

منهجية التعامل مع التراث

الإسلامي

إعداد

نخبة من أساتذة الأزهر الشريف

- د. عمر عبد الفتاح / قسم أصول الفقه. د. أحمد محمد محمد بيبرس / قسم أصول الفقه.
- د. أحمد رزق درويش / قسم الحديث وعلومه. د. أسامة إبراهيم محمد مهدي / قسم الحديث وعلومه.
- د. أحمد حسن إبراهيم عبد العظيم / قسم التفسير وعلوم القرآن. د. محمد محمد محمود الجارحي / قسم الشريعة والقانون.
- د. هاني سمير أمين جزيرة / قسم الدعوة والثقافة الإسلامية. د. فريج محمد عبد العليم المرلي / قسم العقيدة والفلسفة.
- د. مصطفى أحمد عوض / قسم التاريخ والحضارة.
- إشراف د. حسن السيد خليل / قسم اللغة العربية، الأمين العام المساعد للثقافة والبحوث بمجمع البحوث الإسلامية

خطة العمل

خطة العمل

مدخل إلى التجديد

تحديد مفهوم المنهج والمنهاج والمنهجية

تحديد مفهوم التراث

مناهج المتعاملين مع التراث

تحرير مفهوم النص وضبط دلالاته

مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي

ضرورة التجديد

مفهوم التجديد في المدرسة الغربية

ضوابط التجديد المشروع

الأصول العشرة للتجديد كما يراها المفكر الإسلامي الكبير العلامة أ.د: محمد عمارة

مصطلحات ذات صلة بالتجديد

مقدمة تتضمن مسح تاريخي عن تجديد التفسير في القرن السابق

الاتجاه الأول: التفسير الهدائي.

الاتجاه الثاني: التفسير العلمي.

الاتجاه الثالث: التفسير الأدبي أو البياني.

القسم الأول: التفسير وعلوم القرآن:

الضابط الأول: القواعد العلمية المنهجية التي يجب مراعاتها عند تفسير القرآن بالقرآن.

الضابط الثاني: القواعد العلمية المنهجية التي يجب مراعاتها عند تفسير القرآن بالسنة النبوية.

الضابط الثالث: القواعد العلمية المنهجية التي يجب مراعاتها عند تفسير القرآن بالرأي.

الضابط الرابع: الضوابط المنهجية للتعامل مع القراءات القرآنية.

الضابط الخامس: مراعاة المقاصد العليا الحاكمة عند تفسير القرآن الكريم.

الضابط السادس: مراعاة التفسير النبوي الشريف نظرياً وتطبيقاً.

الضابط السابع: مراعاة لسان القرآن الكريم.

الضابط الثامن: السياق التاريخي وأثره في تفسير القرآن الكريم.

الضابط التاسع: معالجة القرآن الكريم لأزمات الناس ومشكلاتهم «التفسير الاجتماعي».

- الضابط العاشر: توخي الحذر من التفاسير المعتمدة على الاستدلال بالظواهر الكونيّة.
- الضابط الحادي عشر: تنقية التراث التفسيري من الإسرائيليات.
- الضابط الثاني عشر: لا نسخ في القرآن الكريم.
- الضابط الثالث عشر: ليس في القرآن متشابه؛ بمعنى: الملتبس الغامض الذي لا يُعرفُ معناه.
- الضابط الرابع عشر: أثر النصوص (الموازية) على تفسير القرآن الكريم.
- الضابط الخامس عشر: الحذر من الخروج بالتفسير عن المراد منه.
- الضابط السادس عشر: اجتناب الاشتغال بالمبهمات، وما ضَرَبَ القرآنُ عَنْهُ الذِّكْرَ صَفْحًا.
- الضابط السابع عشر: اجتناب القراءات الخاطئة للقرآن الكريم.
- الضابط الثامن عشر: التاريخانيّة وأثرها السلبي على فَهْمِ القرآنِ الكريمِ وتفسيره.
- الضابط التاسع عشر: اجتناب النظرة الحدائيّة عند تفسير القرآن الكريم.
- الضابط العشرون: الحذر من الاتجاهات المنحرفة في أثناء تجديد تفسير القرآن المجيد.
- القسم الثاني: قسم السُّنَّةِ النّبويّة:

- الضابط الأول: التفرقة بين مصطلح «سنة» ومصطلح «حديث».
- الضابط الثاني: التأكيد من ثبوت الحديث، وصلاحيته للحجّة.
- الضابط الثالث: اجتناب الأخبار الموضوعية والواهية، وأنها لا يُحتجُّ بها.
- الضابط الرابع: إخضاع الأحاديث التي تفرد بها راوٍ لا يُحتمَلُ تفرده للنقد والتحليل والمراجعة.
- الضابط الخامس: رد الحديث المروي عند المتأخرين ولم يعرفه الأئمة المتقدمون.
- الضابط السادس: معرفة مسالك العلماء في التعامل مع الأحاديث التي ظاهرها التعارض.
- الضابط السابع: فَهْمُ الحديثِ النبوي في ضوء القرآن الكريم.
- الضابط الثامن: جمع الأحاديث الواردة في الباب الواحد.
- الضابط التاسع: فَهْمُ الحديثِ النبوي وَفَقَّ أساليبِ اللغةِ العربيّةِ ودلالاتها.
- الضابط العاشر: فَهْمُ الحديثِ النبوي في ضوء مقاصد الشريعة وغاياتها الكليّة.
- الضابط الحادي عشر: فَهْمُ الحديثِ النبوي في ضوء أسباب وروده.
- الضابط الثاني عشر: فَهْمُ الحديثِ النبوي في ضوء سياقه وملابساته الزمانيّة والمكانيّة.
- الضابط الثالث عشر: فَهْمُ الحديثِ النبوي وَفَقَّ مقتضيات العقل الصريح.
- الضابط الرابع عشر: فَهْمُ الحديثِ النبوي وَفَقَّ معطيات الحس والمشاهدة والعادة.

الضابط الخامس عشر: فَهْمُ الحديث النبوي في ضوء الحقائق العلميّة الثابتة في الكون.
الضابط السادس عشر: فَهْمُ الحديث النبوي في ضوء الحقائق التاريخيّة الثابتة ثبوتًا يقينيًا.
الضابط السابع عشر: فَهْمُ الأحاديث المعللة بعلّة في ضوء عللها والحكمة منها.
الضابط الثامن عشر: معرفة المطلق والنسبي في السُنّة النبويّة.
الضابط التاسع عشر: مراعاة التفرقة بين تصرفات النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالإمامة والسياسة المتغيرة بِحَسَبِ أحوال المكلفين، وأحاديث التشريع الثابتة في كل الأحوال.
الضابط العشرون: التفرقة بين أحاديث وقائع الأعيان والأحاديث التي لها حكم العموم.
الضابط الحادي والعشرون: ضرورة التفرقة بين أحاديث عالم الغيب وأحاديث عالم الشهادة.
الضابط الثاني والعشرون: التفرقة بين الحديث المروي باللفظ والحديث المروي بالمعنى.
الضابط الثالث والعشرون: محاكمة المظنون إلى المقطوع، وحسن التنسيق بين الأدلّة.
الضابط الرابع والعشرون: أصول العقائد وقضايا الإيمان بالغيب تثبت بالقرآن والأحاديث المتواترة.

الضابط الخامس والعشرون: ردُّ خبر الواحد (وَإِنْ صَحَّ) إذا خالف السُنّة العمليّة المتواترة أو المشهورة، ولم يمكن الجمع.
الضابط السادس والعشرون: رد الأحاديث التي تُشكِّكُ في عصمة الأنبياء أو تنتقص من أقدارهم.

الضابط السابع والعشرون: تحري سلامة النص النبوي من التصحيف والتحرّيف.
الضابط الثامن والعشرون: عدم إغفال قواعد علم الجرح والتعديل، وقواعد علم الرجال.
الضابط التاسع والعشرون: الحذر من القراءة الحداثيّة للسُنّة النبويّة، واجتناب التّأويل الفاسد لِلنَّصِّ النَّبَوِيِّ.

الضابط الثلاثون: تعظيم الحديث الشريف (متى ثبت) وتوقيره وإجلاله.

القسم الثالث: العقيدة:

الضابط الأول: تحرير مصطلح «علم التوحيد» و«علم الكلام».
الضابط الثاني: تجديد عقيدة التوحيد من خلال إحياء المنظور القرآني في النفوس.
الضابط الثالث: معالم منهجيّة لبناء الدرس العقدي من خلال منهج القرآن الكريم في عرض مسائل العقيدة.

الضابط الرابع: الموقف الفقهي من علم الكلام وَفَقَّ التَّسْقِيَّ التاريخي وسياقاته.

الضابط الخامس: عرض أصول العقيدة من خلال آيات القرآن الكريم وتبويبها وفق مناهج المتكلمين، وشرحها في سياقاتها.

الضابط السادس: عرض الفروع المختلف فيها، وتحقيق كونها لفظية أو موضوعية، مع بيان حكم الخوض فيها.

الضابط السابع: تراث علم الكلام وآفاق التجديد في ظل العلوم الطبيعية.

الضابط الثامن: تجديد الدرس العقدي عند فضيلة الشيخ محمد الغزالي.

الضابط التاسع: الملامح التجديدية في علم العقيدة عند رواد مدرسة «الإحياء والتجديد» [الشيخ محمد عبده والشيخ شلتوت نموذجًا].

الضابط العاشر: الملامح التجديدية للدرس العقدي عند بديع الزمان النورسي.

الضابط الحادي عشر: تجديد مفهوم عقيدة (التوكل والقضاء والقدر) في الدرس العقدي المعاصر.

الضابط الثاني عشر: خطورة ظاهرة التَّكْفِيرِ للعامة والخاصة من المسلمين، والتحذير من ذلك.

الضابط الثالث عشر: دور الدرس العقدي المعاصر في مواجهة الإلحاد وأيدلوجياته.

القسم الرابع: الفقه:

الضابط الأول: القرآن الكريم هو مرجعية تقويم التراث الفقهي.

الضابط الثاني: مراجعة الأحكام الفقهية المبنية على الأحاديث الضعيفة والواهية.

الضابط الثالث: التثبت من حكايات الفقهاء للإجماع.

الضابط الرابع: إحياء بعض الآراء الفردية غير المشهورة مراعاة لمصالح المكلفين ونفعًا للإنسانية.

الضابط الخامس: قصر دراسة المسائل الافتراضية على المتخصصين.

الضابط السادس: تجديد الاجتهاد في المسائل الفقهية القديمة بما يتناسب مع تغير الظروف الزمانية والمكانية.

الضابط السابع: تجديد الأمثلة الشارحة في الفقه الإسلامي بما يتناسب مع العصر.

الضابط الثامن: مراعاة التقدم العلمي والتكنولوجي عند دراسة الفروع الفقهية.

الضابط التاسع: تحويل المقادير الشرعية القديمة إلى مقادير معاصرة.

الضابط العاشر: مراعاة الحالة السياسيّة والاجتماعيّة في دراسة الاجتهادات الفقهيّة.
الضابط الحادي عشر: دراسة الأحكام الشرعيّة وعرضها في سياقاتها الصحيحة.
الضابط الثاني عشر: دراسة الأحكام الشرعيّة في ضوء مقاصد الشريعة.
الضابط الثالث عشر: العناية القصوى بفقّه التنزيل لفهم النصّ.
الضابط الرابع عشر: إعادة النظر في تقسيم الدور إلى دار إسلام ودار حرب، وما بُني على ذلك من أحكام شرعيّة.

الضابط الخامس عشر: مراعاة المراجعات الفكرية والفقهيّة للأئمة.
الضابط السادس عشر: مراعاة القيم الأخلاقيّة عند مراجعة تراثنا الفقهي.
الضابط السابع عشر: فقه النوازل وأثره في التعامل مع المُستجدّات المعاصرة.
القسم الخامس: أصول الفقه:

الضابط الأول: إشكاليّة التدوين في علم أصول الفقه.
الضابط الثاني: اختلاف المدارس الأصوليّة وأثر ذلك في التراث الأصوليّ.
الضابط الثالث: ضبط علاقة علم المنطق والكلام والجدل بعلم أصول الفقه.
الضابط الرابع: تجريد علم أصول الفقه من مسائل الخلاف اللفظي، ومالم يُظفّر له بمثال.
الضابط الخامس: القرآن هو مرجعيّة الأدلّة الأصوليّة.
الضابط السادس: ضرورة الفصل بين خطاب الأئمة، والحكاية عن الأمم الأخرى.
الضابط السابع: الظواهر اللغويّة، والنظم القرآني.
الضابط الثامن: مراعاة الأحكام الشرعيّة من خلال سياق النص، والفرق بين السياق الأصلي والتبعي.

الضابط التاسع: درء تعارض خبر الواحد إذا خالف الأصول.
الضابط العاشر: إعادة النظر الأصولي لمسألة الإجماع.
الضابط الحادي عشر: دور القياس في بيان أحكام النوازل المستجدة.
الضابط الثاني عشر: إعادة النظر في الاجتهاد وشروطه.
الضابط الثالث عشر: تعزيز دور الاجتهاد الجماعي والمؤسسي.
الضابط الرابع عشر: مزج علم أصول الفقه بالقيم الأخلاقيّة.
الضابط الخامس عشر: مراعاة أثر علم الاجتماع في أصول الفقه.

الضابط السادس عشر: إعادة النظر في عوارض الأهلية.

الضابط السابع عشر: رد الجزئيات التشريعية إلى كليّاتها.

الضابط الثامن عشر: الحفاظ على سعة دائرة المباح.

الضابط التاسع عشر: إعادة النظر في تدريس علم أصول الفقه.

القسم السادس: قسم التاريخ:

الضابط الأول: تأصيل مصطلح «التاريخ» في الفكر الإسلامي.

الضابط الثاني: التحقق من الروايات التاريخية وفقّ الموازين النقدية التي اتبعها علماء الحديث النبوي.

الضابط الثالث: مراعاة المنهج في تفسير الحوادث والحكم عليها.

الضابط الرابع: التفرقة بين أخطاء البشر وأحكام الإسلام.

الضابط الخامس: عدم التأثير بالمكانة الاجتماعية أو العلمية عند إصدار الأحكام.

الضابط السادس: البعد عن أسلوب التعميم قبل استقراء الأحداث التاريخية.

الضابط السابع: معرفة القيم الأساسية المرجوة من تحليل التاريخ الإسلامي.

الضابط الثامن: رد الاعتبار لتاريخ البسطاء والمستضعفين والتنقيب عن الجوانب المسكوت عنها في المصادر التاريخية.

الضابط التاسع: البعد عن النزعات السياسية والتعصب للمذاهب بين المؤرخين.

الضابط العاشر: التخلي عن الشعبية سواءً للمدن أم البلدان.

الضابط الحادي عشر: البعد عن التعصب أمام ما عرضه الآخرون حول بعض النقاط في التاريخ الإسلامي.

الضابط الثاني عشر: الوقوف على شبهات المستشرقين والرد عليها.

القسم السابع: العلوم الإنسانية:

مدخل منهجي لتعريف المصطلحات الأساسية الخاصة بالبحث:

الضابط الأول: أسلمة العلوم الإنسانية بين المؤيدين والمعارضين.

الضابط الثاني: تجديد العلوم الإنسانية من خلال التكامل المعرفي.

الضابط الثالث: تجديد العلوم الإنسانية من خلال ربطها بالمقاصد.

المدخل

المدخل

تحديد مفهوم المنهج والمنهاج والمنهجية:

كثر استعمال ألفاظ النهج والمنهج والمنهاج، أو (المنهجية والمنهاجية) في الأدبيات المعاصرة، وبخاصة في الدراسات النقدية والفلسفية والتاريخية، والنهج، والمنهج، والمنهاج، في اللغة بمعنى واحد، وكلها تشترك في إشارتها إلى الطريق المستقيم الواضح الذي يوصل إلى الغاية بسهولة ويسر، كما تتضمن معنى الإسراع في السير في الطريق لوضوحه، أو في إنجاز العمل لوضوح طريقته.

قال الجوهري في الصحاح مادة (نَهَج): النَّهْجُ: الطَّرِيقُ الوَاضِحُ، وَنَهَجَ الأَمْرُ وَأَنْهَجَ: وَضَحَ، وكذلك الْمَنْهَجُ وَالْمِنْهَاجُ. وَأَنْهَجَ الطَّرِيقَ؛ أَي: اسْتَبَانَ وَصَارَ نَهْجًا وَاضِحًا بَيِّنًا، وهذه الألفاظ وردت في لغة العرب. قال يزيد بن الحذاق العبدي⁽¹⁾:

ولقد أضاء لك الطريق وَأَنْهَجَتْ... سُبُلُ الْمَسَالِكِ وَهَدَى تُعْدِي

أَي: تُعِين وَتُقَوِّي، ومنه قولهم: نَهَجَ الثَّوْبُ وَأَنْهَجَ: بَانَ فِيهِ أَثَرُ البَلَى، وقد أَنْهَجَهُ البَلَى⁽²⁾.

وهذه الألفاظ من ألفاظ القرآن الكريم والحديث الشريف، حتى إن المنهج لفظ قرآني، ومصطلح تراثي بامتياز، جاء في التنزيل الحكيم قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾⁽³⁾. قال الإمام القرطبي: وَالشَّرْعَةُ وَالشَّرِيعَةُ الطَّرِيقَةُ الظَّاهِرَةُ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى النَّجَاةِ. وَالشَّرِيعَةُ فِي اللُّغَةِ: الطَّرِيقُ الَّذِي يُتَوَصَّلُ مِنْهُ إِلَى الْمَاءِ. وَالشَّرِيعَةُ مَا شَرَعَ اللَّهُ لِعِبَادِهِ مِنَ الدِّينِ، وَقَدْ شَرَعَ لَهُمْ يَشْرَعُ شَرْعًا؛ أَي: سَنًّا، وَالشَّرَاعُ الطَّرِيقُ الأَعْظَمُ، وَالشَّرْعَةُ أَيْضًا الوَثْرُ، وَالْجَمْعُ: شَرْعٌ وَشَرَعٌ، وَشَرَاعٌ جَمْعُ الْجَمْعِ، عَنِ أَبِي عُبَيْدٍ، فَهُوَ مُشْتَرِكٌ، وَالْمِنْهَاجُ الطَّرِيقُ الْمُسْتَمَرُّ، وَهُوَ النَّهْجُ وَالْمَنْهَجُ، أَي البَيِّنُ، قَالَ الرَّاجِزُ:

مَنْ يَكُ ذَا شَكِّ فَهَذَا فَلَجٌ... مَاءٌ رَوَاءَ وَطَرِيقٌ نَهْجٌ

وَقَالَ معنى الكلام: لكل قوم منكم جعلنا طريقًا إلى الحق يؤتمه، وسبيلًا واضحًا يعمل به⁽⁴⁾.

والمنهج في اللغة: هو الطريق الواضح المستقيم الذي يُفْضِي بصحيح السير فيه إلى غاية

(1) ينظر: «الصحاح تاج اللغة وحصاح العربية» تأليف: أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، (346/1)، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م.

(2) ينظر: «المفردات في غريب القرآن» تأليف: أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، (ص: 825)، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، ط: الأولى - 1412 هـ.

(3) سورة المائدة، من الآية: (48).

(4) ينظر: «الجامع لأحكام القرآن» تأليف: أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (211/6)، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384 هـ - 1964 م.

مقصودة بسهولة ويسر.

ومن هذا الأصل جرى استعمال لفظة المنهج لتعني بوجه عام: وسيلة محددة توصل إلى غاية مُعَيَّنَة. نَحَجٌ نَحَجًا تعني اتخذ منهاجًا أو طريقًا للوصول إلى غاية. ومن عبقرية اللغة العربيَّة تجد اللفظة «نَهَجٌ» أي تلاحقت أنفاسه من سرعة الحركة لوضوح الطريق ويسره.

هكذا تتضمن لفظة «المنهج»: الإسراع في السير في الطريق لوضوحه، أو في إنجاز العمل لوضوح طريقته. ويأتي أصل هذه الألفاظ لغةً من الجذر نَهَجَ وَنَهَجَ، ونهج الطريق فهو نَهَجٌ بمعنى وضوح واستبان وصار نَهَجًا واضحًا بيِّنًا، وفي حديث العباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): «لم يمت رسولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حتى تَرَكَكُمْ عن طريقِ نَاهِجَةٍ»⁽⁵⁾ أي واضحةً بيِّنة، وقد نَهَجَ الأمرُ وَنَهَجَ، إذا وَضَحَ. ونهجته وأنهجته: أوضحته، وأيضًا سلكته، والطرق الناهجة هي الطرق الواضحة، والنهج والمنهج: الطريق المستقيم، والمنهاج: الطريق المستمر.

وَنَهَجْتُ الطريق، إذا أَبْنَيْتُهُ وأوضحته. يقال: اعمل على ما نَهَجْتُهُ لك. وَنَهَجْتُ الطريق أيضًا، إذا سلكته، وفلان يَسْتَنْهَجُ سَبِيلَ فلان؛ أي: يسلكُ مسلكه، والنَهَجُ بالتحريك: الْبُهْرُ وتتابعِ النَّفْسِ، وقد نَهَجَ بالكسر يَنْهَجُ، يقال: فلان يَنْهَجُ في النَّفْسِ فما أدري ما أَنْهَجُهُ، وفي الحديث أَنَّهُ رأى رجلًا يَنْهَجُ⁽⁶⁾؛ أي: يربو من السمن ويلهث⁽⁷⁾.

وبين المنهاج والمقصد علاقة وثيقة، يقول السبكي في شرحه لمنهاج البيضاوي: «المنهاج: الطريق جعل علمًا على هذا الكتاب، والوصول إلى الشيء إنما يكون عند انتهاء طريقه، فقلوه (أي البيضاوي): منهاج الوصول معناه الطريق التي يتوصل فيها إلى الوصول إلى علم الأصول، كما تقول طريق مكة؛ أي: المتوصل فيها إلى مكة، فليس الوصول فيه ولكنه غايته»⁽⁸⁾.

⁽⁵⁾ ذكره الزمخشري في «الفاائق في غريب الحديث»: (35/4)، وابن الجوزي في «غريب الحديث»: (444/2)، وابن الأثير في «النهاية في غريب الحديث والأثر»: (134/5)، معلقًا بلا سند، ولم نقف عليه مسندًا.

⁽⁶⁾ ذكره الجوهرى في «الصحاح»: (346/1)، وابن الأثير في «النهاية في غريب الحديث والأثر»: (134/5)، معلقًا بلا سند، ولم نقف عليه مسندًا.

⁽⁷⁾ ينظر: «الصحاح»، (346 / 1)، «لسان العرب»: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين بن منظور الأنصاري، (383/2)، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.

⁽⁸⁾ ينظر: «الإبهاج في شرح المنهاج» (منهاج الوصول إلى علم الأصول للقااضي البيضاوي) تأليف: تقى الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، (1 / 17)، الناشر: دار الكتب العلميَّة - بيروت، 1416هـ - 1995 م.

وترد هذه الألفاظ «منهج ومنهاج ومنهجية» في كثير من الأحيان بصورة مترادفة، فيستعمل أحدها في موقع الآخر من دون تغيير في الدلالة، كما تستعمل بدالات متعددة، فيقال المنهج الإسلامي أو المنهج الماركسي؛ للإشارة إلى النظام المعرفي أو الرؤية الكليّة (الفلسفة) للكون والحياة والإنسان، ويقال المنهج التربوي في الإسلام، ويقصد به علم متخصص من العلوم، ويقال منهج الشافعي في الأصول، أو منهج المعتزلة في الكلام، ويقصد به المذهب أو المدرسة الفكرية الخاصة بباحث أو مفكر أو عالم، أو بفتة من المفكرين أو العلماء، ويقال كان المنهج المستخدم في الدراسة: هو المنهج التاريخي، أو المنهج التحريبي، ويقصد به نوع البحث الذي يتضمن طرقاً وإجراءات محددة، والمنهج والمنهاج الدراسي أو خطة الدراسة: مجموعة من المواد الدراسية والخبرات العلميّة الموضوعية لتحقيق أهداف التربية.

والمنهاج العلمي: هو الطريقة العلميّة في البحث التي تقوم على الملاحظة ووضع الفرضيات واختبارها والتوصل إلى النتائج وتعميمها.

والمنهجية (Methodism): هي فلسفة الإحياء الديني في القرن الثامن عشر في أوربا وبدأت في جامعة أكسفورد حيث تكون دراسة الدين والدعوة إليه على أسس منهجية، ولا يزال أتباعها يأخذون اسم: (Methodism): أي المنهجيين⁽⁹⁾.

والمنهجية لفظ صناعي للمنهج، ويختلف في معناه عن الاسم المنسوب الناتج عن إضافة ياء النسب وتاء التأنيث في أن المراد أمر آخر غير الوصف حين نقول: يقوم الباحث بعمله بطريقة منهجية؛ أي: منظمة غير عشوائية، بل قد يفيد المصدر الصناعي مجموعة الصفات الخاصة باللفظ، ويكون المستفاد به كالمستفاد بالمصدر في دلالاته المعنوية، حين نقول: يتميز الباحث بمنهجية التفكير، كما نقول يتميز بسلامة الفكر أو صحته، وتكون بمعنى: يتميز الباحث بكون تفكيره منهجياً، وقد يشته المنسوب بالمصدر الصناعي في مثل: يفكر بمنهجية؛ إذ يستقيم لنا تقدير لفظ محذوف، يفكر بطريقة منهجية، كما في عرض الدنيا؛ أي: عرض الحياة الدنيا، كما يستقيم لفظ تأويل المصدر: يفكر بوضوح... وهكذا.

فالمنهجية هي العلم الذي يتعلق بمناهج التفكير في موضوع معين والبحث فيه والتعامل معه. ويقابل لفظ المنهجية لفظ: (Methodology) في اللغة الإنجليزية، وتعني: «العلم الذي يدرس الطرق» أو «ذلك الفرع من المنطق الذي يحلل المبادئ والإجراءات التي تحكم البحث والاستقصاء في مجال معرفي معين» أو «تلك الأسس النظرية لمذهب فلسفي معين؛ أي: الافتراضات والمعطيات والمفاهيم

(9) ينظر: «المعجم الفلسفي» تأليف: جميل صليبا، (435/2)، ط: دار الكتاب العالمي، الدار الإفريقية العربية، دار التوفيق، بيروت - لبنان 1414هـ - 1994م.

الأساسية لذلك المذهب الفلسفي»⁽¹⁰⁾.

وهكذا يظهر أن المنهجية في اللغة الإنجليزية هي مصطلح على «علم» من العلوم المحدثه، وهذا العلم هو علم الطرق أو علم المناهج ويتعلق بجميع العلوم، لكنه أشد ارتباطاً بتاريخ العلوم، وفلسفة العلوم، ونظرية المعرفة على وجه الخصوص، وقد يكون المصطلح جزءاً من كل علم، أو فرعاً من أي مجال معرفي (الفيزياء، والتاريخ...) يدرس منطق ذلك المجال المعرفي، وبنيته، وأساليب تحصيل المعرفة والبحث فيه، فيقال مثلاً: منهجية علم التاريخ.

وبهذا المعنى يتحدد معنى المنهج (Method) بطرق البحث وإجراءاته في مجال معرفي، بينما يتحدد معنى المنهجية (Methodology) بالعلم الذي يدرس هذه الطرق والإجراءات، ويتولى تحديد الصفات والخصائص التي تتميز بها طرق البحث، كالقصد والوضوح والاستقامة.

وفي ضوء ما سبق يتضح لنا أن مصطلح المنهجية يتداخل مع مصطلح المنهج أو المنهاج؛ ومع أساليب البحث عن المعرفة في حقل من الحقول ومع المنطق باعتباره موضوعاً فلسفياً، ومع نظرية المعرفة والإبستمولوجيا باعتبارها فرعاً من فروع الفلسفة وعلماً من علومها.

