِّدٍ.⁽³⁾

ب- دار الكتب الظاهرية

1. التَّيْسِيرُ فِي الْقِرَاءَاتِ السَّبْعِ وَشَرْحِهَا

(1) مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، مخطوطات مكتبة المسجد النبوي الشريف فهرس وصفي، ص ٦٢٣، رقم ١/١٤٢٦-٣، وجامع المخطوطات الإسلامية، فهرس مكتبة المسجد النبوي <http://wqf.me/?p=16280>.

(2) مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، مخطوطات مكتبة المسجد النبوي الشريف فهرس وصفي، ص ٢٦٧، رقم ٢/٥٨٠-٣، وجامع المخطوطات الإسلامية، فهرس مكتبة المسجد النبوي <http://wqf.me/?p=16266>.

(3) مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، مخطوطات مكتبة المسجد النبوي الشريف فهرس وصفي، ص ١٩٤، رقم ٤٣١، وجامع المخطوطات الإسلامية، فهرس مكتبة المسجد النبوي <http://wqf.me/?p=16260>.

أبو عمرو عثمان بن سعيد الأموي الداني الأندلسي، ت ٤٤٤ هـ.
أقدم نسخة لكتاب التيسير في الظاهرية، وربما تكون أقدم النسخ الموجودة في العالم، كتبت في بداية القرن السادس الهجري، وهي منقولة عن نسخة مقروءة على المؤلف.

- دار الكتب الظاهرية، تحت رقم: ٣٤٤ (1).
2. الاختلاف بين يعقوب بن أبي إسحاق بن زيد بن عبد الله الحضرمي في رواية رؤيس وروح عنه، وبين نافع في رواية ورش عنه
أبو عبد الله محمد بن شريح بن أحمد الرعيني الإشبيلي الأندلسي، ت ٤٧٦ هـ.
مخطوط من القرن السابع الهجري بخط مغربي قديم جيد .
- دار الكتب الظاهرية، تحت رقم: ٣٥٠ (2).
3. رسالة في مخارج الحروف وصفاتها
أبو محمد عبد العزيز بن علي السلماني الأندلسي المعروف بابن الطحان، ت ٥٥٩ هـ.

- نسخها محمد بن محمد بن علي المغربي المكناسي في القرن الثاني عشر الهجري.
- دار الكتب الظاهرية، تحت رقم: ٦٦ (3).
- ج- دار الكتب المصرية
1. أحكام القرآن
- القاضي أبو بكر بن العربي المالكي، محمد بن عبد الله المعافري، ت ٥٤٣ هـ.
عدة نسخ مخطوطة بالأرقام: ٢٢، ٣٣٤، ٤٨٠، ٢ ش. (4).
2. الوافي في نظم القوافي
- العلامة الفقيه أبو الطيب بن أبي الحسن المعروف بالشريف الرندي، ت ٦٨٤ هـ.
نسخة مخطوطة تحت رقم: ٢٠٢٣/ تاريخ (1).

(1) الخيمي: فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية - علوم القرآن الكريم (٣٤٢/١).
(2) الخيمي: فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية - علوم القرآن الكريم (٢٩٨/١).
(3) الخيمي: فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية - علوم القرآن الكريم (١٨٩/١).
(4) دار الكتب المصرية: فهرس الكتب العربية الموجودة بدار الكتب المصرية (٣١/١).

3. الرَّوْضُ الْأَنْفُ

الإمام عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عُمَرَ السَّهْبِيِّ المتوفى ٥٨١هـ.

عِدَّةُ نُسَخٍ تَحْتَ الْأَرْقَامِ: ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ٥٣٦، ٥٤٦، ٨٦١،

٤٧ تاريخ م، ١٥ ش. (2)

د- المكتبة الأزهرية

1. الإِشَارَةُ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

أَبُو الْوَلِيدِ سُلَيْمَانُ بْنُ خَلْفِ الْبَاجِيِّ الْأَنْدَلُسِيِّ، ت ٤٧٤هـ.

وهي ناقصة من أولها، حيث سقطت منها خطبة المؤلف، مكتوبة بخط الحسن بن

مسعود النكاوي، فرغ منها في رمضان ٧٩٢هـ.

المكتبة الأزهرية برقم: (١٧٠) ٥٧٨٦. (3)

2. الْيَوَاقِيتُ الثَّمِينَةُ فِيمَا انْتَمَى لِعَالِمِ الْمَدِينَةِ، مَنْظُومَةٌ فِي الْفِقْهِ

عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ الْأَنْصَارِيِّ السَّجْلَمَاسِيِّ الْجَزَائِرِيِّ، ت ١٠٥٧هـ.

بخط أحمد بن أحمد بن أحمد بن وهبان، سنة ١١١٢هـ.

المكتبة الأزهرية برقم: (٥١٤) ٤٢٢٣. (4)

3. الْفَوَائِدُ الْجَمِيلَةُ عَلَى الْآيَاتِ الْجَلِيلَةِ

حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ طَلْحَةَ الرَّجْرَاجِيِّ الشُّوشَاوِيِّ الْمَغْرِبِيِّ، ت ٨٩٩هـ.

كُتِبَتْ سَنَةَ ١٢٣٠هـ.

(1) دار الكتب المصرية: فهرس الكتب العربية الموجودة بالدار لغاية ١٩٢٨م، المجلد الرابع،

الملحق الثاني للجزء الثاني ص ٣١.

(2) دار الكتب المصرية: فهرس الكتب العربية الموجودة بالدار لغاية ١٩٢٨م (٢٠٥-٢٠٤/٥)،

والنسخة برقم ٤٧ تاريخ م، نسخة نفيسة كتبها القاضي شمس الدين المسلم بن علان الدمشقي،

وفرغ من كتابتها يوم الجمعة ٢٧ جمادى الأولى سنة ٦٦٧هـ. ترجم له الذهبي، انظر: الذهبي، شمس

الدين، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (٣٧٣/٥). وهي منقولة من نسخة بخط الحافظ

عمر بن الحسن المعروف بابن دحية الكلبي. انظر الملحقات: اللوحة (١)، و (٢).

(3) المكتبة الأزهرية: فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهرية إلى ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م (٤/٢)،

انظر الملحقات: اللوحة (٣)، و (٤).

(4) المكتبة الأزهرية: فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهرية إلى ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م (٤٢٠/٢).

المكتبة الأزهرية برقم: (٢٤٥) ٢٢٥٢. (1)

هـ- مكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

1. تَلْخِصُ وَتَحْصِيلُ مَا لِلْأَيْمَةِ الْأَعْلَامِ فِي مَسَائِلِ الْحِيَاةِ الدَّائِرَةِ بَيْنَ الْحُكَّامِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ بَنِيْسَ الْمَغْرِبِيِّ الْمَالِكِيِّ، ت ١٢١٣ هـ.

نسخة تامة تحت رقم: ٨١٩٥/٤. (2)

2. أَزْهَارُ الرِّيَاضِ فِي أَخْبَارِ الْقَاضِي أَبِي الْفَضْلِ عِيَاضِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْمُتَّقِرِيِّ التَّلْمَسَانِيِّ الْمَغْرِبِيِّ، ت 1041 هـ. عدة نسخ:

رقم 4042، نسخها مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْوَرَعِيُّ سنة 1182 هـ.

ورقم 5646، نسخها عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ الْجَرَسِ الْقَمَاطِيُّ سنة 1277 هـ.

ورقم 5645، كُتِبَتْ سنة 1262 هـ.

ورقم 5644، بدون تاريخ. (3)

- الْمُبْحَثُ الثَّانِي: تَعْرِيفُ بِالْإِمَامِ شَهَابِ الدِّينِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ
هُوَ الْفَقِيهُ الْمُتَصَوِّفُ أَبُو الْعَبَّاسِ شَهَابُ الدِّينِ أَحْمَدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ مُحَمَّدِ الْخَزَرَجِيِّ
الْأَنْصَارِيِّ الْمُرْسِيِّ، يَتَّصِلُ نَسَبُهُ بِالصَّحَابِيِّ الْجَلِيلِ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ سَيِّدِ الْخَزَرَجِ. (4)
وُلِدَ فِي مُرْسِيَّةَ سنة ٦١٦ هـ / ١٢١٩ م تَقْرِيْبًا، وَحَفِظَ الْقُرْآنَ صَغِيرًا، ثُمَّ اشْتَغَلَ

(1) المكتبة الأزهرية: فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهرية إلى ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥ م (١/١٠١).

(2) جامع المخطوطات الإسلامية: <http://wqf.me/?cat=109>، والفهرس العربي الموحد: <http://www.aruc.org/ar/web/auc/search;jsessionid=711E519660250A1E743AF59433234C2D?page=FullDisplay&searchType=Bib&mId=2796084>.

(3) جامع المخطوطات الإسلامية: <http://wqf.me/?cat=109>، والفهرس العربي الموحد: <http://www.aruc.org/ar/web/auc/search;jsessionid=711E519660250A1E743AF59433234C2D?page=FullDisplay&searchType=Bib&mId=2658317>.

(4) التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب (٢/١٩٠) وما بعدها، والزركلي: الأعلام، قاموس تراجم (١/١٨٦).

بالتجارة مع والده، وفي عام ٦٤٠هـ/١٢٤٢م رحل مع والديه وأخيه نحو تونس قاصدين الحج، وتوفي والده أثناء الرحلة. فقصد إلى تونس، وهناك التقى بشيخه أبي الحسن الشاذلي (ت ٦٥٦هـ/١٢٥٨م) ولازمه، وتزوج ابنته.

وقد تلقى التصوف على أبي الحسن الشاذلي، وصار من بعده إماما للطريقة الشاذلية. (1)

وفي سنة ٦٤٣هـ/١٢٤٥م انتقل الشاذلي وصاحبه أبو العباس المرسي إلى الإسكندرية قاصدين المقام بها، واشتغل بالتدريس والوعظ، واستقر في الإسكندرية ثلاثاً وأربعين سنة حتى وفاته سنة ٦٨٦هـ/١٢٨٧م. (2)

قال عنه تلميذه ابن عطاء الله السكندري: كَانَ لَا تَحَدَّثُ مَعَهُ فِي عِلْمٍ مِنَ الْعُلُومِ إِلَّا وَتَحَدَّثَ مَعَكَ فِيهِ، حَتَّى يَقُولَ السَّامِعُ لَهُ: إِنَّهُ لَا يُحْسِنُ غَيْرَ هَذَا الْعِلْمِ. (3)

قال عنه ابن تغري بردي: كَانَ عَلَّامَةً زَمَانِهِ فِي الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ... وَقَدْ شَاعَ ذِكْرُهُ، وَبَعْدَ صِيَّتِهِ بِالصَّلَاحِ وَالزُّهْدِ. (4)

ولم أجد لأبي العباس المرسي في الفهارس أي كتاب من تأليفه، ولم يذكر له من ترجم له شيئاً من التصانيف، ونقل عنه ابن عطاء الله السكندري أقوالاً في تفسير آيات من القرآن الكريم بتأويلات باطنية، لا يدل عليها لسان العرب، ولم يرد ما يؤيدها من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا مما نقل عن الصحابة والتابعين، (5) ونقل عنه أيضاً تفسير أحاديث نبوية على نفس النهج. (6)

(1) ابن عطاء الله: لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي، وشيخه الشاذلي أبي الحسن ص ٥١، والتلمساني: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب (٢/١٩٠) وما بعدها.

(2) ابن عطاء الله: لطائف المنن ص ٥١.

(3) ابن عطاء الله: لطائف المنن ص ٧٧.

(4) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (٧/٣٧١).

(5) ابن عطاء الله: لطائف المنن ٩٥-١٠٥.

(6) ابن عطاء الله: لطائف المنن ص ١٠٧-١١٨.

- المبحث الثالث: مكتبة مسجد أبي العباس المرسبي بالإسكندرية

مَا زَالَ دَأْبُ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَضَعُوا الْكُتُبَ فِي الْمَسَاجِدِ؛ لِيَسْتَفِيدَ مِنْهَا الْعُلَمَاءُ وَطُلَّابُ الْعِلْمِ، وَيُظْهِرُ ذَلِكَ أَكْثَرَ إِذَا كَانَ فِي ذَلِكَ الْمَسْجِدِ عَالِمٌ يَقْصِدُ لِلطَّلَبِ. وَمَوْضِعُ مَسْجِدِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمَرْسَبِيِّ فِي الْإِسْكَانْدَرِيَّةِ كَانَ فِي الْأَصْلِ جَبَانَةً يُدْفَنُ فِيهَا مَنْ يُعْرِفُ بِالصَّلَاحِ وَالْوَلَايَةِ، وَقَدْ دُفِنَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ الْمَرْسَبِيُّ بَعْدَ وَفَاتِهِ، وَفِي سَنَةِ ٧٠٦ هـ زَارَهُ الشَّيْخُ زَيْنُ الدِّينِ الْقَطَّانُ، كَبِيرُ تَجَارِ الْإِسْكَانْدَرِيَّةِ، وَبَنَى عَلَيْهِ مَسْجِدًا، وَأَوْقَفَ عَلَيْهِ أَوْقَافًا، ثُمَّ أُعِيدَ بِنَاءُ هَذَا الْمَسْجِدِ وَتَوَسَّعَتْهُ وَتَرَمِيمُهُ سَنَةَ ١١٨٩ هـ. (1)

وَقَدْ تَهَدَّمَ الْمَسْجِدُ وَأُعِيدَ بِنَاؤُهُ عِدَّةَ مَرَّاتٍ عَبْرَ هَذِهِ الْقُرُونِ، ثُمَّ فِي سَنَةِ ١٣٦٢ هـ/١٩٤٣م بُنِيَ الْمَسْجِدُ عَلَى الصُّورَةِ الَّتِي هُوَ عَلَيْهَا الْآنَ، بِنَاءُ الْمُعَمَّارِيِّ الْإِيطَالِيِّ مَارِيُو رُسِّي، وَقَدْ كَانَ شَعُوفًا بِبِنَاءِ الْمَسَاجِدِ، وَيُرْوَى أَنَّهُ أَسْلَمَ بَعْدَ ذَلِكَ، وَمَا زَالَتْ ذُرِّيَّتُهُ تَعِيشُ فِي مِصْرَ. (2)

إِذْنًا، أَبُو الْعَبَّاسِ لَمْ يَكُنْ لَهُ عِلَاقَةٌ بِالْمَكْتَبَةِ الَّتِي مَقَرُّهَا مَسْجِدُ بُنْيَ بَعْدَ وَفَاتِهِ عَلَى قَبْرِهِ، فَهَذِهِ الْمَكْتَبَةُ أُنْشِئَتْ سَنَةَ ١٣٣١ هـ، حَيْثُ أَوْقَفَ عَلَيْهَا أَحَدُ الْفُضَّلَاءِ مَجْمُوعَةً كَبِيرَةً مِنَ الْكُتُبِ وَالْمَخْطُوطَاتِ، وَهُوَ الْحَاجُّ عَلِي شَتَا، وَكَانَ أَمِينُ هَذِهِ الْمَكْتَبَةِ هُوَ الشَّيْخُ عَبْدُ الْفَتَّاحِ الْبَنَّا، وَبَعْدَ ذَلِكَ زُودَ الْحِديوي تَوْفِيقُ الْمَكْتَبَةِ بِمَجْمُوعَاتٍ أُخْرَى مِنَ الْكُتُبِ وَالْمَخْطُوطَاتِ، فَبَلَغَتْ ٦٥٥٠ مُجَلَّدًا.

وَفِي وَقْتٍ لَاحِقٍ تَبَدَّدَتْ هَذِهِ الْمَكْتَبَةُ، ثُمَّ ازْدَهَرَتْ مَرَّةً أُخْرَى فِي السَّعِينَاتِ مِنَ الْقَرْنِ الْعَشْرِينَ، حَيْثُ جَمَعَتْ وَزَارَةُ الْأَوْقَافِ الْمِصْرِيَّةِ الْمَخْطُوطَاتِ الَّتِي فِي مَسَاجِدِ

(1) محافظة الإسكندرية، الموقع الرسمي لمحافظة الإسكندرية:

<http://www.alexandria.gov.eg/services/tourism/alextourism/religious/.D8%A7/D9/84/D9/85/D8/B3/D8/A7/D8/AC/D8/AF.html>.

(2) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسبي ص ١٥، وموقع المعرفة:

https://www.marefa.org/.D9/85/D8/B3/D8/AC/D8/AF_.D8/A3/.D8/A8/D9/88_.D8/A7/D9/84/D8/B9/D8/A8/D8/A7/D8/B3_.D8/A7/D9/84/D9/85/D8/B1/D8/B3/D9/8A.

الإِسْكَندَرِيَّةَ كَافَّةً، وَوَضَعَتْهَا فِي مَكْتَبَةِ مَسْجِدِ الْمُرْسِيِّ، وَأُطْلِقَتْ عَلَيْهَا مَكْتَبَةُ التَّرَاثِ الْإِسْلَامِيِّ، إِلَّا أَنَّ تَسْوِيَّتَهَا السَّابِقَةَ مَكْتَبَةُ مَسْجِدِ الْمُرْسِيِّ ظَلَّتْ غَالِبَةً عَلَيْهَا. (1)

- المبحث الرابع: مسرد المخطوطات المغربية الموجودة في مكتبة مسجد أبي العباس المرسي بالإسكندرية

لمكتبة أبي العباس المرسي فهرس مخطوطات صنعه الباحث الدكتور يوسف زيدان، وقد قُمتُ بجمع المخطوطات المغربية من هذا الفهرس، بشرط أن يكون في وصفه أن الخط الذي كتبت به المخطوط مغربي، ثم اعتياداً على اسم كاتبه، أو مؤلفه، أو الموضع الذي كتبت فيه، وأوردت المخطوطات مرتبة هجائياً على ترتيب أسماء المؤلفات، وإليك سرّد تلك المخطوطات:

1. أَرْجُوزَةُ الْوُلْدَانِ

كتبها عبد الله بن أحمد بن صالح سنة ١١٠٦ هـ.

قَالَ زَيْدَانُ: "المؤلف مجهول، لعله ضياء الدين يحيى بن سعدون بن عمر بن تمام المالكي القرطبي، ت ٥٦٧ هـ."

مكتبة أبي العباس المرسي، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ١٠٧/قراءات. (2)
ويحيى بن سعدون القرطبي هو المؤلف قطعاً، ولقبه صائناً الدين، وليس ضياء الدين، وللمنظومة ثلاث نسخ خطية أخرى بمكتبة المسجد النبوي الشريف، (3) وهي مطبوعة أيضاً بعنوان "منظومة القرطبي في العبادات على مذهب الإمام مالك" سنة ١٣٥٧ هـ/١٩٣٨ م في مصر، وما نقله زيدان من أبيات الأرجوزة في النسخة المطبوعة،

(1) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (١/١٥).

(2) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢/٩٢-٩٣) رقم ٤٨.

(3) مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، مخطوطات مكتبة المسجد النبوي الشريف فهرس وصفي، ص ٢٧٠، رقم ١/٥٨٥-٣، وأرقام المخطوطة في مكتبة المسجد النبوي الشريف تحت رقم ٤ق: (٣/٦-أ)، و٦ق: (٢٨/ب-٣٣/ب)، و٤ق: (٧/ب-١٠/ب).