لكن هذه المصطلحات جميعها تستخدم في حقل المعرفة، والمعرفة تشمل الوجود غيباً وشهوذاً، وتشمل الناس أفراداً وجماعات، لكنّها في النهاية معرفة إنسانية محدودة بحدود الإنسان في قدراته على الفهم والإدراك⁽¹¹⁾.

فمجال عمل المنهجية يشمل حقول المعرفة في تصنيفاتها المختلفة: «النقلية والعقلية» أو «الشرعية والطبيعة الاجتماعية» أو أية تصنيفات أخرى، وقد ارتبط مصطلح «منهج ومنهاج ونهج ومنهجية» بقضايا البحث العلمي وإجراءاته وأنواعه كما ارتبطت الدلالات والمعاني الخاصة بهذا المصطلح بعناوين البحوث وأنواعها والفئات التي يمكن أن تُصنّف فيها البحوث حسب معايير التصنيف المختلفة.

وإذا كانت المنهجية هي العلم الذي يتعلق بمناهج التفكير في موضوع معين والبحث فيه، فإنها تتضمن بالضرورة التخطيط السابق والرؤية الكليّة لعناصر ذلك الموضوع، كما ينبثق عنها مناهج تفصيلية (جمع منهاج)، تحدد طريقة الوصول إلى أهداف محددة خاصة بهذا الموضوع من خلال إجراءات عملية وأساليب

⁽¹⁰⁾ ينظر: «مفاهيم ومبادئ المنهجية الإسلامية» تأليف د: فتحي حسن ملكاوي، (37/1)، في المنهجية الإسلامية لفيف من المؤلفين، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، الطبعة الأولى 1431هـ-2010م.

⁽¹¹⁾ ينظر: «المنهج والمنهجية طبيعة المفهوم وأهميته البحث فيه» في «منهجية التكامل المعرفي» تأليف د: فتحي حسن ملكاوي، (ص: 69)، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

تنفيذية، ولا نتصور عملاً وتنفيذاً لأمر من الأمور لا يسبقه تصوّر وتفكير سابق⁽¹²⁾.

⁽¹²⁾ ينظر: «المرجع السابق»، (ص:70).

تحديد مفهوم التراث:

لكي يتضح لنا مفهوم التراث الإسلامي والمراد من هذا المصطلح لا بُدَّ لنا من بحث جذر الكلمة وذلك على النحو التالي:

مادة «ورث» في المعجم اللُّغَوِيَّة:

إن من يتأمل الدلالة المعجمية لكلمة التراث، فسيجدتها بطبيعة الحال مشتقة من فعل ورث، ومرتبطة دلاليًا بالإرث، والميراث، والتركة، والحسب، وما يتركه الرجل الميت، ويُخَلَّفُهُ لأولاده. وفي هذا الإطار يقول ابن منظور في كتابه «لسان العرب» مادة «ورث»: «الْوَارِثُ: صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَهُوَ الْبَاقِي الدَّائِمُ الَّذِي يَرِثُ الْخَلَائِقَ، وَيَبْقَى بَعْدَ فَنَائِهِمْ، وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا، وَهُوَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ؛ أَي: يَبْقَى بَعْدَ فَنَاءِ الْكُلِّ، وَيَبْقَى مَنْ سِوَاهُ فَيَرْجِعُ مَا كَانَ مِلْكَ الْعِبَادِ إِلَيْهِ وَخَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ»⁽¹³⁾.

وقال أيضًا: وَرِثُهُ مَالُهُ وَمَجْدُهُ، وَوَرِثَهُ عَنْهُ وَرِثًا وَوَرِثَانَةً وَإِرَاثَةً. قال أبو زيد: وَرِثَ فُلَانٌ أَبَاهُ يَرِثُهُ وَرِثَانَةً وَمِيرَاثًا وَمِيرَاثًا، وَأَوْرَثَ الرَّجُلُ وَلَدَهُ مَالًا إِرَاثًا حَسَنًا وَيُقَالُ: وَرِثْتُ فُلَانًا مَالًا أَرِثُهُ وَرِثًا وَوَرِثًا إِذَا مَاتَ مُورِثُكَ، فَصَارَ مِيرَاثُهُ لَكَ.

وقال ابن الأعرابي: الْوَرِثُ وَالْوَرِثُ وَالْإِرْثُ وَالْوَرَاثُ وَالْإِرَاثُ وَالثَّرَاثُ وَاحِدٌ، قال الجوهري: الميراث أصله مؤراث، انقلبت الواو ياءً لكسرة ما قبلها، والثراث أصل التاء فيه واو، والورث والإرث والثراث والميراث: ما وُورِثَ؛ وقيل: الورث والميراث في المال، والإرث في الحسب⁽¹⁴⁾.

وقيل: وَوَرِثَ فِي مَالِهِ: أَدْخَلَ فِيهِ مَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْوَرِثَانَةِ، وَرِثَ بَنِي فُلَانٍ مَالَهُ تَوْرِيثًا، وَذَلِكَ إِذَا أَدْخَلَ عَلَى وَلَدِهِ وَوَرِثَتِهِ فِي مَالِهِ مَنْ لَيْسَ مِنْهُمْ، فَجَعَلَ لَهُ نَصِيبًا، وَأَوْرَثَ وَلَدَهُ: لَمْ يُدْخِلْ أَحَدًا مَعَهُ فِي مِيرَاثِهِ، وَتَوَارِثْنَا: وَرِثَهُ بَعْضُنَا عَنْ بَعْضٍ قَدَمًا. وَيُقَالُ: وَرِثْتُ فُلَانًا مِنْ فُلَانٍ؛ أَي: جَعَلْتُ مِيرَاثَهُ لَهُ، وَأَوْرَثَ الْمَيْتُ وَارِثَهُ مَالَهُ؛ أَي: تَرَكَهُ لَهُ⁽¹⁵⁾.

لفظة التراث في القرآن الكريم:

وردت لفظة التراث في القرآن الكريم مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْمَلًا لَمَّا﴾⁽¹⁶⁾، والتراث هنا: هو ما يخلفه الإنسان بعد موته لوارثه، فهو والميراث إذن بمعنى واحد.

(13) ينظر: «لسان العرب»، (2/ 199).

(14) ينظر: «لسان العرب» (2/ 200)، «مختار الصحاح»، (ص: 16).

(15) يراجع: «لسان العرب»، (2/ 200-201).

(16) سورة الفجر الآية: (19).

وجاءت آيات كثيرة بمعنى المال والممتلكات الموروثة، بصيغة الفعل والاسم، منها قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ... وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ...﴾⁽¹⁷⁾ وقوله: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ﴾⁽¹⁸⁾ وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا﴾⁽¹⁹⁾ وقوله: ﴿وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ﴾⁽²⁰⁾.

وجاء اللفظ بمعنى ميراث التُّبُوَّة في قوله تعالى: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾⁽²¹⁾؛ أي: يَبْقَى بَعْدِي فَيَصِيرُ لَهُ مِيرَاثِي؛ قَالَ ابْنُ سَيِّدَةَ: إِنَّمَا أَرَادَ يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ التُّبُوَّةَ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ خَافَ أَنْ يَرِثَهُ أَقْرَبَاؤُهُ الْمَالِ، لِقَوْلِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَا نُورَثُ، مَا تَرَكْنَا صَدَقَةً»⁽²²⁾، وجاء اللفظ بمعنى ميراث التُّبُوَّة والملك في قوله: تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنْ هَذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾⁽²³⁾.

وورد أيضًا بمعنى وراثته الكتاب والوحي للأنبياء والرسل الَّذِينَ اصطفاهم الله لهذا الغرض في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾⁽²⁴⁾، وقد يرث الكتاب جيلًا لا خير فيه يأتي بعد جيل سابق كان فيه الصالح والطالح، وذلك قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ﴾⁽²⁵⁾.

وجاء اللفظ بمعنى وراثته أمة أرض الدنيا من أمة قبلها كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصْبَنَاهُمْ بِدُنُوهِمْ﴾⁽²⁶⁾، ﴿وَأَوْرَثْنَاكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَّوُّهَا﴾⁽²⁷⁾.

وجاء اللفظ كذلك في القرآن الكريم بمعنى وراثته اللجنة في اليوم الآخر كما في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي

⁽¹⁷⁾ سورة البقرة، من الآية: (233).

⁽¹⁸⁾ سورة النساء، من الآية: (11).

⁽¹⁹⁾ سورة النساء، من الآية: (19).

⁽²⁰⁾ سورة النساء، من الآية: (176).

⁽²¹⁾ سورة مريم، من الآيتين: (5) و(6).

⁽²²⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: المغازي، باب: عَزْوَةُ خَبِيرٍ (139/5) برقم: (3092)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسَّيْر،

باب: قَوْلِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَا نُورَثُ مَا تَرَكْنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ» (1379/3) برقم: (1758)، كلاهما من حديث عائشة رضي الله عنها.

⁽²³⁾ سورة النمل الآية: (16).

⁽²⁴⁾ سورة فاطر، من الآية: (32).

⁽²⁵⁾ سورة الأعراف، من الآية: (169).

⁽²⁶⁾ سورة الأعراف، من الآية: (100).

⁽²⁷⁾ سورة الأحزاب، من الآية: (27).

ثُورثَ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا ﴿٢٨﴾ وقوله جَلَّ شَأْنُهُ: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (29).

وجاء اللفظ أيضًا في القرآن الكريم بمعنى زوال كل مالك لما يملك حين تموت الخلائق جميعها ويبقى الله سبحانه وتعالى المالك لكل المملوكات، قال تعالى: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ﴾ (30)، وقريب من هذا المعنى ما ورد في قوله سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (31) وذلك بأن المال مال الله، وما من بخيل إلا سيذهب ويترك ماله، والمتصرف في ذلك كُله هو الله، فهو يرث السماوات والأرض، أي: يَسْتَوِرُ مُلْكُهُمَا عَلَيْهِمَا بَعْدَ زَوَالِ الْبَشَرِ كُلِّهِمُ الْمُتْتَفِعِينَ بِبَعْضِ ذَلِكَ، وَهُوَ يَمْلِكُ مَا فِي ضَمْنِهِمَا تَبَعًا لهُمَا (32).

فالتراث في دلالة اللغوية واستعمالاته الاشتقاقية، يعني: «كل ما له خاصية وقابلية الانتقال من الماضي إلى الحاضر، إما لاعتبارات مرتبطة بالحاضر ومقتضياته، وإما لخصوصيات ذاتية وجوهريّة يتصف بها التراث تجعل منه تراثًا حيًّا وفاعلاً وعقلانيًّا» (33).

فلفظ التراث إذا أرجعناه إلى مادته اللغوية، وهي: «و.ر.ث» وإلى مصادره واشتقاقاته كما وردت في معاجم اللغة من الإرث والوارث والميراث، وما يتفرع عنها من كلمات: «ورث، ويرث، وتورث، والوارث، والورثة... إلخ» نجد أن جميعها يطلق على عملية الانتقال، ومن حيث الأصل تطلق على الجانب المادي في انتقال المال والأموال من الميت إلى الحي، وهم الورثة الشرعيون حسب أحكام التشريع الإسلامي.

كما أصبح يطلق على الجانب المعنوي في انتقال الحسب والشرف؛ لذلك صحّ أن نقول إن التراث: هو ما له خاصية الانتقال بحيث يشمل انتقال المعارف والعلوم والثقافات، ليس الانتقال الطبيعي الساكن أو الجامد، بل الانتقال الذي له دلالات الفعل والحضور والتأثير (34).

لفظة التراث في السنة النبوية:

إذا تأملنا الأحاديث التي ورد فيها لفظ التراث والميراث والإرث والتورث نجد أنها كثيرة جدًا، وأنها في

(28) سورة مريم الآية: (63).

(29) سورة المؤمنون، الآيتان: (10-11).

(30) سورة الحجر، من الآية: (23).

(31) سورة آل عمران، من الآية: (180)، وسورة الحديد، من الآية: (10).

(32) ينظر: «التحرير والتنوير» للطاهر بن عاشور، (4/183)، ط: الدار التونسية للنشر - تونس 1984م.

(33) ينظر: «من التراث إلى الاجتهاد» زكي الميلاد، (ص:247)، نقلًا عن «التراث والحداثة..دراسات ومناقشات» محمد عابد الجابري،

(ص:45).

(34) ينظر: «المرجع السابق» نفسه.

محملها تتحدث عن وراثة المال والممتلكات.

ومع ذلك فقد ورد حديث يشير إلى أن أمة محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) هي على إرث من إرث إبراهيم عليه الصلاة والسلام، فقد روى يَزِيدُ بْنُ شَيْبَانَ، قَالَ: أَتَانَا ابْنُ مَرْبَعِ الْأَنْصَارِيِّ وَنَحْنُ وَثُوفٌ بِالْمَوْقِفِ مَكَانًا يُبَاعِدُهُ عَمْرُو، فَقَالَ: إِنِّي رَسُولُ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إِلَيْكُمْ يَقُولُ: «كُونُوا عَلَى مَشَاعِرِكُمْ، فَإِنَّكُمْ عَلَى إِرْثٍ مِنْ إِرْثِ إِبْرَاهِيمَ»⁽³⁵⁾.

وورد حديث آخر في أدعية النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، من حديث: ابنِ عُمَرَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا)، قَالَ: قَلَّمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَقُومُ مِنْ مَجْلِسٍ حَتَّى يَدْعُو بِهَذِهِ الدَّعَوَاتِ لِأَصْحَابِهِ: «اللَّهُمَّ اقسِمَ لَنَا مِنْ خَشْيَتِكَ مَا يُحَوِّلُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ مَعَاصِيكَ، وَمِنْ طَاعَتِكَ مَا تُبَلِّغُنَا بِهِ جَنَّتِكَ، وَمَنْ الْيَقِينِ مَا تُهَوِّنُ بِهِ عَلَيْنَا مُصِيبَاتِ الدُّنْيَا، وَمَتَّعْنَا بِأَسْمَاعِنَا وَأَبْصَارِنَا وَقُوتِنَا مَا أَحْيَيْتَنَا، وَاجْعَلْهُ الْوَارِثَ مِنَّا، وَاجْعَلْ نَازِلَنَا عَلَى مَنْ ظَلَمْنَا... إلخ الحديث»⁽³⁶⁾.

فالوارث هو الذي يبقى بعد الموروث، فإن فقد السمع والبصر وسائر القوى من الإنسان في أثناء حياته، فالإنسان هو الوارث لها، أما إن مات وهو يتمتع بها فهي الوارث له، وهذا هو المطلوب الدعاء؛ أي: يبقى الإنسان يتمتع بالسمع والبصر وسائر القوى طوال حياته⁽³⁷⁾.

وهكذا نفهم أن كلمة التراث من مشتقات «ورث»، وأنها لم ترد بالمفهوم الثقافي الحضاري الذي التصقت به دلاليًا كلمة التراث كما في عصرنا الحديث والمعاصر، بل وردت الكلمة بمفهومين: أحدهما: مادي يتعلق بالتركة المالية، وما له علاقة بالأصول والمنقولات، والثاني: معنوي يرتبط بالحسب والنسب⁽³⁸⁾.

هذا ويمكن أن نلاحظ بالإضافة إلى ما تقدم أنه لا كلمة «تراث»، ولا كلمة «ميراث» ولا أي من مادة «ورث» قد استعمل قديمًا في معنى الموروث الثقافي والفكري؛ وذلك على حسب ما ذكر الجابري،

(35) أخرجه الإمام الترمذي في «جامعه» كتاب: «الحج» باب: «ما جاء في الوُفُوفِ بِعَرَفَاتٍ وَالدُّعَاءِ بِهَا»، (221/3) برقم: (883)، وقال: «حديث حسن صحيح»، وابن ماجه في «سننه»، كتاب: المناسك، باب: المَوْقِفِ بِعَرَفَةَ (2/1001)، برقم: (3011)، وصححه ابن خزيمة: (255/4)، برقم: (2819)، والحاكم: (633/1)، برقم: (1699)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ الْإِسْنَادِ، وَلَمْ يُخْرَجْ».

(36) أخرجه الإمام الترمذي في «جامعه» باب: «الدُّعَاءُ»، (528/5) برقم: (3502)، وقال: «حديث حسن غريب»، والنسائي في «السنن الكبرى»، كتاب: عمل اليوم والليلة، باب: مَا يَقُولُ إِذَا جَلَسَ فِي مَجْلِسٍ كَثُرَ فِيهِ لَعْنَةُ (154/9)، برقم: (10161).

⁽³⁷⁾ يُنظَرُ: «التراث التربوي الإسلامي» د/فتحي حسن ملكاوي، (22/1-23)، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: الأولى 1439هـ/2018م.

⁽³⁸⁾ يُنظَرُ: «من التراث إلى الاجتهاد» زكي الميلاد، (ص:247)، نقلًا عن «التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات» محمد عابد الجابري، (ص:45)، «مواقف من التراث العربي الإسلامي» د/ جميل حمداوي، (ص:11-12)، كتاب الإصلاح، العدد الرابع.

وجميل حمداوي، وغيرهم. وهو المعنى الَّذِي تحيل إليه هذه المادة ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم كان دائماً منصباً على المال، وبدرجة أقل: الحسب⁽³⁹⁾.

بيد أننا نفهم أن علماءنا المحدثين وظفوا التراث بمفهوم آخر ليشمل: «ما خَلَقَتْه أمة من الأمم منذ بداية وجودها وصراعات حياتها في مجالات عدة في سبيل التطور والتقدم في سُلْمِ المدنيَّة».

أو هو: «ما خَلَفَهُ الأجداد للأحفاد على صعيد الآداب والمعارف والفنون والعلوم، وهو بمنزلة الذاكرة الثقافيَّة والحضاريَّة والروحيَّة والدينيَّة التي تبقى للأبناء والأحفاد من أجدادهم وآبائهم».

وعليه فيمكن القول بأن التراث هو: «الإنتاج الحضاري الَّذِي ينحدر منه خصائص أمة من الأمم المتفاعلة مع البيئة التي نشأت فيها بكل ما تحتوي عليها من تجارب وأحداث صبغت بصبغة خاصَّة، وأسبغت عليها ملامحها الثقافيَّة ومميزاتها الحضاريَّة التي ميَّزَتْها عن الأمم الأخرى التي لها بدورها أنماط حياتها وأعرافها وتقاليدها»⁽⁴⁰⁾.

أو هو: «كل ما تركه الأجداد والآباء من معارف، وآداب، وعلوم، وتقنيات، وفنون، وتجارب دينيَّة وروحيَّة، وممارسات سياسيَّة وقانونية ودستورية وتنظيميَّة».

ويُعرِّفُ محمد عابد الجابري التراث بأنه: «الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني»⁽⁴¹⁾.

لكن أحمد العلوي ناقشه في هذا التعريف وزعم أن التراث هو: «القرآن الكريم وكلام محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لا غير»⁽⁴²⁾.

وبناءً عليه فقد حصر التراث في القرآن الكريم وسنة سيدنا رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وليس شيء آخر، وإذا كان مقصوده على هذا الاعتبار أن يخضع الكتاب والسُنَّة لعملية المراجعة والنقد، فإننا في هذا الصدد نقول:

إن القرآن والسُنَّة النبويَّة يدخلان في التراث من ناحية اللغة فقط، لكن جرت العادة أن يخرج الكتاب والسُنَّة من مصطلح التراث الَّذِي يخضع للمراجعة والنقد، وقصره على الإبداع البشري، سواء ارتبط بعلوم

⁽³⁹⁾ يُنظر: «مواقف من التراث العربي الإسلامي» د/ جميل حمداوي، (ص: 11-12).

⁽⁴⁰⁾ ينظر: «تجديد الفكر الإسلامي» د/ محسن عبد الحميد، (ص: 26)، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: الأولى 1416هـ-1996م.

⁽⁴¹⁾ ينظر: بحث «التراث ومشكلة المنهج» محمد عابد الجابري، (ص: 74) ضمن كتاب: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانيَّة لمجموعة من المؤلفين، ط: دار توبقال للنشر، الدار البيضاء - المغرب، ط: الثالثة 2001م.

⁽⁴²⁾ ينظر: «مناقشة بحث التراث ومشكلة المنهج محمد عابد الجابري» مناقشة أحمد العلوي، (ص: 97) ضمن كتاب: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانيَّة لمجموعة من المؤلفين، ط: دار توبقال للنشر، الدار البيضاء - المغرب، ط: الثالثة 2001م.

الحضارة المدنيّة أم بالعلوم الشرعيّة التي قامت حول الكتاب والسنة؛ ولذا يؤكد الكثيرون على ضرورة التفرقة بين معنى الكلمة أو المصطلح وبين المضمون المراد، والذي قد يختلف باختلاف الزمان والمكان، ويذهب هذا الفريق إلى أنه وإن دخل القرآن والسنة في المضمون اللغوي لكلمة التراث، فإنهما يسمّون عليه، فالتراث ينطلق منهما وينضبط بهما، فالقرآن قوامٌ على التراث وحفيظ على ما فيه من قيم فاضلة، كما أنه (أي القرآن) قوامٌ على السنة الصحيحة التي هي تطبيق له، وهما جميعاً الإطار الذي يجب أن نرجع إليه ونحتكم إليه في كل قضايا تراثنا⁽⁴³⁾.

ويؤكد الأستاذ الدكتور: فتحي ملكاوي الفكرة نفسها، حيث يقول: «وعلى أساس ما ورد في القرآن والسنة النبويّة والمعنى اللغوي، فإن بإمكاننا أن نعدّ القرآن الكريم والسنة النبويّة من التراث الذي ورثه الله (سبحانه وتعالى) للأمة جيلاً بعد جيل، بدليل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾⁽⁴⁴⁾.

لكن الأمة ورثت كذلك تراثاً من العلوم التي دارت حول القرآن الكريم والسنة النبويّة، اجتهد فيها العلماء الذين دوّنوا هذه العلوم، فاختلقت اجتهادات أبناء الجيل الواحد من العلماء للتفاوت فيما وصل إلى كلٍّ منهم من العلم، واختلاف فهمهم ودرجة تدبرهم، واختلاف الظروف التي كانت تسود بلدانهم، واختلقت اجتهادات العلماء جيلاً بعد جيل وقبيلاً بعد قبيل لاختلاف الزمن ومتطلباته، ووقوع المُستجدّات والنوازل، وبطبيعة الحال فإن هذا النوع من التراث مختلفٌ عن القرآن الكريم والسنة النبويّة، وطريقة التعامل معه مختلفة كذلك عن التعامل مع القرآن والسنة، فما وصلنا من التراث الذي أنتجه العلماء ليس ملزماً لنا كالإزام القرآن الكريم والسنة النبويّة الصحيحة الثابتة.

ولذلك رأى كثير من الباحثين أن يميّزوا القرآن الكريم والسنة النبويّة من التراث، ويقصروا مفهوم التراث على إنتاج العلماء ليكون من السهل إخضاع هذا التراث للتحليل والنقد والمراجعة، أما القرآن الكريم والسنة النبويّة فهما المرجعيّة التي تكون مسؤوليتنا تجاههما هي الفهم والتدبر والاتباع، ومع ذلك يفضل باحثون آخرون الحديث عن التراث بوصفه كل ما ورثناه عن السابقين من النصوص الدينيّة، في القرآن الكريم والسنة النبويّة، ومن الاجتهادات البشريّة.

ونحن نرى أن الرأيين متقاربين كثيراً؛ لأنهما يعبران في نهاية المطاف عن غاية واحدة، فالذين يروون

⁽⁴³⁾ ينظر: «قضايا إشكاليّة في الفكر الإسلامي المعاصر» إعداد د: حسني محمد نصر، د: صلاح إسماعيل عبد الحق، وآخرين تحرير د: نصر محمد عارف، (ص:114).

⁽⁴⁴⁾ سورة فاطر الآية: (32).

القرآن والسُّنَّة من التراث؛ لاشتراك المعنى اللغوي وبالاعتماد على المعنى الوارد في القرآن الكريم، لا يَرَوْنَ بأسًا بتعميم مفهوم التراث على القرآن والسُّنَّة، لكنهم يميزون بين منهج التعامل مع القرآن والسُّنَّة من جهة، ومنهج التعامل مع ما أنتجه العلماء من جهة أخرى، أما الَّذِينَ يَرَوْنَ فصل القرآن والسُّنَّة من معنى التراث؛ فالمسألة عندهم هي مسألة مصطلح، يتجنبون بواسطته خضوع القرآن والسُّنَّة لما يخضع له التراث البشري من نقد ومراجعة.

ونحن نختار أن نتحدث عن التراث الإسلامي بوصفه اجتهادات العلماء المسلمين التي كتبوها في حقول العلوم المختلفة، فورثناه عنهم، وهذا التراث الَّذِي بين أيدينا هو موضوعات للدراسة والبحث والتقويم، فالقرآن والسُّنَّة ليسا من التراث، وإنما هما المرجعيَّة والمعيَّار الَّذِي نحكم بهما على التراث، فنأخذ منه وندع، وفق ذلك الحكم، وهما كذلك المرجعيَّة والمعيَّار فيما نأخذ وندع من الخبرات البشريَّة المعاصرة. وبالمدلول الاصطلاحي هناك فرق شاسع بين الوحي والتراث⁽⁴⁵⁾:

فالوحي: هو «النص الَّذِي نزل من عند الله تعالى».

والتراث: هو تفاعل الإنسان مع هذا الوحي (النص الإلهي) كما في التفاسير، والفقه، وأصوله، وغيرها من المعارف والعلوم والفنون.
فلنا أن نقول: إِنَّ الأوَّل: مُتَعَالٍ.
والثاني: عرضة لقصور الفهم.
فالأوَّل: وحي.
والثاني: منتج بشري.
الأوَّل: مطلق.
والثاني: نسبي⁽⁴⁶⁾.

ولذلك يؤكد الدكتور: عبد الوهاب المسيري (رَحِمَهُ اللهُ) بأنه لا إطلاقية إلا للوحي، فيقول: «أنا أو من بما أسميه «النسبيَّة الإسلاميَّة»، وهي: أن يؤمن الإنسان بأن هناك مطلقًا واحدًا: هو كلام الله»، وما عدا ذلك: ف«اجتهادات إنسانيَّة» قابلة للتحليل والنقد والمراجعة.
فالتراث لا يملك سلطانًا من نفسه؛ لِأَنَّهُ مُحَايِدٌ في ذاته، يَرْتَفِدُ في الكتب، والناس هم من يُخْرِجُونَهُ من صمته، ويُنْطِقُونَهُ، أو يَنْطِقُونَهُ به.

⁽⁴⁵⁾ ينظر: «التراث التربوي الإسلامي» د: فتحي حسن ملكاوي (24/1).

⁽⁴⁶⁾ ينظر: «التراث وإشكالياته الكبرى» د: جاسم سلطان (ص: 13).

وعملية «تقديس التراث» تستهدف بالأساس «الاستيلاء عليه»؛ عبر «احتكار تأويله» و«فرض رواية واحدة صحيحة عنه دون غيرها»؛ وذلك بدافع الاستيلاء على الحاضر، فهم يستبطنون أن من ينتصر في معركة التراث: ينتصر في الحاضر!

في حين ليس التراث مُقدَّساً، ولا مُدَنَّساً، ولا حلبة مواجهة، إنه «موضوع للمعرفة» وحسب⁽⁴⁷⁾.

(47) ينظر: «نقد التراث» د: عبد الإله بلقزيز، ص: 45.

مناهج المتعاملين مع التراث:

من الأمور المُهمّة التي نود ذكرها، وإلقاء الضوء عليها أن نوضح أن مناهج المتعاملين مع التراث متعددة، فهناك ثلاث طرائق رئيسة في التعامل مع التراث العربي الإسلامي؛ ومن ثمّ اتخذت هذه الطرائق ثلاث صور منهجيّة؛ وهي: القبول المطلق، والرفض المطلق، والانتقاء العشوائي.

الصورة الأولى: القبول المطلق: وهي صورة تقليديّة ترتكز على التعامل التراثي التقليديّ مع التراث، فهذا الفريق يقدر التراث كما هو دون أي مراجعة⁽⁴⁸⁾، ويربط بين التراث والهويّة، هذا الفريق تراثي ماضوي، وليس تراثياً سلفياً كما يدّعي؛ لأنّ مفهوم السلف: مفهوم إسلامي أصيل نعتز به، أما هؤلاء فهم ماضويون يقدرسون الماضي أيّاً كان⁽⁴⁹⁾.

ويُتّسم هذا التعامل مع ذلك التراث بالرؤية السلفيّة الماضويّة⁽⁵⁰⁾، وغياب الروح النقديّة العلميّة، وفقدان النظرة التاريخيّة. ويعني هذا: «أنّ الصورة العامّة التي نجدها عند هؤلاء عن المعرفة بالتراث، بمختلف فروعها الدينيّة واللّغويّة والأدبيّة، تقوم على منهجٍ يسمّى بالفهم التراثيّ للتراث، الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبرون فيها عن آرائهم الخاصّة، أو التي يروون من خلالها أقوال من سبقوهم، والطابع العام الذي يميّز هذا النوع من المنهج هو الاستنساخ والانخراط في آفتين اثنتين: غياب الروح النقديّة، وفقدان النظرة التاريخيّة، وطبيعيّ والحالة هذه، أن يكون إنتاج هؤلاء هو: «التراث يكرّر نفسه»، وفي الغالب بصورة مجزأة ورديفة، ولا نحتاج إلى الوقوف هنا طويلاً مع هذه الصورة التقليديّة من المعرفة بالتراث فهي معروفة جدّاً»⁽⁵¹⁾.

ويعني هذا أنّ الصورة التقليديّة تتّسم بالطابع الدينيّ الماضويّ، وغياب النزعة النقديّة الموضوعيّة، والركون إلى التعامل اللاتاريخيّ مع التراث العربيّ الإسلاميّ.

الصورة الثانية: الرفض المطلق: يرفض هذا الفريق التراث جملة وتفصيلاً، ويلهث وراء النودج الغربي

⁽⁴⁸⁾ ينظر: «قضايا إسلاميّة معاصرة» تأليف د: طه جابر العلواني، (ص: 59)، ط: دار الهادي - بيروت.

⁽⁴⁹⁾ ينظر: «التراث والمستقبل» تأليف أ. د: محمد عمارة، (ص: 151)، وما بعدها، ط: دار السلام - القاهرة، ط: الأولى 1433هـ-2012م، «التراث وأثره في بناء الحاضر وإبصار المستقبل» د: عبد السلام رباح، (ص: 10)، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: الأولى 1440هـ/2019م.

⁽⁵⁰⁾ ينظر: «نظريّة التراث ودراسات عربيّة وإسلاميّة أخرى» تأليف د: فهمي جدعان، (ص: 23)، ط: دار الشروق للنشر والتوزيع - عمان، ط: الأولى 1985م.

⁽⁵¹⁾ ينظر: «الخطاب العربي المعاصر» تأليف: محمد عابد الجابري، (ص: 77)، ط: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1982م.

العُلَماني الحديثي، فهو يمثل له التقدم والنهضة والمعاصرة، يقلد الغرب ويحاكيه، وهو يفعل ذلك أيضًا بدون أي مراجعة، وعندما تواجهه مشكلات التقدم (الحداثة غير المنضبطة)، يقول: هذا هو ثمن التقدم⁽⁵²⁾.

كان هذا هو موقف الصفوة من المفكرين والمثقفين الَّذِينَ سلكوا إلى الفكر والثقافة سبيل المدراس المدنيَّة، غير الدينيَّة، تلك التي أنشأها محمد علي باشا بمصر (1184-1265هـ/1770-1849م) ثم عرفت طريقها إلى خارج مصر من ديار العروبة والإسلام، وهؤلاء قد عرفوا علوم العربيَّة، وعلوم الشرع على النحو الَّذي قدمه لهم أهل المحافظة والجمود فنفرت عقولهم وقلوبهم من هَذِهِ العلوم، ثم ازدادوا نفرة عندما بهرتهم الحضارة الأوربيَّة التي ذهبوا إلى مركزها، فنهلوا من علومها ومعارفها، وشاهدوا هناك تطبيقاتها التي قدمت الكثير والكثير لتقدم الإنسان⁽⁵³⁾.

فهؤلاء رأوا أن السبيل الوحيد للتنوير والبعث والنهضة، هو البدء من حيث انتهى الأوربيون، فرفضوا التراث، ورأوا أن التراث عقبة في وجه التقدم، وسببًا من أسباب التخلف.

الصورة الثالثة: الانتقاء العشوائي (اللامنهجي): وهو فريق ينتقي ويأخذ من التراث ما يرى أنه صالح ومناسب، ويأخذ أيضًا من الغرب والمعاصرة ما يراه صالحًا، وأصحاب هذا الفريق هم معظم حركات الإصلاح الإسلاميَّة المعاصرة⁽⁵⁴⁾.

وقد يقول بعض الناس هذا طيب، لكن لا، هذا كان ممكنًا أن يكون الموقف السليم لو تم في إطار منهجي، وإطار معرفي تستطيع من خلاله أن تحدّد ما تأخذ وما تترك بطريقة منهجيَّة ومعرفية، لكن حينما لا نفعل هذا فقد أصبحت القضية راجعة لأفكاره، يقول الإسلام ديمقراطي، ويأتي بأشياء من التراث وأشياء من المعاصرة، ويجمعها مع بعضها.

وإذا تجاوزنا ما ذكرناه من المناهج الثلاثة للتعامل مع التراث:

- فلا نرفض التراث رفضًا قاطعًا كما يفعل العُلَمانيون.

- ولا نتبناه تمامًا كما يذهب بذلك الماضويون.

- ولا ننتقي انتقاءً عشوائيًا غير ملتزم بمنهج علمي.

والموقف المختار، هو: موقف الَّذِينَ يأخذون التراث والمعاصرة بمنهجية واضحة ترى الأمور رؤية

⁽⁵²⁾ ينظر: «التوجيه الإسلامي للخدمة الاجتماعيَّة: المنهج والمجالات» إعداد مجموعة من الباحثين، تقدم د: طه العلواني، (ص: 17)، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1418هـ-1997م، و«التراث وأثره في بناء الحاضر وإبصار المستقبل» د: عبد السلام رباح، (ص: 10).

⁽⁵³⁾ ينظر: «التراث والمستقبل» تأليف د: محمد عمارة، (ص: 152).

⁽⁵⁴⁾ ينظر: «قضايا إسلاميَّة معاصرة» تأليف د: طه جابر العلواني، (ص: 59)، ط: دار الهادي - بيروت، «الجمع بين القراءتين (الوحي والكون)» تأليف د: طه العلواني، (ص: 72)، ط: دار السلام - القاهرة، «التراث التربوي الإسلامي» د: فتحي حسن ملكاوي، (1/456).

شمولية قرآنية، ولا تنتقي انتقاءً عشوائياً، ونعني بهذا المنهج أن يتعامل مع التراث بمنهج القرآن؛ ومنهج رؤية الشمولية، ويسمى هذا «الانتقاء المنهجي»⁽⁵⁵⁾، انتقاءً ممنهجاً ومنضبطاً بمنهج القرآن الكريم.

منهج القرآن الكريم في التعامل مع التراث:

اشتمل القرآن الكريم على منهج للتعامل مع التراث تنقيحاً ومراجعةً، وهذا المنهج وفق رؤية كلية شمولية قرآنية، فلقد تعامل القرآن مع التراث الإسرائيلي، وكذلك مع التراث النصراني، تعامل مع تراث البشرية كلها من عصر آدم إلى سيدنا محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وذلك يعني أنه يحتوي على منهج للتعامل مع التراث، أي تراث، ومن ركائز هذا المنهج:

أولاً: الكشف عن القاعدة الكلية المعرفية التي ينطلق منها الناس في بناء أفكارهم:

وهذه القاعدة ضرب النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أروع الأمثلة حيث قال: (ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب)⁽⁵⁶⁾ هذِهِ تمثل بالنسبة لقضايا المعرفة، القلب، إن صلحت تلك القاعدة التي ينطلق منها الناس في بناء أفكارهم وتصوراتهم صلحت تلك المضغة، وإن فسدت تلك القاعدة فسدت تلك المضغة، فإذا كان الإنسان يحمل رؤية صحيحة عن الكون والإنسان والحياة، وعن خالق الكون، وخالق الإنسان والحياة والمعرفة صحَّت أفكارُهُ.

ومن الأمثلة على ذلك: التراث الإسرائيلي، فحينما أتوجه بنظرة نقدية إلى هذا التراث، فإن أول ما ينبغي النظر إليه: ما القاعدة المعرفية الأساسية التي انطلق منها هذا التراث، وقام عليها؟ هل هي قاعدة توحيدية؟ هل هي قاعدة وضعية؟ هل هي قاعدة شريكية؟ هل هي قاعدة مختلفة؟

فبالنظر إلى القاعدة عند بني إسرائيل نجد أنها مضطربة أشد الاضطراب، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾⁽⁵⁷⁾ فيجيء السامري فيقبض قبضة من أثر الرسول فينبذها فيعمل لهم عجلاً؟⁽⁵⁸⁾ وبدءوا يعبدونه، وكذا يأتون بالعجب العجاب حين

⁽⁵⁵⁾ ينظر: «قضايا إسلامية معاصرة» تأليف د: طه جابر العلواني، (ص: 74).

⁽⁵⁶⁾ أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه»، كتاب: «الإيمان»، باب: «فضل من استبرأ لدينه»، (1/28)، برقم: (52)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: المساقاة، باب: أَخَذَ الْحَلَالَ وَتَرَكَ الشُّبُهَاتِ (3/1219)، برقم: (1599)، كلاهما من حديث الثَّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا).

⁽⁵⁷⁾ [سورة الأعراف: من الآية 136].

⁽⁵⁸⁾ قصة السامري موسى بن ظفر قصة مشهورة جاءت في سورة الأعراف وطه وتتلخص القصة في أن موسى (عَلَيْهِ السَّلَام) حينما ذهب إلى ميقات ربه في جبل الطور قبض السامري قبضة من تراب أثر جبريل (عَلَيْهِ السَّلَام) فجمع الذهب والحلي وصنع منه عجلاً وألقى فيه قبضة التراب فدبت فيه الحياة وصار له حوار، فعبده بنو إسرائيل من دون الله.

يقولون: (إن الله جلَّ شأنه في ستة أيام اشتغل وبنى السماوات والأرض ويوم السبت استراح من تعبهِ)⁽⁵⁹⁾ والأرض تقوم على قرن ثور... إلخ.

من هنا نعلم أن هذا التراث قائم على قاعدة شريكَّة ومنطلق خطأ، فلا أتوقع منه أن ينتج إلا خطأ أو أمرًا مضطربًا بشكل من الأشكال، فلا بُدَّ من استحضار الرؤية والتصوير، وأجري محاكمة للرؤية والتصوير وللقاعدة الفكرية التي ينطلق منها هذا التراث⁽⁶⁰⁾.

ثانيًا: النظرة الشمولية للتراث أو التكاملية:

لا بُدَّ من محاكمة القضايا الجزئية إلى القضايا الكلِّية، وعدم قراءة التراث قراءة تجزيئية، وهذا ما أكده د/ طه عبد الرحمن بإنكاره هذا المسلك الذي أخذ به المستشرقون، والباحثون العرب الذين نحا منحاهم في المعالجة التقويمية للتراث؛ نظرًا لأنَّ هذا المسلك يقوم على تفكيك وخذة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متناثرة، ورد كل جزء منها إلى أصله اليوناني أو الفارسي أو الهندي ما أبدى أسفه أن دراستنا للتراث ما زالت تخضع لهذه الرؤية التجزيئية العازلة اللاعلمية، فما زلنا ننظر إلى الفقه والكلام والفلسفة والنحو والأدب والحديث والتفسير كعلوم لكل منها مكانها وكيانها المستقل تمام الاستقلال⁽⁶¹⁾.

ثم إنه سوغ موقفه الراض لهذه النزعة التجزيئية بكون العلم العربي هو على الحقيقة علم واحد، فقد يكون العالم العربي موسوعيًا يحيط بمجالات علمية متعددة في آن واحد، فقيهه، وفيلسوفه، ومتكلمه، ولغوي... ومثل هذه الدراسة الموسوعية لا يمكن أن تدرس وتقوم بالشكل الصحيح إلا على أساس من الفهم الموسوعي لكل جانب من جوانبها، بل كل قضية من قضاياها؛ لأنَّ ما يهم مؤرخ الفكر العربي على حد تعبيره: «ليس نبض الحياة كواقعة منفردة في هذا العلم أو ذاك، بل ما يهمه بالدرجة الأولى هو شرايين الحياة كمنظومة تقوم على الترابط والتكامل بين أجزائها وأطرافها وتؤدي وظيفة عامَّة منها تستقي الأجزاء معناها ووظيفتها»، فيتبين أنه يقصد أن ينفرد عمله عن باقي الأعمال السابقة بالالتزام بالنظرة الشمولية التي تربط الجزء بالكل الذي ينتمي إليه⁽⁶²⁾.

(59) جاء في سفر التكوين في الإصحاح الثاني، عدد: (1-3): «1 فأكملت السماوات والأرض وكلُّ جُنْدِهَا. 2 وَفَرَغَ اللهُ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ. فَاسْتَرَّاحَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ جَمِيعِ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ. 3 وَبَارَكَ اللهُ الْيَوْمَ السَّابِعَ وَقَدَّسَهُ؛ لِأَنَّهُ فِيهِ اسْتَرَّاحَ مِنْ جَمِيعِ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ اللهُ خَالِقًا».

⁽⁶⁰⁾ ينظر: «قضايا إسلامية معاصرة» تأليف د: طه جابر العلواني، (ص: 74).

⁽⁶¹⁾ ينظر: «قضايا إسلامية»، (ص: 69)، «تجديد المنهج في تقوم التراث» تأليف د: طه عبد الرحمن، (ص: 30)، ط: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: الرابعة 2012م.

⁽⁶²⁾ ينظر: «تجديد المنهج في تقوم التراث»، (ص: 30).

ثالثاً: ضرورة المراجعة من داخل النسق نفسه وقواعده ونماذجه:

فلوحاكت التراث الإسلامي إلى المنهجية الغربية الآن، وقلت أرفض هذا لأنه يخالف المنهج، نكون غير منصفين ومتجاوزين للحدود؛ لأني أحاكم تراثاً قد يتبع نسقاً معيناً وقواعد مُعَيَّنة بأدوات ووسائل أخرى من خارج النسق، وهذا خطأ؛ لأنَّ هذه المحاكمات لا بُدَّ أن تتم داخل النسق، ومن داخل نماذجه هو⁽⁶³⁾.

ويرى المفكر الكبير الأستاذ الدكتور/ محمد عمارة أن الصورة الثالثة للتعامل مع التراث، كانت مدرسة التجديد بقيادة جمال الدين الأفغاني، والإمام محمد عبده، أولئك الذين رفضوا أن تصبح هذه الأمة هامشاً حضارياً لأوروبا الغازية المنتصرة؛ لأنَّ في ذلك تكريساً وتأييداً للاستعمار، وخطراً على الذاتية الحضارية المتميزة لهذه الأمة، مع مرونة وتفتح تستهدفان الاستفادة من الحضارات الأخرى جميعها، بل والتسلح بأسلحتها لمنازلة ما هو سلمي فيها وفي أهلها، ثم هم رفضوا كذلك ما ورثناه عن عصر المماليك والعثمانيين، فدعوا إلى تخطيه وتجاوزه؛ وذلك حتى تستلهم الأمة تراث عصر ازدهارها الحضاري، عندما كان الإبداع والابتكار والحلق هو الطابع المميز لإنتاج أعلامها في مختلف الميادين، فكانت الأصول النقية للتراث هي منطلقهم، والتجدد الذاتي هو سبيلهم، والبعث الحضاري هو هدفهم⁽⁶⁴⁾.

نظرة الحداثيين للتراث وطرائق التعامل معه:

بنظرة متأنية لما كتبه بعض الحداثيين العرب نجد أن نظرتهم للتراث لا تختلف كثيراً عمَّا

ذكرناه؛ ومن حيث نظرتهم إلى انقسام الطوائف حوله:

فأصحاب هذه النظرة يرون أن هناك ثلاث نظريات عامة حول التراث:

الموقف الأول: نظرية تقديسية للتراث، وتسمى أيضاً بالرؤية السلفية القائمة على إحياء الماضي، وبعثه من جديد تمجيداً وتنويهاً وإشادة، ولا نحتاج إلى الوقوف هنا طويلاً مع هذه الصورة التقليدية.

الموقف الثاني: نظرة تعريبية ليبرالية مغالية ترفض الرجوع إلى التراث، كما يتضح ذلك جلياً عند سلامة موسى الذي قال: «إن أسوأ ما أحشاه أن نتصر على المستعمرين ونطردهم، وأن نتصر على المستغلين ونخضعهم، ثم نعجز عن أن نهرم القرون الوسطى في حياتنا ونعود إلى دعوة: عودوا إلى القدماء»⁽⁶⁵⁾.

وهذه النظرة هي النظرة الاستشراقية الاستعمارية كما يظهر ذلك جلياً لدى المستشرقين أو المستعربين

⁽⁶³⁾ ينظر: «قضايا إسلامية معاصرة» تأليف د: طه جابر العلواني، (ص: 85).

⁽⁶⁴⁾ ينظر: «التراث والمستقبل» تأليف د: محمد عمارة، (ص: 152).

⁽⁶⁵⁾ ينظر: «ما هي النهضة» تأليف: سلامة موسى، (ص: 10)، ط: مكتبة المعارف - بيروت 1974م.

الغربيين من جهة، أو الدارسين العرب التابعين لهم من جهة أخرى أمثال: «سلامة موسى»، و«طه حسين» في فترة من حياتهم، وغيرهم ممن ساروا على دربهم، فتمتاز هذه الصورة بتكريس النزعة الاستعمارية، ومعاداة العقلية السامية، والغض من قيمتها على المستوى المعرفي والعلمي، وترجيح كفة العقلية الآرية، ويظهر هذا واضحاً في عدم اعتراف بعض المستشرقين بالفلسفة الإسلامية، والانتقاص من علم الكلام والتصوف الإسلامي؛ لأنَّ العقلية السامية غير قادرة على التجريد والتركيب، وبناء الأنساق الفلسفية الكبرى وجوداً ومعرفةً وأخلاقاً، كما يذهب إلى ذلك المستشرق الألماني رينان، ومن جهة أخرى، تمسك المستشرقون الغربيون منذ القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بالدفاع عن المركزية الأوروبية، باعتبارها نموذجاً للمعرفة والعلم والحقيقة، وقد انطلق هؤلاء الدارسون من مناهج فيلولوجية أو تاريخية أو ذاتية⁽⁶⁶⁾.

كما تعكس دراسات الباحثين العرب ذات الطابع الاستشراقي والاستغرابي مدى التبعية الثقافية والفكرية للغرب، ومن ثمَّ، تعتمد هذه الصورة على الفهم الخارجي لمفهوم التراث.

الموقف الثالث: هناك نظرية توفيقية تجمع بين إيجابيات العودة إلى الماضي وإيجابيات الانفتاح على الغرب، ويمثل هذا الموقف أغلب المثقفين العرب الأكاديميين المعاصرين.⁽⁶⁷⁾

فأصحاب هذا الاتجاه يرون: «أنه من المستحيل تحقيق نهضة عربية إسلامية معاصرة، دون أن ننطلق من تراثنا العربي الإسلامي»⁽⁶⁸⁾.

الأسباب التي حالت دون مراجعة التراث الإسلامي:

نرصد بعض الأسباب التي حالت بين كثير من علمائنا ومراجعة تراثنا، من هذه الأسباب:

1 - قطع الصلة بين الماضي والحاضر:

قليل من العلماء جدًّا هم الذين يستطيعون أن يدركوا العلاقة الوثيقة بين تردّي أوضاع الحاضر وثقافة وأفكار ماض متحجر، فلو سألنا علماءنا الذين عاصروا غزوالصليبيين لبلاد المسلمين، أو الذين عاصروا غزو التتار لبلاد المسلمين، عن هذه العلاقة بين الماضي والحاضر الذي بلغته الأمة سوف تجد قليلاً جدًّا من الإشارات التي تشتمل على تحليل دقيق⁽⁶⁹⁾.

2 - عدم وجود التحليل الدقيق:

⁽⁶⁶⁾ ينظر: «الخطاب العربي المعاصر» تأليف د: محمد عابد الجابري، (ص:37)، ط: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1982م، «نحن والتراث» الجابري، (ص:15).

⁽⁶⁷⁾ ينظر: «المرجع السابق» نفسه.

⁽⁶⁸⁾ ينظر: «السابق نفسه».

⁽⁶⁹⁾ ينظر: «قضايا إسلامية معاصرة»، (ص:67).

ونقصد بذلك عدم وجود تحليل وتفصيل دقيقة عن أسباب تردينا وتقدم غيرنا، وهل تراثنا هو سبب هذا التردى السحيق، وهل نحن بحاجة إلى ثورة تصحيح عامة وشاملة، ولكن كيف يكون التصحيح والتشخيص دائماً عاماً لا يضع أيدينا على مكمن الداء:

«كثيراً ما تحال هذه الأمور وأسباب التردّي والانحزام إلى عموميات مثل الانحراف عن الكتاب والسنة، والانحراف عن سيرة الصدر الأول وهكذا، وهذا صحيح، ولكن صحيح على الجملة في عمومياتها، وفرق كبير بين أن نحلل الأمر إلى شيء عام، ونترك الناس يحملون العام على ما يريدون، وبين أن نضع أيديهم على تفاصيل نرجعها إلى ذلك العام⁽⁷⁰⁾».

ولنضرب مثلاً على ذلك بكتاب تاج الدين السبكي: (معيد النعم ومبيد النقم) فالكتاب يوضح طرق استعادة النعمة بعد زوالها، وكيفية الحفاظ عليها، وفصل بشرح نظري لأمر ثلاثة يستعيد بها المرء ما ضيع من نعمة، ثم أتبع ذلك بشرح تطبيقي مطول عبر أمثلة كثيرة شملت شرائح المجتمع المختلفة، والكتاب حث على التزام الأخلاق الحميدة العملية، والواجب في كل وظيفة ومهنة وتفصيل ذلك وتعداده، دون الاقتصار على الأخلاق العامة، كالتزام الأمانة والإخلاص، وربط ذلك بالواجب الديني، كي يكون على العامل رقيب لا يغفل، فهذا هو النموذج الذي يساعد على عملية النهوض، أما أن تحال الأزمات إلى أمور كلية، وربما غيبية فهذه تزيد الأزمة أزمات، وهي عدم وضوح الرؤية، وعدم القدرة على تحليل الأزمات.

3 - سيادة الفكر الجبري:

حين ساد الفكر الجبري، وأساء المسلمون فهم القضاء والقدر، بدأت تُحال عدة أمور إلى القدر، الله سبحانه وتعالى أراد ذلك، وساد مع ذلك مبدأ التواكل، ولما استعمرت البلاد وأفقرت الشعوب، لم تحدث مراجعة لما كسبت أيديهم وفقاً للنواميس الإلهية التي لا تحابي أحداً، قال تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾⁽⁷¹⁾، وقال تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾⁽⁷²⁾، وكان جديراً بهؤلاء أن يبحثوا في أنفسهم، وفي أفكارهم، وفي تراثهم حتى يدركوا موضع الداء⁽⁷³⁾.

4 - ارتباط المراجعة بالانحراف:

⁽⁷⁰⁾ ينظر: «المرجع السابق»، (ص:68).

⁽⁷¹⁾ [الروم:41].

⁽⁷²⁾ [النساء: من الآية 79].

⁽⁷³⁾ ينظر: «قضايا إسلامية معاصرة»، (ص:68).

ارتبط مفهوم مراجعة التراث وتنقيته بالانحراف عن الإسلام، بل والاعتقاد أن هذا تخريب للتراث، وليس تنقية، وهذا يفرض علينا مراجعة «التراث الإسلامي» مراجعة نقدية تبدأ بمحاكمة ذلك التراث وعرضه على كليات القرآن المجيد ومقاصده العليا الحاكمة «التوحيد، والتزكية، وال عمران، والأمة، والدعوة»، لاستبعاد ما يتعارض وقيم القرآن المجيد، ويؤدي إلى الغلو والتطرف والتعصب ورفض الآخرين.

5 - ارتباط فكرة المحافظة على التكوين الثقافي بالمحافظة على التراث:

ارتبطت قضية المحافظة على التراث بالمحافظة على الهوية (شخصيتنا، وتاريخنا، وتكويننا...) وتراثنا أمر لا ينفصل عنها، إن القرنين الأخيرين كانا فترة صراع بيننا وبين خصوم أشداء، أربنا اجتاحتنا، وقسمت ديارنا، وأساءت إلينا، فالتعرض للتراث يُعدُّ بمنزلة التعرض للهوية، ومن ثمَّ نجد أشد المقاومة حين نتعرض للتراث تنقيةً.

أضف إلى ذلك أن قيادات حركة الإصلاح خلال القرنين الأخيرين استعملت التراث كأداة تحريضية لتعبئة الأمة وتكثيف ثقتها بهويتها، لكي تصمد أمام الاجتياح من ناحية، ولكي ترد الاجتياح، وتقاومه من ناحية أخرى.⁽⁷⁴⁾

6 - افتراض الماضي خير من الحاضر:

أصبح لدينا تفكير بأن الماضي أفضل من الحاضر، فالماضي محكوم عليه بالبراءة والأفضلية دائماً، ومحكوم عليه بأنه خير من الحاضر، فالماضي صالح وسليم، وأمسي أحسن من يومي، وهذه نزعة أصبحت جزءاً من الحواجز والحجب الكثيرة التي لا تسمح بعملية نقد لتراثنا الإسلامي كما أشار العلواني (رحمه الله)، بل يمكن أن يستدل هؤلاءٍ بدليل يؤيد زعمهم بأن الماضي كان خيراً كله، وأنا غير مسئولين عما أنتجوا، قال تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽⁷⁵⁾ وتُحمل الآية على غير معناها.⁽⁷⁶⁾

7 - المحافظة على مكانة العلماء:

من العوامل التي حالت بيننا وبين مراجعة التراث أننا ورثنا تقاليد ذات حساسيات شديدة لأية مراجعات لآراء ومذاهب تكلمت بها شخصيات كُرمت مكانتها التاريخية وكُرس مشروعيتها في العقول والقلوب والنفوس؛ وذلك راجع كما يرى العلواني (رحمه الله) لإصابة فكرية قديمة كانت تخلط بين الرأي

⁽⁷⁴⁾ ينظر: «قضايا إسلامية معاصرة»، (ص: 68).

⁽⁷⁵⁾ [البقرة: 134].

⁽⁷⁶⁾ ينظر: «التراث والمستقبل» تأليف د: محمد عمارة، (ص: 152).

وقائله، فليس هناك تمييز بين الرأي من حيث هو رأي وبين قائله، وإلا فانظر إلى تلامذة الفقهاء أنفسهم، كان أبو يوسف ومحمد كثيراً ما يردّان آراء أبي حنيفة، والآن لو فتحت أي كتاب فقهي لوجدت آراء لأصحاب أبي حنيفة تخالف آراءه، ولوجدت آراء لأصحاب الشافعي تخالف الشافعي، وآراء لأصحاب أحمد تخالف أحمد، لم يكونوا يرون في الأمر شيئاً؛ لأنّ النقد كان قضية معرفيّة وأداة معرفيّة وليس أداة انتقاص. (77).