فلا وجه لقوله: المؤلف مجهول! (1)

2. إرشاد السالك المحتاج إلى بيان أفعال المعتبر والحاج يحيى بن محمد بن عبد الرحمن الرعيني الخطّاب، ت ٩٩٥ هـ. كُتِبَ في القرن الثالث عشر الهجريّ تقدّيراً.
- مكتبة أبي العباس المُرسيّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٩٣٠/ فقه مالكي. (2)
3. الإشارة الأزهرية على الأزجورة القرطبية أبو الحسن علي المالكي القرطبيّ.
- كُتِبَ في القرن الثالث عشر الهجريّ تقدّيراً.
- مكتبة أبي العباس المُرسيّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٦٥٦/ فقه مالكي. (3)
4. أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك في شرح مختصر خليل (الجزء الثاني) أبو البركات أحمد بن محمد المالكي الشهير بالدردير، ت ١٢٠١ هـ.
- كتبت سنة ١٢٦٧ هـ
- مكتبة أبي العباس المُرسيّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٦٤٦/ فقه مالكي. (4)
5. الإكمال في شرح صحيح مسلم القاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبيّ، ت ٥٤٤ هـ.
- كُتِبَ في القرن العاشر الهجريّ تقدّيراً.
- مكتبة أبي العباس المُرسيّ، الموضوع: حديث، رقم الحفظ: ٢١٠/ حديث. (5)
6. البحر المحيطة في تفسير القرآن أبو حيان محمد بن يوسف بن حيان الغرناطيّ، ت ٧٤٥ هـ.

(1) مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، مخطوطات مكتبة المسجد النبوي الشريف فهرس وصفي، ص ٢٧٠، رقم ٥٨٥، القرطبي: منظومة القرطبي في العبادات ص ٣-٤، و ١٥، مع تصحيقات في بعض الكلمات عند زيدان، المرجع السابق (٩٣/٢).

(2) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المُرسيّ، (٩٤/٢) رقم ٥٠.

(3) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المُرسيّ، (١٠٠/٢) رقم ٦٢.

(4) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المُرسيّ، (١٠٤/٢) رقم ٧١.

(5) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المُرسيّ، (٧٤-٧٥) رقم ٤٨.

كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ الْهَجْرِي.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الْمَوْضُوع: تَفْسِير، رَقْم الْخَفْظ: ١١٧٦ / قَوَامِيْس. (1)

7. تُحْفَةُ الْإِخْوَانِ بِبَعْضِ مَنَاقِبِ أَهْلِ وَزَّانِ

حَمْدُونِ بْنِ مُحَمَّدٍ الشَّرِيفِ الطَّاهِرِيِّ الْجَوْطِيِّ. (2)

كُتِبَتْ سَنَةَ ١٢٤٥ هـ.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الْمَوْضُوع: تَصُوف، رَقْم الْخَفْظ: ١١٢٢ / تَصُوف. (3)

8. تَحْمِيسُ قَصِيدَةِ الْبُرْدَةِ لِلْبُوصَيْرِيِّ

كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الْمَوْضُوع: تَصُوف-مَدَائِحُ نَبَوِيَّة، رَقْم الْخَفْظ:

١٠٦٥ / تَصُوف. (4)

قال زيدان: "للعُرْبَانِي (عُثْمَانُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْكَلْبِيِّ) المتوفى ١١٦٨ هجرية!"

وأحال إلى كشف الظنون (١٣٤٩/٢)، وهذا تصنيف وتلفيق، فالذي في ذلك

الموضع في كشف الظنون الكلام على همزية البوصيري، وليس على البردة، قال:

"شرحها مع تخميسها عثمان بن عبد الله الكليسي المعروف بالعرياني، نزل المدينة

المنورة فسح الله عمره شرحاً مبسوطاً". (5)

وقد ذكر في كشف الظنون جماعة خمسوا البردة، (6) ولم أستطع الوقوف على مؤلف

هذا التخميس، فمؤلفه مجهول، كما أنه انتهى في التخميس عند "إِنَّ الْكَبَائِرَ فِي الْغُفْرَانِ

كَالَلَمِّ"، وكتب بعدها أربعة أبيات من البردة وترك فراغا قبل كل بيت ولم يخمسه،

(1) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (١/٨٦) رقم ٦٣.

(2) يوجد منه نسخة مخطوطة في مكتبة جامعة الملك سعود بعنوان: "تحفة الإخوان ببعض مناقب

شرفاء وزان" برقم ٥٣٣١.

(3) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (١/٩٨-٩٩) رقم ٧٧.

(4) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (١/١٠٣) رقم ٨٢، انظر الملحقات: اللوحة

(٥).

(5) حاجي خليفة، كشف الظنون (١٣٤٩/٢).

(6) حاجي خليفة، كشف الظنون (١٣٣١/٢) وما بعدها.

ولم يكتب البيت الأخير.

9. التعليل برُسوم الإسناد بعد انتقال أهل المنزل والناد

المؤلف مجهول

قال زيدان: في أوله ما يفيد أن كتابه ردُّ على رسائل وردته من تلمسان، كتب سنة

٩٠٢ هـ.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: حديث، رقم الحفظ: ١٣٤٢/ نحو⁽¹⁾.
والكِتَابُ مَطْبُوعٌ، صدرت طبعته الأولى في المغرب سنة ١٩٧٩م بعنوان: "فهرس
ابن غازي: التعليل برُسوم الإسناد بعد انتقال أهل المنزل والناد"، وطُبِعَ مَرَّةً أُخْرَى فِي
تُونِسَ سنة ١٩٨٤م بعنوان: "فهرس ابن غازي"، كلاهما بتحقيق الأستاذ محمد
الزاهي، ومؤلفه هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن غازي العثماني المكناسي وُلِدَ
٨٤١هـ، وتوفي ٩١٩هـ.⁽²⁾

10. تفسير قرآن، من أول سورة الأعراف إلى أواخر التوبة

المؤلف مجهول

كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: تفسير، رقم الحفظ: ١٢٩/ تفسير.⁽³⁾

11. تفسير قرآن، من سورة العنكبوت إلى سورة الزمر

المؤلف مجهول

كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: تفسير، رقم الحفظ: ١٦١/ تفسير.⁽⁴⁾

12. تفسير قرآن، من سورة غافر إلى سورة النازعات

المؤلف مجهول

(1) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (١٠٧/١-١٠٨) رقم ٨٧.

(2) كحالة: معجم المؤلفين (٦٠١/٢) رقم ١٠٦٥٧، والزاهي: مقدمة التحقيق لكتاب فهرس ابن غازي ص ١٣.

(3) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (١٢١/١-١٢٢) رقم ١٠٦.

(4) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (١٢٦/١-١٢٧) رقم ١١٣.

- كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.
- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الْمَوْضُوع: تَفْسِير، رَقْمُ الْحَفْظ: ١٢٠ / تَفْسِير. (1)
13. تَقْيِيدَاتٌ عَلَى رِسَالَةِ ابْنِ أَبِي زَيْدٍ الْقَيَّرَوَانِي
- أَبُو الْحَجَّاجِ يَوْسُفُ بْنُ عَمْرِو الْأَنْفَاسِيِّ الْمَالِكِيِّ، ت ٧٦١ هـ.
- كَتَبَهَا عَمْرُ بْنُ مُوسَى الرَّاشِدِيُّ سَنَةَ ٩٢٢ هـ.
- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الْمَوْضُوع: فَهْرَسُ، رَقْمُ الْحَفْظ: ٦٨١ / فَهْرَسُ مَالِكِي. (2)
14. تَنْوِيرُ الْمَقَالَةِ فِي حُلِّ أَلْفَاظِ الرِّسَالَةِ لِابْنِ أَبِي زَيْدٍ الْقَيَّرَوَانِي
- شَمْسُ الدِّينِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْمَصْرِيِّ الْمَالِكِيِّ التَّنَائِي، ت ٩٣٧ هـ.
- كَتَبَهَا عَبْدُ الْقَادِرِ بْنُ عَلِيٍّ الْأَنْدَلُسِيُّ سَنَةَ ١١٥٤ هـ.
- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الْمَوْضُوع: فَهْرَسُ، رَقْمُ الْحَفْظ: ٦٦٢ / فَهْرَسُ مَالِكِي. (3)
15. تَيْسِيرُ الْمُقَاصِدِ لِعَقْدِ الْفَرَائِدِ لِابْنِ وَهْبَانَ
- أَبُو الْإِخْلَاصِ حَسَنُ بْنُ عِمَارِ بْنِ عَلِيٍّ الشَّرَنْبَلَالِيِّ الْحَنْفِيِّ، ت ١٠٦٩ هـ.
- كَتَبَهَا سَلِيمَانُ بْنُ يَوْسُفَ الْحَنْفِيِّ سَنَةَ ١١٢١ هـ.
- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الْمَوْضُوع: فَهْرَسُ، رَقْمُ الْحَفْظ: ٥٣٢ / فَهْرَسُ حَنْفِي. (4)
16. تَيْسِيرُ الْمُقَاصِدِ لِعَقْدِ الْفَرَائِدِ لِابْنِ وَهْبَانَ
- أَبُو الْإِخْلَاصِ حَسَنُ بْنُ عِمَارِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَنْفِيِّ، ت ١٠٦٩ هـ.
- كَتَبَهَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ سَنَةَ ١١٣٧ هـ.
- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الْمَوْضُوع: فَهْرَسُ، رَقْمُ الْحَفْظ: ٥٠٦ / فَهْرَسُ حَنْفِي. (5)
17. الْجَامِعُ الصَّحِيحُ (صَحِيحُ مُسْلِمَ)، الْجُزْءُ الثَّلَاثُ
- أَبُو الْحُسَيْنِ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ الْقَشِيرِيُّ النِّسَابُورِيُّ، ت ٢٦١ هـ.
- كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّلَاثِ عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.

- (1) زِيدَان: فَهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (١/١٢٨-١٢٩) رَقْمُ ١١٦.
- (2) زِيدَان: فَهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/١١٦) رَقْمُ ٩٠.
- (3) زِيدَان: فَهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/١١٨) رَقْمُ ٩٣.
- (4) زِيدَان: فَهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/٣٣٧-٣٣٨) رَقْمُ ٤٣٨.
- (5) زِيدَان: فَهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/٣٣٧-٣٣٨) رَقْمُ ٤٣٩.

- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: حديث، رقم الحفظ: ٢١١/ حديث⁽¹⁾.
18. حاشية على شرح التتائي لمختصر خليل (الجزء الأول)
مُحَمَّد بن عبد الله بن مُحَمَّد الجزائري الرماحي، ت ١١٢٤ هـ.
كتبت سنة ١١١١ هـ في حياة المصنف.
- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٦٧٥/ فقه مالكي⁽²⁾.
19. حُلِّيُّ الْمُعَاصِمِ لِبَنِّتِ فِكْرِ ابْنِ عَاصِمِ (شرح تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام لابن عاصم)
أبو عبد الله مُحَمَّد بن الطَّالِب بن سودة الفاسي التاوري، ت ١٢٠٧ هـ.
كتبها علي بن أحمد الدهماني سنة ١٢٥٥ هـ.
- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٨٩٠/ فقه مالكي⁽³⁾.
20. حُلِّيُّ الْمُعَاصِمِ لِبَنِّتِ فِكْرِ ابْنِ عَاصِمِ (شرح تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام لابن عاصم)
أبو عبد الله مُحَمَّد بن الطَّالِب بن سودة الفاسي التاوري، ت ١٢٠٧ هـ.
نسخة أخرى كتبها علي بن مُحَمَّد الزيراني سنة ١٢٧٨ هـ.
- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٨٥٩/ فقه مالكي⁽⁴⁾.
21. حُلِّيُّ الْمُعَاصِمِ لِبَنِّتِ فِكْرِ ابْنِ عَاصِمِ (شرح تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام لابن عاصم)
أبو عبد الله مُحَمَّد بن الطَّالِب بن سودة الفاسي التاوري، ت ١٢٠٧ هـ.
نسخة أخرى كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّالِثِ عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.
- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٨٥٨/ فقه مالكي⁽⁵⁾.
22. الدَّرُّ الثَّمِينِ وَالْمُورِدُ الْمُعِينِ فِي شَرْحِ الْمُرْشِدِ الْمُعِينِ عَلَى الصَّرُورِيِّ مِنْ

(1) زيدان: فِهْرَس مَخْطُوطَات أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (١/١٤٧-١٤٨) رقم ١٣٧.

(2) زيدان: فِهْرَس مَخْطُوطَات أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/١٢٩-١٣٠) رقم ١١٠.

(3) زيدان: فِهْرَس مَخْطُوطَات أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/١٧٩-١٨٠) رقم ١٩٩.

(4) زيدان: فِهْرَس مَخْطُوطَات أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/١٨٠) رقم ٢٠٠.

(5) زيدان: فِهْرَس مَخْطُوطَات أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/١٨٠) رقم ٢٠١.

علوم الدين

- أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي الفاسي (مَيَّارَة الفاسي)، ت ١٠٧٢ هـ.
كتبها علي بن أحمد المغربي سنة ١١٩٧ هـ
مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٨٥٤/ فقه مالكي. (1)
23. الدُرُّ الْمُخْتَارُ فِي شَرْحِ تَنْوِيرِ الْأَبْصَارِ وَجَامِعِ الْبَحَارِ لِلتَّمَرْتَاشِيِّ
(الجزء الأول)

- علاء الدين محمد بن علي الدمشقي الحصكفي الحنفي، ت ١٠٨٨ هـ.
كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.
مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٤٦٩/ فقه حنفي. (2)
24. رَمَزُ الْحَقَائِقِ شَرْحُ كَنْزِ الدَّقَائِقِ لِلنَّسْفِيِّ (الجزء الأول)
بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيتابي العيني الحنفي، ت ٨٥٥ هـ.
كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.
مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٤٩٤/ فقه حنفي. (3)
25. الرُّؤُوسُ الْأَنْفُ فِي شَرْحِ غَرِيبِ السَّيْرِ (الجزء الثاني)
أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السُّهَيْلِي، ت ٥٨١ هـ.
كتبها عمر بن حسن الكلبي سنة ٥٧٧ هـ، في حياة المؤلف وقوبلت على أصل
المؤلف.

- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: سيرة نبوية، رقم الحفظ: ١٥٩٤/ تفسير. (4)
26. شَرْحُ أَرْجُوزَةٍ فِي الْفِقْهِ الْمَالَكِيِّ
المؤلف مجهول.

- (1) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (١٨٥/٢) رقم ٢٠٤، انظر الملحقات: اللوحة (٦)، و(٧).
(2) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٤٦٦-٤٦٥/٢) رقم ٤٧١.
(3) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٤٨٢-٣٨١/٢) رقم ٤٩٤.
(4) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢٠٦-٢٠٥/١) رقم ٢١١، انظر الملحقات: اللوحة (٨)، و(٩).

كتبت سنة ١١٤١ هـ

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٨٩١/ فقه مالكي. (1)

27. شَرْحُ أَسْمَاءِ اللَّهِ الْحُسْنَى

المؤلف مجهول (2)

كتبها يوسف بن محمد سنة ١٠٦٧ هـ.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: تصوف، رقم الحفظ: ١١١٤/ تصوف. (3)

28. شَرْحُ الْبَسْمَلَةِ وَالْحَمْدَلَةِ

شيخ الإسلام زَيْنُ الدِّينِ أَبُو يَحْيَى زَكْرِيَّا بن محمد الأَنْصَارِيُّ الشَّافِعِيُّ، ت

٩٢٦ هـ.

كتبها محمد بن عبد القادر سنة ١١٩٤ هـ.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: تفسير، رقم الحفظ: ١٣٦/ تفسير. (4)

29. شَرْحُ الْحِكْمِ الْعَطَائِيَّةِ

المؤلف مجهول

كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّالِثِ عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: تصوف، رقم الحفظ: ١٧٢٨/ تصوف. (5)

لَمْ أَسْتَطِعْ الْجَزْمَ بِمُؤَلَّفِهِ، لَكِنَّ النَّصَّ الَّذِي نَقَلَهُ زَيْدَانٌ فِي كِتَابِهِ مِنْ أَوَّلِ الْمَخْطُوطِ وَهُوَ: "وَيَتَحَقَّقُ هَذَا الْإِسْمُ لَهُ أَزْلاً وَأَبْداً، وَقَالَ أَيُّضاً رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ: وَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ... الَّذِي لَيْسَ مَعَهُ شَيْءٌ" مَوْجُودٌ بِحُرُوفِهِ فِي شَرْحِ النَّفْزِيِّ عَلَى الْحِكْمِ الْعَطَائِيَّةِ، وَلَكِنْ لَمْ أَجِدْ النَّصَّ الْمَنْقُولَ عَنْ ذِي النُّونِ عَلَى أَنَّهُ آخِرُ الْمَخْطُوطِ فِيهِ، (6) وَلَمْ يَتَسَّرْ لِي

(1) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (١٩٢/٢) رقم ٢٠٨.

(2) يصعب الاهتداء إلى مؤلفه، حيث ذكر في كشف الظنون أكثر من ثلاثين مؤلفاً بعنوان شرح الأسماء الحسنى، حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (١٠٣١-١٠٣٥).

(3) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢٢٤/١) رقم ٢٣١.

(4) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢٢٨-٢٢٩) رقم ٢٣٦.

(5) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢٣٣/١) رقم ٢٤٢.

(6) النفزي: شرح الحكم العطائية ص ١٢٧.

الاطلاع على المخطوط نفسه، فلعله هو شرح النفري أو أن هناك نقلاً بين الشرحين.

30. شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني

أبو الفضل قاسم بن عيسى بن ناجي، ت ٨٣٧هـ.

كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الْحَادِي عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٩١٧/ فقه مالكي. (1)

31. شرح مختصر خليل (الجزء الأول)

برهان الدين إبراهيم بن مرعي بن عطية الشبراخيتي المالكي، ت ١١٠٦هـ.

كتبها محمد القاضي سنة ١١٩٩هـ.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٦٠٤/ فقه مالكي. (2)

32. شرح مختصر خليل (الجزء الأول)

برهان الدين إبراهيم بن مرعي بن عطية الشبراخيتي المالكي، ت ١١٠٦هـ.

نسخة أخرى كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّالِثِ عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٦٠٣/ فقه مالكي. (3)

33. شرح مختصر خليل في فروع المالكية (الجزء الأول)

شيخ الإسلام عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المالكي، ت ١٠٩٩هـ.

كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّالِثِ عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٨٠٠/ فقه مالكي. (4)

34. شرح مختصر خليل في فروع المالكية (الجزء الثالث)

شيخ الإسلام عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المالكي، ت ١٠٩٩هـ.

كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٧٨٢/ فقه مالكي. (5)

(1) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢٠٥-٢٠٦) رقم ٢٣٥.

(2) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢٠٦/٢) رقم ٢٣٦.

(3) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢٠٧-٢٠٨) رقم ٢٣٨.

(4) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢٠٨-٢٠٩) رقم ٢٤١.

(5) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢١١/٢) رقم ٢٤٥.

35. شَرْحُ مُخْتَصَرِ خَلِيلٍ (الجزء الأول)
أبو النجا سَالِم بن مُحَمَّد بن عز الدين المصري المالكي السنهاوري، ت ١٠١٥ هـ.
كتبها عبد القادر بن أحمد سنة ١٢٤٩ هـ.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٨٤٢/ فقه مالكي. (1)

36. شَرْحُ مُخْتَصَرِ خَلِيلٍ (الجزء الثاني)
أبو النجا سَالِم بن مُحَمَّد بن عز الدين المصري المالكي السنهاوري، ت ١٠١٥ هـ.
كتبها مُحَمَّد بن العربي سنة ١١٤٥ هـ.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٨٤٣/ فقه مالكي. (2)

37. شَرْحُ مَنْظُومَةِ الدَّرْعِيِّ فِي قَوَاعِدِ الْإِسْلَامِ
المؤلف مجهول.