والصحابه كانوا يراجعون رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وفي ذلك قصص كثيرة... يا رسول الله أهو الوحي أم الرأي والحرب والمكيدة؟ وهنالك الكثير من النماذج، عندنا تراث هائل في هذا الموضوع، نحن أهل التراث ينبغي ألا ننتظر أن يأتي مستشرق أو علماني أو عدو لينقد تراثي حتى أرد عليه، ولكن ينبغي أن نراجع تراثنا فنحن أولى به. (78).

8 - قضية الخروج عن الإجماع:

قضية الاجتهاد التي هي من مميزات الشريعة الإسلاميّة، ولاتنفك عنها بحال من الأحوال، صار الاجتهاد سبباً وتهمّة وعدوه خروجاً عن الإجماع، أمّة يتحول فيها الاجتهاد الذي هو أول المطالب في دينها، يتحول إلى تهمّة يعاقب عليها ويسجن، النقد لسبب أو لآخر يتحول إلى محاولة لتفريق كلمة الأمّة. والسبب في ذلك التقليد بحجة شاعت في ثقافتنا، وترسّخت في نفوسنا فكرة، «ما ترك السابق للاحق شيئاً»، «ليس بالإمكان أبدع مما كان» هذه عبارات قالها علماء السلف ومنهم أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ) في مناسبات مُعيّنة، لكن تحوّلت إلى جزء من ثقافتنا. (79).

وهذه أمثلة للأئمة المجتهدين الذين جنى عليهم اجتهادهم وأوذوا بنقدهم المعرفي والفكري، وفي مقدمتهم الأئمة الأربعة الأعلام عليهم من الله الرضوان: «الإمام الشافعي» تارة يوغرون عليه صدر هارون الرشيد بأنه ذهب إلى اليمن ليؤسس دولة مستقل بها عن حكم العباسيين؛ فيأمر الرشيد بحمله من اليمن إلى بغداد مكبلاً بالأصفاد، ثم يعيده إلى مكة معزراً مكرماً بعد أن يكتشف كذب الوشاية، ويعجب بعلم الإمام وعقله ودينه، وتارة أخرى يُشنّعون عليه بأنه «رافضي»، والإمام أبو حنيفة معروف أنه مات بالسجن لامتناعه عن القضاء ولنقده الإمام أحمد، وقصّته معروفة: ضربه المعتزلة إلى أن كادوا يقتلونه، والإمام مالك ابتلي وامتحن في قضية وهي موضوع طلاق المكره، خلفاء بني أمية مرت عليهم فترة كانوا يأخذون على

(77) ينظر: «قضايا إسلاميّة معاصرة»، (ص: 69).

(78) ينظر: «المرجع السابق» نفسه.

(79) ينظر: «التراث والمستقبل» تأليف أ. د: محمد عمارة، (ص: 152).

الناس البيعة موثقة بأيمان وعهود وبالطلاق، فالناس بدأت تتحرج أن تخالفهم فجاءوا إلى الإمام مالك ليسألوه. هل هذا الطلاق الذي في البيعة يأتي من قبيل طلاق المكره؟ فراح علماء السوقه وقالوا للمنصور: إن الإمام مالكا يريد أن يقول لهؤلاء أن لا بيعة في أعناقهم؛ لأنكم ربطتم البيعة بالطلاق، فجاء به وأخذ يضربه إلى أن شقت يده، ولكنه لم يرجع عن فتواه⁽⁸⁰⁾.

إذن لا بُدَّ لمنهج ومعياري نميِّز به بين النقد المعرفي المنهجي الذي هو من داخل دائرة الالتزام بالإسلام، وبين النقد الذي يهدف إلى عملية الهدم وتفريق الأمة.

إذن من يقوم بمحاولة مراجعة أو نقد سوف نسلط عليه مثل هذه العبارات، وسوف تجد نوعاً من المقاومة الشديدة في ضمير الأمة لهذا الاستقرار.

إذن، فالتراث العربي الإسلامي -منظوراً إليه من داخل منظومة مرجعية تتخذ الحضارة الراهنة، حضارة القرن العشرين، نقط إسناد لها - هو إنتاج فكري وقيم روحية دينية وأخلاقية وجمالية... إلخ، تقع هناك فعلاً، أي: خارج الحضارة الحديثة، ليس فقط بوصفها منجزات مادية وصناعية، بل أيضاً بوصفها نظاماً معرفية ومنظومات فكرية وأخلاقية وجمالية... إلخ، وبما أننا نعيش هذه الحضارة (على الأقل منفعلين إن لم نكن مستلبين) ونحلم بالانخراط الواعي الفاعل فيها، فإنه لا بد من أن نشعر (وهذا ما هو حاصل فعلاً) أننا نزداد بعداً عن تراثنا بازدياد ارتباطنا مع هذه الحضارة، وأن المسافة بين هناك وهنا تزداد اتساعاً وعمقاً، وهذا الشعور يغذي في فريق منا الحنين الرومانسي إليه، وفي الوقت نفسه، ينمي في فريق آخر منا الرغبة في القطيعة معه، والانفصال التام عنه.

وعلاوة على ذلك فقد ذكر الأستاذ الدكتور الحسن العلمي الانحرافات المنهجية في دراسة التراث الإسلامي، وحصرها في الآتي:

- 1 - الجمود والتقليد، وتقديس آراء الرجال.
- 2 - تأثير الأهواء في المعرفة الإسلامية، وتحديث في هذه النقطة عن موقف السلف من هذه الأهواء المُحدثات.
- 3 - ضعف البصر بصناعة نقد الآثار والأفكار.
- 4 - الانبهار بتيار الحداثة والثورة على القديم.
- 5 - ضمور الاهتمام بالعلوم الكونية، وهنا بين المؤلف أن من آفات الجهل بعلوم الكون معاداة وسائل التمذُن.

⁽⁸⁰⁾ ينظر: «قضايا إسلامية معاصرة»، (ص: 60).

6 - الاشتغال بالدَّجَلِ والخُرَافَةِ على حساب العِلْمِ.

7 - اختلال سُلَّمِ الأولويات في فقه الخلاف والمواجهة.

8 - تعالم النَّكِرَاتِ وخطره على التراث الإسلامي، وهنا ذَكَرَ المؤلِّفُ مجموعةً من أسباب تشيخ

الصَّحِيفَةِ والمتطعِّلين، كما ذَكَرَ عددًا من آثار التعالم، فتحدَّثَ عن التعالم وأثره في تحريف نصوص الشَّرِيعَةِ،
والتعالم في الفقه والفتوى، والتعالم بالتطاوُلِ في أعراض العلماء⁽⁸¹⁾.

⁽⁸¹⁾ ينظر: «منهج قراءة التراث الإسلامي بين تأصيل العالمين، وانتحال المبطلين» تأليف د: الحسن العلمي، (ص: 65)، الناشر: دار الكلمة
- القاهرة، ط: الأولى: 1433هـ.

تحرير مفهوم النص وضبط دلالاته

إنَّ تحديد مفهوم «النص»، وضبط دلالاته أمر يحتلُّ أهمية كبيرة في توضيح شبكة المفاهيم الأخرى التي أدى التساهل فيها قديمًا وحديثًا إلى الإرباك والارتباك، وقد يكون من أخطر ما تواجهه الساحة الفكرية من الظواهر المرضية، هذا التساهل في نقل المفاهيم وتداولها دون تتبع الجذور الثقافية لأبنيتها، ثم نقلت منها إلى منظومة ثقافية أخرى لها خصائصها ومصادرها ومواردها ولغاتها وأهدافها⁽⁸²⁾.

أولاً: مفهوم النص في استعمالات العرب:

«النص» لغة: مصدر من نَصَّ يَنْصُ، والجمع (نصوص)، وقد استعملته العرب في معانٍ عديدة؛

منها:

- 1- الرفع بنوعيه؛ الحسِّي، والمعنوي، ونصَّ الحديث ينصه نصًّا إذا رفعه، ويقال: «نصت الظبية جيدها» إذا رفعته، ويقال: «نص ناقته» إذا رفعها في السير ليسرع، وفي الحديث عن إفاضة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) جاء: «فإذا وجد فجوة نص»⁽⁸³⁾، والنص التحريك حتى يستخرج أقصى سير الناقة.
- 2- السير الشديد، يقال: «نصَّ الدابة نصًّا» سار بها شديدًا، وهذا المعنى يرجع إلى «الرفع» وبلوغ الغاية، أو أقصاها؛ لِأَنَّ الدابَّةَ في السير السريع ترفع فتقوم بأقصى وبغاية ما تستطيع من الجهد⁽⁸⁴⁾.
- 3- الحث: وهو راجع إلى «الرفع» المتقدم، يقال: «نصَّ الدابة» أي: حثَّها على السير، وهو لازم لرفعها.
- 4- التحريك: يقال: «جعل فلان يَنْصُ أنفه غضبًا» يريدون بذلك: يحركها. وهو راجع إلى «الرفع» كذلك. وبعضهم إذا أراد «التحريك»، قال: «نصنص»، وفي حديث أبي بكر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أن عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) دخل عليه وهو «ينصنص لسانه»⁽⁸⁵⁾ أي يمسك به ويحرك⁽⁸⁶⁾، ويقول: «هذا أوردني الموارد»⁽⁸⁷⁾، والنص التحريك حتى يستخرج أقصى سير الناقة.

(82) ينظر: «مفاهيم محورية في المنهج والمنهجية» تأليف أ.د: طه جابر العلواني، أ.د: منى أبو الفضل، (ص: 47)، ط: دار السلام، ط: الأولى: 1430هـ-2009م.

(83) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: «الحج» باب: «السَّوْرُ إِذَا دَفَعَتْ مِنْ عَرَفَةَ»، (2/ 163) برقم: (1666)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: «الحج»، باب: «الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة واستحباب صلاح المَغرب والعشاء جميعًا بالمزدلفة في هذه الليلة»، (2/ 936) برقم: (1286)، من حديث أسامة بن زيد (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

(84) ينظر: «لسان العرب»، (7/ 98). مادة: (نص ص).

(85) ذكره أبو أحمد العسكري في «تصحيفات المحدثين»: (1/ 293)، وأبو عبيد القاسم بن سلام في «غريب الحديث»: (3/ 219)، والجوهري في

- 5- السؤال المستقصى، يقال: «نصَّ الرجل نصًّا» إذا استقصى السائل المسئول استقصاءً؛ مثل ما يجري في التحقيق في الجرائم ونحوها في أيامنا. وهذا راجع إلى بلوغ الغاية والمنتهى، ويقال فلان نصَّ: أي استقصى مسألته عن الشيء حتى استخراج ما عنده.
- 6- الشدَّة، يقال: «بلغنا من الأمر نصَّه» أي: شدَّته.
- 7- التعيين، يقال: «نصَّ عليه كذا نصًّا» أي: عينه.
- 8- التوقيف، يقال: «نصه عليه نصًّا» أي: وقفه، وأطلعه عليه.
- 9- الإظهار، يقال: «نصَّ الشيء نصًّا» أي: أظهره.
- 10- ضم الشيء، يقال: (نصَّ المتاع) أي: جعل بعضه فوق بعض.
- 11- أقصى الشَّيء وغايته ومنتهاه، فنص كل شيء منتهاه⁽⁸⁸⁾، وأصله أقصى الشيء الدال على غايته.

ويطلقونه أحياناً يريدون به: «أقصى الشيء وغايته ومنتهاه»، وقد أخرج البيهقي: «إِذَا بَلَغَ النِّسَاءُ نَصَّ الحِقَاقِ فَالْعَصْبَةُ أَوْلَى»⁽⁸⁹⁾.

«الصحيح»: (1059/3)، والزمخشري في «الفائق في غريب الحديث»: (436/3)، وابن الأثير في «النهاية في غريب الحديث والأثر»: (67/5) معلقاً بلا سند، ولم نقف عليه مسنداً.

- (86) ينظر: «مختار الصحيح» تأليف: محمد عبد القادر الرازي، مادة (نص ص)، (ص: 312)، بيروت: المركز العربي للثقافة والعلوم، 1995م.
- (87) أخرجه الإمام مالك في «الموطأ» كتاب «الكلام» باب: «ما جاء فيما يخاف من اللسان»، (2/ 987 - 988) برقم: (11)، وعن مالك أخرجه ابن وهب في «الجامع»، باب: في الكلام لما لا ينبغي ولا يحسن (ص: 423/ برقم: 308)، وأخرجه ابن أبي شيبة في «الأدب»، باب: في كف اللسان وخوف ما يكون من الكلام (ص: 245/ برقم: 222)، وأبو داود في «الزهد»، من كلام أبي بكر (رضي الله عنه) (ص: 54/ برقم: 30)، والنسائي في «السنن الكبرى»، كتاب: المواعظ (10/402)، برقم: (11841) كلهم من حديث أسلم بن يسار بسند صحيح.
- (88) ينظر: «لسان العرب»، (7/ 98)، مادة: (نص ص).

(89) فسر قوله: «نصَّ الحقائق» بأقصاه وغايته ومنتهاه. ينظر: «السنن الكبرى»، كتاب: النكاح، مجامع أبواب ما على الأولياء وإنكاح الآباء البكر بغير إذنها ووجه النكاح والرجل يتزوج أمته ويجعل عتقها صدقها وعذر ذلك، باب ما جاء في إنكاح البييمة (7/121)، برقم: (13696)، قال: أخبرنا أبو عبد الرحمن السُّلَمِيُّ، أنبأ أبو الحسن الكارزِيُّ، ثنا عليُّ بنُ عبدِ العزيزِ قال: قال أبو عبيدٍ (رحمه الله) بعضهم، يقول: «الْحَقَاقُ وَهُوَ مِنَ الْمُحَاقَّةِ يَعْنِي الْمُخَاصِمَةَ أَنْ تُحَاقَّ الْأُمُّ الْعَصْبَةَ، فِيهِنَّ فَصُّ الْحَقَاقِ، إِنَّمَا هُوَ الْإِذْرَاكُ؛ لِأَنَّهُ مُنْتَهَى الصَّعْرِ، فَإِذَا بَلَغَ النِّسَاءُ ذَلِكَ، فَالْعَصْبَةُ أَوْلَى بِالْمَرْأَةِ مِنْ أُمَّهَا إِذَا كَانُوا مَحْرَمًا وَيَتَزَوَّجُهَا أَيْضًا إِنْ أَرَادُوا قَالَ: وَهَذَا يُبَيِّنُ لَكَ أَنَّ الْعَصْبَةَ وَالْأَوْلِيَاءَ غَيْرَ الْآبَاءِ لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يُزَوِّجُوا الْبَيْمَةَ حَتَّى تُدْرِكَ، وَلَوْ كَانَ لَهُمْ ذَلِكَ لَمْ يَنْتَظِرُوا بِمَا نَصَّ الْحَقَاقِ قَالَ: وَمَنْ زَوَّاهُ نَصَّ الْحَقَاقِ فَإِنَّهُ أَرَادَ جَمْعَ حَقِيقَةٍ. و«الحقائق» مصدر «حاقق يحاقق محاققة وحقاقاً»، فمنهم من فسّر «الحقائق» بالخصام، وعلى ضوء هذا بيّنوا معنى الأثر: بأنّه إذا بلغ النساء في سنهن الغاية والمدى الذي يتمكّن فيه من «المحاققة»؛ أي: المخاصمة عن أنفسهنّ فالعصبة أولى بهنّ من أمهاتهنّ. أو بلغن السنّ التي يحاقق الأولياء فيهم، بحيث يقول كل من الأولياء: «أنا أحق بها». وبهذا فسروا الأثر الذي أخرجه البيهقي عندما فسّر الحقائق بالإدراك أو بلوغ العقل؛ لأنّ الحقائق والخصام عن النفس إنّما يتأتى عند غاية الإدراك ومنتهى النضج العقليّ في تلك المرحلة. ومنهم من فسّر «الحقائق» بأنّها جمع «حقّة»، وهي نهاية الصغر أخذاً

هذه جملة المعاني التي استعملتها العرب لكلمة «نص»، ومشتقاتها فيها، وهي ترجع بجملتها إلى: «الرفع والفوقية» وما يلزم عنهما، و«الفعل» (أي: «نص») يتعدى إلى المفعول به بنفسه، فهو في الأصل فعل متعدٍ بنفسه ما دام قد استعمل وأريد به «الرفع»، فإذا أريد تضمينه معنى إضافياً، أو مغايراً عُدي بحرف من حروف التعدية يناسب معنى الفعل المضمن، كما في بعض الأمثلة المتقدمة⁽⁹⁰⁾.

ثانياً: مفهوم النص في التنزيل الحكيم:

قال تعالى: ﴿إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هِيَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾⁽⁹¹⁾، و«الناصية»: موقع انتهاء جبهة الإنسان بمقدّم رأسه؛ ولذلك قالوا: هي موضع قصاص الشعر، والله آخذ بنواصي الخلق؛ أي: متمكن منها، وقال تعالى: ﴿كَأَلَّا لَيْنٌ لَمْ يَنْتَه لِنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ * نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾⁽⁹²⁾، يقال: «نصوت فلاناً وانتصيته وناصيته» أي: أخذت بناصيته، و«فلان ناصية قومه، أو نصيتهم» خيارهم ورأسهم، و«النصي من القوم» الأفضل، و«نواصي القوم» أفاضلهم ورؤسأؤهم.

ثالثاً: مفهوم النص عند المحدثين:

استعمل المحدثون لفظ «نص» لإرادة رفع الحديث، فإذا قال الصحابي: «نص الحديث» أرادوا رفعه؛ أي: إلى النبي (صلى الله عليه وسلم)، أو أسنده إلى فائله، أو راويه، وإذا قالوا: «نص الحديث إلى فلان»؛ أي: أسنده إلى راويه؛ ولذلك قال عمرو بن دينار في معرض الثناء على الزهري: «ما رأيت رجلاً أنص للحديث منه؛ أي: أرفع له، وأشد تمسكاً بإسناده إلى راويه»⁽⁹³⁾.

رابعاً: مفهوم النص عند الإمام الشافعي:

إن السبب الذي جعلني أقدم مفهوم «النص» لدى الإمام الشافعي (رحمه الله) على ذكر المراد ب«النص» اصطلاحاً: أنّ الإمام الشافعي إمام في اللغة، وحنة فيها، وهو في الوقت ذاته مؤسس علم أصول الفقه، وهو الإمام الذي عدّه جمهور الباحثين قديماً وحديثاً من عزز مكانة «أحاديث الآحاد»، ونافع عن حجيتها، وأعطى السنن إجمالاً مكانة موازية للقرآن المجيد، وما نقلناه من عباراته في «الرسالة» وفي

من «حقوق الإبل» التي بلغت ثلاث سنين فاستحقت طروق الفحل، واستحقت أن يحمل عليها. ولذلك فسروا «نص الحقائق» في الأثر بانتهاء الصغر، ينظر: «مختار الصحاح» و«لسان العرب» و«المصباح المنير» و«تاج العروس» مادة «نص ص».

(90) ينظر: «مفاهيم محورية في المنهج والمنهجية»، (ص: 46).

(91) سورة هود الآية: (56).

(92) سورة العلق، الآيتان: (15-16).

(93) ينظر: «النهاية في غريب الحديث والأثر» مجد الدين ابن الأثير، (65/5)، بيروت: دار المعرفة، 1998م، و«أساس البلاغة» للزمخشري،

(ص: 459)، بيروت: دار صادر، 1979م.

«الأم» دليل لا يحتمل تأويلاً، أو ليساً على أنه يرى القرآن (وَحَدُّهُ) نصّاً مؤسّساً تنعكس فيه وعليه سائر المعاني اللُّغويَّة التي ذُكرت للنصِّ، ونجد الإمام كذلك صرَّح بأن السنن الصحيحة الثابتة لا بد أن يكون لها أصل في القرآن الكريم، وأنَّها في سائر أحوالها تبع له تدور حوله أينما دار»⁽⁹⁴⁾.
قال الإمام: «ما سنَّ رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مما ليس فيه نصٌّ حكم...»⁽⁹⁵⁾، فالنصُّ (عنده) هنا ما جاء في الكتاب، يعني «القرآن».

وفي موضع آخر، جاء: «...في الفرائض المنصوصة من كتاب الله...»⁽⁹⁶⁾.
وفي موضع ثالث: «...ومنها ما بيَّنه عن سنَّة نبيِّه، بلا نصِّ الكتاب»⁽⁹⁷⁾. وأراد الإمام أن هذا النوع الَّذِي أشار إليه بيَّنته السنَّة، ولم يبيِّن عن الكتاب بالنص عليه فيه.

وفي موضع رابع، قال: «وسنن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وجهان: أحدهما: نصُّ كتاب فاتَّبعه رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كما أنزل الله، والآخر جملة، بيَّن رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة... وكلاهما اتَّبع فيه كتاب الله»⁽⁹⁸⁾. ومراد الإمام ب«الجملة» ليس «المجمل» بمعنى المبهم (كما قد يتبادر لبعض الأذهان)، بل ما جاء على سبيل الإجمال، لا على التفصيل.

فالإجمال (هنا) مقابل للتفصيل، لا للبيان: وإن كان البيان لازماً من لوازم التفصيل، فالإجمال (هنا) يتناول الكلِّي الَّذِي يتبيَّن المراد منه بجزئياته، والتفاصيل التي توضَّح ما أريد بالجملة، والتطبيقات العمليَّة التي توضح المراد بجزئيات وتفصيل ما أريد بالجملة، وعلى هذا يكون المراد بالجملة: ما نزل غير مصحوب بالتفاصيل والجزئيات، والكيفيات العمليَّة؛ فتقوم السنَّة ببيان ذلك، والله أعلم، فهي ليست بنصِّ، ولكنَّها بيان له⁽⁹⁹⁾.

وفي موضع خامس استبدل الإمام الشافعي كلمة «أصل» بكلمة «نصِّ» فقال: «...ومنهم من قال: لم يسن سنة قطُّ إلا ولها أصل في الكتاب»⁽¹⁰⁰⁾. أي: نصُّ تبيَّنه.

وفي موضع سادس: «...ليعلم من عرف منها ما وصفنا أنَّ سنَّته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إذا كانت

(94) بنظر: مفاهيم محورية في المنهج والمنهجية، ص 49.

(95) بنظر: «الرسالة» للشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، (1/ 471)، الناشر: مكتبة الحلبي، مصر، ط: الأولى، 1358هـ/1940م.

(96) بنظر: «المصدر السابق»، (1/ 32).

(97) بنظر: «الرسالة»، (1/ 32).

(98) بنظر: «المصدر السابق»، (1/ 90).

(99) بنظر: «مفاهيم محورية في المنهج والمنهجية»، (ص: 48).

(100) بنظر: «الرسالة» للشافعي، (1/ 90).

سُنَّةٌ مَبِينَةٌ عَنِ اللَّهِ مَعْنَى مَا أَرَادَ مِنْ مَفْرُوضِهِ فِيمَا فِيهِ كِتَابٌ يَتْلُونَهُ، وَفِيمَا لَيْسَ فِيهِ نَصٌّ كِتَابٌ...»⁽¹⁰¹⁾.
وفي موضعٍ سابع، قال: «...وَأَنَّ السُّنَّةَ لَا نَاسِخَةَ لِلْكِتَابِ، وَإِنَّمَا هِيَ تَبَعٌ لِلْكِتَابِ بِمِثْلِ مَا نَزَلَ نَصًّا
وَمُفَسَّرَةً مَعْنَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْهُ جُمْلًا»⁽¹⁰²⁾.

وَبِنَاءٍ عَلَيَّ مَا سَبَقَ يَتَبَيَّنُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالنَّصِّ عِنْدَ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ هُوَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ فَقَطْ.

خَامِسًا: مَعْنَى النَّصِّ فِي الْعَرَفِ الْعَامِ وَالْإِصْطِلَاحِ الْفَقْهِيِّ وَالْأَصُولِيِّ:

1- مفهوم النصّ في العرف العام:

تعارف العلماء على أن يطلقوا كلمة «النصّ» ويريدون بها على: «ما ازداد وضوحًا على الظاهر بمعنى في المتكلم...إنه ما لا يحتمل التّأويل إلا معنى واحدًا وقيل: ما لا يحتمل التّأويل»⁽¹⁰³⁾.
وقيل: «كل كلام مفهوم المعنى»⁽¹⁰⁴⁾؛ وفهم المعنى من النصّ لازم من لوازم النصّ، ولكنّ حقيقة «النصّ» فهم المعنى وزيادة، نحو كونه لا يحتمل غير ذلك المعنى، أو يراد به ذلك على سبيل الظهور أمّا غيره فيكون مرجوحًا.

وقيل: كل كلام ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسُنَّة، سواء كان ظاهرًا أو نصًّا، أو مفسرًا، حقيقة أو مجازًا، عامًّا أو خاصًّا⁽¹⁰⁵⁾.

2- مفهوم النصّ في الاصطلاح الفقهي:

أمّا في الاصطلاح الفقهيّ، فَإِنَّهُمْ إِذَا قَالُوا: «هَذَا الْحُكْمُ ثَبِتَ بِالنَّصِّ» أَرَادُوا أَنْ دَلِيلَهُ ثَبِتَ مِنَ الْكِتَابِ، أَوْ مِنَ السُّنَّةِ الْمَرْفُوعَةِ إِلَى النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَالْمُسْنَدَةِ إِلَيْهِ، فَإِنْ أَرَادُوا التَّظَايُرَ بَيْنَ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ وَالْبَيَانِ النَّبَوِيِّ، تَظَايُرَ النَّصِّ لِمَا يَبِينُهُ عَلَى سَبِيلِ التَّنْفِيزِ وَالتَّطْبِيقِ الَّذِي يَتَنَاوَلُ سَائِرَ التَّفَاصِيلِ وَيَبْرُزُهَا فَيَكُونُونَ إِذْ نَقَدَ أَطْلَقُوا مَفْهُومَ «النَّصِّ» عَلَى السُّنَّةِ مِنْ قَبْلِ التَّغْلِيبِ كَمَا يَقَالُ: «الْقَمْرَانُ» لِلشَّمْسِ وَلِلْقَمَرِ، فِ «النَّصِّ» عِنْدَهُمْ هُوَ: كُلُّ لَفْظٍ دَالٌّ عَلَى الْحُكْمِ بِصَرِيحِهِ عَلَى وَجْهِ لَا إِحْتِمَالٍ فِيهِ⁽¹⁰⁶⁾.

(101) ينظر: «الرسالة»، (1/ 90).

(102) ينظر: «المصدر السابق»، (1/ 106).

(103) ينظر: «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» للتهانوي، (2/ 1696) تحقيق د: علي دحروج نقله إلى العربيّة د. عبد الله الخالدي، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط: الأولى - 1996م.

(104) ينظر: «الكليات» لأبي البقاء الكفوي، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، (4/ 366).

(105) ينظر: «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم» للتهانوي، (2/ 1695).

(106) ينظر: «اللمع في أصول الفقه» لأبي إسحق الشيرازي، (ص: 48)، بيروت: دار الكتب العلميّة، 2003م، «البحر المحيط في أصول الفقه» للزركشي، (2/ 204): ط: دار الكتبي، ط: الأولى، 1414هـ - 1994م.

والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾⁽¹⁰⁷⁾ فَإِنَّهَا دلت بشكل قاطع وبدلالة مطابقة على حكم، وهو إثبات الرسالة لسيدنا محمد (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ولا تحتل غير هذا المعنى على أي وجه، وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الرِّئْيَ﴾⁽¹⁰⁸⁾ ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾⁽¹⁰⁹⁾.

أما مفهوم النص عند أصوليي السادة الأحناف:

قالوا بأنه: «ما يزداد وضوحاً بقرينة تقتن باللفظ من المتكلم، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة»⁽¹¹⁰⁾، ومثلاً له بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾⁽¹¹¹⁾، فالآية نصٌ في التفرقة بين البيع والربا بل الأول، وحرمة الثاني؛ قالوا: وقد فُهِمَتْ هَذِهِ التفرقة بقرينة مقاليّة انضمت إلى الآية الكريمة سياقاً، وهي قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾، فدلت على أن المقصود إثبات التفرقة، ونفي التماثل بينهما.

وقالوا: ليس في آية: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ ما يوجب ظاهراً أن المقصود إثبات التفرقة بدون تلك القرينة، وقالوا: إن الآية الكريمة ظاهرة الدلالة على حل البيع وحرمة الربا، ولكن تلك القرينة زادت الآية الكريمة وضوحاً في دلالتها على التفرقة بينهما على دلالتها على الحل والحرمة⁽¹¹²⁾. قلت: إنَّ الفريقين حاولا الانتصار لمذهبهما في ذلك⁽¹¹³⁾.

نخلص مما سبق إلى المعنى الذي أشار إليه الإمام الشافعي في «الرسالة»، وهو: أن النص هو نص الكتاب الكريم الذي لا يشاركه فيه غيره، «وإذا لاحظنا المراد به لغة، ولاحظنا (كذلك) استعمال الإمام الشافعي له يكون المراد به القرآن المجيد وَحَدُّهُ؛ فهو ذو الرفعة والظهور على سواه، وهو الغاية والمنتهى»⁽¹¹⁴⁾.

(107) سورة الفتح، من الآية: (29).

(108) سورة الإسراء، من الآية: (32).

(109) سورة الأنعام، من الآية: (151).

(110) ينظر: «أصول السرخسي» أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، (164/1)، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1993م.

(111) سورة البقرة، من الآية: (275).

(112) ينظر: «كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام» عبد العزيز البخاري، (47/1)، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997م، وهذه التعريفات لدى الفريقين اثبتت، لا من النظر إلى مفهوم «النص» في ذاته وحقيقته؛ بل من النظر إلى الاجتهاد والمجتهدين، وزوايا نظرهم إلى مصدر الاستنباط ودليله.

(114) ينظر: «مفاهيم محورية في المنهج والمنهجية»، (ص: 52).

ويمكن إضافة السُّنَّة النبويَّة المسندة المرفوعة إلى مفهوم النص أيضاً، وهذا أمر تؤيده لغة العرب ويؤيده الاصطلاح الحاصل عند علماء الشريعة من متكلمين وأصوليين ومحدثين ومفسرين وغيرهم.

هكذا تراوح معنى «النص»: ما بين مطلق لفظ الكتاب والسُّنَّة، وما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل من لفظهما، وما هو ظاهر من لفظهما، وما هو مفهوم المعنى من لفظهما، أما المعنى الأشهر للنص فهو لفظ الكتاب والسُّنَّة الذي لا يتطرق إليهما احتمال أصلاً⁽¹¹⁵⁾.

إذن نخلص مما سبق التأكيد على ضرورة إفراد القرآن المجيد، والسُّنَّة النبويَّة بمفهوم «النص» وعدم إشراك أي شيء آخر معهما فيه، وكان للأصوليين متسع ومندوحة في استعمال أي مصطلح آخر دون حاجة إلى تمييز هذا المفهوم والتساهل في استعماله؛ لتندرج تحته جوانب أخرى كان لها أثرها في خلط كثير من القضايا، وتشويش جانب من جوانب العلاقة بين الكتاب والسُّنَّة، وبذر بذور أزمات في الفكر وقد درج المحدثون على استعمال هذا المفهوم الذي أسقطوا عليه ترجمة (Text) ليجعلوا من كل قول أو خطاب نصاً⁽¹¹⁶⁾.

(115) ينظر: «معالم المنهج الإسلامي» أ.د: محمد عمارة، (ص: 91)، ط: دار السلام - القاهرة، ط: الأولى: 1429هـ - 2008م.

(116) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 52)، ومن باب الأمانة العلميَّة نذكر بأن د: طه العلواني (رحمهُ اللهُ) كان لا يطلق معنى «بالنص» إلا على

القرآن الكريم، وانتصر لهذا المعنى في دراسته الرائعة والماتعة «مفاهيم محورية في المنهج والمنهجية».

مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي:

تعريف المفهوم: التجديد لغة إعادته الشيء إلى سيرته الأولى جدد الثوب تجديداً: صيره جديداً. وتجدد الشيء: صارَ جديداً. وأجدّه وجدّده واستجدّه؛ أي: صَيَّرَهُ جَدِيدًا، أو لبسه جديداً فتجدد، جدّ الثوب والشيءُ يجدُّ، بالكسْرِ، صارَ جديداً، وَهُوَ نَقِيضُ الْخَلْقِ (117).

أما التجديد في الاصطلاح الشرعي فهو: اجتهاد في فروع الدين المتغيرة، مقيد (محدود) بأصوله الثابتة، قال (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ إِلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا» (118).

وعرف العلماء التجديد في الحديث بإحياء ما اندرس من معالم الدين، وانطمس من أحكام الشريعة، وما ذهب من السنن، وخفي من العلوم الظاهرة والباطنة (119).

ومن خلال التعريف يتبين أن التجديد يعمل على ثلاثة محاور:

1 - المحور الأول: إحياء ما انطمس واندرس من معالم السنن، ونشرها بين الناس، ودعوتهم إلى العمل بها.

2 - المحور الثاني: قمع البدع والمحدثات، وتوعية أهلها، وإعلان الحرب عليهم، وتنقية الإسلام ممّا علق عليه من أضرار (120) الجاهليّة، والعودة به إلى ما كان عليه زمن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وصحابته الكرام.

3 - المحور الثالث: تنزيل الأحكام الشرعيّة على ما جدّ ويجدّ من وقائع وأحداث، ومعالجته معالجةً نابعة من هدي الوحي (121).

كما عرفوا المجدد بأنه: من له حُنْكَةٌ رد المتشابهات إلى المحكمات، وقوة استنباط الحقائق والدقائق والنظريّات من نصوص الفرقان وإشاراته ودلالاته (122).

(117) ينظر: «لسان العرب»، (111/3)، «الصحاح» للجوهري، (454/2).

(118) أخرجه الإمام أبو داود في «سننه» كتاب: «الملاحم»، باب: «ما يذكر في قرن المائة»، (109/4) برقم: (4291) وصححه الحاكم في «المستدرک» كتاب: «الفنن والملاحم»، (567/4) برقم: (8592).

(119) ينظر: «فيض القدير»، (9/1)، (282/2).

(120) الأوضار جمع: وَضْرٌ، والوضر: الدَرْنُ والدَّسَمُ، قال ابنُ سيده: الوَضْرُ وَسَخُ الدَسَمِ وَاللَّبَنُ ينظر: «لسان العرب»، (284/5).

(121) ينظر: «التجديد في الفكر الإسلامي» د: عدنان محمد أمامه، (ص: 16-18)، ط: دار ابن الجوزي للطباعة والنشر، المملكة العربيّة السُّعُودِيَّة، ط: الأولى رجب 1424هـ.

(122) ينظر: «فيض القدير»، (9/1)، «عون المعبود»، (389/11).

فالتجديد الوارد في الحديث هو تجديد لفروع الدين التي مصدرها النصوص الظنيّة الورود والدلالة، مقيداً بأصوله التي مصدرها النصوص اليقينيّة الورود القطعيّة الدّلالة.

فالتجديد في الدين ليس معناه الإتيان بنموذج جديد، بل المراد منه إعادة القديم في حلة جديدة ليبدو مماثلاً لحالته الأولى، وإزالة ما طال بعض مسأله من إهمال ونسيان أو تشويه وتزييف، ولعلّ تعريف أبي بكر العلقمي يكون من أفضل التعريفات وأخصرها، حيث عرّف العلقمي التجديد بأنه: "إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاها" (123).

أما تعريف المناوي للتجديد فجاء بتفصيل أكثر، فقال في تفسير عبارة (يجدد لها دينها) الواردة في الحديث السابق: "أي يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم، وينصر أهله، ويكسر أهل البدعة ويذلهم، قالوا: ولا يكون إلا عالمًا بالعلوم الدينيّة الظاهرة والباطنة" (124).

ويمكن أن نقول عن التجديد بشيء من العموم، إنه نَفْضٌ للغبار عما لحق بالمفاهيم والتصورات، لتستعيد صحتها وسلامتها...وعما لحق بالخطوط والبرامج وكلّ ما يقوم به الإنسان، ليستعيد فاعليته وإنتاجيته...

فالتجديد بهذا الطرح لم يكن بالأمر السّيّئ، بل كان أمرًا مطلوبًا، بل أساسيًا؛ لإتمام مسيرة الدعوة، وتبليغ دين الله للناس في مشارق الأرض ومغاربها، إلا أن طرحًا مغايرًا لهذا المنحى أخذ في الظهور شيئًا فشيئًا، حتى صار كالورم في جسد هذه الأمة، فرأينا أناسًا يتناولون مسائل الدين بصورة تختلف عن تناول السلف لها، بدعوى مسايرة العصر، تحت زعم التجديد، عابثين بأبسط قواعد المنهجية والعقلانية في تناول.

التجديد بين النظرية والتطبيق:

للتجديد قسمان:

قسم نظري: مجاله فروع الدين النظرية، وهو الاجتهاد؛ أي: وضع الحلول النظرية للمشكلات التي يطرحها واقع معين زمنيًا ومكانيًا، مقيداً بالقواعد المطلقة التي مصدرها الوحي، والتي تحدد نمط الفكر اللازم لوضع هذه الحلول، وقد ميز العلماء بين المجتهد المُقيّد، والمجتهد المطلق، والفارق بينهما هو فارق في الشمول بين التجديد في فرع واحد من فروع الدين، أو أكثر من فرع، والمجتهد المطلق هو المحدد.

قسم عملي: ومجاله فروع الدين العملية، وهو تنفيذ الحلول السابقة في الواقع بالعمل، مقيداً بالقواعد

(123) ينظر: «فيض القدير»، (281/2).

(124) ينظر: «فيض القدير»، (281/2).

المطلقة التي مصدرها الوحي، والتي تحدد أسلوب العمل اللازم لتنفيذ هذِهِ الحلول⁽¹²⁵⁾.

والقسم الأول هو التجديد بالأصالة؛ بينما القسم الثاني هو التجديد بالتبعية، لِأَنَّ وضع الحل سابق على تنفيذه، وقد ادعى كل قوم في إمامهم أنه المراد بهذا الحديث، والظاهر (والله أعلم) أنه يعُمُّ حملة العلم من كل طائفة وكل صنف من أصناف العلماء؛ من: مفسِّرين، ومحدثين، وفقهاء، ونحاة، ولغويين... إلى غير ذلك من الأصناف، وقد قرر عدد من العلماء المتقدمين تعدد المجددين⁽¹²⁶⁾.

المجددون بين الوَحْدَة والتعدد:

وإذا كان لا خلاف في تعدد المجددين على مدى الزمان (رأس كل قرن) فإن هناك مذهبين حول وَحْدَة أو تعدد المجددين في القرن الواحد، المذهب الأول: يقول بوحدة المجدد في القرن التزامًا بظاهر الحديث، بينما المذهب الآخر يرى أن نص الحديث لا يمنع القول بتعدد المجددين في القرن الواحد: يقول الحافظ ابن حجر: «لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ فِي رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ وَاحِدٌ فَقَطْ، بَلْ يَكُونُ الْأَمْرُ فِيهِ كَمَا ذَكَرَ فِي الطَّائِفَةِ وَهُوَ مُنْتَحَةٌ فَإِنْ اجْتَمَعَ الصِّفَاتِ الْمُحْتَاجِ إِلَى تَجْدِيدِهَا لَا يَنْحَصِرُ فِي نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْخَيْرِ وَلَا يَلْزَمُ أَنْ جَمِيعَ خِصَالِ الْخَيْرِ كُلِّهَا فِي شَخْصٍ وَاحِدٍ إِلَّا أَنْ يُدْعَى ذَلِكَ فِي عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ فَإِنَّهُ كَانَ الْقَائِمَ بِالْأَمْرِ عَلَى رَأْسِ الْمِائَةِ الْأُولَى بِاتِّصَافِهِ بِجَمِيعِ صِفَاتِ الْخَيْرِ وَتَقَدُّمِهِ فِيهَا»⁽¹²⁷⁾.

ويقول ابن الأثير: «ولا يلزم منه أن يكون المبعوث على رأس المائة رجلاً واحداً، وإنما قد يكون واحداً، وقد يكون أكثر منه فإن لفظه «مَنْ» تقع على الواحد والجمع، وكذلك لا يلزم منه أن يكون أراد بالمبعوث: الفقهاء خاصّة، كما ذهب إليه بعض العلماء، فإن انتفاع الأمة بالفقهاء، وإن كان نفعاً عاماً في أمور الدين، فإن انتفاعهم بغيرهم أيضاً كثير مثل أولي الأمر، وأصحاب الحديث والقرّاء والوعاظ، وأصحاب الطبقات من الرُّهَّاد، فإن كل قوم ينفعون بفرق لا ينفع به الآخر، إذ الأصل في حِفْظِ الدِّينِ حِفْظُ قَانُونِ السِّيَاسَةِ، وبث العدل والتناصف الَّذِي به تحقن الدماء، ويتمكّن من إقامة قوانين الشرع، وهذا وظيفة أولي الأمر، وكذلك أصحاب الحديث ينفعون بضبط الأحاديث التي هي أدلّة الشرع، والقرّاء ينفعون بحفظ القراءات وضبط الروايات، والرُّهَّاد ينفعون بالمواعظ والحث على لزوم التقوى والزهد في الدنيا، فكل واحد ينفع بغير ما ينفع به

(125) ينظر من مقال بعنوان: «حتى لا تصبح أسيراً للفكرة. خطوات محددة لتجديد فكرك» د: صبري خليل، (ص: 12) مؤتمر دار الإفتاء المصرية التجديد في الفتوى بين النظرية والتطبيق. 2017م.

(126) ينظر: «كشف الخفاء ومزيل الإلباس» تأليف: إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجراحي العجلوني، (276/1)، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداي، ط: المكتبة العصرية، ط: الأولى، 1420هـ - 2000م.

(127) ينظر: «فتح الباري شرح صحيح البخاري» لابن حجر العسقلاني، (295/13) ترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1379 هـ.

الآخر، لكن الذي ينبغي أن يكون المبعوث على رأس المائة رجلاً مشهوراً معروفاً، مشاراً إليه في كل فن من هذه الفنون، فإذا حُمِلَ تأويل الحديث على هذا الوجه كان أولى، وأبعد من التهمة، وأشبه بالحكمة، فإن اختلاف الأئمة رحمة، وتقرير أقوال المجتهدين متعَيَّن، فإذا ذهبنا إلى تخصيص القول على أحد المذاهب، وأوَّلنا الحديث عليه، بقيت المذاهب الأخرى خارجةً عن احتمال الحديث لها، وكان ذلك طعنًا فيها، فالأحسن والأجدر أن يكون ذلك إشارةً إلى حدوث جماعةٍ من الأكابر المشهورين على رأس كل مائة سنةٍ يجددون للناس دينهم» (128).

وورد في «فيض القدير»: «فكان في المائة الأولى عمر بن عبد العزيز، والثانية الشافعي، والثالثة الأشعري أو ابن شريح، والرابعة الإسفراييني أو الصعلوكي أو الباقلاني، والخامسة حجة الإسلام الغزالي، والسادسة الإمام الرازي أو النووي، ولا مانع من الجمع فقد يكون المجدد أكثر من واحد، ففي الثالثة من أولي الأمر المقتدر، ومن المحدثين النسائي، وفي الرابعة من أولي الأمر القادر، ومن الفقهاء الخوارزمي الحنفي، وهكذا يقال في بقية القرون» (129).

والمذهب الذي نرجحه هو الجمع بين وَحْدَةِ وتعدد المجددين في القرن، بمعنى أنه إذا كان المجدد هو المجتهد المطلق فإن الاجتهاد المطلق هو أيضًا تتفاوت درجاته بتفاوت شموله في التجديد، وهنا يكون وصف الوَحْدَةِ في حق من هو أكثر شمولًا في التجديد، كما يكون وصف التعدد فيمن هم أقل شمولًا في التجديد. (130).

العلاقة بين التجديد والاجتهاد:

ليتضح لنا وجه العلاقة بين التجديد والاجتهاد لا بُدَّ من التعريف بكل منهما، وقد تقدم التعريف بالتجديد بأنه: «إحياء وبعث ما اندرس من الإسلام، وتخليصه من البدع والمحدثات، وتنزيله على واقع الحياة ومُسْتَجِدَّاتِهَا».

وهذا يدلنا على أن التجديد يعمل ضمن محاور ثلاثة.

أما الاجتهاد فلا يعمل إلا في محور واحد، وهو «بذل الجهد في استنباط الحكم الشرعي مما عدَّه الشارحُ دليلًا».

(128) ينظر: «جامع الأصول في أحاديث الرسول» لابن الأثير، (320/11) تحقيق: عبد القادر الأرنبوط - التتمة تحقيق بشير عيون، الناشر: مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، ط: الأولى: 1392 هـ - 1972 م.

(129) ينظر: «فيض القدير»، (9/1).

(130) ينظر من مقال بعنوان: «حتى لا تصبح أسيرًا للفكرة.. خطوات محددة لتجديد فكرك» د: صبري خليل، (ص:14).

فالاتجاه إذن جزء من التحديد، ومعنى من معاني التحديد المتعددة، فالعلاقة بينهما فيها عموم وخصوص، إذ كل مجدد مجتهد، وليس كل مجتهد مجددًا، وميدان التحديد يتسع ليشمل كل ما يندرج تحت اسم الدين من العقيدة والفقہ والتفسير والعبادة والأخلاق وغيرها بإحياء معالمها وتصحيح ما يطرأ عليها من انحراف، أما الاجتهاد فميدانه الأحكام العمليّة المندرجة تحت مسمى الفقہ فقط⁽¹³¹⁾.

(131) ينظر: «التحديد في الفكر الإسلامي» د: عدنان محمد أمامة، (ص: 42).

ضرورة التجديد

إن الحياة (بلا شك) متطورة متجددة، وأحوال الأمم والشعوب يعترضها من التطور والتجديد أيضاً، وليس (بالطبع) يتفق كل ذلك التغير والتبدل في أوضاع المجتمعات وعاداتها وتقاليدها مع الحكم الشرعي اللّذي شرعه الشارع (سبحانه) ونهجه للأُمَّة، قد يطرأ على العرف والعادات التجدد، كما قد يطرأ عليها الاندثار، وتبعاً لذلك تتضاعف الحاجة إلى معرفة الحكم الشرعي فيما استجد من أمور، وقديماً قال عمر بن عبد العزيز (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور، وَمِنْ ثَمَّ تبرز ضرورة الاجتهاد والتجديد من أجل الوصول إلى حكم شرعي مطابق لنصوص الشريعة، أدلة تلك النصوص خطاباً أو فحوى، وإحداث فتوى غير مسبوق إليها من ذوي الخبرة والعلم والأهلية (هو ما نسميه هنا بالاجتهاد والتجديد) ما دام ذلك في إطار الحدود التي يسمح بها الشرع، ولا تمس الثوابت بحال من الأحوال. ومن هنا يتضح: أن التجديد يحتاج إليه بسبب قيام كثير من الدواعي والمقتضيات بحكم تطاول الزمان الموجب للتطور والتغير في الأعراف والعادات، ولكن يجب أن يكون ذلك في إطار معين ومحدود، وتحت قيود وضوابط وشروط محددة⁽¹³²⁾.

والتجديد كما هو مطلوب اجتماعي، هو كذلك عقلي؛ إذ ليس من العدل والإنصاف أن نطلب من أحد أن يأخذ بفكر من سبقه، من غير مناقشة أو إبداء رأي (خاصةً إذا كان أهلاً لذلك) فهذا (في الحقيقة) تعطيل لوظيفة العقل، فإن علماءنا لا يزالون يناقشون آراء السابقين إلى اليوم، فتارة يؤيدونها، وأخرى يضيفون إليها، ولم يعب أحد عليهم هذا الصنيع، ما دام يتم ذلك في إطار البحث عن الحق والحقيقة.

ولعلّ من أهم الأسباب التي تظهر حاجتنا إلى التجديد ما يلي:

1- التجديد ضرورة وقانون:

"فالتجديد إنما هو سنة وضرورة وقانون، وبدون التجديد الدائم والمستمر للفكر والفقهاء والخطاب الإسلامي، تحدث الفجوة بين الشريعة الإسلامية التي هي وضع إلهي ثابت وبين مقتضيات ومتطلبات الواقع المتغير والمتطور دائماً وأبداً"⁽¹³³⁾.

(132) ينظر: «ضرورة التجديد: الحدود والضوابط» تأليف: إبراهيم صالح الحسيني، (ص: 12)، بحث مؤتمر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية الثالث عشر المنعقد في القاهرة (31 مايو 2001م).

(133) ينظر: «الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي» أ. د: محمد عمارة، (ص: 7)، ط: مكتبة الشروق الدولية، ط: الثانية: 1428هـ - 2007م.

ومن الخطأ البين أن يظن بعض الناس أن الشريعة ثابتة جامدة منذ بَعَثَ النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وإلى أن تقوم الساعة، والعكس أيضًا حين يظن بعض الناس أن مرونة الشريعة إنما تعني أنه من الممكن تبديلها أو استبدالها بغيرها فهذا خطأ أيضًا.

وإذا كان من عقيدتنا الإسلامية أن الشريعة خالدة إلى يوم الدين وخلودها إنما لِأَنَّ حاملها خاتم الأنبياء والمرسلين فلا نبي بعده وهو (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ما مات إلا بعد أن بلغ الرسالة وهي لذلك صالحة لكل زمان ومكان قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (134).

فلوساد الجمود والتقليد (في الفكر والفقہ والخطاب الإسلامي) يفضي إلى «انفلات» الواقع المتطور من حاكمية الشريعة الثابتة، فيكون العجز عن أن تظل هذه الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، فتغيب حجة الله على عباده، وهدايته لخلق، بعد أن ختمت الشرائع السماوية بشريعة الإسلام... فكون هذه الشريعة الإسلامية هي خاتمة شرائع السماء إلى الإنسان، وصلاحيتها لكل زمان ومكان، مرهونين بالتجديد الدائم في الفكر والفقہ والخطاب الإسلامي، لمواكبة مقتضيات ومتطلبات ومُستجدات الواقع، المتطور دائمًا وأبدًا، ولبقاء حجة الله على عباده قائمة إلى يوم الدين (135).

وليس التجديد نقيضًا ل"اكتمال الدين وثباته"، بل إنه السبيل لامتداد تأثيرات الدين الكامل وثوابته وأصوله إلى الميادين الجديدة، والأمور المستحدثة، والضمان لبقاء "الأصول" صالحة دائمة لكل زمان ومكان... أي أنه هو الضمان لبقاء الرسالة الخاتمة" (136).

2 - التجديد تكليف وتشريف:

فإذا كان الدين الإسلامي بما اشتمل عليه من مرونة قادرًا على أن يواجه جميع المشكلات، ويعطي الحوادث المتجددة ما يناسبها من أحكام؛ لِأَنَّ لكل حادثة حكمًا يؤخذ من روح الشريعة من خلال اجتهاد علماء الإسلام، فقد أدرك كثير من العلماء ضرورة الاجتهاد وخطورة الجمود، وعلموا أن التجديد في الدين إنما هو تكليف من الله تعالى، وما دام كذلك فهو تشريف لكل من يضع لبنة في بناء صرح التجديد على مر الأزمان.

(134) [سورة المائدة، من الآية: 3].

(135) ينظر: «الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي» أ. د: محمد عمارة، (ص: 8).

(136) ينظر: «مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية» تأليف د: محمد عمارة، (ص: 15)، مكتبة الشروق الدولية، ط: الثالثة

1428هـ - 2008م.

يقول العلامة المناوي: "لأنه سبحانه لما جعل المصطفى خاتمة الأنبياء والرسل، وكانت حوادث الأيام خارجة عن التعداد، ومعرفة أحكام الدين لازمة إلى يوم التناد، ولم تف ظواهر النصوص ببيائها، بل لا بد من طريق وافٍ بشأنها - اقتضت حكمة الملك العلام ظهور قوم من الأعلام في غرة كل قرن، ليقوم بأعباء الحوادث إجراء لهذه الأمة مع علمائهم مجرى بني إسرائيل مع أنبيائهم" (137).

وقد كان رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يحث أصحابه على الاجتهاد إذا لم يجدوا نصًّا من كتاب الله ولا من سنة رسول الله، فعن معاذ بن جبل أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: كيف تقضي إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله، قال: أجتهد رأيي ولا ألو، قال: فضرب صدري فقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يرضي الله ورسوله" (138).

3 - حاجة الناس إلى التجديد في العصر الحاضر:

والناس يحتاجون إلى التجديد لأمرين:

الأول: أن الناس قد ذاقوا كثيرًا من التعاليم الغربية التي كانت دخيلة على المجتمع الإسلامي، وكانت بمنزلة الملح الأجاج الذي لم يروظمأهم، وكانت التعاليم الغربية بمنزلة الانتكاسة الكبرى التي جعلتهم في ذيل الأمم، وهم متعطشون إلى من يجدد لهم دينهم، محتاجين إلى الماء الزلال الذي يرويههم بعد ظمًا إلى التجديد المستمد من روح الشريعة الإسلامية وخصائصها.

يقول الأستاذ الدكتور عمارة: "إن تجديد الفكر والفقهاء والخطاب الإسلامي أصبح أكثر ضرورة وأشد إلحاحًا؛ لأنَّه هو السبيل لتقديم "البديل الإسلامي" الصالح لتلبية احتياجات ومتطلبات ومُستجِدَّات الواقع الجديد، وذلك حتى يمتلي القضاء الإسلامي بالبديل الإسلامي، فيزول "الفراغ" الذي صنعه الجمود والتقليد، والذي يسعى التغريب الوضعي العلماني ملئته والتمدد فيه" (139).

وإذا لم يقدم العلماء ما أداهم إليه اجتهادهم، ويسعوا إلى التجديد والارتقاء بالأمة أوشكت أن تظل تبعيتها الثقافية للغرب عن طريق المحاكاة والتقليد لكل ما يقدمه.

(137) ينظر: «فيض القدير شرح الجامع الصغير» للمناوي، (10 / 1)، الناشر: المكتبة التجاريَّة الكبرى، مصر، الطبعة: الأولى، 1356هـ.
(138) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الأفضية، باب: اجْتِهَادِ الرَّأْيِ فِي الْقَضَاءِ (303/3)، برقم: 3592، والترمذي في «جامعه»، كتاب: الأحكام، باب: مَا جَاءَ فِي الْقَاضِي كَيْفَ يَقْضِي (9/3) برقم: (1327)، والدارمي في «سننه»، كتاب: المقدمة بابُ الْفُتْيَا وَمَا فِيهِ مِنَ الشَّدَدِ (267/1 ح: 170)، وأحمد في المسند (417/36 ح: 22100)، وسنده ضعيف لانقطاعه.
(139) ينظر: «الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني» أ. د: محمد عمارة، (ص: 10).

الثاني: لإحياء وبعث كل سنة ولإبعاد ودفن كل بدعة:

وهذا أمر مهم من مميزات كل مجدد، والناس في أشد الحاجة إليه في أصول الدين وفروعه، نعم، التجديد لا يُعنى بمسائل الفقه والفروع فقط، وإنما يُعنى بجانب مهم من الأصول؛ فالبدع والخرافات، والزيادات والنواقص، قد تعدو على هذه "الأصول"، فتطمس حقائقها، وتحجب فاعليتها، وهنا تحتاج هذه الأصول إلى التجديد الذي يزيل عنها ركام البدع والخرافات، لتعود إلى جوهرها الحقيقي، وفاعليتها الأولى⁽¹⁴⁰⁾.

فإذا كان من الواجب على المسلم تحرى السنن في اعتقاداته وأفعاله وأقواله، كما أن عليه اجتناب البدع، فهو مطالب بمعرفة هذه السنن وثبوتها، والتجديد هو الطريق الموصل لتعريف الناس بطريق السنن لاتباعها والبدع لاجتنابها.