كتبها عبد الله بن أحمد سنة ١١٠٦ هـ

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ١٠٧/ قراءات. (3)

وَلَعَلَّ مؤلفها هُوَ يَبُورُك بنُ عبدِ الله بنِ يعقوبَ السَّمْلَالِي، فله شرح على هذه القصيدة مطبوع بعنوان: "شرح منظومة قواعد الإسلام، المسماة، مساعدة الإخوان في المفروض والمسنون على الأعيان"، ووفاته سنة ١٠٨٥ هـ، أي قبل كتابة هذه النسخة بنحو عشرين سنة. (4)

38. شَرْحُ مَنْظُومَةِ الذَّكَاةِ لِابْنِ عَرَبِي

أبو مُحَمَّد عبد العزيز بن الحسن بن يوسف الزياتي المالكي، ت ١٠٥٥ هـ.
كتبها عبد ربه عبد السَّلام الشافعي سنة ١٢٥٦ هـ.

(1) زيدان: فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/٢١٦-٢١٧) رقم ٢٥٤.

(2) زيدان: فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/٢١٧-٢١٨) رقم ٢٥٥.

(3) زيدان: فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/٢٢٤) رقم ٢٦٩.

(4) السَّمْلَالِي، يَبُورُك بنُ عبدِ الله بنِ يعقوبَ، شرح منظومة قواعد الإسلام، المسماة: مساعدة الإخوان في المفروض والمسنون على الأعيان، دار الراشد الحديثة، ٢٠١٧م، وانظر: الزركلي: الأعلام، قاموس تراجم (١٣٣/٨).

39. مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٨٣٣/ فقه مالكي. (1)
الشَّافِعِيَّ بِتَعْرِيفِ حُقُوقِ الْمُصْطَفَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
القَاضِي عِيَّاضُ بْنُ مُوسَى بْنِ عِيَّاضِ الْيَحْصِيَّيَّ، ت ٥٤٤ هـ.
كتبها مُوَفَّقُ الْقَاسِمِ سَنَةِ ١١٥٢ هـ.
40. مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: سيرة نبوية، رقم الحفظ: ١٦١٥/ سيرة. (2)
الشَّافِعِيَّ بِتَعْرِيفِ حُقُوقِ الْمُصْطَفَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
القَاضِي عِيَّاضُ بْنُ مُوسَى بْنِ عِيَّاضِ الْيَحْصِيَّيَّ، ت ٥٤٤ هـ.
نسخة أخرى كتبها أحمد بن عبد السلام سنة ١١٦٩ هـ.
41. مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: سيرة نبوية، رقم الحفظ: ١٦٣٠/ سيرة. (3)
شَمْسُ الْقُلُوبِ وَمُعَامَلَاتُ الْمُحِبِّ مَعَ الْمُحِبُّوبِ
أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَوْسُفَ الْحَادِّ.
كتبت سنة ١٠٠٣ هـ، بآخرها تَمَلَّكُ بِاسْمِ أَحْمَدَ بْنِ عَمْرِو الْقَيْرَوَانِي.
مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: تصوف، رقم الحفظ: ١٠٥١/ تصوف. (4)
42. ضَوْءُ الشُّمُوعِ عَلَى شَرْحِ الْمُجْمُوعِ لِلْأَمِيرِ
الْأَمِيرِ شَمْسِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ السِّنْبَاوِيِّ الْمَالِكِيِّ، ت ١٢٣٢ هـ.
كتبت سنة ١٢٦٠ هـ.
43. مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٦٢٣/ فقه مالكي. (5)
عُمْدَةُ الْبَيَّانِ فِي مَعْرِفَةِ فَرَائِضِ الْأَعْيَانِ (شرح مختصر الشيخ عبد
الرحمن الأَخْضَرِيِّ)
أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدِ الْلطِيفِ الْمَسِيحِ الْمُرْدَاسِيِّ، ت ٩٨٠ هـ.
كتبها صالح الطرابلسي سنة ١٢٢٥ هـ.

- (1) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢/ ٢٢٥-٢٢٦) رقم ٢٧١.
(2) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (١/ ٢٥٠) رقم ٢٦٥.
(3) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (١/ ٢٥٠-٢٥١) رقم ٢٦٦.
(4) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (١/ ٢٥٥) رقم ٢٧٧.
(5) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢/ ٢٢٩-٢٣١) رقم ٢٧٩.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٨٨٨/ فقه مالكي. (1)
44. الفَائِقُ فِي الْوَثَائِقِ

عبد الله بن مُحَمَّد بن أحمد بن شعيب المالكي القشتالي، ت ٧٧٧هـ.
كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّالِثِ عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.
مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه-أصول فقه، رقم الحفظ: ٨٣٣/ فقه مالكي. (2)

45. فَتْحُ الْجَلِيلِ فِي أَذْوِيَةِ الْعَلِيلِ (شرح أَرْجُوزَةِ السَّنُوسِي)
أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد المالكي المديني، ت ٨٨١هـ.
كتبها سعد الحميدي سنة ١٠٥٤هـ.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٨٣٠/ فقه مالكي. (3)
46. فَتْحُ الْجَلِيلِ فِي شَرْحِ مُخْتَصَرِ الشَّيْخِ خَلِيلٍ (الجزء الأول)
أبو عبد الله مُحَمَّد بن عبد الله المالكي الحرشي، ت ١١٠١هـ.
كتبت سنة ١١٧٢هـ.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٧٤٣/ فقه مالكي. (4)
47. فَتْحُ الْجَلِيلِ فِي شَرْحِ مُخْتَصَرِ الشَّيْخِ خَلِيلٍ (الجزء الأول)
أبو عبد الله مُحَمَّد بن عبد الله المالكي الحرشي، ت ١١٠١هـ.
نسخة أخرى كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٧٣٣/ فقه مالكي. (5)
48. فَتْحُ الْجَلِيلِ فِي شَرْحِ مُخْتَصَرِ الشَّيْخِ خَلِيلٍ (الجزء الأول)
أبو عبد الله مُحَمَّد بن عبد الله المالكي الحرشي، ت ١١٠١هـ.
نسخة أخرى كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.

(1) زيدان: فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/ ٢٣٣) رقم ٢٨٢.

(2) زيدان: فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/ ٦٩) رقم ٣٢.

(3) زيدان: فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/ ٢٣٥) رقم ٢٨٣.

(4) زيدان: فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/ ٢٣٧-٢٣٨) رقم ٢٨٧.

(5) زيدان: فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/ ٢٣٧-٢٤٠) رقم ٢٩٢.

- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٧٦١/ فقه مالكي. (1)
49. فَتْحُ الْجَلِيلِ فِي شَرْحِ مُخْتَصَرِ الشَّيْخِ خَلِيلٍ (الجزء الأول)
أبو عبد الله مُحَمَّد بن عبد الله المالكي الخرشي، ت ١١٠١ هـ.
نسخة أخرى كتبها عبد الكريم بن المباري الحسيني سنة ١٢١٣ هـ.
- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٩٠٩/ فقه مالكي. (2)
50. فَتْحُ الْجَلِيلِ فِي شَرْحِ مُخْتَصَرِ الشَّيْخِ خَلِيلٍ (الجزء الثاني)
أبو عبد الله مُحَمَّد بن عبد الله المالكي الخرشي، ت ١١٠١ هـ.
كتبها عبد الرحمن بن عمر سنة ١١٤٨ هـ.
- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٧٣٩/ فقه مالكي. (3)
51. فَتْحُ الْجَلِيلِ فِي شَرْحِ مُخْتَصَرِ الشَّيْخِ خَلِيلٍ (الجزء الثاني)
أبو عبد الله مُحَمَّد بن عبد الله المالكي الخرشي، ت ١١٠١ هـ.
نسخة أخرى كتبها محمد الطيب سنة ١١٨٥ هـ.
- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٧٣٢/ فقه مالكي. (4)
52. فَتْحُ الْجَلِيلِ فِي شَرْحِ مُخْتَصَرِ الشَّيْخِ خَلِيلٍ (الجزء الثالث)
أبو عبد الله مُحَمَّد بن عبد الله المالكي الخرشي، ت ١١٠١ هـ.
كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.
- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٧٥٧/ فقه مالكي. (5)
53. الْفَتْحُ الرَّبَّانِيُّ فِيمَا ذَهَلَ عَنْهُ الزُّرْقَانِيُّ (الجزء الثاني)
أبو عبد الله مُحَمَّد بن الحسن بن مَسْعُودِ الْبَنَانِي الْفَاسِي، ت ١١٩٤ هـ.
كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.
- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٧٨٧/ فقه مالكي. (1)

- (1) زيدان: فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/ ٢٣٧-٢٤١) رقم ٢٩٦.
(2) زيدان: فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/ ٢٣٧-٢٤٣) رقم ٣٠٠.
(3) زيدان: فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/ ٢٤٤-٢٤٥) رقم ٣٠٢.
(4) زيدان: فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/ ٢٤٤-٢٤٥) رقم ٣٠٣.
(5) زيدان: فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/ ٢٤٧-٢٤٩) رقم ٣١٣.

54. الفَتْحُ الرَّبَّانِي فِيمَا ذَهَلَ عَنْهُ الزُّرْقَانِي (الجزء الرابع)
أبو عبد الله محمد بن الحسن بن مسعود البناني الفاسي، ت ١١٩٤ هـ.
كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّالِثِ عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.
مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٨٢١/ فقه مالكي. (2)
55. الْفَوَائِدُ الْمُسَجَّلَةُ فِي شَرْحِ الْبَسْمَلَةِ وَالْحَمْدَلَةِ
محمد بن حمدون المالكي (المحبوب البنائي)، ت ١١٤٠ هـ.
كتبها محمد بن محمد بن موسى الشريف سنة ١١٤٨ هـ.
مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: تفسير، رقم الحفظ: ١٣٢/ تفسير. (3)
56. كِتَابُ فِي الْفِقْهِ
المؤلف مجهول.
كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا، عليها وقف باسم إبراهيم باشا.
مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ١٦٩٦/ فقه مالكي. (4)
57. كِتَابُ فِي الْفِقْهِ
المؤلف مجهول.
كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.
مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٨٨١/ فقه مالكي. (5)
58. كِفَايَةُ الطَّالِبِ الرَّبَّانِيِّ لِرِسَالَةِ ابْنِ أَبِي زَيْدٍ الْقَيْرَوَانِيِّ (الجزء الأول)
نور الدين أبو الحسن علي بن محمد بن جبريل المالكي الشاذلي المنوفي، ت ٩٣٩ هـ.
كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.
مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ١٠١٧/ فرائض

(1) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢/ ٢٥٧-٢٥٨) رقم ٣٣٤.

(2) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢/ ٢٥٨-٢٥٩) رقم ٣٣٥.

(3) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (١/ ٢٨٢-٢٨٣) رقم ٣١٢.

(4) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢/ ٢٦٥) رقم ٣٤٤.

(5) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢/ ٢٧٧) رقم ٣٦٢.

ومواريث. (1)

59. كَنْزُ الْأَسْرَارِ وَمُسْتَقَرُّ الْأَنْوَارِ (مُخْتَارٌ مِنْ كِتَابِ شِفَاءِ الصُّدُورِ)
المؤلف مجهول.

كتبها أبو القاسم بن محمد الصغير بن محمد في القرن الثالث عشر الهجري تقديراً.
مكتبة أبي العباس المرسي، الموضوع: تصوف، رقم الحفظ: ١١١٣/ تصوف. (2)

60. الْمُخْتَصَرُّ عَلَى مَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكٍ (فِي فُرُوعِ الْفَقْهِ الْمَالِكِيِّ)
ضِيَاءُ الدِّينِ خَلِيلُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ مُوسَى الْجَنْدِيُّ الْمَالِكِيُّ، ت ٧٦٧هـ.
كتبها قاسم بن علي القلعي سنة ١١٤٧هـ.

مكتبة أبي العباس المرسي، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٨١٣/ فقه مالكي. (3)
61. الْمُخْتَصَرُّ عَلَى مَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكٍ (فِي فُرُوعِ الْفَقْهِ الْمَالِكِيِّ)
ضِيَاءُ الدِّينِ خَلِيلُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ مُوسَى الْجَنْدِيُّ الْمَالِكِيُّ، ت ٧٦٧هـ.
كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.

مكتبة أبي العباس المرسي، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٨٠٩/ فقه مالكي. (4)
62. الْمُخْتَصَرُّ عَلَى مَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكٍ (فِي فُرُوعِ الْفَقْهِ الْمَالِكِيِّ)
ضِيَاءُ الدِّينِ خَلِيلُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ مُوسَى الْجَنْدِيُّ الْمَالِكِيُّ، ت ٧٦٧هـ.
كتبها عبد الله الإدريسي سنة ١٢٧٩هـ.

مكتبة أبي العباس المرسي، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٨١١/ فقه مالكي. (5)
63. الْمُخْتَصَرُّ عَلَى مَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكٍ (فِي فُرُوعِ الْفَقْهِ الْمَالِكِيِّ)
ضِيَاءُ الدِّينِ خَلِيلُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ مُوسَى الْجَنْدِيُّ الْمَالِكِيُّ، ت ٧٦٧هـ.
كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّالِثِ عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.

مكتبة أبي العباس المرسي، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ١٧٠٨/ فقه مالكي. (1)

(1) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢/ ٢٧٩-٢٨٢) رقم ٣٧٢.

(2) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (١/ ٢٩٩) رقم ٣٣٤.

(3) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢/ ٢٨٨-٢٨٩) رقم ٣٨٢.

(4) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢/ ٢٨٨-٢٩٠) رقم ٣٨٤.

(5) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢/ ٢٨٨-٢٩٠) رقم ٣٨٥.

64. الْمُخْتَصَرُ عَلَى مَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكٍ (في فروع الفقه المالكي)
ضِيَاءُ الدِّينِ خَلِيلُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ مُوسَى الْجَنْدِيُّ الْمَالِكِيُّ، ت ٧٦٧هـ.
كتبها محمد بن أحمد سنة ١١٩٩هـ.
- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٨١٥/ فقه مالكي. (2)
65. مَرَاقِي الْفَلَاحِ بِإِمْدَادِ الْفَتْاحِ فِي شَرْحِ نُورِ الْإِيضَاحِ وَنَجَاةِ الْأَرْوَاحِ
أَبُو الْإِخْلَاصِ حَسَنُ بْنُ عِمَارِ بْنِ عَلِيٍّ الشَّرَنْبَلَالِيُّ الْحَنْفِيُّ، ت ١٠٦٩هـ.
كتبها أحمد الفاسي سنة ١١٤٣هـ.
- مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٥٥٨/ فقه حنفي. (3)
66. مَطَالِعُ الْمَسَرَّاتِ بِجَلَاءِ دَلَائِلِ الْخَيْرَاتِ
أَبُو عَيْسَى مُحَمَّدُ الْمُهْدِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يُونُسَ الْفَاسِيٍّ، ت ١١٠٩هـ.
كتبها حفيد المؤلف (لم يذكر اسمه) في القرن الثالث عشر الهجريّ تَقْدِيرًا.
مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: تصوف-أدعية، رقم الحفظ:
١٠٦٣/ تصوف. (4)
67. مَطَالِعُ الْمَسَرَّاتِ بِجَلَاءِ دَلَائِلِ الْخَيْرَاتِ
أَبُو عَيْسَى مُحَمَّدُ الْمُهْدِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يُونُسَ الْفَاسِيٍّ، ت ١١٠٩هـ.
نسخة أخرى كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّالِثِ عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.
مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: تصوف-أدعية، رقم الحفظ:
١١٠٣/ تصوف. (5)
68. مُعْجَمُ شَيْوُخِ
شهاب الدين إبراهيم بن حسن الكردي.
كُتِبَتْ سنة ١٠٨٠هـ

- (1) زيدان: فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/ ٢٨٨-٢٩١) رقم ٣٨٧.
- (2) زيدان: فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/ ٢٨٨-٢٩٢) رقم ٣٨٩.
- (3) زيدان: فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (٢/ ٤٥٠) رقم ٥٧١.
- (4) زيدان: فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (١/ ٣٢٤-٣٢٥) رقم ٣٦٦.
- (5) زيدان: فِهْرَسُ مَخْطُوطَاتِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، (١/ ٣٢٥) رقم ٣٦٧.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: تصوّف-حديث، رقم الحفظ: ١١٤٩/تصوف.(1)

69. نُزْهَةُ الْفَرِيدِ فِي إِرْشَادِ الْمُرِيدِ

مُحَمَّدُ بْنُ صَالِحِ الْمَغْرِبِيِّ.

كُتِبَتْ فِي الْقَرْنِ الثَّانِي عَشَرَ الْهَجْرِيِّ تَقْدِيرًا.

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: تصوّف، رقم الحفظ: ١٠٧٧/تصوف.(2)

70. النِّهَایَةُ وَالتَّمَامُ فِي مَعْرِفَةِ الْوَثَائِقِ وَالْأَحْكَامِ (الجزء الأول)

أَبُو الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْمُتَيْطِيِّ اللَّخْمِيِّ، ت ٥٧٠هـ.

كتبها محمد عبد الجليل سنة ٨١٨هـ

مَكْتَبَةُ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ، الموضوع: فقه، رقم الحفظ: ٨٠٨/فقه مالكي.(3)

- الخاتمة

نتائج البحث:

بَعْدَ إِنْجَازِ هَذِهِ الْوَرَقَةِ الْبَحْثِيَّةِ، يُمَكِّنُنِي تَلْخِصُ أَهَمِّ مَا تَوَصَّلْتُ إِلَيْهِ مِنَ النَّتَائِجِ

فِي الْآتِي:

1- تَزَخَّرُ الْمَكْتَبَاتُ فِي الْمَشْرِقِ الْإِسْلَامِيِّ بِكُنُوزٍ مِنْ مَخْطُوطَاتِ كُتُبِ الْعُلَمَاءِ وَطُلَّابِ الْعِلْمِ مِنَ الْمَغَارِبَةِ.

2- كَانَتْ رِحْلَةُ عُلَمَاءِ الْمَغْرِبِ إِلَى الشَّرْقِ لِلْحَجِّ وَغَيْرِهِ مِنَ الدَّوَافِعِ، سَبَبًا لَاسْتِقْرَارِ كَثِيرِينَ مِنْهُمْ فِي الْمَشْرِقِ، عَلَى عَكْسِ مَا هُوَ مَعْلُومٌ مِنْ قِلَّةِ رِحْلَةِ عُلَمَاءِ الْمَشْرِقِ إِلَى الْمَغْرِبِ، وَكَانَ هَذَا سَبَبًا لانتِشَارِ المخطوطات المغربية في المكتبات المشرقية، ونقل كتب المشرق أيضا إلى بلاد المغرب.

3- لا علاقة لمكتبة مسجد أبي العباس المرسي به شخصيًا، حيثُ أنشئ المسجد الذي تقع فيه بعد وفاته بزمانٍ، وتهدم وأعيد بناؤه، بل هي مكتبة حديثة نسبيًا، عمرها حول المائة عامٍ، إلا أن اهتمام العلماء بها أعادها إلى الحياة وبث الروح فيها، فاحتوت

(1) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (١/٣٢٨) رقم ٣٧١.

(2) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (١/٣٤٤) رقم ٣٩٢.

(3) زيدان: فهرس مخطوطات أبي العباس المرسي، (٢/٣٠٧) رقم ٤٠٨.

عَدَدًا كَبِيرًا مِنَ الْكُتُبِ وَالْمَخْطُوطَاتِ النَّادِرَةِ.