4 - التطور المستمر في الحياة:

إن هذا التطور والتجديد في الحياة يجب أن يواكبه فكر متجدد، ينبع عنه رؤية لقضايا الإنسان واهتماماته، فإن الإنسان مهما بلغ مقدار التطور في حياته، فإنه يحتاج إلى جانب ذلك التطور فكراً يشبع عقله وروحه، وكلما كان الفكر متجدداً متوافقاً مع النهضة التي يعيشها المجتمع كان الإشباع أكمل، مما يعكس أثراً إيجابياً على حيوية المجتمع ونشاطه.

5 - تلبية حاجات الإنسان:

إن الإنسان كائن حي، له حاجات متعددة، وهذه الحاجات تختلف من عصر إلى عصر، ومن مكان إلى مكان، ومهمة الفكر الأساسية هي تلبية حاجة الإنسان، وهي مقياس نجاحه، فكلما كان الفكر ملبياً لحاجة الإنسان المشروعة، كان فكراً ناجحاً، والعكس بالعكس، فالفكر الناجح هو الذي يُلبي حاجات الإنسان المشروعة المتجددة مهما اختلفت العصور، أو الأمكنة بقابليته للتجديد، فالتجديد (في الحقيقة) هو الإجابة الإسلامية عن التحديات المستجدة والإشكاليات المتولدة في كل عصر.

6 - مواجهة خطر العولمة:

يواجه العالم الإسلامي في الوقت الحاضر خطراً كبيراً، يكاد يقتلع جذوره، ويهمش الدور الذي يحياه، ألا وهو خطر العولمة، حيث يرى بعض الناس أنها وضعت خاصّة لمواجهة الإسلام والقضاء على أي نهضة يسعى المسلمون إلى تحقيقها في ديارهم.

والعولمة تعني ببساطة: إبدال القيم الدينية التي يعيش عليها المسلمون (والتي تنبع من أصول عقيدتهم،

(140) ينظر: «الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكي» أ. د: محمد عمارة، (ص: 8).

وأحكام شريعتهم) بقيم أخرى جديدة للنظام الدولي.

وتسعى العولمة إلى بث القيم المادية المعنوية، كما تعنى العولمة أيضاً: الحياة وفقاً للنظم والأسس التي تفرضها أمريكا وشعوبها على غيرها من الدول الآن.

ويشهد النظام الدولي تحولات نحو هيمنة النظام الأمريكي على باقي أنظمة العالم، وكذلك إخضاع الأنظمة السياسية والاقتصادية للمصالح الأمريكية، ولكي يتحقق ذلك فلا بد من تهميش الأنظمة الحضارية ذات الجذور الدينية، مثل النظام الإسلامي، لكي تنهياً الشعوب لقبول النموذج الأمريكي في الحياة، باعتبار أنه أفضل النماذج التي تمثل حضارة العصر الذي نعيشه⁽¹⁴¹⁾.

لهذه الأسباب وغيرها، فإن أمتنا الإسلامية في أمس الحاجة إلى من يجدد لها دينها، ويعمل جاهداً على إنشاء جيل مسلم، ينصر الأمة، ويرفع رايته كما فعل الجيل الأول في صدر الإسلام.

نخلص من هذا إلى أن الأمة الإسلامية في حاجة إلى تجديد فكري ثقافي واسع وعميق، تجديد يعيد للاجتهاد حيويته ونشاطه من جديد، بعد أن حوصر وأغلق بابه، كما أنها في حاجة إلى تجديد قادر على أن يعيد عرض الإسلام بلغة العصر، مخاطباً كل قوم بلسانهم، واعياً لخصائص العصر، وخصائص الإسلام، وخصائص الأقاليم.

كما أن الأمة في حاجة (أيضاً) إلى تجديد يعيد النظر في العلوم الإنسانية والاجتماعية من خلال منظور إسلامي صحيح، مستمد من فلسفة الإسلام الكليّة، ونظرته إلى الدين والإنسان والحياة والمجتمع والتاريخ.

إننا في حاجة ماسة إلى تجديد يتيح لأمة الإسلام التفوق في فروع الكفايات من العلوم الكونية والرياضية وتطبيقاتها التكنولوجية في المجالات المدنية والعسكرية، ويجعل أمة سورة الحديد قادرة على تصنيع الحديد وعلى استغلال ثرواتها المطمورة والمنشورة، بحيث لا تكون عالة على غيرها في القوت الذي يحميها، وفي السلاح الذي يحميها⁽¹⁴²⁾.

(141) ينظر: «التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر» د: محمود عبد الله بكار، (ص: 140)، ط: دار الوفاء - المنصورة، ط: الأولى

1426هـ - 2006م.

(142) ينظر: «التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر» د: محمود عبد الله بكار، (ص: 141).

مفهوم التجديد في المدرسة الغربية

إذا كان الإسلام يعتمد التطور والتقدم في الفكر والثقافة منهاجاً للتجديد الذي يصحب الثوابت الإسلامية، (يجدد في المتغيرات، وفقه الواقع، وفقه الأحكام، والنظم والمؤسسات على النحو الذي يجعل ثقافة الأمة إسلامية دائماً وأبداً عبر الزمان والمكان، ويجعلها كذلك متطورة ومواكبة لكل المُسْتَجِدَّات؛ حتى لقد جعل الإسلام من هذا المنهاج التجديدي سنة من سنن الفكر لا تبديل لها ولا تحويل، فقال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها»⁽¹⁴³⁾.

لكن مفهوم التجديد في المدرسة الغربية يختلف تماماً عن غيره، فالمدرسة الغربية والحداثة، هي: إقامة قطيعة معرفية مع الموروث الثقافي، خاصة الموروث الديني.

وإذا كان هذا هو منهاج الإسلام في الفكر والثقافة، فإن العولمة الأمريكية تعولم وتعمم وتفرض ثقافة الحداثة الغربية التي أقامت وتقيم قطيعة معرفية مع الموروث، والموروث الديني على وجه الخصوص، فمنذ عصر التنوير الغربي (الوضعي العلماني والمادي) أقامت ثقافة الحداثة قطيعة مع الله والغيب والدين؛ عندما تمحور حول الإنسان بدلاً من الله، وعندما جعلت الإنسان طبيعياً بدلاً من أن يكون ربانياً نفخ فيه من روحه واتخذ خليفه له للنهوض برسالة العمران.

ولقد نجحت المدرسة الغربية في جعل المرجعية الوضعية تراحم المرجعية الإسلامية في فضائنا الفكري، وانطلق نفر من المتغربين الذين ضربت عقولهم، وصيغت رؤاهم وفلسفاتهم وفق المناهج الوضعية الغربية، فبشروا بالمقولات والرؤى الحداثية الذين قلدوا فيها سلفهم الغربي من فلاسفة التنوير الغربي متجاهلين ثوابت الأمة، وخارجين على نسقها الإيماني بإقامة القطيعة المعرفية مع ثوابت الإسلام⁽¹⁴⁴⁾.

ويذكر أ. د/ محمد عمارة أن علماء المسلمين قد كشفوا هذه النزعة اللادينية الدهرية في ثقافة الحداثة الغربية منذ فجر يقظتنا الحديثة، والاحتكاك مع هذه الحداثة الوافدة على بلادنا في ركاب الاستعمار، مثل: عبد الرحمن الجبرتي الذي كتب بعمق معلقاً على دعاوى بونابرت، فقال: «خالقوا النصرى والمسلمين، ولم يتمسكوا من الأديان بدين، وهم دهريه معطلون، وللمعاد والحشر منكرون، وللنبوة جاحدون».

ولقد صاغ الطهطاوي ثقافة القطيعة مع الله والغيب والدين، والبراعة في العلوم الدنيوية شعراً، قال فيه:

أوجد مثل باريس ديار شمس العلم فيها لا تغيب

(143) حديث صحيح سبق تحريجه.

(144) ينظر: «مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية» تأليف د: محمد عمارة، (ص: 38)، مكتبة الشروق الدولية، ط: الثالثة 1428هـ - 2008م.

وليل الكفر ليس له صباح أما هذا وحقكم عجيب

أما جمال الدين الأفغاني، فقد أفاض في الحديث عن دهرية هذه الثقافة الحدائبة التنويرية الأوربية التي أحيا فلاسفة تنويرها (روسو) دهرية (أبيقول) الأمر الذي جعل الثورة الفرنسية وبالأعلى الثقافة الفرنسية المتواصلة مع النصرانية، ولقد كشف عبد الله النديم الطابع الإلحادي لهذه الثقافة الحدائبة، وتحدث عن هذا الفريق في كتاب «المقتطف» واصفًا إياهم بأنهم أعداء الله وأنبيائه.

ويؤكد د:عمارة أنه إذا كان الاستعمار الغربي في مرحلة الغزو المسلح قد حاول فرض هذه الثقافة الحدائبة علينا بحد السيف وبحق الفتح، فإن هذا الفرض لثقافة الحدائبة والقطيعة مع الإسلام هو ما تسعى إليه العولمة الغربية هذه الأيام ليس بواسطة الفتح المسلح، كما كان الحال إبان الاستعمار التقليدي، وإنما بواسطة شرائح الغلو العلماني في بلادنا⁽¹⁴⁵⁾.

يحاول هذا الفريق (من العلمانيين) أن يوحي إلينا أن الدين في جوهره يناقض الحياة المدنية وقيم المجتمع المدني، وما عليك إلا أن تخلع لباس الدين لتدخل أرض الحدائبة طاهرًا من أي وسمة دينية، أو معتقدية، وهم في هذا الفعل يؤلِّدون العداوات داخل المجتمعات التي تُعدُّ الدين مكوِّنًا من مكونات هويتها الذاتية والمجتمعية، ويُعدُّ (أي: الدين) أساسًا من أسس اجتماعها وعقدتها الاجتماعي⁽¹⁴⁶⁾.

(145) ينظر: «مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحدائبة الغربية» تأليف د: محمد عمارة، (ص: 39).

(146) ينظر: «المرجع السابق» نفسه.

ضوابط التجديد المشروع

إن الواقع المتغير، والحوادث المستجدة، وسرعة التطور التي نعيشها بشكل يومي، تجعلنا في مواجهة دائمة ومباشرة مع ضرورة التجديد في الفكر الإسلامي، وهذا لا يعني أن الضرورة تبيح لنا فتح الباب على مصراعيه أمام كل دعوة للتجديد، أو كل من يهدف إلى التجديد، بل على العكس، فإن تزايد تلك الأهمية تتناسب طرديًا مع تزايد الحاجة إلى ضبط عملية التجديد بحيث تجعل من التجديد وسيلة تمكن الفكر الإسلامي من استيعاب كل مجالات الحياة، وحينها لا يكون التجديد هدفًا بذاته، بل وسيلة لبلوغ الغاية التي يحقق الدين من خلالها مقاصده وأهدافه⁽¹⁴⁷⁾.

إن وجود الضوابط التي تضبط عملية التجديد يُعدُّ ضرورة أساسية لا يمكن لعملية التجديد أن تتم بدونها، وسوف أذكر فيما يلي بعض هذه الضوابط:

أولاً: أن يقوم بالتجديد أهل الاختصاص فقط:

وهو مطلب شرعي وعقلي، قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁴⁸⁾، ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾⁽¹⁴⁹⁾.

وأصحاب الاختصاص هؤلاء هم مواصفات محددة، شأن كل الاختصاصات الأخرى، فإذا احترمت تخصص الطبيب والمهندس والكيميائي والفلكي وعالم الاجتماع والصحفي، فلا بد أن نحترم تخصص المعنى بعملية التجديد، والمعنى بعملية التجديد، هو: المجتهد المفكر الذي استوعب علوم القرآن تمامًا، وفهم المحكم والمتشابه، وأسباب النزول، إضافة إلى علوم الحديث والرجال، وعلوم العربية، وعلم الكلام والعقيدة، وعلم الفقه والأصول.

وهذا لا يعني (بحال من الأحوال) وصاية على الفكر الإسلامي من قبل مجموعة من الناس، بل على العكس، هو إعطاء الحرية الكاملة للفكر الإسلامي ليتحرك في فضاءه الحقيقي لا فضاءه المزيف الذي يحرفه عن أصلاته، فكما نترك للطبيب حرية الحركة بمفرده في عالم الطب، ولا نسمح للفقهاء والمفكر بالتدخل في تخصصه، فمن الواجب أيضًا ألا نسمح للطبيب والفيلسوف وعالم الاجتماع والأديب الكاتب أن يتدخلوا في غير اختصاصاتهم، ومنها قضايا الشريعة والتجديد في إطارها، إن التجديد يتطلب مفكرًا مجتهدًا منفتحًا

(147) ينظر: «التجديد في الفكر الإسلامي» أعمال الندوة التي نظمتها مؤسسة الملك عبد العزيز للدراسات الإسلامية، (ص: 171)، ط: المركز الثقافي العربي، ط: الأولى.

(148) [سورة النحل، من الآية: 43].

(149) [سورة النساء، من الآية: 59].

على الحياة والواقع، ويدرك ضغوطاتهما ومشكلاتهما، ملتمًا بقضايا العصر وأفكاره وثقافته.
وبكلمة واحدة: المفكر المجتهد المثقف، وليس المنغلق على الواقع والجامد على فهم الآخرين للنص،
والبعيد عن ثقافات العصر ومتطلباته وتحدياته المتجددة والمتسارعة التي تعرضها الثورات المتكاملة في
الاتصالات والمواصلات والتكنولوجيا والطب والهندسة الوراثية والاقتصاد والسياسة الدوليّة وغيرها، وهو على
(أي المنغلق الجامد) بلا شك لا يمكنه الخوض في قضايا التجديد؛ لِأَنَّهُ سيعكس صورة سلبية منفرة عن
الشرعية السمحة والدين الحنيف⁽¹⁵⁰⁾.

ثانيًا: أن يكون التجديد في دائرة الفكر الإسلامي:

إن تحديد ما يقبل التجديد في الفكر الإسلامي في دائرة محددة أمر في غاية الأهمية، حفاظًا على ديننا
الحنيف من عبث العابثين والمتربصين به، الساعين إلى نقض عراه بمعاول فكرهم، ومن الجاهلين الَّذِينَ
يفسدون ويحسبون أنهم مصلحون⁽¹⁵¹⁾.

وأول خطوة في تحديد ما يقبل التجديد: هو بيان المقصود بالفكر الإسلامي، وأن ليس كل ما جاء به
الإسلام من شرائع وأحكام يُعدُّ فكرًا؛ لِأَنَّ الفكر هو عمل عقلي محض يختص بالإنسان، فالمقصود بالفكر
الإسلامي: الآراء الاجتهادية التي قدمها علماء الإسلام في مختلف العلوم منذ عصر الصحابة (رِضْوَانُ اللَّهِ
تَعَالَى عَلَيْهِمْ) إلى يومنا هذا، وأما هَذِهِ الشرائع والأحكام لا دخل للإنسان فيها، فقد جاءت من الله العلي
الحكيم، وواجب المسلم تجاهها التسليم والإذعان، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ
وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾⁽¹⁵²⁾.

ثالثًا: عدم تجاوز النص:

وهذا من أهم ضوابط التجديد في الفكر الإسلامي، فالتجديد ليس خروجًا على النص، بل هو التزام
به، وترشيد بهديه، وبصيرة من العمل على هدي ونور، فالنص هو المعيار في تحديد المصلحة، ولا يصح تجاوز
النص تحت عنوان روح الشريعة التي ليس لها قيد، وينتقد هَذِهِ الدعوة الدكتور: محمد سعيد رمضان البوطي،
ويراها دعوة رائجة اليوم على بعض الألسنة والأقلام إلى اجتهاد يتجاوز ما يسمونها: «نصوص الشريعة
الضيقة» على ما يعبرون عنه به: «روحها الطليقة»، إنما هي في الحقيقة دعوة تجاوز الشريعة في كليها

(150) ينظر: «التجديد في الفكر الإسلامي»، (ص: 184، 185) بتصرف، «مفهوم تجديد الدين: مفهومه وضوابطه وآثاره» سلوى بنت

محمد الحمادي، (ص: 130) بحث منشور في مجلة الحكمة السُّعُودِيَّة، عدد: (45) مايو 2012م.

(151) ينظر: «ضرورة التجديد وضوابطه»: خالد عبد الله الشعيب، (ص: 43).

(152) [الأحزاب، من الآية: 36].

ومجموعها خلال جسور يسمونها: روحها الطليقة تلك؛ لأنَّ روح الشريعة هي تلك التي تنبض داخل نصوصها، فإذا استخرجت منها تبددت الروح أخيلة وأهائمًا ممزقة متناقضة في رءوس ذوي الهواجس والأهواء⁽¹⁵³⁾.

فالتحديد إذن ليس تديلاً لحقائق الدين بالزيادة والنقصان، وليس التحديد نقيضاً لاكتمال الدين وثباته، بل إنه السبيل لامتداد تأثيرات الدين الكامل وثوابته إلى الميادين الجديدة، والأمور المستحدثة، والضمان لبقاء الأصول صالحة دائماً لكل زمان ومكان⁽¹⁵⁴⁾.

كما لا يجوز بعنوان التحديد (تأويل النصوص بطريقة مخلة، أو تعطيل بعضها بحجة عدم القدرة على تطبيقها، كما يفهم بعض الناس النصوص الإسلامية من قضية المرأة من أنه نص لا يمكن تطبيقه في الحياة الاجتماعية المعاصرة، فلا ملجأ عندئذ إلا التَّأويل أو التعطيل، وهذه جدليَّة شائكة بين النص والواقع، وهل الواقع يُؤوَّل النصَّ كما في نظر بعضهم كالكتورحسن حنفي؟ أم أن النص بطبعه على كليته من غير النظر إلى الواقع كما هو نظر بعض السفليين، في حين أن المسألة فيها تفصيل، وإن كان الغالب تطبيق النص بشروط الواقع من غير خروج على القواعد)⁽¹⁵⁵⁾.

رابعاً: عدم الإخلال بالقواعد والأصول:

ومن أهم ضوابط التحديد أيضاً: عدم الإخلال بالقواعد والأصول التي تُهندس المنهجية المعتبرة في تقنين عملية التحديد في الفكر الإسلامي، وهناك تشديد صارم عند العلماء بالالتزام بهذه القواعد والأصول لظن فليس التحديد عفويًّا أو عشوائياً، بل هو في إطار قواعد ثابتة وأصول راسخة، يقوم بها التحديد، ولا اعتبار لتحديد لا يتأطر بهذه القواعد المنضبطة والمؤصلة تشريعياً.

خامساً: تجديد الدين بالدين:

إن التحديد الذي ننشده ونتغياه لا يصح إلا بالمنهج الإسلامي، ولا يجوز أن نستورد منهجاً من خارج الإسلام بدعوى التحديد، فالجدد الحقيقي هو الذي يجدد الدين بالدين وللدين، أما من يريد تجديد الدين من خارجه، أي بمفاهيم مستوردة وأفكار دخيلة، فهو يجدده لمصلحة الغرب؛ ولذلك تجديده أبعد ما يكون عن التحديد الحق⁽¹⁵⁶⁾.

(153) ينظر: «الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد» د: زكي الميلاد، (ص: 202)، ط: دار الصفوة - بيروت، بدون.

(154) ينظر: «موسوعة الإسلام وقضايا العصر»، (2/ 403).

(155) ينظر: «الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد»، (ص: 203).

(156) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 204)، بتصرف.

ولذلك يجب التصدي للاتجاهات الفكرية في بلادنا التي حاولت أن تجدد الفكر الإسلامي بالمنهج الغربية، فهذه المحاولات وغيرها ليست تجديدًا في الفكر الإسلامي للنقاط التالية:

- 1- لكل فكر روح خاص تنعكس في مضمونه ومحتوياته وتبلور في معالنه وسماته الظاهرة، والفارق جوهرى وكبير بين روح الفكر الإسلامى، وروح الفكر الأوربى، ولا تجانس بينهما.
- 2- إن لكل فكر وعلم منهجًا خاصًا متكامل فيه الأصول والفروع، وتتوازن بضبط منطقي دقيق، بحيث لا نستطيع أن نفهم هذا الفكر وهذا العلم بصورة واضحة وشاملة إلا من خلال هذا المنهج، والفكر الإسلامى لا يمكن أن يفهم أو يستوعب إلا بمنهجه الخاص، وهذا ما يفسر الأخطاء الكبيرة في بحوث ودراسات علماء الاستشراق في دراسة الفكر الإسلامى، مع ما بذلوه من جهد وبحث وتحقيق.
- 3- إن هذه الفلسفات الأوربية التي تُحكّمها في تقويم الفكر الإسلامى، هي نفسها تعاني من أزمة نقد وانشقاق، وكثير منها أصبح في حكم المقرض اليوم في أوربا⁽¹⁵⁷⁾.

سادسًا: التمييز بين الثابت والمتغير في الإسلام:

وهذا من توازنات الفكر الإسلامى، ومن قوانين الحياة الإسلامية، ومن قواعد التطور والتجديد في الفكر والحياة والمجتمع، فالثابت من غير المتغير يعنى: الجمود والتوقف والظرفية والانقراض، والمتغير من غير الثابت يعنى: الفوضى والاضطراب والانقراض، فالثابت هو قاعدة المتغير وموجهه ومرشده، والمتغير هو دوام الثابت واستمراره، فلا روح للثابت من غير المتغير، وكذلك لا روح للمتغير من غير الثابت⁽¹⁵⁸⁾.

ومن أجلى مظاهر التوازن والوسطية التي يتميز بها نظام الإسلام، ومن ثمّ يتميز بها مجتمعه عن غيره: التوازن بين الثبات والتطور، أو الثبات والمرونة، فهو يجمع بينهما في تناسق مبدع، واضعًا كلاً منهما في موضعه الصحيح، فالثبات فيما يجب أن يخلد ويبقى، والمرونة فيما ينبغي أن يتغير ويتطور، وهذه الخصيصة البارزة لرسالة الإسلام لا توجد في شريعة سماوية ولا وضعيّة، وأستطيع تحديد مجال الثبات على الأهداف والغايات، والمرونة في الوسائل والأساليب، الثبات على الأصول والكلّيات، والمرونة في الفروع والجزئيات، الثبات على القيم الدينية والأخلاقية والمرونة في الشؤون الدنيوية والعلمية.

سابعًا: أن يكون التجديد وفق المصطلح الإسلامى:

وهذا الضابط إنما يطرح لما يثار من إشكالية في عدم دقة وضبط المصطلحات المعاصرة وتداخلها، واستعارة المفاهيم من الفلسفات الأوربية، وإعطائها مضامين إسلامية، وتقريبها للمفاهيم الإسلامية

(157) ينظر: «الفكر الإسلامى بين الأصالة والتجديد»، (ص: 204).

(158) ينظر: «الفكر الإسلامى بين الأصالة والتجديد»، (ص: 205).

كـ«الديمقراطية» و«الشورى» و«الاشتراكية» و«العدالة الاجتماعية» وما شابه ذلك، حتى برزت في الوسط الإسلامي مصطلحات تفتقد الدقة والدلالة كـ«الاشتراكية الإسلامية» و«الديمقراطية الإسلامية»... إلخ. من هنا كانت ضرورة الضبط في اختيار المصطلح والمفهوم؛ لأنَّ دقة المفهوم مسألة أساسية في كل فكر، والقرآن الكريم قد أكد ضرورة أن يكون المصطلح دقيقاً، ويقصد به معنى واحد، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا زَاعِنًا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾⁽¹⁵⁹⁾، وتحديدًا في دقة استخدام المصطلح⁽¹⁶⁰⁾.

وفي إشكالية المصطلح يوجه النقد للدكتور محمد عابد الجابري الذي استعان بمصطلحات الفكر الغربي في دراسة التراث العربي الإسلامي، فليس في استخدام المصطلحات العلمية أو العبارات الأكثر عصرية في العلوم الاجتماعية، أو اللسانية، أو الفلسفية هو الأقرب إلى التجديد، يعني تجديد الدين وتحرير العقل، وإنما قد يكون العكس هو الصحيح، إذ غالبًا ما يعكس هذا استمرار الموقف التقليدي، يعني استنساخ الآخر والاعتماد عليه في التفكير، وذات الإشكالية تؤخذ على محمد أركون في دراساته النقدية للفكر الإسلامي، ومن هنا كان التأكيد على المفهوم والمصطلح الإسلامي في تجديد الفكر الإسلامي⁽¹⁶¹⁾.

ثامنًا: تقديم الشرع (النقل) على العقل:

ولا يعني هذا إنكار قيمة العقل، فللعقل دور عظيم في الإسلام، فلقد أقر النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) اجتهاد العقل وَقَبْلَهُ أساسًا للحكم، وقاعدة للقضاء عند عدم وجود النص، وفي هذا الدرب سار عليه عمر، وهذا ما كان عليه سلف الأمة الصالح: «وقد كان أصحاب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يجتهدون في النوازل، ويقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظر بنظيره»⁽¹⁶²⁾.

ولكن ذلك كله ليس مسوغًا لتقدم العقل على النص، فالإسلام أمر العقل بالاستسلام والامتثال للأمر الشرعي الصريح، وإن لم يدرك الحكمة والسبب في ذلك؛ لذا منع الإسلام العقل من الخوض فيما لا يدركه ولا يكون في متناول إدارته، كالذات الإلهية، والأرواح في ماهيتها.

فلا اعتبار لتجديد يعلي ويقدم العقل على النقل؛ إذ العقل منضبط ومقيد بالشرع، فلا يقال إن العقل هو الذي يحسن ويقبح، ويوجب ويحرم، حيث رد علماء أهل السنة والجماعة هذا الرأي، واعتبروا أن الذي

(159) [البقرة، من الآية: 104].

(160) ينظر: «الفكر الإسلامي المعاصر: نظرات في مساره وقضاياها» د: قيس الخزعلابي، (ص: 163)، ط: دار الرازي - بيروت، ط: الأولى

1992م، «مفهوم تجديد الدين: مفهومه وضوابطه وآثاره» سلوى بنت محمد المحمادي، (ص: 130).

(161) ينظر: «الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد»، (ص: 207 - 209) بتصرف.

(162) ينظر: «عون المعبود وحاشية ابن القيم»، (9/ 370).

يحسن ويقبح ويوجب ويحرم هو الشرع لا العقل⁽¹⁶³⁾.

تاسعاً: ألا يخرج التجديد عن القواعد العامة للإفتاء:

1- فلا يجوز أن يتبع الفكر التجديدي رخص المذاهب وزلل العلماء، قال الأوزاعي:

«من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام»⁽¹⁶⁴⁾.

ونقصد برخص المذاهب: الأخذ بالأهون والأسهل من كل مذهب، وإن كان دليبه ضعيفاً.

2- ألا يكون الفكر التجديدي ملفقاً بين المذاهب، والمراد بالتلفيق بين المذاهب:

أخذ صحة الفعل من مذهبين معاً بعد الحكم ببطالانه على كل واحد منهما بمفرده في المسألة الواحدة، كالنكاح بلا ولي ولا شهود، فلأن النكاح بلا ولي صحيح عند الحنفية، والنكاح بلا شهود صحيح عند المالكية، فإن صحة النكاح حينئذ ملفقة من المذهبين معاً، لكنه باطل عند كل مذهب على حدة⁽¹⁶⁵⁾.

3- ألا يكون الفكر التجديدي مستمداً من الآراء الشاذة في المذاهب.

والمقصود بالشاذ هنا: ما كان مقابل المشهور، أو الراجح، أو الصحيح في المذهب؛ لأنَّ العلماء متفقون على عدم جواز الإفتاء بالشاذ، إلا أن يكون المفتي (المجدد) مجتهداً في المذاهب، فعليه النظر والاجتهاد فيما ذهب إليه إمام المذهب وأصحابه، فيعمل حينئذ بما يراه أرجح أو أصح في نظره لقوة دليبه، ولو كان هذا الرأي شاذاً مرجوحاً عنه، ومن ذلك مثلاً أن للشافعيّ قولين، القديم والجديد، والجديد هو الصحيح وعليه العمل؛ لأنَّ القديم إذا خالفه الجديد مرجوح عنه إلا ما استثني من القديم. وقد أفتى بعض فقهاء الشافعيّة بالقديم في بعض المسائل، فلا يُعدُّ هذا مذهباً للشافعيّ، وإنما يحمل على أن الدَّينَ أفتوا بالقديم أداهم اجتهادهم إليه لظهور دليبه عندهم⁽¹⁶⁶⁾.

عاشراً: ألا يمتد إلى قضايا الخلاف الذي لا فائدة منه:

لقد انتهى الصراع بين عليٍّ ومعاوية (رضي الله عنهما) منذ وقت طويل، وآثر ورثة عليٍّ سلامة الأُمَّة ووضع السلاح حتى لا تظلَّ الدماءُ تسفك، وينتهي الخلاف، ولكن الفكر الإسلامي ما زال يحمل آثار تلك

(163) ينظر: «مفهوم تجديد الدين: مفهومه وضوابطه وآثاره»، (ص: 131).

(164) ينظر: «الموافقات»، (5/ 98)، «البحر المحيط في أصول الفقه»، (8/ 383).

(165) ينظر: «التلفيق وحكمه في الفقه الإسلامي» د: عبد الله بن محمد بن حسن السعدي، (ص: 12) بدون، «عمدة التحقيق

في التقليد والتلفيق» محمد سعيد الباني، (ص: 91)، ط: المكتب الإسلامي - دمشق، «الموسوعة الفقهية الكويتية»، (13/ 293)، صادر عن: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت.

(166) ينظر: «الموسوعة الفقهية الكويتية»، (25/ 359).

الأزمة، وما زال الصراع الفكري بين الشيعة والسنة يغرقنا في الأوجال حتى الآن، وما زال (مع الأسف الشديد) يوجد بين العلماء والمفكرين من يعمل على إحياء هذه المشكلات التاريخية حتى اليوم. إننا نريد من الذين يقومون بعملية التجديد للفكر الإسلامي أن يهيلوا التراب على المشكلات التاريخية التي شغلت الفكر الإسلامي في وقت من الأوقات، وبددت طاقته في غير طائل، مثل مشكلة الذات والصفات وهل الصفات عين الذات أم غيرها؟ أم هي لا عين ولا غير؟ ومثل مشكلة خلق القرآن، وما ترتب عليها من محنة لأئمة الإسلام، وكذا المبالغة في الكلام حول التأويل وعدمه بين السلف والخلف إلى غير ذلك من قضايا كثيرة خلافية يجب تنحيها جانباً من حياتنا اليوم، ونشغل بدلاً من ذلك بتحديد معالم الفكر الجديد الذي نواجهه به الصهيونية والصليبية والماركسية، وإحياء مثل هذه القضايا البالية لا يلتفت إليه، ولا يُعَدُّ صاحبه مجددًا، ولا ما قام به تجديداً⁽¹⁶⁷⁾.

حادي عشر: ألا يقصد بالتجديد عقد سباق بين القرآن الكريم والعلوم الحديثة:

إنهناك كتباً عديدة توضح هذه النزعة أو هذا المنحنى الذي راح فيه نفر من الكتاب والمؤلفين (بدعوى التجديد) الذين قاموا بتحميل الآيات القرآنية ما لا يمكن أن تتحملة، بل قام بعضهم بليّ أعناق الآيات ليّاً حتى تتوافق مع نظرية علمية، أو فرض تجريبي أو ما شاكلة؛ وذلك ليؤكدوا (بحسن نية أو فساد طوية) سبق القرآن، يريدون جعل القرآن الكريم موسوعة فلك، أو كتاباً في الهندسة أو الحساب أو الكيمياء وغيرها. ولا شك أن هذه المزالق والسقطات التي وقع ويقع فيها رجال العلوم الكونية من المسلمين العُبر بدعوى التجديد في تفسير القرآن لمواكبة العصر، إنما هي في حقيقتها إساءة إلى جوهر القرآن الكريم، وانحراف بآياته عن المقصد الذي أنزلت من أجله، ولعلّ السبب في ذلك أن هؤلاء العلماء انطلقوا يكتبون في مجالات الإعجاز العلمي للقرآن دون الالتزام بضوابط أو اتباع منهج سليم، ومن ثمّ فالنتيجة في هذه الأعمال على حساب القرآن والإسلام، وليست لحسابهما، وعلى ذلك يجب أن نؤكد ضرورة استبعاد أسماء «التفسير العلمي» و«التفسير العصري» و«الرؤية العصرية» وغير ذلك من الأسماء التي نراها تحيد عن الصواب، وليست من التجديد في شيء⁽¹⁶⁸⁾.

ثاني عشر: ألا يكون التجديد قائماً على الهوى:

(167) ينظر: «الحفاظ على الهوية الإسلامية في إطار التجديد» د: جعفر عبد السلام، (ص: 6) وما بعدها بتصرف، بحث مقدم للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، المؤتمر الثالث عشر 2001م.

(168) ينظر: «الإشارات العلمية في القرآن الكريمين الدراسة والتطبيق» د: كارم السيد غنيم، (ص: 189)، وما بعدها، ط: دار

الفكر العربي، ط: الأولى 1415هـ - 1995م.

هناك العديد من أصحاب العقليّة المجددة تظلّ تسحب الدين شيئًا فشيئًا من فسحة الحياة، فزاهيا تنكر للنظام القانوني في الإسلام، ثمّ تغمر الأخلاق الدينيّة، وتعالج العقائد والعبادات بالتحليل والتأويل والتعطيل، حتى ينتهي البحث وقد غدا الدين غلالة رقيقة تحتمل فوقها أو تحتها جميع الأزياء، وذلك تحت مسمى التسويغ للواقع أو مرونة الإسلام.

وفي الحقيقة إن الدافع إلى ذلك هو الهوى والرغبة النفسيّة في تولي المناصب أو الحصول على الأموال، أو نيل الرضا من سلطان، أو قصد شهرة، فيكون بذلك المفكر أو المجدد، وقد لا يكون ذلك كله، وإنما هو فساد في الرأي، وعمى في البصيرة، جعلته يرى سوء فكره حسنًا، وما نادى به تجديدًا وتنويرًا، وما هو إلا تبيد وتزوير.

إنّ التجديد يجب ألا يقوم على الهوى النفسي، ولا من أجل المصلحة الذاتية، وإنما يجب أن يكون الدافع إليه أمرًا يحقق مصلحة من المصالح المعتبرة التي تعود على الأمة بالخير في أمر الدنيا والآخرة، وتظهر آثار ذلك في القضايا التي جدت في عهد الصحابة (رَضُوا لِلَّهِ عَلَيْهِمْ) مثل تضمين الصناعات قيمة ما يتلف في أيديهم، وقول عليّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): «لا يصلح للناس إلا هذا»⁽¹⁶⁹⁾، ومثل تدوين عمر (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) للدواوين، وغير ذلك من القضايا التي وقعت في عصر الصحابة، والتي كانت في إطار روح الشريعة ومقاصدها⁽¹⁷⁰⁾.

ثالث عشر: أن يكون التجديد قائمًا على منهج صحيح:

لا يزال هناك الكثير من الَّذِينَ يفكرون بلا منهج ولا رؤية واضحة محددة المعالم، وكذلك هناك من يفكرون وفق منهج خاطئ، فهؤلاء وأمثالهم حرموا التوفيق وعجزوا أن يكونوا مجددين حقيقيين؛ ذلك أن للتجديد الحق أصولًا وشروطًا لا يظفر بالنجاح من تجاوزها أو أحل بها أو تجاهلها.

ولا جدال في أنه قد صدر عن هؤلاء انطباعات فكريّة جديدة، اجتماعيّة أو سياسيّة، أو تربويّة، بيد أن الخلل في المنهج حرمهم من بلوغ مراتب سنية، كان ينبغي أن يرتقوها، وحرّم الأمة من فكر جديد هي في أشد الحاجة إليه.

إنّ التوفيق بين الشورى والديمقراطية ليس تجديدًا، والتوفيق بين عدالة الإسلام واشتراكيّة ماركس ليس تجديدًا، والتوفيق بين حقائق الإسلام ونظريّات علميّة لا تزال في طور التمحيص ليس تجديدًا، والتوفيق بين

(169) ورد الأثر كذلك: عَنْ عَلِيٍّ أَنَّهُ كَانَ يُضَمُّ الصَّبَاغَ وَالصَّبَاغَةَ وَقَالَ: "لَا يَصْلُحُ لِلنَّاسِ إِلَّا ذَلِكَ". أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» كتاب: «الإجازة» باب: «ما جاء في تضمين الأجزاء» (6/202) برقم: (11666).

(170) ينظر: «التجديد في أصول الفقه» د: شعبان محمد إسماعيل، (ص: 36)، ط: دار السلام - القاهرة، ط: الأولى 2000م.

أهل السُّنَّة والجماعة وبين أقوام مخالفين للمنهج ليس تجديدًا، والجرأة على الاجتهاد بلا عُدَّةٍ ليس تجديدًا، فالعمدة إذن في أمر التجديد هو المنهج الصحيح، فلا تجديد بدون منهج، ولا تجديد بمنهج خاطئ⁽¹⁷¹⁾.

(171) ينظر: «التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر» د: محمود عبد الله بكار، (ص: 166)، ط: دار الوفاء – المنصورة، ط: الأولى

1426هـ - 2006م.

الأصول العشرة للتجديد كما يراها المفكر الإسلامي الكبير العلامة أ.د: محمد عمارة:

أولاً: نقد ورفض الجمود والتقليد؛ وذلك لما يصنعه الجمود والتقليد من تعطيل ملكات الهداية والتعقل والتجدد التي أنعم الله بها على الإنسان تمييزاً له، وأيضاً لما يصنعه هذا الجمود من «فراغ فكري» حَرَصَتْ (وَتَحْرَصُ) عليه فكريات «التغريب والاستلاب الحضاري» التي جاءت بلادنا في ركاب الغزوة «الامبريالية» الغربية الحديثة؛ لتكون بديلاً عن التجديد؛ ولتتملاً الفراغ الناشئ عن غيبة التجديد والتجدد. ولقد كان نقد الجمود والتقليد عامّاً ومطلقاً، سواء أكان تقليداً للغرب وجموداً على فكريّة التغريب أم تقليداً لتجارِبِ الأسلاف وتراثها الموروث... «فالمقلدون لتمدن الأمم الأخرى ليسوا أرباب تلك العلوم التي ينقلونها، والتمدن الغربي هو في الحقيقة تمدن للبلاد التي نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع، ولقد عَلَّمَتْنَا التجاربُ أن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها، وطلائع لجيوش الغالبين، وأرباب الغارات يمهّدون لهم السبيل، ويفتخون لهم الأبواب، ثم يثبتون أقدامهم»⁽¹⁷²⁾.

فتقليد الحضارة الغازية يخلق «عملاء» لا «علماء»؛ ولذلك كان نقد الجمود ورفض التقليد أول الأصول الفكرية لمدرسة الإحياء والتجديد؛ لأنّ هذا الأصل هو بمنزلة تحطيم القيود التي تحول بين الأمة وبين الخروج من المأزق الحضاري الذي تردت فيه، الذي يمثل التخلف الموروث أحد وجهي عملته؛ بينما يمثل الاستلاب الفكري والحضاري الغربي الوجه الآخر لعمله هذا المأزق الحضاري⁽¹⁷³⁾.

ثانياً: الدعوة إلى التجديد:

وذلك أن رفض الجمود والتقليد إذا كان شاملاً لقطبي الغلو في هذا الجمود والتقليد (غلوالتغريب بتقليد الآخراحضاري، وغلوالجمود بتقليد السلف) إنما يضع العقل المسلم أمام خيار وحيد، هو الخيار التجديدي الوسط العدل المتوازن الذي يقوم على الجمع بين أصالة العودة للمنابع والأصول الإسلامية، وبين عصريّة فقه الواقع المعيش، بحكم أن التجديد سنّة من سنن الله وقانون دائم للعمل⁽¹⁷⁴⁾.

ثالثاً: الإصلاح بالإسلام:

وثالث هذه المعالم هو الإصلاح بالإسلام، وليس بالنموذج الحضاري الغربي الوضعي الذي اقتحم عالم الإسلام في ركاب الغزوة الأوروبية الحديثة، وإذا كان التجديد الإسلامي كفيلاً بتقديم الحلول المواكبة

⁽¹⁷²⁾ ينظر: «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده» دراسة وتحقيق أ.د: محمد عمارة، (3/ 314)، ط: القاهرة - 1993م.

⁽¹⁷³⁾ ينظر: «موسوعة الإسلام وقضايا العصر» أ.د: محمد عمارة، (2/ 406)، ط: دار روابط للنشر تقنية المعلومات 2019م.

⁽¹⁷⁴⁾ ينظر: «المرجع السابق»، (2/ 408).

لِمُسْتَجِدَّاتِ العَصْرِ والوَاقِعِ، وَكَانَتْ هَذِهِ الحُلُولُ هِيَ الأَقْرَبُ إِلَى فِطْرَةِ الإنسانِ المُسْلِمِ، فَهَذَا هُوَ التَّجْدِيدُ المُنشُودُ، فَإِنَّ الشَّرِيعَةَ الإِسْلَامِيَّةَ لَمْ تَتْرِكْ شَارِدَةً وَلَا وَارِدَةً إِلَّا أَحْصَتْهَا، وَجَاءَ النَّبِيُّ الخَاتِمَ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِنِيبَاءِ مَكَارِمِ الأَخْلَاقِ عَلَى مَدَى التَّارِيخِ، وَلِيَقَرَّرَ الانْفِتَاحَ عَلَى الحِكْمَةِ أَيْنَمَا وَجَدَتْ⁽¹⁷⁵⁾، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «الحِكْمَةُ ضَالَّةُ المُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا»⁽¹⁷⁶⁾.

رابعاً: الوُسطِيَّةُ الإِسْلَامِيَّةُ الجَامِعَةُ، ذَلِكَ أَنَّ الجُمُودَ والتَّقْلِيدَ إِذَا كَانَ لِلغَرْبِ، فَهُوَ تَطْرَفٌ يَرَى الأَخْرَ الحِضَارِي، وَيَعْمِي عَنِ الذَّاتِ الحِضَارِيَّةِ، وَإِذَا كَانَ تَقْلِيدًا لِمَاضِينَا، فَهُوَ تَطْرَفٌ يَهَاجِرُ مِنَ العَصْرِ إِلَى التَّارِيخِ، وَيَجْهَلُ الحَاضِرَ، سَاجِنًا عَقْلَهُ فِي المَاضِي، وَالوُسطِيَّةُ الجَامِعَةُ هِيَ الصَّبِيغَةُ المْتَمِيزَةُ لِلعَدْلِ والتَّوَاظُنِ الَّتِي مَيَزَتِ الإِسْلَامَ وَشَرِيعَتَهُ وَحِضَارَتَهُ، عِنْدَمَا جَمَعَتْ بَيْنَ الأَصُولِ والفِرْعِوعِ، بَيْنَ الثَّوَابِتِ وَالمُتَغَيِّرَاتِ، بَيْنَ المُنَابِعِ وَالمَصَابِ، بَيْنَ المَوْرُوثِ الصَّالِحِ وَالمُؤَدِّ النَّافِعِ، وَلِذَلِكَ كَانَتِ الوُسطِيَّةُ لِهَذِهِ الأُمَّةِ جَعْلًا إلهِيًّا، وَصِبْغَةً رَبَّائِيَّةً⁽¹⁷⁷⁾: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾⁽¹⁷⁸⁾.

خامساً: العُقْلَانِيَّةُ المُؤْمِنَةُ:

تلك التي تميزت بإعلاء مقام العقل، على حين وقف أهل الجمود والتقليد عند ظواهر النصوص (الجمود النصوصي)، متنكرين لتعقل مرامي ومقاصد هذه النصوص، كما تميزت العقلائية المؤمنة عن العقلائية اللادينية التي ألَّهت العقل، وصاحت: «لا سلطان على العقل إلا العقل وَحْدَهُ» والتي استغنت به عن الوحي والنصوص، فاكتفى بالنسبي عن المطلق، وبالعالم الشهادة عن عالم الغيب، وبظاهر الحياة الدنيا عَمَّا وراءَ هذا الظاهر، وبآيات الله في كونه المنظور عن آياته في وحيه وكتابه المسطور⁽¹⁷⁹⁾: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾⁽¹⁸⁰⁾.

سادساً: الوَعْيُ بِسُنَنِ اللهِ الكُونِيَّةِ التي تحكم سائر عوالم المخلوقات، والتي تمثل قواعد علم الاجتماع

(175) ينظر: «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني» دراسة وتحقق أ.د: محمد عمارة، (ص: 131)، طبعة القاهرة 1993م.

(176) أخرجه الترمذي في «جامعه»، كتاب: «العلم عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)» باب: «ما جاء في فضل الفقه على العبادة»، (51/5) برقم: (2687)، وابن ماجه في «سننه» كتاب: «الزهد»، باب: «الحكمة»، (2/1395) برقم: (4169)، وقال الترمذي: «هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإبراهيم بن الفضل المخزومي، يضعف في الحديث من قبل حفظه».

(177) يُنظر: «موسوعة الإسلام وقضايا العصر»، (410/2).

(178) [البقرة، من الآية: 143].

(179) ينظر: «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده»، (3/151).

(180) [الروم، من الآيتين: 6 و7].

الديني في التقدم والتخلف، وفي التدافع بين الدعوات والأمم والحضارات، ويتطلب التجديد استخلاص علم السنن وقوانين الاجتماع الإنساني من القرآن الكريم، والسير في الأرض لمعرفة مآلات الأمم السالفة، فسنن الله في الأمم لا تتحول ولا تتبدل، ويسقط الوعي بتلك السنن ثنائياً الزعم بالتناقض بين الإيمان الديني والقضاء الإلهي، وبين الأسباب التي أودعها مسبب الأسباب في الكون⁽¹⁸¹⁾.

سابعاً: الوعي بكون الدولة مدنيّة إسلاميّة لا كهنوتيّة ولا علمانيّة، فالإنسان مستخلف لاستعمار الأرض، وإقامة العمران فيها، والإسلام هو دين الجماعة الشاملة للفرد، والمؤسسة على الأسرة، والأمة (وليس الفرد أو الطبقة) هي مركز الاستخلاف، ومن رحمة الله كانت بعثة الرسل وإنزال الكتب لتصحيح المسار الإنساني، لذلك كانت الشريعة عقد وعهد الاستخلاف الإلهي للإنسان.

والدولة (وهي مؤسسات السلطة)، لم ترد في أصول الدين، بل هي إبداع إنساني مدني، وجزء من الاجتهادات البشريّة المتطورة تقيمها الجماعة لتحقيق المقاصد الدينيّة والدينيّة التي لا تقوم بغير هذِهِ النظم والمؤسسات، فالدولة واجب مدني لا تقوم بدونه الواجبات الدينيّة، ومصدر إقامتها والسلطة والسلطان فيها هي الأمة، بشرط ألا تخرج عن الشريعة التي هي بنود عقد الاستخلاف وعهده، وبهذا التصور تختلف الدولة الإسلاميّة عن الدولة الكهنوتيّة، وعن الدولة العلمانيّة في كون السلطة فيها من الأمة الملتزمة بالشريعة⁽¹⁸²⁾.

والأمة مستخلفة من الله تعالى، والدولة مستخلفة من الأمة، وليس في الإسلام سلطة دينيّة، فالحاكم نائب عن الأمة، وليس للقاضي والمفتي وشيخ الإسلام سلطة على العقائد، والإسلام دين وشرع لا موضع فيه لمقولة ترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله، ويمكن أن تصير الدولة المدنيّة جامعة حضاريّة للأمة دون أن تكون هناك دولة مركزيّة واحدة.

والاجتماع الإسلامي في هذِهِ الدولة يزكي مبدأ المواطنة الذي هو تفاعل بين المواطن والوطن، ولقد وثقت وثيقة المدينة المنورة على العهد النبوي مبدأ المواطنة على أساس من المساواة بين المواطنين على اختلاف دياناتهم⁽¹⁸³⁾.

ثامناً: الشورى، ففي الدولة المدنيّة الإسلاميّة تأتي الشورى كفريضة إلهيّة، تقتضي استخراج الرأي من المواطنين، وبعد إنضاج القرار تأتي مرحلة العزم في تنفيذ ما استقر عليه أولو الأمر، قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي

(181) يُنظر: «موسوعة الإسلام وقضايا العصر»، (2/ 414).

(182) يُنظر: «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده»، (3/ 151).

(183) يُنظر: «مجموع الوثائق في العهد النبوي والخلافة الراشدة» جمعها: د. محمد حميد الله، (ص: 112)، ط: درا النفائس للطباعة

والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط: الثامنة 1430هـ - 2009م، «موسوعة الإسلام وقضايا العصر»، (2/ 416-417).

الأمرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ⁽¹⁸⁴⁾، وهي ليست مجرد حق، بل فريضة دينية وضرورة من ضروريات الاجتماع الإنساني، بل لقد بلغ الإسلام في تزكية الشورى حدًا جعل فيه العصمة للأمة، ومن ثمَّ للرأي والقرار المؤسس على شوراها.

ولقد صاغ علماء الإسلام مبدأ الشورى وفريضة صياغة دستورية، نقلها القرطبي (671هـ-1273م) عن المفسر ابن عطية (481 - 542هـ - 1088 - 1148م) الذي قال: «وَالشُّورَى مِنْ قَوَاعِدِ الشَّرِيعَةِ وَعَزَائِمِ الْأَحْكَامِ، مَنْ لَا يَسْتَشِيرُ أَهْلَ الْعِلْمِ وَالِدِّينَ فَعَزْلُهُ وَاجِبٌ، هَذَا مِمَّا لَا خِلَافَ فِيهِ»⁽¹⁸⁵⁾.

تاسعًا: العدالة الاجتماعية، تتأسس هذه العدالة على فلسفة الاستخلاف، فالمال مال الله، والناس مستخلفون في هذه الأموال والثروات، يتملكون ويستثمرون ويتمتعون كوكلاء ونواب في حدود عقد وعهد الاستخلاف الذي تحدّد في قوله سبحانه: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾⁽¹⁸⁶⁾ ومن أحسن ما قيل في تفسير هذه الآية، ما قاله الإمام محمد عبده (رحمته الله) (1266 - 1323هـ / 1849 - 1905م) عندما نبّه على دلالات إضافة القرآن الكريم مصطلح «المال» إلى ضمير «الجمع» في سبع وأربعين آية، وإضافته إلى ضمير «الفرد» في سبع آيات؛ وذلك لينبه الله بذلك على تكافل الأمة في حقوقها ومصالحها، فكانه يقول: «إِنَّ مَالَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ هُوَ مَالٌ أُتِّبِكُمْ، فَإِذَا اسْتَبَاحَ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ مَالَ الْآخَرِ بِالْبَاطِلِ كَانَ كَأَنَّهُ أَبَاحَ لِعَيْبِهِ أَكْلَ مَالِهِ وَهَضَمَ حُقُوقَهُ»⁽¹⁸⁷⁾.

وكذلك في هذه الإضافة تنبيهه إلى مسألة أخرى، وهي أنّ صاحب المال الحائز له يجب عليه بذله (أو البذل منه) للمحتاج، فكما لا يجوز للمحتاج أن يأخذ شيئًا من مال غيره بالباطل كالسرقة والعصب لا يجوز لصاحب المال أن يبخل عليه بما يحتاج إليه⁽¹⁸⁸⁾.

عاشرًا: إنصاف المرأة، لتشارك الرجل في القيام بفرائض العمل العام وتكاليفه (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)؛ ولذلك وجب تحرير المرأة من أغلال التخلف الموروث باسم الإسلام، وليس تحريرها

⁽¹⁸⁴⁾ [سورة آل عمران الآية: 159].

⁽¹⁸⁵⁾ ينظر: «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني»، (ص: 414)، «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز» لابن عطية، (ص: 544)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلميّة - بيروت، ط: الأولى - 1422 هـ، «الجامع لأحكام القرآن»، (249/4).

⁽¹⁸⁶⁾ [سورة الحديد، من الآية: 7].

⁽¹⁸⁷⁾ ينظر: «تفسير المنار» الشيخ محمد رشيد رضا، (5/ 33).

⁽¹⁸⁸⁾ ينظر: «المرجع السابق» نفسه.

(كما يريد المتغربون) من الإسلام، بل تحريرها بالإسلام، فالنساء شقائق الرجال، والأسرة في الإسلام هي اللبنة الأولى في بناء المجتمع وَمِنْ ثَمَّ بِنَاءُ الْأُمَّةِ، والرجل والمرأة يتماثلان في الحقوق والأعمال، كما أنهما يتماثلان في الذات والشعور والعقل، والآية القرآنية: ﴿وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾⁽¹⁸⁹⁾ هي قاعدة كلية ناطقة بأن المرأة مساوية للرجل في جميع الحقوق، إلا أمرًا واحدًا عَيَّرَ عنه بقوله: ﴿وَالرِّجَالُ عَلَى نِسَائِهِمْ كَالَّذِي عَلَيْهِمُ بِالْمَعْرُوفِ﴾⁽¹⁹⁰⁾ وهذا الأمر هو القوامة، والقوامة ليست قهراً ولا تسلطاً ولا سلباً للإرادة، وإنما إرشاد وتوجيه، فالمرأة من الرجل، والرجل من المرأة بمنزلة الأعضاء من بدن الشخص الواحد، فالرجل بمنزلة الرأس والمرأة بمنزلة الجسد، وكلاهما بشر تام له عقل يتفكر في مصالحه، وقلب يجب ما يلائمه، ويسر به، ومن يظلمون النساء ليكونوا سادة في بيوتهم إنما يلدون عبيداً لغيرهم⁽¹⁹¹⁾.

⁽¹⁸⁹⁾ [سورة البقرة، من الآية: 228].

⁽¹⁹⁰⁾ [سورة البقرة، من الآية: 228].

⁽¹⁹¹⁾ يُنظر: «موسوعة الإسلام وقضايا العصر»، (2/ 421).

مصطلحات ذات صلة بالتجديد

تباين آراء الباحثين في التمييز بين التجديد ومصطلحات أخرى قريبة منه تحمل بعضاً من معانيه في جانب أو جوانب متعددة، وذلك بسبب ما حملته تلك المصطلحات في الاستعمال المعاصر من معانٍ ودلالات تحاكي الحقائق الدينية والتاريخية للأمة، والواجب هو تحرير هذه المصطلحات ومفاهيمها من تلك المعاني والظلال السلبية بإبراز أصولها اللغوية والشرعية والاصطلاحية التاريخية، وليس إهمالها وتركها تسحب من مجالها الأصلي إلى مجالات أخرى لتصبح في وقت معين من الأوقات غريبة عن مجالها، ومن الجدير بالذكر أن مفاهيم النهضة، والبعث، والإحياء، والتنوير، والإصلاح الديني قد استخدمت في إطار الحضارة الغربية للتعبير عن أهم سمات عصر النهضة، واستخدمت تلك الترجمات مثل النهضة والبعث والإحياء ل(Renaisance)؛ بينما استخدم التنوير ل(Enlightenment).

ومن الجلي أن استخدام هذه الألفاظ على هذا النحو، وإن أضيف إليها صفة الإسلام يجب أن يكون بجذر ليس فقط لاختلاط المعاني، ولكن بهدف إبراز المفهوم الشرعي في نقائه. وإليك بيان بعض هذه المصطلحات.

أولاً: التغيير:

تدور مادة (غ ي ر) في اللغة على أصلين:

1- إحداث شيء لم يكن قبله.

2- انتقال الشيء من حال إلى حالة أخرى⁽¹⁹²⁾.