4- بلغت المخطوطات لمصنفات المغاربة في مكتبة أبي العباس المرسي نحو ٧٠ مخطوطاً.

5- كثير من مخطوطات مكتبة أبي العباس المرسي المكتوبة بخط مغربي هي مؤلفات لعلماء مغاربة مما يرجح كونها نقلت إلى مصر بعد أن كتبت في بلاد المغرب.

6- توجد بعض المخطوطات بخط مغربي في مكتبة أبي العباس المرسي لمصنفين من المشاركة، كما جاء في المسرد، وهي في الفقه الحنفي، مما يشير إلى احتمال اهتمام بعض الدارسين المغاربة في المشرق بدراسة المذهب الحنفي في الفقه، ولعل مما يدل ذلك أن الإمام ابن معطي الزواوي المذكور سابقاً ينتسب إلى المذهب الحنفي.

7- بعض المخطوطات لمصنفين مغاربة في المكتبات المشرقية قد تعدد من الكنوز النادرة، كمخطوط التيسير لأبي عمرو الداني، الذي كتب بعد وفاته بزمين ليس بالطويل، وهي منقولة عن نسخة مقروءة على المؤلف، كما أن عليها سماعات لعلماء بارزين في علم القراءات، ونسخة الجزء الثاني من كتاب الروض الأنف للسهيلى وهي مكتوبة في حياة المؤلف.

8- تفتقر المخطوطات المغربية الموجودة في المكتبات المشرقية إلى عناية الباحثين لتصنيفها، ولتقدير قيمتها، والاستفادة منها في مشروعات تحقيق التراث.

التوصيات:

وإليكم أهم التوصيات التي يوصي بها الباحث:

1- بذل المزيد من الجهود لفرز فهارس المكتبات المشرقية لاكتشاف الكنوز المغربية المتوفرة فيها، وخاصة المكتبات الكبرى، كدار الكتب الظاهرية في دمشق، ودار الكتب المصرية في القاهرة.

2- التوجه إلى المكتبات العالمية أيضاً للكشف عن الكنوز المخبوءة فيها من كتب المغاربة، حيث إن الكتب العربية تُصنّف لديهم تصنيفاً عاماً، وقد يتطلب الأمر بذل جهد من جهة الباحثين العرب لتصنيفها تصنيفاً جغرافياً.

3- تشجيع طلاب الدراسات العليا في الجامعات المغربية على الرحلة إلى بلاد المشرق وغيرها؛ للبحث عن المخطوطات المغربية، والاعتناء بها، والقيام بمشاريعهم

البحثية حولها، وهو ما يُشكّل طريقاً للتّواصل بين أطراف بلادنا، وربطاً حضارياً نحتاج إليه في هذا العصر الذي أصبح التفرّق بين العرب والمسلمين من أوضح سمّاته.

4- تشجيع العمل الأهليّ في العناية بالمكتبات ورّفدها بالكتب والمخطوطات، حيثُ كانت هذه العناية الأهلية سبباً في بعث مكتبة مسجد أبي العباس الرّسبيّ بعد انْدثارها.

5- حثُّ المسؤولين والحكام على دعم جهود الباحثين المهتمين بالتراث المغربيّ الأندلسيّ، للإفادة من كنوزه الدّفينّة، ووصل مستقبل هذه الأُمّة بماضيها المجد.

قائمة المراجع والمصادر

- أولاً: الكتب
- 1- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، ت ٤٧٤هـ، الإشارة في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
- 2- ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف الأتابكي، ت ٨٧٤هـ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧١م.
- 3- التلمساني، أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، حققه الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- 4- ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي الشافعي، ت ٨٣٣هـ، غاية النهاية في طبقات القراء، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- 5- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.
- 6- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الفكر، بيروت، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- 7- الحيمي، صلاح محمد، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية - علوم القرآن الكريم، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- 8- دار الكتب المصرية، فهرس الكتب العربية الموجودة بدار الكتب المصرية، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٨هـ/١٩٣٠م.
- 9- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان ت ٧٤٨هـ، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي،

- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- 10- الزاهي، محمد، فهرس ابن غازي (تحقيق)، ابن غازي العثماني المكناسي، دار
بو سلامة للطباعة والنشر، تونس، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
- 11- الزبيدي، السيد محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس،
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- 12- الزركلي، خير الدين، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من
العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة
عشرة، أيار ٢٠٠٢م.
- 13- زيدان، يوسف، فهرس مخطوطات أبي العباس المُرسي، الهيئة العامة لمكتبة
الإسكندرية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
- 14- السّمالي، بُورُك بنُ عبد الله بن يعقوب ت ١٠٨٥هـ، شرح منظومة قواعد
الإسلام، المسماة: مساعدة الإخوان في المفروض والمسنون على الأعيان، دار الراشد
الحديثة، ٢٠١٧م.
- 15- شباب، د. عبد الكريم، الإشعاع العلمي لعلماء المغرب الأوسط في بلاد
المُشرق الإسلامي... ابن معطي الزواوي نموذجًا، مجلة متون، جامعة الدكتور مولاي
الطاهر، سعيدة، الجزائر، السنة الثامنة، العدد الثالث عشر، سبتمبر ٢٠١٦.
- 16- ابن عطاء الله، تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عطاء الله السكندري
ت ٧٠٩هـ، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المُرسي، وشيخه الشاذلي أبي
الحسن، الطبعة الثالثة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، مكتبة القاهرة، مصر.
- 17- ابن غازي، محمد بن أحمد العثماني المكناسي، فهرس ابن غازي (التعلل برسوم
الإسناد بعد انتقال أهل المنزل والناد، تحقيق محمد الزاهي، دار المغرب للتأليف
والترجمة والنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- 18- القرطبي، يحيى بن سعدون الداري، منظومة القرطبي في العبادات على
مذهب الإمام مالك، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثالثة،
١٣٥٧هـ/١٩٣٨م.
- 19- كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى،

١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

- 20- مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، مخطوطات مكتبة المسجد النبوي الشريف فهرس وصفي، الناشر: وكالة الرئاسة العامة لشؤون المسجد النبوي، المدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
- 21- المكتبة الأزهرية، فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهرية إلى ١٣٦٤هـ/١٩٤٥م، مطبعة الأزهر، القاهرة، سنة ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م.
- 22- النَّفْزِي، محمد بن إبراهيم، ابن عباد الرندي، ت ٧٩٢هـ، شرح الحكم العطائية، مركز الأهرام للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

- ثانيًا: المواقع الإلكترونية

- 1- جامع المخطوطات الإسلامية، فهرس مكتبة المسجد النبوي
<http://wqf.me>
- 2- الفهرس العربي الموحد <http://www.aruc.org>
- 3- محافظة الإسكندرية، الموقع الرسمي لمحافظة الإسكندرية
<http://www.alexandria.gov.eg>
- 4- موقع المعرفة <https://www.marefa.org>

المُحَلِّقات (نماذج من المخطوطات)

اللوحة (١)



صفحة غلاف الجزء الثاني من كتاب الروض الأنف للشهيلي
(مخطوطة دار الكتب المصرية، تحت رقم ٤٧ تاريخ م)

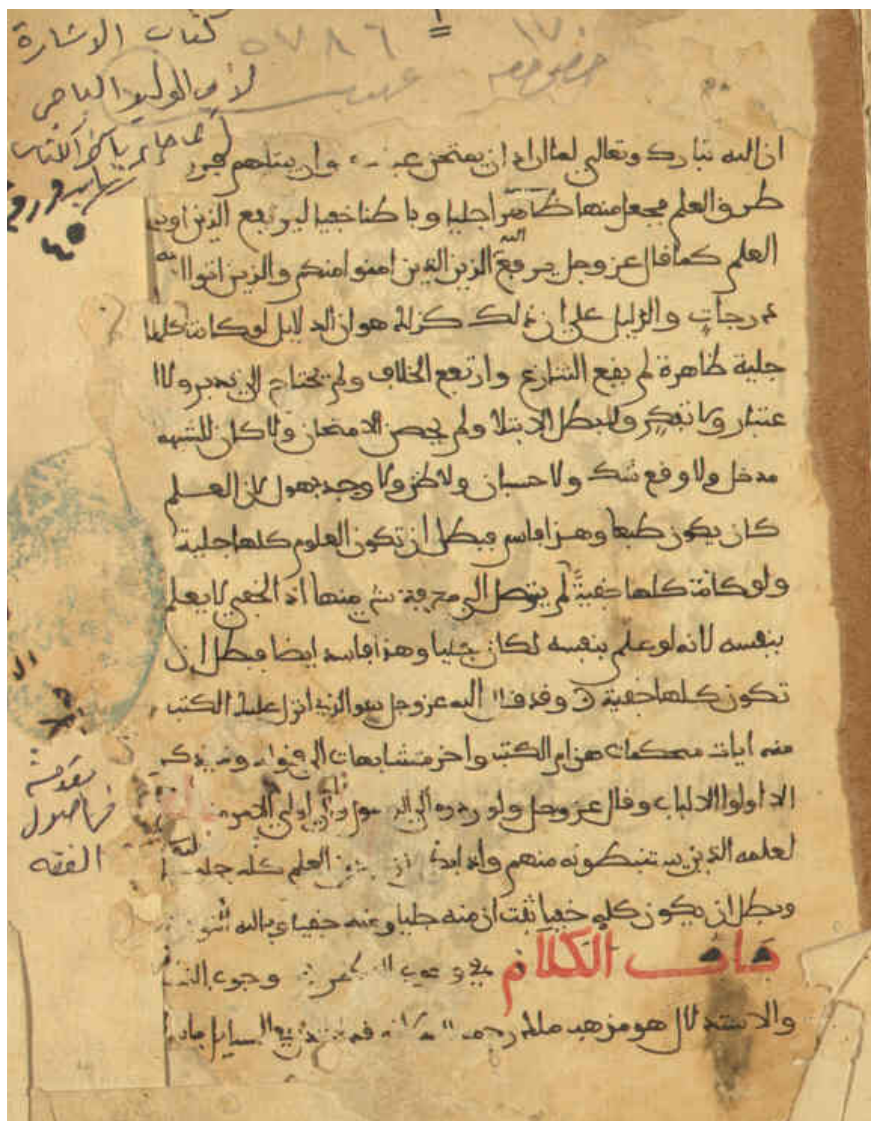
عليها عنوان الكتاب واسم مؤلفه بخط كاتبه القاضي شمس الدين المسلم بن علانَ الدمشقي، ثم تملُّك لوالي جدة الحاج إبراهيم باشا، ثم في الجانب الأيمن بعض الأحاديث في فضل النكاح، وفي الجانب الأيسر بخط كاتبه ما نصه:

"وجدت في النسخة المنقول منها ما صورته: "ولد الإمام الحافظ أبو القاسم عبد الرحمن بن الخطيب بن أبي محمد عبد الله بن الخطيب أبي عمر أحمد بن أبي الحسن أصبع بن حبيب بن سعدون بن رضوان بن فتوح الخثعمي السهيلي سنة ثمان وخمس مائة، وتوفي في شعبان سنة إحدى وثمانين وخمس مائة نقلته من خط الحافظ أبي الخطاب عمر بن الحسن بن علي ذي النسيب المعروف بابن دحية رحمه الله" المسلم بن محمد بن المسلم بن علان القيسي عفا الله عنه وغفر له."

(مخطوطة دار الكتب المصرية، تحت رقم ٤٧ تاريخ م)

وهي بخط القاضي شمس الدين المسلم بن علان الدمشقي، وآخرها هذا النص:
"تم الجزء الثاني من الكتاب، وبتمامه تم جميعه بحمد الله ومَنِّه. كتبه المسلم بن محمد بن المسلم بن مكّي بن خلف بن المسلم بن أحمد بن محمد بن حصن بن صقر بن عبد الواحد بن علي بن علان القيسي، تجاوز الله عنه، وغفر له ذنوبه، ولوالديه ولجميع المسلمين، بِمُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ، وَكَانَ الْفَرَاغُ مِنْهُ عَشِيَّةَ نَهَارِ الْجُمُعَةِ سَابِعِ عَشْرِينَ جُمَادَى الْأُولَى سَنَةِ سَبْعٍ وَسِتِينَ وَسِتْمِئَةٍ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَصَلَوَاتُهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَسَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَسَلَامٌ تَسْلِيمًا كَثِيرًا إِلَى يَوْمِ الدِّينِ، وَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ."

اللوحة (٣)



الصفحة الأولى من كتاب الإشارة في أصول الفقه لأبي الوليد الباجي

(مخطوطة المكتبة الأزهرية برقم: ١٧٠-٥٧٨٦)

كتبها الحسن بن مسعود المنكاوي سنة ٧٩٢هـ، تبدأ بقول المؤلف: "إن الله تبارك وتعالى لما أراد أن يمتحن عباده وأن يبتليهم، فرّق طرق العلم، فجعل منها ظاهراً

جليا، وباطناً خفياً..."

فهي ناقصة خطبة المؤلف، كما يظهر من النسخة المطبوعة صفحة ١٣. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، ت ٤٧٤هـ، الإشارة في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

اللوحة (٤)



الصفحة الأخيرة من كتاب الإشارة في أصول الفقه لأبي الوليد الباجي

(مخطوطة المكتبة الأزهرية برقم: ١٧٠-٥٧٨٦)

وفي آخرها ما نصه: "كملت الإشارة لأبي الوليد الباجي في أصول الفقه بحمد الله وحسن عونه، وذلك في يوم السابع من رمضان عام اثنين وتسعين وسبعائة، على

يد الفقير إلى الله تعالى الحسن بن مسعود الحاجي المنكاوي، غفر الله له ولوالديه
والمسلمين. آمين، والصلاة والتسليم على سيدنا محمد وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلى
يوم الدين، ورضي الله تعالى عن الصحابة أجمعين."

اللوحة (٥)



الورقة رقم ١٧ من قصيدة تخميس البردة
مخطوطة مكتبة أبي العباس المرسى برقم: (1065)

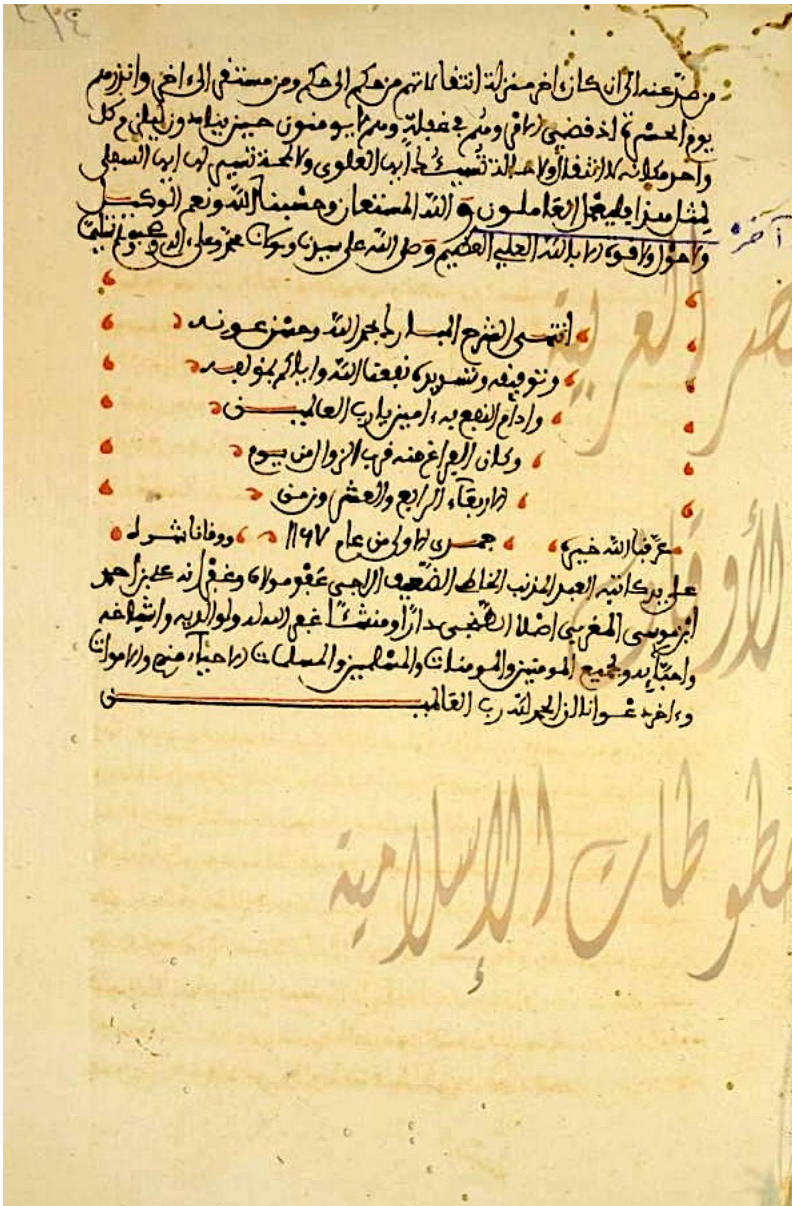
تخميس البردة، المؤلف مجهول، والقصيدة غير مكتملة. مكتوبة بخط مغربي مع الضبط بالشكل، بالمداد الأحمر. أبيات البردة والأسود لأبيات التخميس، عدد أوراقها ٢١ ورقة. وأول هذه اللوحة قوله:

أَذَاقَهُمْ غُصَصًا مِنْ بَطْشِهِ الْفَتِكِ
إِذْ أَوْقَعَ اللَّهُ أَهْلَ الشَّرْكِ فِي شَرِّكَ
تَشْتَتُوا فِرْقًا ضَلُّوا عَنِ السَّكِّ
مَا زَالَ يَلْقَاهُمْ فِي كُلِّ مُعْتَرِكٍ
حَتَّى حَكَّوْا بِالْقَنَا لَحْمًا عَلَى وَضْمٍ

(مخطوطة مكتبة أبي العباس المزبلي برقم: ٨٥٤/فقه مالكي)

ذكر المؤلف اسمه في السطر الثاني والثالث قائلاً: "فيقول أحوج الخلق إلى مولاه وأقل العبيد: محمد بن أحمد بن محمد الشهير بميارة"، ويذكر تسميته للكتاب في السطرين ١٧، ١٨: "وسميته بالدر الثمين والمورد المعين في شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين".

اللوحة (٧)

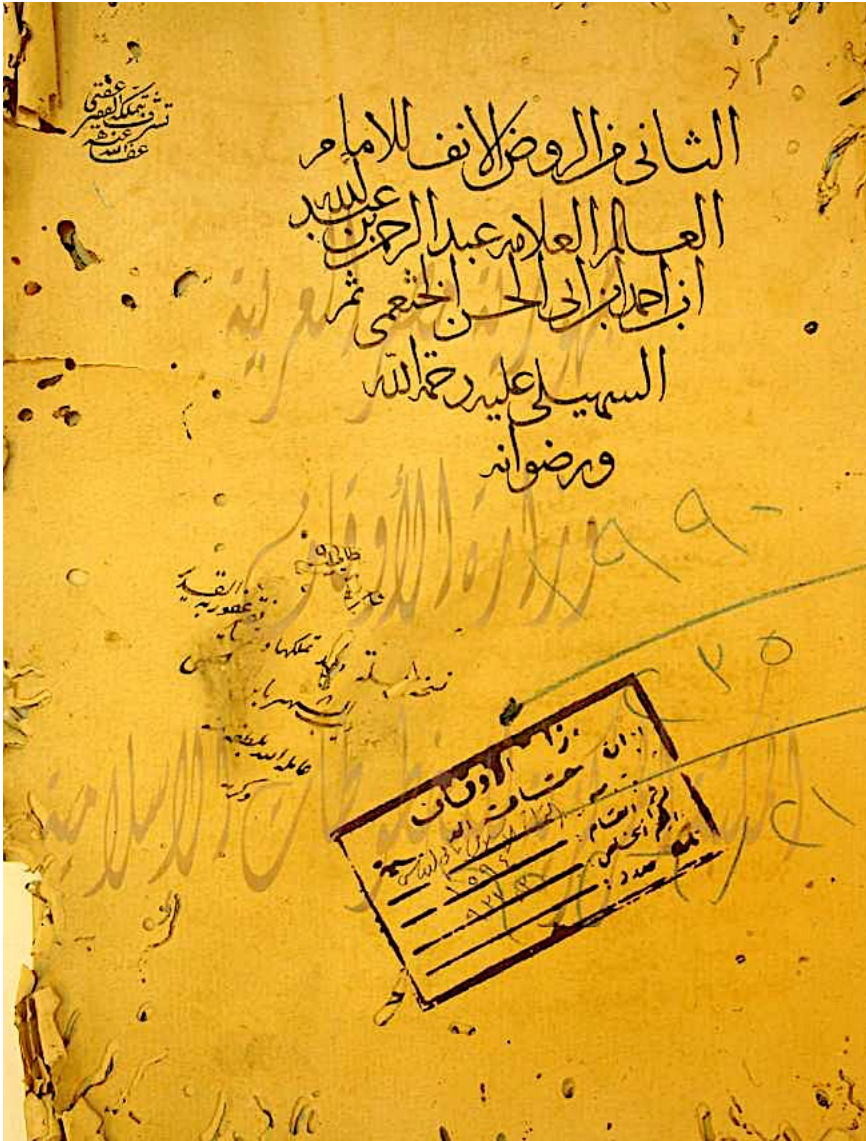


الصفحة الأخيرة من كتاب الدرر الثمين والمورد المعين
 في شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين
 تأليف أبي عبد الله محمد بن أحمد المالكي الفاسي (ميارة الفاسي)،

(مخطوطة مكتبة أبي العباس المزبلي برقم: ٨٥٤/فقه مالكي)

وآخرها ما نصه: "على يد كاتبه: العبد المذنب الخاطيء الضعيف، الراجي عفو مولاه وغفرانه، علي بن أحمد بن موسى المغربي أصلاً الطنجي داراً ومنشئاً، غفر الله له ولوالديه وأشياخه وأحبائه، ولجميع المؤمنين والمؤمنات، والمسلمين والمسلمات، الأحياء منهم والأموات، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين."

اللوحة (٨)



صفحة الغلاف من الجزء الثاني من كتاب الرُّوضُ الأَنْفُ في شَرْحِ غَرِيبِ السَّيْرِ

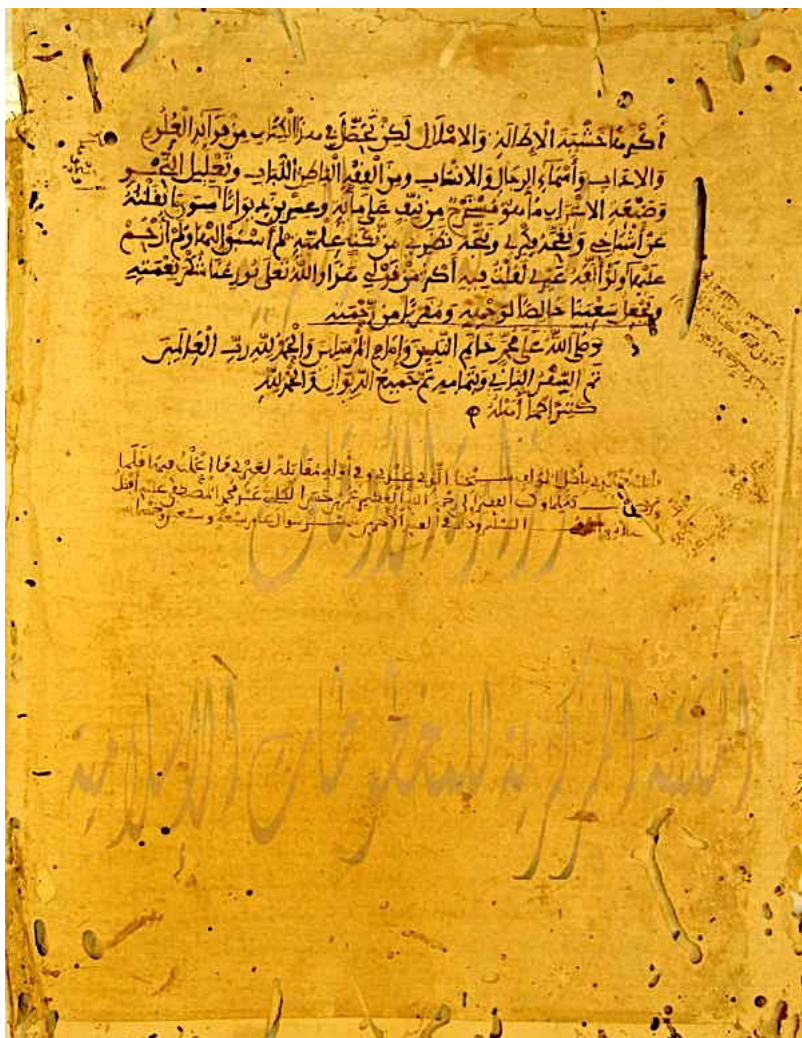
لأبي القاسم السُّهَيْلِي

(مخطوطة مَكْتَبَةِ أَبِي الْعَبَّاسِ الْمُرْسِيِّ بِرَقْم: ١٥٩٤/تفسير)

كتب عليها عنوان الكتاب واسم المؤلف بخط الثُلُث، وعليها تَمَلُّكُانِ، الأول في

أعلى يسار الصفحة "تَشَرَّفَ بتملكه الفقير عفتي، عفا الله عنه"، والثاني يسار الوسط من النصف الأسفل من الصفحة، ونصه: "نسخة مُسَبَّلَةٌ وقد تَمَلَّكَهَا وَوَقَفَهَا فَقِيرٌ عَفُو رَبِّهِ القدير محمد (غير واضح) الشهير بابن (غير واضح)، عامله الله بِلُطْفِهِ، بِمَنِّهِ وَكَرَمِهِ."

اللوحة (٩)



الصفحة الأخيرة من الجزء الثاني من كتاب الرُّوضُ الأَنْفُ في شَرْحِ غَرِيبِ السَّيْرِ
لأبي القاسم السُّهَيْلي

(مخطوطة مكتبة أبي العباس المزيبي برقم: ١٥٩٤/تفسير)

ذكر الكاتب فيها بعد الخاتمة أنه أتم المقابلة على أصل المؤلف في شهر شوال من سنة 577 هـ، وذكر اسمه فقال: "وكتب الفقير إلى رحمة الله العظيم: عمر بن حسن الكلبى". فهذه النسخة نسخت في عصر المؤلف، حيث توفي سنة ٥٨١ هـ.



المثقف المعارض للسلطة السياسية في العصرين المرابطي والموحدي

المعتمد بن عباد وابن رشد الحفيد أنموذجان

د. ياسين العمري

أستاذ متعاقد بجامعة الحسن الثاني- الدار البيضاء

المملكة المغربية

yassine.elamiri@gmail.com

ملخص

تُعتبر العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية علاقة جدلية - استشكالية منذ القدم، فهي علاقة ديناميكية ومتحركة وغير جامدة وثابتة؛ حيث قامت بالأساس على قاعدة ثنائية العلاقة بين الموالاتة والمعارضة، ولا يمكن القفز على كون السلطة السياسية عبر العصور تحتاج للمثقفين وللسلطة الثقافية عموماً لتكريس شرعيتها، والتبرير لسياساتها، وتلميع رموزها، وإقناع الجمهور بكل ما ينتج من أقوال وأفعال عن الحاكم وبطانته. والمثقف بصفة عامة، والعربي المسلم بصفة خاصة، وحتى قبل استقرار المفهوم ورسوخه على إثر قضية الضابط "دريفويس" بفرنسا، كان العلماء والمحدثون والوعاظ والكتّاب والشعراء وغيرهم ممن لعبوا دور المثقف في العصور القديمة والوسطى، يتعاملون مع السلطة الحاكمة بمنطقتين مختلفتين، فإما يوالون الحاكم ويمدحونه، فيحصلون مقابل ذلك على الامتيازات المالية والمناصب والمكانة الاجتماعية، وإما يعارضون الحاكم فيكون مصيرهم إما محاولة التدجين والاحتواء في بعض الحالات، أو مباشرة الإقصاء والتنكيل والعقوبات التي تتراوح ما بين السجن والتعذيب والتشريد والقتل وحرق الكتب وغيرها. نشير مع ذلك إلى أن هناك استثناءات على قاعدة الثنائية، فخارج منطق الموالاتة والمعارضة، قد نجد هناك المثقف المحايد أو الذي يتقلب بين الموالاتة والمعارضة حسب المصلحة والمشروع الشخصي والقناعة. هذه المقالة البحثية تهدف إلى الغوص في علاقة المعارض للسلطة السياسية في العهدين المرابطي (المعتمد بن عباد نموذجا) والموحدي (ابن رشد الحفيد نموذجا)،

والذي تعرّض نتيجة تلك المعارضة إلى بطش السلطة السياسية، مع تسليط الضوء على دور رجال الدين ممّن يُصطلح عليهم بعلماء البلاط أو وعّاظ السلاطين في إضفاء المزيد من التوتر بين المثقف والحاكم، حيث كانت الخلافات بين الطرفين سياسية بالأساس رغم طابعها الديني.

الكلمات المفتاحية: المثقف، المعارضة، السلطة السياسية، المرابطين، الموحدين.

Abstract

La relation entre l'intellectuel et l'autorité politique est considérée comme une relation problématique depuis l'Antiquité, car il s'agit d'une relation dynamique, et non statique et fixe, elle a été fondée sur une base bilatérale, la relation entre la loyauté et l'opposition, et il n'est pas possible de sauter le fait que le pouvoir politique à travers les âges a besoin des intellectuels et de l'autorité culturelle en général pour asseoir sa légitimité et justifier ses politiques, polir ses symboles et convaincre le public de tous les mots et actes qui résultent du monarque et de son entourage. L'intellectuel en général, et l'intellectuel arabe et musulman en particulier, avant même que le concept de l'intellectuel ne soit stabilisé et établi à la suite du cas de l'officier «Dreyfus» en France, il avait l'habitude de porter la robe des savants, des orateurs, des prédicateurs, des écrivains, des poètes et autres qui ont joué le rôle d'intellectuels à l'époque ancienne et médiévale. Ils ont traité l'autorité dirigeante avec deux logiques différentes, soient ils sont fidèles au monarque, et dans ce cas, ils obtiennent des privilèges financiers, des positions et un statut social. Et soient ils s'opposent au monarque, de sorte que leur destin est soit la tentative d'apprivoiser et de contenir dans certains cas, soit l'exclusion directe et les abus, et les punitions qui vont de l'emprisonnement, de la torture, du déplacement forcé, du meurtre, de l'incendie de livres ... etc. sont des peines sévères. Et bien sûr il y a Exceptions à la règle du dualisme, en dehors de la logique de la loyauté et de l'opposition, on peut y trouver un intellectuel neutre ou qui oscille entre loyauté et opposition selon l'intérêt, le projet personnel et la conviction. Cet article de recherche vise à approfondir la relation des opposants à l'autorité politique aux époques: almoravide (Al Mu'atamid Ibnu Abbad comme exemple) et almohade (cas d'Ibnu Rochd), qui ont exposé le résultat de cette opposition à l'oppression du pouvoir politique, tout en mettant en lumière le rôle des clercs que l'on appelle les savants de la cour ou les prédicateurs des sultans pour créer plus de tension entre l'intellectuel et le dirigeant. Les différences entre les deux parties étaient principalement politiques, même si elles étaient couvertes d'un ton religieux.

مقدمة:

شكّلت علاقة المثقف -أو من كانوا يقوم مقامه ويلعبون دوره قبل تأصيل ورسوخ مفهومه بالمعنى الحديث- بالسلطة السياسية علاقة ملتبسة ومتشابكة، عرفت أوجهاً متعدّدة وتميّزت بالدينامية وعدم الجمود، وعرفت هذه العلاقة الجدلية بين الطرفين مساراً طويلاً عبر محطات تاريخية تميّزت بالتحديّ والمواجهة حيناً والتحالف والتناغم حيناً آخر.

ولم يخلُ التاريخ الإسلامي بدوره من هذه التجاذبات والتناغمات والتنافرات بين الطرفين، وسأشتغل في هذا المقال على فترة من التاريخ الإسلامي وتحديداً الغرب الإسلامي، وهي فترة الدولتين المرابطية والموحدية، حيث سأقف على بعض محطات علاقة السلطة السياسية بالمثقف المعارض تحديداً، وتبيان بعض أوجه ودوافع ومآلات الصراع بين الطرفين، مع اختيار نموذج عن كل فترة من العصرين.

بناءً عليه، أفتح مقالتي بطرح الإشكالية وهي كالآتي: ما هي أوجه ودوافع معارضة المثقف للسلطة السياسية في العصرين المرابطي والموحدي؟ وكيف تعاملت السلطة الحاكمة مع المثقف المعارض لها؟ وسأعمل على ذلك من خلال نموذجي المعتمد بن عباد وابن رشد الحفيد، وذلك وفق تصميم ينقسم إلى محورين؛ يتعلق الأول بالمثقف المعارض في عهد الدولة المرابطية من خلال الانفتاح على نموذج المعتمد ابن عباد، وينقسم هذا المحور إلى مبحثين، يتطرّق الأوّل إلى أوجه ودوافع معارضة المعتمد بن عباد الملك - الشاعر لسلطة المرابطين وأميرهم يوسف بن تاشفين، في حين يستعرض المبحث الثاني المصير الذي آلت إليه تلك المعارضة. أمّا المحور الثاني فيتناول المثقف المعارض في عهد الدولة الموحّدية من خلال الاشتغال على نموذج أبي الوليد بن رشد "الحفيد"، وينقسم هذا المحور بدوره إلى مبحثين، يتطرّق الأوّل إلى أوجه ودوافع معارضة ابن رشد الفيلسوف لسلطة الموحدين وسلطانهم يعقوب المنصور، في حين يستعرض المبحث الثاني المصير الذي آلت إليه تلك المعارضة.

يمكن في هذا المقام ملاحظة أنّ إشكالية المقالة ذات طابع تفكيكي للعلاقة بين "المثقف المعارض" و"السلطة السياسية" في تاريخ الغرب الإسلامي في العصر الوسيط (دولتي المرابطين والموحدين)¹، ومن خلال العودة لتاريخ هذه العلاقة بين الطرفين يمكن القول بأنّ المثقف "العربي" الحالي في علاقته بالسلطة السياسية الحاكمة ينطلق من حمولة تاريخية لها انعكاسات مختلفة، حيث أرى أنّ استحضار البعد التاريخي -في تقديري- عنصر مؤسس لفهم واقع واستشراف مستقبل العلاقة بين الطرفين.

أبيّن في هذا الصدد أنّ علاقة المثقف -أو لنقل من كانوا يقومون بدوره قبل رسوخ المفهوم وتأصيله بشكله الحديث المتعارف عليه- بالسلطة السياسية في الثقافة العربية قديمة وقائمة في أساسها على ثنائية المدح والهجاء (حاليا المعارضة والموالاة)، وأستعين في هذا الصدد بما ذكره حسين العودات الذي يصف هذه العلاقة كالتالي: [كانت في بادئ الأمر في ما هو متعارف عليه بعصر الجاهلية، يعني قبل قيام دولة الإسلام المركزية، التي بدأت نواتها الأولى منذ دولة المدينة التي أسسها الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، وكان المدح والهجاء هما الموضوع الأساسي لمثل هذه العلاقة، حيث كان بعض المثقفين إمّا هم من الشعراء، وكانوا يقومون بوظيفة إعلامية من خلال دور المدّاحين والهجّائين، وإمّا هم من الكتاب يقولون نصوصاً قريبة من الحكمة أو الفلسفة، ونذكر منهم قسّ بن ساعدة الإيادي والناغبة الذبياني وغيرهما]².

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية البحث في كون أنّ ما عرفته المنطقة "العربية" من أحداث مؤخرا أعاد طرح العديد من الأسئلة والنقاشات ولا زال، حول دور المثقف كفرد وكنخب مثقفة في المجتمع، وحول سبل تعاظم السلطات في الدول "العربية" مع المحكومين

1 - عندما أذكر مصطلح "تفكيكية"، فإنني أشير إلى استخدامه الفلسفي لدى "جاك دريدا" الذي يفرّق بين التفكيك (Déconstruction) والهدم (Destruction)، حيث يقصد بالتفكيك نوعا من إعادة النظر في أشكال التأسيس أو الحفريات من باب الاختلاف. (عطية، 2010، صفحة 187 و 188).

2 - (العودات، 2012، صفحة 108 و 109).

من جهة، ومع المثقفين من جهة أخرى، وهو ما استدعى -في تقديري- العودة إلى النّش في تاريخ تشكّل العلاقة بين المثقفين (المعارضين خاصّة) والسلطة السياسية في تاريخ الغرب الإسلامي، لاستكشاف كيف انتظمت العلاقة بين الطرفين، وأوجه ودوافع المعارضة، وكيف يمكن استخلاص العبر من هذه الحمولة التاريخية.

من هذا المنطلق، أرى أنّ أهمية البحث مُستمدّة من عنصر الجدّة والرائية، إضافة إلى المساهمة الأكاديمية التي حظي بها موضوع المثقف والسلطة السياسية سواء في المرجعية الغربية أو العربية، مع اختلاف زوايا معالجة الموضوع، ومن خلال اطلاعي على المصادر والمراجع التي تسوّى لي الاطلاع عليها أثناء إنجاز هذه المقالة.

أسباب البحث:

- محاولة توضيح أنّ "المثقف" كمفهوم وكرمز وكإيديولوجيا له حمولة تاريخية.
- وضع الأصبع على الخلل في العلاقة بين "المثقف المعارض" و"السلطة السياسية" بمختلف مؤسّساتها الرسمية في الجغرافيا والحيز التاريخي اللذين ترصدتهما المقالة.

أهداف الموضوع:

- الانخراط في سياق الدراسات والأبحاث التي تمّ القيام بها حول الموضوع، ومحاولة تبيان بعض الإشكالات العالقة أو التي لم يتمّ تفكيكها بخصوص موضوع "المثقف المعارض" في علاقته بالسلطة السياسية في العصر الوسيط بالغرب الإسلامي.
- وضع الأصبع على الخلل في العلاقة بين "المثقف" و"السلطة السياسية" بمختلف مؤسّساتها الرسمية.

منهجية البحث:

اعتمدت في هذا البحث على المنهجين الوصفي والتاريخي، إضافة لجوانب من المقارنة والنقد والتحليل، انطلاقاً من زاوية المعالجة التي اخترتها للموضوع وهي بالأساس التاريخ، دون إغفال بعض الأنساق ومجالات البحث الأخرى الثانوية مثل الفكر السياسي.

وقد اقترحت هذه المنهجية، عملاً بالقاعدة البحثية القائلة بأن طبيعة الموضوع هي التي تحدّد طبيعة المنهجية، حيث لم أعتمد في هذا البحث على منهج واحد، بل قمت بتوظيف المنهج المناسب في الطّرف المناسب، ولهذا قمت مثلاً بتوظيف المنهج الوصفي للمساهمة في التّعرف على المفاهيم موضوع المقالة (المثقف والسلطة السياسية)، والوصول إلى تفسيرات تحاول الإجابة على الإشكالية، وبالتالي تحديد "نتائج البحث"، كما قمت بتوظيف المنهج التاريخي لتتبع ورصد مظهرات معارضة "المثقف" للسلطة السياسية في الدولتين المرباطية والموحدية.

وحيث إنّ الإشكالية تأريخية بامتياز، فسأعتمد على ما سمّاه عبد الحميد هنية بالتحقيب الزمّني للعصور في العهد الإسلامي من خلال تعاقب الدول،¹ حيث سأطّرق في محور أوّل للدولة المرباطية، وفي محور ثانٍ للدولة الموحدية.

أنقل بعد عرض إشكالية وأهمية الموضوع، وتبيان أسبابه وأهدافه، وطرح منهجيته، إلى توضيح أنّ العلاقة بين السلطتين الثقافية والسياسية علاقة غير جامدة وثابتة، بل هي متغيرة ومتحرّكة عبر التاريخ القديم والحديث، ولا تحكمها العواطف، بقدر ما تحكمها وتتحكّم فيها المصلحة من الطرفين، فالمثقف تحرّكه مصلحته الشخصية حيناً ومصلحة مجتمعه حيناً، والمصلحتين معاً في أحيان أخرى. كما أنّ السلطة السياسية تحرّكها في علاقتها بالمثقف مصلحتها الملحة والدائمة في إيجاد من يُبرّر سياساتها ويُقنع المحكومين بشرعيتها، حتّى تتقي السلطة غضبتهم وتمردهم، كما

1- هنية، عبد الحميد. 2016، "حول التحقيب التاريخي، ندوة التحقيب في التاريخ العربي الإسلامي". مجلة أسطور للدراسات التاريخية: 3: 226.

أنّ العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية قد تعكس نوعاً من الصّراع الاجتماعي أو السياسي أو الإيديولوجي داخل المجتمع.

وأرى أنّ الأمر يقتضي من الناحية المنهجية تعريف المصطلحين الرئيسيين في هذه المقالة، ويتعلّق الأمر بالمثقف والسلطة السياسية، وأبدأ بمعنى المثقف، حيث أوضح محمد عابد الجابري أنّ: [...] المثقف هو الذي يعرف، ويتكلّم ليقول ما يعرف، وبالأخصّ ليتولّى القيادة والتّوجيه في عصر صار فيه الحكم فنّاً في القول قبل أن يكون شيئاً آخر، وقد اتّسع مفهوم المثقف ليشمل جميع الذين يشتغلون بالثقافة، إبداعاً وتوزيعاً وتنشيطاً، بوصفها عالماً من الرموز يشمل الفن والعلم والدين.¹

وأرى أنّ المثقّفين اللذان سأشتغل عليهما في هذه المقالة ينضويان تحت هذا التعريف، من حيث المقدرة الفكرية والأدبية والبعد الإبداعي والألمعية الفدّة لديهما في الكتابة والطّرح وإنتاج المعنى والأفكار، حيث كان المشهد الثقافي في بلاد الأندلس على خلاف نظيره السياسي، يميّز بالشراء ويتصدّره كوكبة من فطاحل الرموز من العلماء والفقهاء والمحدّثين والمفسّرين للعلوم الدينية والأدباء والشعراء والخطباء، باعتبارهم من كانوا يقومون مقام المثقفين بالمفهوم الحديث للمصطلح ويلعبون دورهم، وكان منهم من عارض السلطة السياسية فاكثوى بنارها، وبعضهم كان موالياً للحكّام، وكان أولئك الحكّام في كثير من الأحيان يجاربون أولئك العلماء الأفاضل والمجتهدين بإيعاز من علماء البلاط ممّن كانوا يحقدون عليهم، فكانوا يوغرون صدر الحاكم والجمهور على بعض العلماء، وكانوا يركّزون على نقطة هامّة هي التّداول على الدّين ورموزه، فكان العديد من العلماء المجتهدين يُتّهَمون حينها بالزندقة والإلحاد، ويتعرّضون لعقوبات مغلّظة من سجن وتعذيب وحرق كتب وقتل، ومن بين الأمثلة مثال ابن رشد "الحفيد" الذي سأطرق لنكته كما سمّاها الجابري، في عهد السلطان الموحي يعقوب المنصور.

وفي إطار تنسيب الأحكام، وجب التوضيح أنّ المعتمد ابن عبّاد جمع بين كونه رجل فكر ورجل سياسة معاً، ويكون بذلك قد جمع كما قال علي أومليل بين وظائف

1 - (الجابري، 2000، ص 24).

واختصاصات السيف والقلم، وهو ما كان يُعبر عنه بـ "ذي الوزارتين"¹، فابن عبّاد كان حاكم إشبيلية وقرطبة في عصر ملوك الطوائف، وقد حكم ما بين 1069-1091م، قبل أن ينتهي ملكه بسقوط إشبيلية على إثر تدخل يوسف بن تاشفين أمير المرابطين في الأندلس لإنهاء حكم ملوك الطوائف بها، ومن ثمّ، تمّ أسر المعتمد ونفيه إلى مدينة أغمات قرب مراكش، وبقي في الأسر أربع سنوات إلى أن توفي أسيراً سنة 1095م، وبذلك يكون قد أدّى ثمن موقفه السياسي بالأساس الرافض للتدخل العسكري المرابطي لإنهاء حكم ملوك الطوائف، وقد تمّ إيجاد تبرير ديني لذلك التدخل العسكري بحجّة أنّ تشرذم ملوك الطوائف يشجّع ملوك النصارى على غزو بلاد المسلمين وتشكيل خطر على البلاد والرعية، وأنّ يوسف بن تاشفين استفتى بعض فقهاء وعلماء عصره من المغرب والأندلس والمشرق، فأفتوا له بجواز ضمّ الأندلس والقضاء على ملوك الطوائف، وكان ممّن أفتى بذلك من العلماء والفقهاء: أبو حامد الغزالي، أبو بكر الطرطوشي، أبو بكر بن مُسكن وأبو جعفر بن القليعي، ومن القضاة ابن سهل. كما أفتى فقهاء إشبيلية ابن تاشفين قائلين: [هؤلاء الرؤساء لا تحلّ طاعتهم ولا تجوز إمارتهم، لأنّهم فسّاق فجرة، فاخلعهم عنّا... ونحن بين يدي الله محاسبون، فإن أذنبنا فنحن لا أنت المعاقبون، فإنّك إن تركتهم وأنت قادر عليهم، أعادوا بقية بلاد المسلمين إلى الروم، وكنت أنت المحاسب بين يدي الله تعالى].²

بعد أن قدّمت معنى المثقف والمثقفين المختارين كنموذجين، أنتقل إلى عرض معنى السلطة بمفهومها العامّ ومفهومها الخاصّ السياسي، فمن ناحية التعريف المتداول لها كمفهوم عامّ، أرجّح ما ذهب إليه جون وليام لايبير إذ عرفها بأنّها: [...الوظيفة الاجتماعية التي تقوم على سنّ القوانين، وحفظها، وتطبيقها، ومعاينة من يخالفها، وهي التي تعمل على تغييرها وتطويرها كلّما دعت الحاجة: إنّها لا غنى عنها لوجود الجماعة ذاته، لاستمرارها، ولتابعة نشاطها، من هنا بالذات، إنّها تلك الوظيفة

1 - (أومليل، 1998، ص 54).

2 - (زناتي، 2014. إشكالية الفقه والسياسة في الأندلس خلال عصر المرابطين).

<http://www.dar-ein.com/articles/797>

القائمة على اتخاذ القرارات التي يتوقف عليها تحقيق الأهداف التي تتابعها الجماعة، فالتنظيم، والتقرير، والحكم، والعقاب، هي المهام التي تنتظر السلطة، في أية جماعة كانت...¹.

وفيما يخص تعريف السلطة في بعدها السياسي، أختار التعريف الذي وضعه هنري لوفيفر، واتفقت عليه معظم المعاجم القانونية التي عرّفت السلطة السياسية بأنها: [عنصر من عناصر الدولة إلى جانب السكان أو الشعب، والأرض أو الإقليم. ومن شروطها وجود موارد من البشر والسلاح والمال، وجود مجتمع منظم يعيد إنتاج العلاقات التي تكوّنه (من الأعراف إلى القانون)، ثم وجود ضوابط وقيم وإيديولوجيا].²

أمّا فيما يخص الإطار الزمني الذي تشمله المقالة البحثية، فيتعلّق الأمر بعصر الدولة المرابطة إبان حكم يوسف بن تاشفين، وعصر الدولة الموحدية خلال فترة حكم يعقوب المنصور الموحد.

ويتفق المفكرون العرب والغربون بخصوص تأصيل مفهوم المثقف بمفهومه العصري، ونجد مثلاً من بين أولئك المفكرين العرب المخترار بنعبد العالي على سبيل المثال، والذي يبيّن أنّ النقطة المفصلية في بلورة المفهوم تاريخياً كانت في "قضية دريفوس"، حيث يذكر الكاتب أنّ: "... بيان المثقفين في قضية "ألفريد دريفوس"، الضابط اليهودي الذي اعتقلته فرنسا في غويانا سنة 1894م بتهمة تجسّس لألمانيا، أدّى لظهور المثقف، الذي يعني سواء من حيث المعنى اللغوي أو الاستعمالي "الشخص المهتم أو المتابع في مجال بعينه أو في مجالات متقاربة، وقد يكون متابعاً ومعلقاً في الأدب والسينما، المسرح أو الرسم التشكيلي، والحدود هنا واضحة بين المثقفين والمفكرين والمبدعين". أمّا في الثقافة العربية، فإن الحدود غير واضحة بين المثقف الذي هو قارئ ومتتبّع بالأساس، وبين المفكر أو المبدع، وغالباً ما يتم إدماج الجميع داخل صيغة واحدة هي صيغة المثقفين، كما يتميز المثقف العربي بطابعه

1 - (ناصيف، 1982، ص 49).

2 - (لوفيفر، 2014. الدولة والسلطة). <https://www.anfasse.org>

الموسوعي وتعدد اهتماماته وبنزعة تربوية، بل أبوية أحياناً اتجاه مجتمعه، والمثقف أمام شعوره بواجبه "التربوي" إزاء المجتمع، يحاول أن ينقل إليه كل الضروب المعرفية الممكنة، حتى ولو أدى ذلك إلى نوع من الإسفاف، كما ينغمس في العمل السياسي لأنه يعتبر نفسه ضميراً للشعب، ويرى أن مكانته داخل المجتمع توفر له نوعاً من الحماية، وأنه يستطيع أن يصير إحدى القنوات التي يمكن أن يمرّر من خلالها الخطاب السياسي في غياب المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي يفترض أن يمر هذا الخطاب عبرها.¹

غير أنّ بعض المفكرين مثل محمد عابد الجابري وعلي أومليل وغيرهما قاموا بـ"تبئنة" مفهوم المثقف بما يلاءم المرجعية العربية - الإسلامية مع العودة للجدور من باب المقارنة، حيث تمّ استنباط بعض الوظائف المشابهة لوظيفة المثقف، والتي قام بها بعض الفقهاء والوعاظ والكتّاب والمفسّرون والشعراء والأدباء وغيرهم في التاريخ الإسلامي الوسيط.

بعد هذه التوطئة التي اشتملت على مدخل نظري عام، ومحاولة لضبط الإطار المفاهيمي، أنتقل إلى المحور الأول المتعلّق بأوجه ودوافع ومآلات معارضة المعتمد بن عبّاد، باعتباره النموذج الذي اخترته كمثقف معارض في عهد الدولة المرابطية، وبالتحديد خلال فترة حكم يوسف بن تاشفين.

1- بنعبد العالي، المختار. (1993). "الثقافة العربية ومعطيات الواقع الراهن والآفاق المتطورة". مجلة الوحدة: (101-102): 47.

المحور الأول: المثقف المعارض في عصر الدولة المرابطية (نموذج المعتمد بن عباد (1040-1095م): الأوجه والدوافع والمآل.

- مدخل:

عرفت علاقة المثقف بالسلطة السياسية في العصر المرابطي شكلين أساسيين، فقد اعتمد الأمراء المرابطيون على الفقهاء والقضاة المالكيين كعماد لدولتهم، حيث كان لهم موقع بارز في رسم سياسة الدولة، فقد كان يوسف بن تاشفين يستشيرهم ويستفتيهم في المسائل الكبرى، وقد ضربت المثل أعلاه باستفتاء العلماء في مسألة تنحية ملوك الطوائف، أمّا في عهد ابنه علي بن يوسف بن تاشفين فقد صار الفقهاء متحكّمين في الدولة بمعنى الكلمة، وكان الأمير علي ينفذ ما يراه فقهاء دولته، ويلتزم بما يقرّرونه، ومن أمثلة ذلك حادثة حرق كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، رغم أنّه لم يعيش في الدولة المرابطية، وإن كانت له علاقات طيبة بيوسف بن تاشفين وكانا يراسلان بعضهما بعضاً.

ويصف أسامة عبد الحميد السامرائي هذا الحادث (حرق كتب الغزالي)، حيث يذكر أنّ: [...] الفقهاء المتحكّمين في رسم الإطار السياسي العامّ للسلطة المرابطية استطاعوا أن يؤثّروا سلباً في شخصية الأمير يوسف بن علي إذ أقنعوه أن يقترب أمراً أخلّ بسمعته وبسمعة الدولة المرابطية، إذ أمر بإيعاز منهم سنة 503 هـ الموافق لسنة 1109م بإحراق كتاب إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي على مرأى ومسمع من الناس (أعيانهم وعامّتهم) في الباب الغربي بساحة المسجد الجامع بقرطبة، حيث عُرضت على الأمير فتوى القاضي ابن حمدين بحرق الكتاب، ونالت استحسانه وموافقته¹.

وعلى الرغم من المكانة البارزة والدور الكبير الذي لعبه العلماء في دولة المرابطين كما بيّنت أعلاه، إلا أنّ العلاقة لم تخلُ من التوتر والجفاء في بعض المحطّات، ومنها

1 - السامرائي، أسامة عبد الحميد. (2011). "دور الفقهاء في السياسة المرابطية وإحراق كتاب إحياء علوم الدين". مجلة البحوث والدراسات الإسلامية: 24: 16 - 17.

اصطدام يوسف بن تاشفين بالمعتمد بن عباد الذي عاش مأساة الأسر والنفي والسجن.

شهدت بلاد الأندلس في عهد ملوك الطوائف في القرن الخامس الهجري فوضى سياسية عارمة، حيث ساد الانقسام والتشرذم واختلاف الرأي، وحاول كل أمير أن يستولي على ما بيد غيره، فكثرت الحروب، وتحالف بعض الأمراء مع ملوك النصارى، وبعضهم دفع الجزية ... إلى آخره من التصدّعات التي شهدها المشهد السياسي ببلاد الأندلس، غير أنّ الثقافة أو لنقل الحركة الثقافية عرفت ازدهاراً ثقافياً وأدبياً وعلمياً، ومن بينها الفنون والعلوم الدينية،¹ لاسيما في قصور أولئك الأمراء، على الرغم من الإقبال على حياة الملذات والتفسيخ الأخلاقي، لذلك عمل الأمراء على استجلاب العلماء، بل تنافسوا في ذلك، لاسيما ممن يحظون باحترام العامة إلى بلاطهم لاسترضاء الناس وإسكات ألسنتهم. وكان منهم من يخصّص يوماً في الأسبوع يجلس فيه إلى المثقفين والفقهاء، يتدارسون في القرآن والحديث ويجوّدون في مسائل فكرية متشعبة، وكان ممن اشتهروا بذلك على سبيل المثال أمير ألمرية أبو يحيى بن معن صمداح التجيبي، الملقّب بالمعتصم بالله الواثق بفضل الله.²

وبناءً عليه، يجمل إميليو غرسية غوميز بالقول أنّ: [الأدب، ولاسيما الشعر، كانت سوقه نافقة، ومجالسه من أكبر مسارح الأفكار، وأفخم مظاهر الجمال، وأجمع أنواع الأدب، واللهو والجّد والهزل، وأكثر أنواع الثقافة انتشاراً ورواجاً في الأندلس في فترة ملوك الطوائف بخاصّة، ومن هنا كان هذا الزّمان عصراً عظيماً للشعر والشعراء، إذ تنافس ملوك الطوائف في اجتذاب الشعراء إلى نواحيهم، ولكن عناية بني عباد أصحاب إشبيلية به كانت أعظم وأشمل].³

وبالعودة إلى المعتمد بن عباد، نجد أنّ بلاطه في إشبيلية كان قبلةً لكوكبة من ألمع شعراء عصره، من أمثال ابن زيدون ابن اللبانة وابن عمّار وابن وهبون وابن حمديس

1 - (التلمساني، 1979، المجلد 1 ص 221-222. المجلد 4 ص 358).

2 - (القضاي، 1985، طبعة 2، ص 128).

3 - (غوميز، 1956، ص 45).

الصقلي وغيرهم كثير، وكان المعتمد لا يتواني في منح أكياس الذهب والفضة استباقاً واسترضاء لهم، وكان لا يردّ طلب شاعر ولو غالى في الطلب. بل إنّ المعتمد بن عبّاد نفسه كان - على غرار العديد من ملوك وأمراء الطوائف بالأندلس - شاعراً فحلاً¹ ومملكاً، وكذلك كان جده أبو القاسم بن عبّاد من قبله "ذا الوزارتين" أو "ذا الرياستين" شاعراً وقاضياً، ورجل سياسة وحرب ودهاء، ومما قيل في المعتمد: [كان يشبه بهارون الرشيد، كان ذا ذكاء نفس وغزارة أدب، وشعره من طبقة عالية، واجتمع له من الشعراء وأهل الأدب ما لم يجتمع لملك قبله من الملوك... ساس المعتمد بلاده سياسة أبيه المعتضد في التوسّع على حساب الأقاليم الأخرى، وفي دفع الجزية إلى ألفونس، إلى أن اضطرّ للاستعانة بالمرابطين الذي كانت على أيديهم نكبته ووفاته بأغماث سنة 488هـ].²

- المبحث الأول: أوجه ودوافع معارضة المعتمد بن عبّاد للدولة المرابطية:

وبعد أن بسطت لأهمّ ملامح الحياة الفكرية والثقافية في العصر الذي تناولته، أنتقل إلى محاولة تبيان بعض ملامح الصراع بين المعتمد بن عبّاد كرجل فكر وسياسة من جهة، والسلطة السياسية متجلية في "أمير المسلمين" يوسف بن تاشفين من جهة أخرى، حيث لعب الفقهاء ورجال الدين دوراً في تغذية النزاع والمشاكل بين الطرفين، فقد كتبوا إلى ابن تاشفين ما يفيد بأنّ زوجة المعتمد "اعتماد الرميكية" تتدخل في شؤون الحكم، وأنّه لا يرفض لها طلباً وملبياً جميع رغباتها بسبب حبّه الشديد لها وافتتانه بها، وكان بغض الفقهاء سبباً في وصفهم لزوجة المعتمد بأنّها: [ورّطت المعتمد في ما ورّطته من الخلاعة، والاستهتار والمجاهرة، حتى كتب عليه أهل إشبيلية بذلك، وتعتيل صلوات الجمع عقوداً، ورفعوها إلى أمير المسلمين].³

1 - قال عنه غرسية غوميز: "كان يمثّل الشعر من ثلاثة وجوه، أولها أنّه كان ينظم شعراً يثير الإعجاب، وثانيها أنّ حياته نفسها كانت شعراً حياً، وثالثها أنّه كان راعي شعراء الأندلس أجمعين، بل شعراء الغرب الإسلامي كلّ". المرجع: (بالاثيا، 1955، ص 89).

2 - (ابن بسّام، 1981، ص 13).

3 - (بالاثيا، 1955، ص 95).

ومن بين الأسباب كذلك التي يمكن أن أدرجها من بين دوافع الصراع، أنَّ المعتمد بن عباد تردّد طويلاً في الاستعانة بالمرابطين لمقاومة المدّ العسكري النصراني، بعد اشتداد الخناق على إشبيلية، بل إنَّ ابنه الرشيد خوّفه منهم، ونصحه بالعدول عن فكرته، وأيضاً جدّه المعتضد "فخر الدولة" كان كثير الحذر منهم.¹ وهو ما يدلّ على علاقة الشكّ والرّيبة والحذر وعدم الثقة التي كانت بين الطرفين.

وأختم بسبب آخر، وهو سعي بعض ملوك وأمراء الطوائف من الخصوم، للوقية بين يوسف بن تاشفين والمعتمد بن عباد، ومن ذلك محاولة صاحب المريّة أبي محمد بن معن بن صمّاح التجيبي الملقّب بالمعتصم وبالوائق بالله، وقد كاتبه المعتمد ردّاً على هذا الموقف، ونظم في ذلك شعراً،² لا يتّسع له المقام هنا.

وفي هذا المقام، لا بدّ من التنويه بأنني أرجح ما ذهب إليه بعض المفكرين، ممّن أقرّوا بصعوبة وضع حدّ فاصل بين الدّاتي والموضوعي في علاقة المثقف بمحيطه، بما في ذلك علاقته بالسلطة السياسية، فيما يخصّ طريقة اشتغال المثقف على القضايا التي يتناولها، حيث يبيّن غوستاف لوبون مثلاً على أنّه: [...] من الصّعب وضع خطوط واضحة بين الدّاتية والموضوعية في معالجة القضايا الفكرية، ذلك أنّ الدّاتية أو السّلوك الفردي من الصّعب إن لم يكن من المستحيل عزله عن الوسط الاجتماعي - الثقافي المحيط به، كما أنّه من غير الدّقيق حرمان الدّات الفردية من نواياها الخاصّة ومشاعرها الدّاتية، فكلا الجانبين في حالة تداخل وتفاعل أو صدام وتنافر.³

من هنا، وفي إطار تنسيب الأحكام، أستطيع القول بأنّه من الصّعب الفصل بين موقف المعتمد بن عباد كمثقف وكرجل سياسة فيما يخصّ معارضته للسلطة السياسية المرابطية، وبالتالي يمكن التلخيص بالقول أنّ الدّافع أو الهاجس السياسي كان المحوري في العلاقة المتوتّرة بين الطرفين، وهو دافع له معقوليته في إطاره الزماني والجغرافي، وإن اختلفت معه، فالمعتمد سعى لحماية مملكته بفكره وبسياسته من تدخل

1 - (بالاثيا، 1955، ص 100).

2 - (ابن خاقان، 1966، ص 51).

3 - (لوبون، 1991، ص 6).

المرابطين، لكنّه فشل في ذلك، فما هو المآل الذي واجهه المعتمد بن عبّاد في معارضته لحاكم المرابطين يوسف بن تاشفين؟

- المبحث الثاني: مآل معارضة المعتمد بن عبّاد لدولة المرابطين:

يمكن القول أنّ خلافات ملوك الطوائف وتنامي قوّة التّصارى وتهديدهم المستمرّ لأرض المسلمين، وعدم رضا العامّة عن ولاة أمورهم ولاسيما العلماء والفقهاء والقضاة، كان سبباً في تصميم المرابطين بقيادة يوسف بن تاشفين في القضاء على ملوك الطوائف، بعد أن تبين له أنّ استمرارهم سيؤدّي لضياع البلاد وهلاك الرعية، وبهذا تحقّق تنبؤ المعتضد والد المعتمد، وكذا نصيحة ابنه الرشيد، بخصوص تدخّل وشيك للمرابطين لضّمّ الأندلس.

واختلفت الآراء بين من قال أنّ تدخّل يوسف بن تاشفين في الأندلس، لاستئصال ملوك الطوائف وتثبيت حكم المرابطين بالأندلس، جاء لمصلحة شخصية وأطماع سياسية، وفريق آخر قال أنّ التدخّل جاء في المصلحة العامّة للمسلمين، وليس هذا مجال مقالي، غير أنّ الأكيد أنّ يوسف بن تاشفين وجّه بالفعل جيوشه إلى الأندلس، وبدأت مدنها وحصونها تتساقط الواحدة تلو الأخرى في أيدي المرابطين. أدرك المعتمد أنّ معركته معهم معركة وجود، فتهيّأ لها مستعدّاً للدّفاع عن ملكه وسلطانه بكلّ ما أوتي من قوّة، واستعان بحليفه ألفونس السادس ملك قشتالة، فأعاناه، غير أنّ ذلك لم يفده، فكانت القوّة والغلبة من نصيب جيوش ابن تاشفين، وأستدلّ في هذا المقام بشكل مختصر، بما ساقه ابن عذارى المراكشي، حيث ذكر: [سقطت قرطبة، وقُتل فيها الفتح بن المعتمد، وهو يدافع عن المدينة، وسقطت رندة، وقُتل ولده يزيد الراضي بالله بعد أسره، وظلّ المعتمد يُدافع عن إشبيلية حاضرة مُملكه، غير هيّاب، حتى دُخل البلد من كلّ باب، فلم يدفع الرّمح ولا الحسام، ولم تنفع تلك المتنّ الجسام، فتملك بعد الملك، وحطّ من فلكه إلى الفلك، فأصبح خائضاً

تحدوه الرياح، ناهضاً يزجيه البكاء والنياح، وسقطت بذلك إشييلية مملكة بني عبّاد عام 484هـ في أيدي المرابطين¹.

ويذكر التاريخ للمعتمد بن عبّاد أنّه قاتل دفاعاً عن ملكه، وظهر دوره كمثقف إلى جانب دوره كقائد سياسي وعسكري، فقد سخر شعره لبثّ الحماسة في جنده وتحديّ المرابطين ورفض نصائح وزرائه الذين دعوه للاستسلام لجيوش يوسف بن تاشفين، حيث يقول المعتمد في شعره:²

قالوا: الخضوع سياسة ... فليدُ منك لهم خضوع

وألدّ من طعم الخضوع على فمي السّمّ النقيع.

وتذكر بعض المصادر على غرار أحمد تمام أنّ: [المعتمد في أغمات عاش كاسف البال، كسير القلب، يُعامل معاملة سيئة، ويتجرع مرّ الهوان، ليس بجانبه من يخفف عنه مأساته، ويطارحه الحديث؛ فتأنس نفسه وتهداً. ينظر إلى بناته اللواتي كنّ أميرات، فيشقيه أنهن يغزلن ليحصلن على القوت، ولكنه كان يتجلد ويتذرّع بالصبر].³

وكان المعتمد يلجأ إلى شعره، فينفّس عن نفسه بقصائد مُشجّية مؤثّرة. ومن الأمثلة على ذلك: تدخل عليه بناته السجن في يوم عيد، فلما رآهن في ثياب رثة، تبدو عليهن آثار الفقر والفاقة، انسابت قريحته بشعر شجي حزين:⁴

فيما مضى كنت بالأعياد مسرورا فساءك العيدُ في أغمات مأسورا

ترى بناتك في الأطمارِ جائعة يغزلن للناس لا يملكنَ قطميرا

برزن نحوك للتسليم خاشعةً أبصارهنّ حسيّراتٍ مكاسيرا

1 - (ابن عذاري المراكشي، 2013، ص 447).

2 - (ابن عباد، 2000، ص 88).

3 - تمام. دون تاريخ. المعتمد بن عباد من المثلّك إلى المنفى (في ذكرى سقوط دولته: 22 من رجب 484هـ). <https://archive.islamonline.net/8959>.

4 - (ابن عباد، 2000، ص 100 - 101).

يطأن في الطين والأقدام حافية كأنها لم تطأ مسكا وكافورا.

ومما يُستفاد منه أنّ مصير المثقف المعارض للسلطة السياسية، وقوامه المعاناة والتنكيل، لا يطاله لوحده، فبالإضافة إلى ما عانت به بنات المعتمد من فقر وفاقة وشظف عيش كما بيّنت، يذكر أحمد تمام أنّ زوجة المعتمد بدورها عانت، حيث يشير إلى أنّ: [وطة الأسر اشتدت على اعتماد الرميكية زوجة المعتمد، ولم تقوَ طويلا على مغالبة المحنة، فتوفيت قبل زوجها، ودُفنت بأغمت على مقربة من سجن زوجها. وطال أسر المعتمد وسجنه فبلغ نحو أربع سنوات حتى أنقذه الموت من هوان السجن وذلّ السجان، فلقي ربه في (1095م) ودُفن إلى جانب زوجته].¹

ويمكن أن نستنتج من هذا الأمر أنّ التنكيل والعقاب هو المآل الذي ينتظر المثقف أو رجل الدين أو السياسي أو الناشط في المجتمع المدني أو المصلح الاجتماعي... أو غيرهم ممن يختارون معارضة السلطة السياسية، حيث تعتبرهم هذه الأخيرة خصوماً لا مناص من مواجهتهم والتخلص منهم، لأنّها تستشعر خطرهم عليها وتخشى تعاطف الجماهير معهم، وبالتالي التمرد على السلطة، وأذكر مرة أخرى بخصوصية حالة المعتمد بن عباد كنموذج، كونه يجمع بين كونه رجل فكر ورجل سياسية معاً، حيث جمع إليه وظيفة القلم إلى جانب وظيفة السيف، وبالتالي سخر مشروعه السياسي إلى جانب أفكاره في مجابهة خصومه، ويصعب وضع فصل حاد بين الأمرين، لأنّ الذاتي والموضوعي هنا متداخلان ومنسجمان.

بعد أن حاولت في المحور الأول الانفتاح على نموذج المثقف المعارض في عهد الدولة المرابطية، أنتقل إلى المثقف المعارض في عصر الدولة الموحدية، وأطرح السؤال التالي: إلى أي حد استطاعت تجربة ابن رشد الحفيد في علاقته الصّدامية مع السلطة السياسية الموحدية متجلية في السلطان يعقوب المنصور الموحي ورجال بلاطه من علماء ومستشارين، أن تبرز للباحثين أوجه ودوافع ومآلات صدام مواجهة المثقف المعارض للسلطة؟

1 - تمام. دون تاريخ. المعتمد بن عباد من المثلث إلى المنفى (في ذكرى سقوط دولته: 22 من رجب

484هـ). <https://archive.islamonline.net/8959>

المحور الثاني: المثقف المعارض في عصر الدولة الموحدية (نموذج أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد "الحفيد" (1126-1198م): الأوجه والدوافع والمآل.

- مدخل:

أنتقل إلى المثال الأكثر وضوحاً لمواجهة الفكر للسيف ومواجهة المثقف للحاكم وبطانته من علماء ورجال دين وغيرهم، ذلك أن ابن رشد باعتباره فيلسوفاً سعى لإيجاد مكانة بارزة ومرموقة للفلسفة في المجتمع الإسلامي، وقد تصدى الفقهاء والعلماء المعاصرون له لفكرته هو ومن يتماهى مع طرحه من المفكرين، حيث اعتبروا الفلسفة نوعاً من التجديف والتطاول على الدين ورموزه ونصوصه.¹ وبدوره تصدى ابن رشد لهذه الفكرة، حيث نجده قد ردّ مثلاً على كتاب تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي، حيث أُلّف كتاب تهافت التهافت وهاجم بضراوة أفكار خصمه وحاول هدم حججه الواحدة تلو الأخرى،² بما لا يتسع المجال للخوض فيه في هذا المقال.

هذا الجدل بين المعسكرين خلق نقاشاً فكرياً شبيهاً بالنقاشات التي عرفتها فترات غير بعيدة، مثل مسألة خلق القرآن ومحنة الإمام أحمد ابن حنبل مع الخلفاء العباسيين وحلفائهم من المعتزلة، وقضية حرق كتب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي على يد المرابطين بتحريض من علماء وفقهاء وقضاة المرابطين، رغم أن الغزالي لم يكن يعيش في كنف الدولة المرابطية. والقاسم المشترك بين هذه الحوادث أنها خلفت في كل حادثة منها نقاشاً فكرياً بين مختلف العلماء من تيارات ومشارب مختلفة حول فهم الدين أو جزئيات منه وكيفية التعاطي معها (المعتزلة والمتكلمين في مواجهة الأصوليين، الأصوليون في مواجهة الفروعيين، المجددون في مواجهة التقليديين، الداعون لإعمال العقل في مواجهة المتقيدين بحرفية النصوص ... الخ).

وأستدلّ على هذا المعطى بما ذهب إليه الجابري في قضية محنة ابن رشد مع سلطان الموحدين، حيث ذكر أن: [... يعقوب المنصور الموحد في مواجهته مع ابن رشد،

1 - (الطوسي، دون تاريخ، ص 73).

2 - (ابن رشد، 1964، ص 55 وما بعدها).

سار على منوال الخليفة المأمون العباسي في محنة "خلق القرآن" عندما قرّر إلحاق الأذى بابن رشد وجماعة من العلماء، وتنفيذ "النكبة" التي قرّرها لهم، حيث أصدر منشوراً يتّهمهم فيه بالتهمة نفسها، وهي الانحراف عن الدين في كُتُب لهم وصفها بأنّها: "مسطورة في الضلال، ظاهرها موشح بكتاب الله، وباطنها مُصرّح بالإعراض عن الله، أسياف أهل الصليب دونها مفلولة وأيديهم عن ما يناله هؤلاء مغلولة"، وقد عمّم يعقوب المنصور هذا المنشور من قرطبة على نواحي مملكته بالمغرب والأندلس¹.

وكانت السلطة السياسية في كلّ هذه المواجهات بين العلماء من المشارب المختلفة تلتزم صفّ أحد الفريقين، وغالباً ما تنحاز إلى علماء بلاطها ورجال الدين، باعتبارهم المدافعين عن الفكرة الأكثر تأثيراً في الجماهير، حتّى تبرز بمظهر المدافع عن الدين والحامية له، لمعرفتها اليقينية بعمق تأثيره على الناس في المجتمعات الإسلامية، وتكرّس بذلك شرعيّتها وأحقيّتها في الحكم، وتلمّع صورتها لدى عموم الناس لضمان ولائهم لها وعدم تمرّدهم عليها، وهذا في تقديري مركز الصراع بين المثقف المعارض والسلطة السياسية وحلفائها، فكلاهما يراهن على الناس لنصرة فكرته.

المبحث 1: أوجه ودوافع معارضة ابن رشد للسلطة السياسية في عهد أبي يوسف يعقوب بن يوسف المنصور.

بعد المدخل أنتقل إلى عرض دوافع معارضة ابن رشد للسلطة السياسية، حيث أنّ محنة الفيلسوف ابن رشد مع السلطان أبو يعقوب الموحيدي، تنحصر حسب ما ذهب إليه علي أومليل في سببين، أحدهما سياسي والآخر فكري، وهما: [...] سعيه لفرض موقع للفلسفة في المجتمع الإسلامي، فابن رشد الذي كان فيلسوفاً وفقهياً في الآن نفسه، كان قد اكتسب مكانته العالية في المجتمع الأندلسي من كونه فقيهاً لا فيلسوفاً، خصوصاً أنه هاجم المشتغلين بعلم الكلام الذين عدّهم محرّضين للعامة لكي يخوضوا في العلم والسياسة. وقد كانت معركة ابن رشد ضدّ أصحاب علم الكلام معركة سياسية ضدّ أفكار "ابن تومرت" سلطان الموحيدين في المغرب، ولكن

1 - (الجابري، 2000، ص 119 - 120).

هجومه على المتكلمين كان أيضاً محاولة لإيجاد مكان للفلسفة في المجتمع الإسلامي.¹

ويتأكد هذا الأمر في حالة ابن رشد التي نحن بصدددها، بالرجوع إلى المصادر التاريخية من قبيل كتاب الذيل والتكملة وكتاب الموصول والصلة لابن عبد الملك المراكشي، فإن سبب الخلاف بين السلطان الموحدى وابن رشد له تفسير سياسي تم صبغه بتأويل ديني كما جرت به العادة فيما يخص علاقة المثقف المعارض بالسلطة السياسية في تلك الفترة، حيث ذكر المراكشي أن: [كتب ابن رشد شككت خطراً على الدولة، لدرجة أن خطورتها ضاهت خطورة "أسياف أهل الصليب" كما جاء في منشور المنصور الذي كان بمثابة إعلان حرب على ابن رشد وبعض الفلاسفة، وقد لعب منافسو ابن رشد وحُساداه على مكانته في البلاط الموحدى دوراً في محتته، واجتهدوا للإيقاع به لدى الخليفة، حيث جاءوا بكتبه، واستخرجوا منها عبارات ونصوصاً اعتقدوا أنها تُدينه وتثبت خروجه عن الشريعة الإسلامية، و سافروا من إشبيلية إلى مراكش، وفشلوا في لقاء الخليفة لانشغاله بحرب النصارى في معركة الأرك، وبقوا في مراكش وكرّروا محاولتهم واجتهدوا في ذلك، حتى طرحت هذه القضية على الخليفة وتوقفت في مجلسه، وتم تأويل نصوص ابن رشد "أسوأ تأويل"، رغم أن ابن رشد كثيراً ما شدد على احترام سنن الشريعة].²

ويشير الجابري إلى: [...] وجود روايات تاريخية متعددة تحدثت عن نكبة ابن رشد، ومن بينها نقمة المنصور والأسرة الحاكمة على ابن رشد لأنه لقب خليفة الموحدين بـ "ملك البربر"، ويتعلق الأمر حسب الجابري بملك البرين، برّ الأندلس وبرّ المغرب، وكان الأمر عبارة عن خطأ في النسخ.³ وساق الجابري العديد من الروايات وقال بأنّها: [...] تناقض بعضها بعضاً بما فيها روايات المستشرقين الإسبان، ليبقى في نظره أن السبب الوجيه لمحنة ابن رشد هو سياسي بالأساس، حيث ناقش في

1 - (أومليل، 1998، ص 167 وما بعدها).

2 - (المراكشي 2012، ص 154).

3 - (الجابري، 2000، ص 127).

كتبه الفلسفية السياسة بطريقة فلسفية برهانية "أفلاطونية" فيها الجدال والسجال بعيداً عن الميتافيزيقا، مثل متى وكيف تكون العدالة صفة ومقوماً أساسية للدولة¹.

المبحث 2: مآل معارضة ابن رشد للسلطة السياسية في عهد الموحدين.

بعد أن قرّر سلطان الموحدين يعقوب المنصور معاقبة ابن رشد، عمل على أن تكون المحاكمة علنية، لإقناع الجمهور بأن ابن رشد اقترف ما يبرّر عقابه وأنه يستحقّ ما سيحلّ به، لأنّ الأمر يتعلّق بالدين، وكان هذا السبب هو الظاهر أو الذي يُراد إقناع العامة به، والأسباب الحقيقية في صلبها سياسية ولها معقوليتها كما أسلفت، وأضيف إليها علاقة ابن رشد الوطيدة بأخ السلطان وواليه على قرطبة، والتي كان السلطان ينظر إليها بعين الريبة.

ويؤكد الجابري هذا المعطى سالف الذكر، حيث يذكر أن: [...] يعقوب المنصور بعد أن استمع لخصوم ابن رشد، قرّر أن يعقد له ولشخص ثانٍ هو القاضي أبو عبد بن إبراهيم جلسة محاكمة علنية في جامع قرطبة، حتّى يعرف الجميع أنّ ابن رشد، يستحقّ اللعن لمروقته عن الدين، وجيء بابن رشد وانهقد مجلس للقضاء، الذي ترأّسه الخطيب أبو علي بن حجّاج الذي عرّف الحضور بمروق المتهمين عن الدين ومخالفتها لعقائد المؤمنين. وهناك كذلك رواية تاريخية مفادها أنّ أحد أسباب محنة ابن رشد علاقته الوطيدة بأبي يحيى أخ يعقوب المنصور الأصغر وواليه على قرطبة².

وفي تقديره، فإنّ السلطان الموحيدي عمل من خلال توجيهاته بمحاكمة ابن رشد علنياً على تحطيم رمزية ابن رشد ومن معه من العلماء، وزعزعة سلطتهم الثقافية لدى العامة، قبل أن يُسلّط عليهم عقابه، حتّى يستسيغ الناس عقوبتهم ولا يعترضون على ذلك، لاسيّما أنّ هذا الحاكم خاطب وجدان المجتمع من خلال تغليف منشوره بصيغة دينية.

1 - (الجابري، 2000، ص 139).

2 - (الجابري، 2000، ص 126).

ويؤكد الجابري هذا المعطى، حيث يذكر أن: [... يعقوب المنصور خاطب بمنشوره جمهور الناس، عامتهم وخاصتهم، فحذّره على إيمانهم من هؤلاء العلماء الذين سبّاهم بالملحدين والشرذمة التي تنشر سمومها، وأن من عُثر عنده على كتبهم فجزأوه النار مثل أربابه. وبالفعل فقد تمّ نفي ابن رشد إلى بلدة اسمها أليسانة نواحي قرطبة، كما نفى بعض العلماء وفرّقهم وفرّ آخرون، وأمر بإحراق كتب الفلسفة و"علوم الأوائل" إلا علوم الطب والفلك والحساب].¹

وما يمكن استنتاجه أو تأكيده ممّا سبق، أولاً أنّ السلطة السياسية سعت في ذلك السياق الزمني (عصر الموحدين وقبله المرابطين) إلى تغليف الخلاف السياسي مع المثقف المعارض بقناع ديني، ليكون عقاب ذلك المثقف أكثر إقناعاً للعامة، بحكم أنّ الطرفين معاً يتنافسان على إرضائهم، وثانياً: دور علماء البلاط أو وعّاظ السلاطين من علماء ورجال دين في الإيقاع بالمثقفين أو ذوي الفكر وسلطة المعرفة، وبالتالي تكريس منطق الصدام بين السلطة السياسية من جهة والسلطة الثقافية من جهة أخرى، كما أنّ هذا الصدام يغذيه ويعمل على استمراره ذوو النفوذ الديني المتحالفون مع السلطة السياسية، وهذه الأخيرة أيضاً تعتمد على فتاوى علمائها وتأثيرهم على العامة للتنكيل بالمثقف المعارض أصلاً لأسباب سياسية لها معقوليتها في كثير من الأحيان.

خاتمة

اخترت في هذه المقالة البحثية نموذجين من المثقفين المعارضين للسلطة السياسية في التاريخ الوسيط في الغرب الإسلامي إبان دولتي المرابطين والموحدين، وإن اختلفت معارضتهما للسلطة من جهة قوة الخطاب وتماسك المشروع الفكري وحجية الطرح، فالمعتمد بن عباد سخر فكره وسيفه في البداية لدعم المرابطين ويوسف بن تاشفين عندما حارب النصارى في معركة الزلاقة بقيادة ملكهم ألفونسو السادس، ذوداً عن حوزة الأندلس وإنقاذاً لأهلها من الخطر الداهم الذي شكلته مملكتا قشتالة وليون، في ظلّ الضعف والتشرذم السياسي في عهد ملوك الطوائف، غير أنّ المعتمد بن عباد عاد ليغيّر سياسته وأفكاره ويوجههما ضدّ الدولة المرابطية وأميرها يوسف بن تاشفين عندما أراد هذا الأخير إنهاء حالة الانقسام بالأندلس. هنا رفض ابن عباد سياسة المرابطين وعارضهم ثقافياً وفكرياً واختلف معهم سياسياً وحاربهم عسكرياً، فكان مصيره الأسر والمنفى.

أما ابن رشد فقد سخر فكره لتعزيز موقع ومكانة الفلسفة في المجتمع الأندلسي خاصةً والإسلامي عامةً، وكانت له بعض الانتقادات والملاحظات على فكر المهدي بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية وخاصة فكرة المهدوية، إضافة لما ذكرته المصادر التاريخية من أسباب سياسية جرّت عليه نقمة سلطان الموحدين وحاشيته وعلماء بلاطه.

ويبقى القاسم المشترك بين النموذجين المختارين هو العقوبة المسلطة عليهما من السلطة بسبب معارضتهما ومواقفهما، والتي تنوّعت بين الأسر والسجن والنفي (حالة المعتمد بن عباد) وحرق الكتب (حالة ابن رشد).

وتنبغي الإشارة إلى التعقيد والاشتباك فيما يخصّ علاقة ذوي الفكر بذوي السياسة، علماً أنّه كثرت التعريفات التي تعطى لذوي الفكر (المثقفين) وتنوّعت واختلفت وأحياناً تضاربت، ومن المفكرين والباحثين من وسّع لائحة المثقفين ومنهم من اختزلها، ومنهم من رأى في المثقف كائناً فردياً ومنهم من رآه جمعياً أو الصفتين معاً، ومنهم من يهّمه من صفات المثقفين علمهم وعقلهم وأفكارهم، ومنهم من

يضيف لذلك أخلاقهم، ومنهم من يزداد الوعي السياسي والاجتماعي والحس النقدي.

وحاولت خلال المقال أن أوضح أنّ ما يزداد من تعقيد العلاقة بين المثقف والحاكم، تضارب سلطة المثقف الذي يستمدّها من تفكيره وعقله ويترجمها إلى كتابة ولغة وخطاب، وسلطة الدولة التي تسعى إلى فرض "نظامها" بالقوة، وبالتالي تتعامل مع السلطة الأخرى وفق منطقتين هما الاحتواء والتدجين أو المواجهة والتنكيل، ويمكن إضافة منطق آخر هو التهميش، وحتى المثقفون الذي يضعون سلطتهم الثقافية والفكرية رهن إشارة ذوي السلطة السياسية، فهذه الأخيرة تُحول معظمهم إلى موظفين عموميين عندها أو مستشارين لها، كما يبيّن استعانة أهل السياسة بالمثقفين المتحالفين معهم ليقارعوا بهم المثقفين المعارضين لهم، واستغلال الدين وتوظيفه لضرب مصداقيتهم لدى العامة. وهذا عامل آخر يغذي الصراع بين المثقف والحاكم وهو دخول علماء السلطة على الخطّ.

وعلى الرغم من التعقيد والتشابك في مفهوم ووظيفة المثقف وازدياد التعقيد والتشابك في علاقته بالسلطة عموماً والسلطة السياسية على وجه أخصّ، فقد حاولت في هذا المقال أن أنفتح على محطة تاريخية مهمّة في التاريخ الإسلامي الوسيط، من خلال رصد بعض تمظهرات معارضة العلماء والمثقفين للسلطة السياسية في الغرب الإسلامي (دولة المرابطين ودولة الموحدين).

وعليه، أستنتج أنّ ثوابت علاقة المثقف بالسلطة السياسية في تاريخ الغرب الإسلامي كالتالي:

- حرص الطرفين معاً على تقوية سلطتهما إزاء بعضهما ومحاولتهما استئالة العامة في صفّهما.

- التباس السياسة بالدين في علاقة الطرفين.

- حاجة السلطة السياسية الملحة لمثقفين تبريريين لشرعيتها.

- تعامل السلطة السياسية مع المثقف بمنطق الاحتواء أو التنكيل.

- وجود مصلحة لدى الطرفين تحدّد طبيعة العلاقة بينهما.

- تأثير واقع المجتمع ونوعية الوعي المكتسب لدى المثقف في علاقته بالسلطة السياسية.

أما فيما يخصّ المتغيّرات، فأرى أنّ ما تغيّر هو نوع الخطاب الذي يستعمله المثقف والقنوات التي يلجأ لها لإقناع الجمهور، مثلاً في بداية العلاقة كان الشعر المؤسّس على العاطفة والهواجس هو الخطاب الراجح (مثال المعتمد بن عبّاد)، ثم الكتب والخطابة المبنيان على المنطق العقلي (مثال ابن رشد)، ومع تطوّر الوقت، أصبحت الخرجات الإعلامية والبرامج التلفزيونية والانترنت. واستغلّت السلطة السياسية التأثير الإعلامي والفرنّ لشيطة المثقف المعارض وتلميع صورة المثقف الموالي لها، عوض الاكتفاء فقط بالتحالف مع رجال الدين أو من يصطلح عليهم بـ"علماء البلاط أو وعاظ السلاطين" كما كان سابقاً.

وأؤكد في هذا الصدد على أنّ علاقة السّلطة السّياسية بها لها من قوّة وحلفاء وإغراءات، بالمثقف، سواء المعارض أو الموالي لها بما له من سلطة معرفية، هي علاقة شديدة التعقيد والتشابك بحيث يصعب تفكيكها بسهولة.

وأختم بالتأكيد أن الدوافع التي أبداها المثقف في معارضته للسلطة السياسية قد ارتبطت دوماً بالمصلحة (شخصية كانت أو عامّة) وبالنوازع الفردية التي يتمّ تحويلها إلى أفكار ورؤى ومواقف عن طريق الشعر أو الخطابة أو الكتابة، ومن شأن هذه الأفكار أن تعلي من شأن ومكانة المثقف عند الجمهور، لاسيما في ظلّ ظروف سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية معيّنة، وبالتالي من شأن هذه المعارضة من طرف المثقف أن تشكّل تهديداً للمشروع السياسي أو المشروع الثقافي والإيديولوجي للسلطة السياسية الحاكمة، ومن خلالها للدولة ككلّ.

ويؤكد هذا المعطى فضيل أحمد غباري، حيث يرى أن: [... المثقف في هذه المعادلة محكوم بشكل دائم بنوعية هويته الذاتية، والتي هي جزء لا يتجزأ من هويته الجماعية (الثقافة)، وهذه الأخيرة تحتوى على عناصر مكوّناتها الرئيسية ... إنّ الإنسان

في بنيته النفسية والفكرية تتحكم فيه حاجاته الطبيعية الفيزيولوجية، فيبحث عن توفيرها لضمان بقائها، لبقائه محاطاً بمشاعر عاطفية تتراوح ما بين الرضا والقناعة أو الإفراط والإسراف على نحو ما، كدافع ومحفز وصولاً إلى الحاجة لتقدير الذات والثقة بها، والميل لاكتساب ثقة وتقدير الآخرين. ومن هذا المرتكز فإن العلاقة بين الحدين الثقافي والسياسي تظهر، في شكل صورة نمطية، لا على شكل معين بصورة ستاتيكية، بل بصورة متغيرة وديناميكية، فهي إما علاقة هادئة ومتعاونة أو متناقضة ومتصارعة، على قاعدة المصلحة وكيفية النظر إليها، فيما إذا كانت مصلحة خاصة أو عامة.¹

وبالتالي أرى أن صراع المثقف المعارض مع السلطة السياسية، إن جاز تسميته صراعاً، هو بالأساس صراع على استمالة الجمهور واكتساب الثقة والمصداقية والمكانة داخل المجتمع، وهذا المعطى يؤكده غباري بتأكيد على أنه: [...] لا مناص من الإقرار بأن الإشكالية تبقى واحدة بين المثقف والسلطة السياسية، من حيث أن كلا الطرفين يسعى إلى تأكيد مكانته في المجتمع، والحفاظ على بنيته موحدة، فالإشكالية إذاً تكمن في توصيف نوع تلك العلاقة بينهما، مع الأخذ بعين الاعتبار الخلفية والاجتماعية المكونة لهما أي لتلك الثنائية.²

وأرى أن علاقة المثقف المعارض بالسلطة السياسية في عهد الدولتين المرابطة والموحدة، تعقدت وتوترت بالأساس بسبب تضارب المصالح السياسية والقناعات الفكرية، وبسبب اختلاط السياسي بالديني وصعوبة وضع حد فاصل بينهما.

ومن باب المقارنة فقد عرف المشرق الإسلامي في ذات السياق الزمني تقريباً، نفس العلاقة المتوترة بين المثقف المعارض والسلطة السياسية، مما يدل على أن الأمر يتعلق بموروث ثقافي في التاريخ الإسلامي بصفة عامة. ومن الأمثلة التي يمكن الاستدلال بها في هذا السياق حادثة قتل السلطان صلاح الدين الأيوبي للفيلسوف "الإشراقي" شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي مؤلف كتب: "المعارج والمطارحات" و"حكمة الإشراق" و"اللمحة" و"هياكل النور"

1 - (غباري، 2018، ص 3 - 4).

2 - (غباري، 2018، ص 4).

و"التلوينات اللوحية والعرشية" بتهمة الزندقة، وكان ذلك سنة 586 هجرية في قلعة حلب، استناداً على فتوى من علماء حلب وعلى رأسهم "الزين" و"المجد" ابنا جهبل، وقد قُتل وهو ابن ستّ وثلاثين سنة، وكان من علماء المتصوّفة وأقطابهم، قيل قُتل بالسيف وقيل حُبس ومات جوعاً، ونُسب إلى المقتول سوء معتقده كما ذكر ذلك ابن حجر العسقلاني في كتابه الميزان والذهبي في أعلام سير النبلاء وغيرهم، والرّاجح هو قتله بسبب وشاية فقهاء عصره به لدى صلاح الدين الأيوبي لكونه معلّم ابن السلطان، وكانت حجّتهم الخشية من أن يتأثر ابن السلطان بأفكار معلّمه فتفسد عقيدته، وبالتالي لن يكون أهلاً لحكم المسلمين. وكان السهروردي زميل دراسة لفخر الدّين الرازي.¹

وأختتم باقتراح التوصيات التالية:

1- توسيع دور المثقفين ليشمل مختلف أوجه الحياة فكرياً وسياسياً واجتماعياً وغيرها.

2- تقبّل الحكّام لآراء المثقفين وسعة صدرهم للآراء النقدية من باب النصيحة السياسية، لاسيما أنّ في الدين الإسلامي ما يدعم ذلك، من خلال حديث رواه مسلم في صحيحه من حديث تميم الداري عن النبي عليه الصلاة والسلام قال: [الدين النصيحة، قلنا لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامّتهم]، واعتبار النصيحة نوعاً من النقد التقويمي مصداقاً لمقولة عمر بن الخطّاب رضي الله "رحم الله من أهدى إليّ عيوبي"، لذلك ينبغي للسلطة السياسية الحاكمة اعتبار تقبّل رأي المثقف المعارض بصدر رحب، ما دام يحترم أدبيات التخاطب، وأسلوب الحوار، وصادراً ممّن كان فعلاً مثقفاً، وهنا أستثني بعض من يمكن تسميتهم بالمثقفين "الدّجالين" أو أشباه المثقفين الذين يكون غرضهم من المعارضة أو الموالة كذلك تحقيق مآرب شخصية أو مصالح فئوية أو حزبية.

1 - (سعد. 2014. السهروردي عالم شاب قتلته الفقهاء غيظاً من علمه).

<https://alarab.co.uk/>

3- تأسيس أكاديمية مستقلة للمثقفين، تكون مستقلة استقلالاً حقيقياً عن الأحزاب والسلطة وجماعات الضغوط، تضم مثقفين ممن عُرفوا بأصالة الرأي والكفاءة العلمية والبحثية الأكاديمية والمواقف الشجاعة في التعبير عن آرائهم ومواقفهم.

فهرس المراجع والمصادر

- 1- أومليل علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، أكتوبر 1998.
- 2- ابن الأبار أبو عبد الله محمد بن أبي بكر القضاعي، الحلة السرياء، تحقيق حسين مؤنس، دار المعارف مصر، طبعة 2، 1985.
- 3- ابن بسّام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس، 1981.
- 4- ابن خاقان الفتح، قلائد العقيان في محاسن الأعيان، تقديم محمد العناني، المكتبة العتيقة، تونس، 1966.
- 5- ابن رشد أبو الوليد بن محمد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب 37، دار المعارف، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى، 1964.
- 6- ابن عباد المعتمد، ديوان المعتمد بن عبّاد، تحقيق حامد عبد المجيد و أحمد أحمد بدوي، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة 3، 2000.
- 7- بالاثيا آنخيل جونزاليز، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1955.
- 8- بنعبد العالي المختار، الثقافة العربية ومعطيات الواقع الراهن والآفاق المتطورة، مجلة الوحدة، العدد 101-102، المجلس القومي للثقافة العربية، باريس، فبراير - مارس 1993.
- 9- زنائي أنور، إشكالية الفقه والسياسة في الأندلس خلال عصر المرابطين، مقال منشور بتاريخ 2014/08/23، على الموقع الإلكتروني لدار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بمصر. <http://www.dar-ein.com>
- 10- الجابري محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية يناير 2000.
- 11- السامرائي أسامة عبد الحميد، دور الفقهاء في السياسة المرابطية وإحراق كتاب إحياء علوم الدين، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، ديوان الوقف السني، العدد 24، العراق، 2011.

- 12- عطية أحمد عبد الحليم، جاك دريدا والتفكيك، سلسلة أوراق فلسفة، دار الفارابي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 2010.
- 13- العودات حسين، المثقف العربي والحاكم، دار الساقى، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 2012.
- 14- الغزالي الطوسي أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب 15، دار المعارف، القاهرة - مصر، الطبعة الرابعة، دون تاريخ.
- 15- غوميز إميليو غرسية، الشعر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1956.
- 16- لوبون غوستاف، سيكولوجية الجماهير، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، الطبعة العربية الأولى 1991.
- 17- لوفيفر هنري، الدولة والسلطة، ترجمة حسن أحجيج، مقال منشور بالموقع الإلكتروني لمجلة أنفاس. <https://www.anfasse.org>
- 18- المراكشي ابن عذاري أبو العباس أحمد بن محمد، البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، الجزء 2، تحقيق بشار عواد معروف ومحمود بشار عواد، دار المغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الأولى، 2013.
- 19- المراكشي الأوسي الأنصاري أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، المجلد الثاني، تحقيق إحسان عباس ومحمد بن شريفة وبشار عواد معروف، الناشر دار الغرب الإسلامي، تونس، الطباعة دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى 2012.
- 20- المقري التلمساني أحمد بن محمد، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر لبنان، 1979.
- 21- ناصيف عبد الله إبراهيم، السلطة السياسية: ضرورتها وطبيعتها، دار النهضة العربية، القاهرة، 1982.

22- هنية عبد الحميد، حول التحقيق التاريخي، ندوة التحقيق في التاريخ العربي الإسلامي، مجلة أسطور للدراسات التاريخية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة- قطر، العدد 3، يناير 2016.



*République Algérienne Démocratique et populaire
Ministère de l'Enseignement Supérieur
Et de la Recherche Scientifique
Université de Ghardaïa
Faculty des sciences humaines et Sociales
Division des sciences islamiques*



P- ISSN : 2602 - 7518

E- ISSN : 2588 - 1728

Revue

EDDAKHRA

Pour les Recherche et les études islamiques

*Périodique international à Comité de lecture
Editée par le division des sciences islamiques
Université de Ghardaïa- Algérie*

Volume : 4 - N° : 02

Jumada al-awwal 1442 / Decembre 2020