تَعَيَّرَ الشيء عن حاله: تحول، وَغَيَّرَهُ بَدَلَهُ وَحَوَّلَهُ، كأنه جعله غير ما كان، وفي التنزيل العزيز: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾⁽¹⁹³⁾، والتغيير على وجهين: تغيير صورة الشيء دون ذاته، والثاني تبديله بغيره، و(مَا) تشمل ما يمكن أن يلاحظ ويرى من أوصاف المجتمع من الغنى والفقر، والعزة والذلة، والصحة والسقم.. وفي حديث عند مسلم عن أبي سعيد الخدري سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»⁽¹⁹⁴⁾.

⁽¹⁹²⁾ ينظر: «التعريفات» تأليف: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، (ص: 63)، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط: الأولى 1403هـ-1983م.

⁽¹⁹³⁾ [سورة الأنفال، من الآية: 53].

⁽¹⁹⁴⁾ أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» كتاب: «الإيمان» باب: «بَيَانُ كَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ مِنَ الْإِيمَانِ، وَأَنَّ الْإِيمَانَ يُرِيدُ وَيُنْقُصُ»، (69/1) برقم: (49).

إن نظام ﴿حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾: «يفيد أنه يمكن أن توضع في النفس الأفكار ابتداء، كما يمكن أن يرفع ما فيها من مفاهيم ويوضع فيها أخرى، وهذا أهم في عملية التغيير من إنشاء الأمر ابتداء، ومع ذلك أسند للبشر هذه القدرة في إزالة المفاهيم واستبدال غيرها بها».

وهذا التغيير نوعان: أحدهما: أن يُبدوا ذلك فيبقى قولاً وعملاً يترتب عليه الذم والعقاب.

والثاني: أن يغيروا الإيمان الذي في قلوبهم بضده من الريب والشك والبغض، ويعزموا على ترك فعل ما أمر الله به ورسوله، فيستحقون العذاب هنا على ترك المأمور وهناك على فعل المحظور، وكذلك ما في النفس مما يناقض محبة الله والتوكل عليه والإخلاص له والشكر له يعاقب عليه؛ لأنَّ هذه الأمور كلها واجبة، فإذا خلى القلب عنها واتصف بأضدادها استحق العذاب على ترك هذه الواجبات⁽¹⁹⁵⁾.

وفي محاولة لتلمس «قواعد التزكية الأساسية» لتغيير ما بالنفس، يحدد العلواني أربع قواعد أساسية هي: قاعدة التوحيد، واستعلاء الإنسان بخالقه على ما سواه، وقاعدة الإيمان بوحدة البشر في الأصل والمنشأ والمصير والمآل والمُهَمَّة العمرانية، والحقيقة الإنسانية، ووحدة الحق وثباته، وتفرد الباري جلَّ شأنه بالإحاطة التامة بامتلاك الحق والحقيقة، أما الإنسان فعليه أن يطلب الحق ويسعى إليه، ويتوسل بكل ما منَّ الله عليه به من وسائل.. والإيمان بالخلافة، خلافة الإنسان في الكون، وتسخير الكون له⁽¹⁹⁶⁾.

ويختزل د: عبد المجيد النجار «عملية التغيير» في محورين رئيسين: «محور يعتمد رفض الواقع.. ومحور يعتمد تنزيل البديل منزلته، برسم صورة واضحة لذلك البديل.. وبيان السبل التي تيسر تنزيله، والمسالك التي يصير بها واقعاً يحل محل الفساد...»⁽¹⁹⁷⁾.

ثانياً: الإصلاح:

الصالح ضد الفساد، وقد أصلح الشيء بعد فساده، أقامه، وتصالح القوم بينهم، وقد جعل الله المصلح مقابلاً للمفسد، فرداً كان أو جماعة، كما في قوله: ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾⁽¹⁹⁸⁾، وأحياناً يكون الإصلاح قريباً للتقوى، والبر، والعفو والإيمان.. وكلها منطلقات ضرورية للعمل الإصلاحي،

⁽¹⁹⁵⁾ ينظر: «الفتاوى» لابن تيمية، (110/14)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية: 1416هـ/1995م.

⁽¹⁹⁶⁾ ينظر: «الأزمة الفكرية ومناهج التغيير في الواقع العربي» د: طه العلواني، (ص: 154-156) بحث منشور في مجلة الاجتهاد عدد: (24)، السنة السادسة 1415هـ-1994م.

⁽¹⁹⁷⁾ ينظر: «تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت» د: عبد المجيد النجار، (ص: 77-78)، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: الثانية 1415هـ-1995م.

⁽¹⁹⁸⁾ [سورة البقرة، من الآية: 220].

تشكل بالنسبة له الدِّعامة النفسية والروحية والأخلاقية.. ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾⁽¹⁹⁹⁾، وقوله: ﴿أَنْ تَبْرُوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾⁽²⁰⁰⁾، وقد غلب على جل الآيات قرن العمل الصالح بالإيمان، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾⁽²⁰¹⁾، فلا إيمان بدون عمل صالح، ولا عمل صالح بلا إيمان، ومنها بصيغة الندب والترغيب: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ﴾⁽²⁰²⁾، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾⁽²⁰³⁾، في هذه الآية نسب الإصلاح إلى الله عزَّ وجلَّ، وهي تؤكد أن أهم شيء في الإصلاح، إصلاح البال، فالبال، واللب، وأداة الدرك أحق بالتعديل والتبديل والتطوير والإصلاح، كما تشير إلى أن العمل الصالح وتوخي الحق والوقوف بجانبه يؤدي حتمًا وفق سنن الله وإرادته إلى الإصلاح، ومغفرة الذنوب ومحو الأوزار تمهيدًا للنقاء والصفاء الذي يستلزمه بناء أركان الإصلاح.

وشروط النقاء والصفاء والتمكين للفرد والجماعة والأمة عبر صلاح البال والحال بارزة في الآية: إيمان راسخ، وعمل صالح، والتزام بما نُزِّلَ على محمد (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾⁽²⁰⁴⁾.

ومنها ما ورد بصيغة الأمر: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾⁽²⁰⁵⁾.

نستخلص من الآيتين أن من يتوخى الصلاح عبر تصنيف الناس واتهامهم بالكفر بمجرد أن خالفوا ما يراه إصلاحًا بعيد كل البعد عن المفهوم الصالح والراسخ للإصلاح، فحتى لو بغى فريق على آخر، ولو بحجة توخيه الصلاح، فإن وصفه بالمؤمن، بل اعتباره أخًا مشاركًا في الإصلاح هو عين الصلاح.

كما أننا نستنتج من الآيات مجتمعة ومتفرقة أن الإصلاح في المجتمع الممثل لتعاليم القرآن الكريم يمارس على كافة الأصعدة فرديًا وجماعيًا، فهو سمة المجتمع المؤمن ومشروعه المفتوح والمستمر، فالإصلاح من

[199] سورة الشورى، من الآية: 40.

[200] سورة البقرة، من الآية: 224.

[201] سورة البقرة، من الآية: 277.

[202] سورة هود الآية: 117.

[203] سورة محمد الآية: 2.

[204] سورة الحجرات الآية: 9.

[205] سورة الحجرات الآية: 10.

المنظور القرآني شمولي، عميق الجذور في الذات الفردية والجماعية، يستوجب المراجعة الدائمة، فهو يجري في شرايينها مجرى الدم؛ إذ لا مجال لبقاء العضومليت إذا ما استنفذت الطاقات لإعادة الحياة له، ولا حل إلا بتره خشية سريان الموت إلى كافة الجسم⁽²⁰⁶⁾.

ثالثاً: الإحياء:

الحياة والحيوان، ضد الموت والموتان. والحياة والموت كما يطولان الإنسان والحيوان، والنبات والأرض.. يطولان أيضاً الأفكار والمبادئ والعقائد والنظريات.. ففي قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾⁽²⁰⁷⁾ قال الزجاج: الأحياء هم المؤمنون، والأموات الكافرون، ودليل ذلك قوله⁽²⁰⁸⁾: ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ﴾⁽²⁰⁹⁾، وقوله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾⁽²¹⁰⁾، فجعل المهتدي حياً، وأنه حين كان على الضلالة كان ميتاً⁽²¹¹⁾، وفي الحديث عن عائشة: «كَانَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إِذَا دَخَلَ الْعَشْرُ شَدَّ مِئْزَرَهُ، وَأَحْيَا لَيْلَهُ، وَأَيْقَظَ أَهْلَهُ»⁽²¹²⁾ قال الحافظ ابن حجر: «أحيا ليله؛ أي: سهره فأحياه بالطاعة، وأحيا نفسه بسهره فيه»⁽²¹³⁾. وعن أبي أمامة: قال رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «ستكون فتن، يصبح الرجل فيها مؤمناً ويمسي كافراً، إلا من أحياه الله بالعلم»⁽²¹⁴⁾.

⁽²⁰⁶⁾ ينظر: «مفهوم الإصلاح» د: محمد بريش، بحث في حولية (أمي في العالم)، (7/ 254)، الصادرة عن مركز الحضارة للدراسات الإسلامية بالقاهرة، 2007م.

⁽²⁰⁷⁾ [سورة فاطر، من الآية: 22].

⁽²⁰⁸⁾ ينظر: «معاني القرآن وإعرابه» تأليف: إبراهيم بن السري بن سهل، الزجاج، (4/ 268)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، الناشر: عالم الكتب - بيروت، ط: الأولى 1408 هـ - 1988م.

⁽²⁰⁹⁾ [سورة النحل، من الآية: 21].

⁽²¹⁰⁾ [سورة الأنعام، من الآية: 122].

⁽²¹¹⁾ ينظر: «معاني القرآن وإعرابه»، (1/ 230).

⁽²¹²⁾ أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: «فضل ليلة القدر» باب: «العَمَلُ فِي الْعَشْرِ الْأَوَّلِ مِنْ رَمَضَانَ»، (3/ 47) برقم: (2024)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الاعتكاف، باب: الاجتهاد في العشر الأواخر من شهر رمضان (832/2) برقم: (1174).
⁽²¹³⁾ ينظر: «فتح الباري شرح صحيح البخاري» لابن حجر، (4/ 269)، الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.

⁽²¹⁴⁾ أخرجه ابن ماجه في «سننه»، كتاب: الفتن، باب: ما يكون من الفتن (1305/2) برقم: (3954)، والدارمي في «سننه» كتاب: المقدمة، باب: في فضل العلم والعالم (359/1) برقم: (350)، بلفظه بسند ضعيف؛ لحال علي بن يزيد الألهاني، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: الحث على المبادرة بالأعمال قبل تظاهر الفتن (110/1) برقم: (118)، من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) أن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «تَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ فِتْنًا كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ مُؤْمِنًا وَيُمْسِي كَافِرًا، أَوْ يُمْسِي مُؤْمِنًا وَيُصْبِحُ كَافِرًا، يَبِيعُ دِينَهُ بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا».

هذه الصورة بتفاصيلها، تصدق على العمل الإحيائي لما اندرس من السنن، وتعطل من الشرائع، واندثر من العلم النافع في الأمة، بسبب ما طرأ عليها من الجمود والتقليد والضعف... وتسمية ذلك تجديدًا، أو تغييرًا، أو إصلاحًا، أو إحياءً، أو بعثًا.. كله واحد، ويخدم الغرض نفسه⁽²¹⁵⁾.

رابعًا: البعث:

بعث: بَعَثَهُ يَبْعُثُهُ بَعْثًا: أَرْسَلَهُ وَحَدَهُ، وَبَعَثَ بِهِ: أَرْسَلَهُ مَعَ غَيْرِهِ. وَابْتَعَثَهُ أَيضًا أَيَّ أَرْسَلَهُ فَابْتَعَثَ⁽²¹⁶⁾. والبعث له أصل واحد، هو الإثارة.. يقال: بعثت الناقة إذا أثرتها، والبعث على وجهين أحدهما: الإرسال، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا﴾⁽²¹⁷⁾. والثاني: الإحياء للموتى، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾⁽²¹⁸⁾. فالإرسال والإحياء، والنشر، والإثارة، والحمل على الفعل، والمضي لقضاء الحاجة.. كلها صور من البعث، دالة على فعل وحركة، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾⁽²¹⁹⁾، وبين البعث الديني الشرعي المتضمن للخطاب التكليفي للإنسان، وله حرية الطاعة أو العصيان، كما في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾⁽²²⁰⁾.

خامسًا: النهضة:

لها أصل يدل على حركة في علو.. نهض ينهض نهضًا، ونهوضًا، وانتهض؛ أي: قام، فالنهضة أو النهوض حركة وقيام واستجماع للقوة، ولا تشذ في شيء عن المصطلحات والمعاني السابقة، وإن لم يكن لها استعمال في القرآن، إلا أننا مع مصطلح "نهضة" وبسبب الاستعمال الكثير له منذ منتصف القرن الماضي، حتى غدا علمًا على مرحلة فكرية قادها جيل من المفكرين يدعون بـ«رواد النهضة» وإن مصطلح (Renaissance)، ويعني لغويًا «ميلاد جديد» لم يظهر في اللغة الفرنسية إلا مع بداية القرن التاسع عشر، هذا في حين أن «الميلاد الجديد» الذي يشير إليه قد انطلق من إيطاليا ليعم أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وهو يتمثل في قيام حركة تجديد واسعة وعميقة شملت الفنون والعلوم والآداب، حركة

(215) ينظر: «مختصر الاجتهاد والتجديد»، (ص: 63).

(216) ينظر: «لسان العرب»، (2/ 116).

(217) [سورة الأعراف، من الآية: 103].

(218) [سور البقرة الآية: 56].

(219) [سورة الإسراء، من الآية: 5].

(220) [سورة البقرة، من الآية: 213].

اعتمدت إحياء التراث الإغريقي - الروماني، مما جعل منها حركة تجديدية بمعنى الكلمة⁽²²¹⁾.

(221) ينظر: «مختصر الاجتهاد والتجديد»، (ص:64).

القسم الأول: التفسير

القسم الأول: التفسير

مقدمة

إن القرآن الكريم كتاب هداية ونور، وثقافة وحضارة، وحكم وحكمة، وعقيدة وشريعة وأخلاق، وكتاب فيه سنن الكون والاجتماع، وهو دستور للكون والحياة، وهو مستوعب لحقائق الوجود، وعالم الغيب والشهود، وكتاب المنهج العلمي السديد في التفكير والتدبير، وهو الدستور الخالد للأمة، وخلاصها، وسر نجاحها وعزتها، ولما كان الكتاب المجيد بهذه المنزلة ويزيد، كثرت التفاسير التي حاولت أن توضح للناس معاني القرآن العظيم ومبانيه في إطار الضوابط العلميّة والأسس المنهجية التي وضعها علماء هذا الشأن في هذا الصدد، حتى لا يضل المفسر، فيحرف معاني القرآن الكريم، ولقد سار تفسير القرآن الكريم عبر التاريخ في مسارات متعددة، منها المسار الصحيح الذي بدأ من عصر الرسالة، ثم الصحابة، والتابعين، ومنها مسارات منحرفة تجاهلت الضوابط اللغويّة والنقلية في التفسير، أو اعتمدت على المشارب الروحانية أو الباطنية أو الموروث الثقافي الخرافي للأمم والشعوب التي سبقت الإسلام، وكان نتاج ذلك كله وجود انحراف في بعض مناحي الفكر الإسلامي.

وإن من الضروري في عصرنا الحديث أن نرصد تلك المسارات، وأن نراقب حركة تطورها، ومبدأ انطلاقاتها، وأن ننظر النافع منها فنأخذ ونستفيد به، ونطرح الضار والمنحرف منها، ونحاكم هذا الموروث إلى الهدف الأصيل الذي نشده القرآن الكريم، وهو هداية الناس، وإخراجهم من الظلمات إلى النور، وتفعل هذه الهداية من مجرد أمر وقر في القلب إلى واقع يصدق العمل، وتنفذه الجوارح، قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾⁽²²²⁾، وقال سبحانه: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾⁽²²³⁾، وقال عزَّ وَجَلَّ: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾⁽²²⁴⁾، ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ * هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ﴾⁽²²⁵⁾، ومن ثم فإننا نستخرج هدايات القرآن من خلال مضامينه، وقضاياه، وأمثاله، وقصصه، وأوامره، ونواهيته، وحكمه، وإشاراتة؛ إذ إن واقعنا المعيش الذي يعانیه المسلمون بحاجة إلى السير في طريق الهدى والرشاد بأمر الله تعالى.

⁽²²²⁾ [البقرة: 2].

⁽²²³⁾ [البقرة، من الآية: 185].

⁽²²⁴⁾ [المائدة، من الآيتين: 15، 16].

⁽²²⁵⁾ [لقمان: 2، 3].

وَبِنَاءٍ عَلَيَّ مَا تَقَدَّمَ فَإِنَّا بِحَاجَةٍ مَاسَةً إِلَى إِدَامَةِ النَّظَرِ وَإِحَالَةِ الْفِكْرِ وَقَدْحِ زِنَادِ الْعَقْلِ الْفِينَةِ بَعْدَ الْفِينَةِ
لِإِحْيَاءِ وَتَجْدِيدِ التَّرَاثِ التَّفْسِيرِيِّ الْهَائِلِ الَّذِي أَنْتَجَتْهُ عُقُولُ الْعَبَاقِرَةِ مِنْ عُلَمَائِنَا، وَأَبْدَعَتْهُ أَفْكَارُ الْأَفْذَادِ مِنْ
مُفَسِّرِينَا الْعِظَامِ، حَيْثُ إِنَّ مَفْهُومَ التَّجْدِيدِ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ (قَدِيمًا وَحَدِيثًا) يَعْنِي إِعَادَةَ إِحْيَاءِ الدِّينِ، وَالْعَمَلَ عَلَى
وَفْقِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَالسَّلُوكِ عَلَى نَسْقِ الصُّدْرِ الْأَوَّلِ، وَخُطَا الرَّعِيلِ الْأَجَلِ، وَتَنْقِيَةِ التَّرَاثِ الْإِسْلَامِيِّ مِمَّا
عَلِقَ بِهِ مِنْ بَدْعٍ وَخِرَافَاتٍ وَمُخَالَفَاتٍ؛ وَذَلِكَ بِنَشْرِ الْعِلْمِ الصَّحِيحِ، وَالْحِفَازِ عَلَى أَصُولِ الدِّينِ وَثَوَابِتِهِ
وَمَقَرَّرَاتِهِ نَقِيَّةً سَلِيمَةً.

وَإِيمَانًا مِمَّا بَانَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ لَمْ يَأْتِ لِعَصْرِ وَاحِدٍ، وَلَا لِأَشْخَاصٍ بِأَعْيَانِهِمْ، وَإِنَّمَا هُوَ خَالِدٌ خُلُودَ
الدَّهْرِ، وَأَنَّهُ جَاءَ مِنْ أَجْلِ تَحْقِيقِ مَصَالِحِ الْعِبَادِ، وَرَفْعِ الْحَرْجِ عَنْهُمْ، فَإِنَّ ذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ الْأَخْذَ بِعَيْنِ الْإِعْتِبَارِ أَنَّ
يَكُونُ التَّفْسِيرُ مُحَقِّقًا لِعَامِلِيَةِ الْقُرْآنِ، وَحَاكِمِيَّةً، وَهَيْمِيَّةً، وَكَوْنَهُ خَاتِمَةً لِرِسَالَاتِ اللَّهِ إِلَى الدُّنْيَا، فِي إِطَارِ ضَوَابِطِ
صَحِيحَةٍ، وَرُؤْيَا سَلِيمَةٍ، وَقِرَاءَاتٍ مُتَّجِدَةٍ لِلْكِتَابِ الْخَالِدِ ذِي الذِّكْرِ النَّالِدِ، وَأَنْ يَكُونَ مُتَّجِدًا فِي كُلِّ عَصْرِ
بِالْقَدْرِ الَّذِي يَحَقِّقُ الْمُسْتَوَى الْحَضَارِيِّ، عَلِمًا أَنَّ تَجَاهُلَ هَذِهِ الضُّوَابِطِ يُوْدِي إِلَى الْإِنْخِرَافِ، وَالْعَبَثِ بِالْقُرْآنِ،
وَإِخْرَاجِهِ عَنْ مَقَاصِدِهِ وَمَرَامِيهِ، فَتَطْبِيقُ الْمَفْسَرِ لِلضُّوَابِطِ وَالْأَصُولِ الصَّحِيحَةِ فِي كُلِّ عَصْرِ يَحَقِّقُ الْمَهْدَفَ
الْمُنْشُودَ وَالْمَقْصُودَ مِنْ أَيِّ نَظَرَةٍ جَدِيدَةٍ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ.

إِنَّ رُؤْيَانَا التَّجْدِيدِيَّةَ فِي التَّرَاثِ التَّفْسِيرِيِّ تَقُومُ عَلَى الْفَهْمِ الْقُرْآنِيِّ، وَصَلَاحِ الْحَيَاةِ وَالنَّفُوسِ بِتَفْهَمِ
الْقُرْآنِ، وَمَعْرِفَةِ أَسْبَابِ النُّزُولِ، وَبَيْئَتِهِ، وَمَعْرِفَةِ الْمَحْكَمِ وَالْمُتَشَابِهِ، وَمَعْرِفَةِ عَادَاتِ الْعَرَبِ وَأَخْبَارِهِمْ، وَمَعْرِفَةِ عِلْمِ
أَحْوَالِ الْبَشَرِ، وَمَعْرِفَةِ مَعْهُودِ الْخُطَابِ الْقُرْآنِيِّ، وَمَعْرِفَةِ مَدْلُولِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَالْإِدْرَاكِ الْقَوِيمِ لِمَرَامِي هَذَا الْكِتَابِ
الْخَالِدِ، وَمِنْ أَهَمِّ هَذِهِ الْأُمُورِ: مَعْرِفَةُ مَوْضُوعِ الْقُرْآنِ، وَمَقَاصِدِهِ الْأَسَاسِيَّةِ، وَغَايَاتِهِ الْعُلْيَا، وَمَرَامِيهِ الْحَكِيمَةِ،
وَاجْتِنَابِ النَّظَرَةِ التَّجْزِئِيَّةِ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَالْإِبْتِعَادِ عَنِ الْقِرَاءَاتِ الْخَاطِئَةِ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَاجْتِنَابِ وَضْعِ
النُّصُوصِ فِي غَيْرِ مَوَاضِعِهَا، وَاجْتِنَابِ الْإِشْتِغَالِ بِالْمُبْهَمَاتِ، وَمَا ضَرَبَ الْقُرْآنَ عَنْهُ الذِّكْرَ صَفْحًا، وَمَعَايِشَةَ
الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَالتَّحْلِيَّ بِأَخْلَاقِ الْقُرْآنِ قَوْلًا وَعَمَلًا، وَبَيَانَ ضَوَابِطِ التَّفْسِيرِ بِالْمَأْثُورِ وَبِالرَّأْيِ، وَضَوَابِطِ التَّعَامُلِ
مَعَ الْقِرَاءَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ، وَمَرَاعَاةِ التَّفْسِيرِ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ نَظْرِيًّا كَانَ أَوْ عَمَلِيًّا، وَأَثَرِ السِّيَاقِ التَّارِيخِيِّ فِي تَفْسِيرِ
الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَأَثَرِ التَّفْسِيرِ الْاجْتِمَاعِيِّ عَلَى إِصْلَاحِ الْحَيَاةِ، وَعَدَمِ الْإِسْتِدْلَالِ بِالظُّوَاهِرِ الْكُوْنِيَّةِ غَيْرِ الْيَقِينِيَّةِ
فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَمَعَالِجَةِ قَضِيَّةِ النُّسْخِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَأَنَّهُ لَا يُوْجَدُ فِي الْقُرْآنِ مُتَشَابِهٌ بِمَعْنَى
الْغَامِضِ الْمَلْتَبَسِ، وَأَثَرِ النُّصُوصِ الْمَوَازِيَةِ عَلَى تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَرَدِّ الْقَوْلِ بِتَارِيخِيَّةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ،
وَاجْتِنَابِ النَّظَرَةِ الْحَدَاثِيَّةِ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَالْحَذَرِ مِنَ الْإِتْجَاهَاتِ الْمُنْحَرِفَةِ فِي تَجْدِيدِ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ،
وَاجْتِنَابِ الْمَزَالِقِ الَّتِي تَوَقَّعُ فِي التَّفْسِيرَاتِ الْخَاطِئَةِ، وَالْمَحْطِئَةِ.

والأمل من ذلك كله أن يعود المسلمون إلى القرآن المجيد والحبل المتين، وأن يعقدوا صلة كبرى، بينهم وبين القرآن الكريم، ويستمسكوا بعروته الوثقى حتى يسودوا الدنيا، ويقودوا ركب الحضارة على هدى من الله ورضوان.

ولكن قبل أن نلوي عنان القلم ونبدأ في محاولتنا التجديديّة نعرج على الدراسات التجديديّة السابقة كمسحة تاريخيّة سريعة.

محاولات التجديد في تفسير القرآن الكريم في القرن الماضي:

تمثلت محاولات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر في القرن الماضي (طبقًا لأحد الباحثين)⁽²²⁶⁾

في ثلاثة اتجاهات، هي:

الاتجاه الأول: التفسير الهدائي.

الاتجاه الثاني: التفسير الأدبي.

الاتجاه الثالث: التفسير العلمي.

وتمثلت طبقًا لدراسة باحث آخر⁽²²⁷⁾ في أربعة اتجاهات نجملها فيما يلي:

أولًا الاتجاه العقائدي.

ثانيًا: الاتجاه العلمي.

ثالثًا: الاتجاه الأدبي.

رابعًا: الاتجاهات المنحرفة.

وطبقًا لدراسة ثالثة تمثلت اتجاهات التجديد في ثلاثة اتجاهات⁽²²⁸⁾:

أولًا: الاتجاه الاجتماعي.

ثانيًا: الاتجاه الأدبي.

ثالثًا: الاتجاه العلمي.

وطبقًا لدراسة أخرى رابعة تمثلت اتجاهات التجديد في ثلاثة اتجاهات⁽²²⁹⁾:

أولًا: الاتجاه السلفي.

ثانيًا: الاتجاه العقلي.

ثالثًا: الاتجاه العلمي.

وهناك دراسة خامسة بعنوان: «اتجاه التفسير في العصر الحديث منذ عهد محمد عبده إلى مشروع

(226) أ.د: محمد إبراهيم شريف (رحمهُ اللهُ) كان أستاذًا في كلية دار العلوم - جامعة القاهرة، كانت أطروحته للدكتوراه بعنوان:

«اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم».

(227) أ.د: فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، أستاذ الدراسات القرآنية كلية المعلمين - بالرياض، كانت أطروحته للدكتوراه

بعنوان: «اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر».

(228) د: عفت محمد الشراوي، وكانت أطروحته بعنوان: «اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث»، وهذه الدراسة لم تحصر

كل اتجاهات التجديد التي كانت موجوده آنذاك، ولعلَّ هذا يظهر أثره في تغيير اسم الكتاب لما طبعه صاحبه مرة أخرى فسماه: «الفكر الديني في مواجهة العصر».

(229) د: عبد المجيد عبد السلام المحتسب، كان كتابه بعنوان: «اتجاهات التفسير في العصر الراهن».

التفسير الوسيط» للشيخ: مصطفى الحديدي الطير، وهو بحث ألقاه المؤلف في المؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية، والغرض الذي كتب له هذا البحث لا يوجب الاستيفاء والشمول، فكان فيه إجمال لمناهج كثيرة أو عدم تعرض لها على الإطلاق.

وتعدُّ هذه المحاولات جهدًا مشكورًا في تجديد التفسير، ونحن هنا قبل أن نتعرض لتجديد التفسير كمحاولة، أردنا أن نضع ما يسمى بالمسحة التاريخية التي نعرج فيها بل ونرصد المحاولات الجادة التي قامت بتجديد التفسير من باب البناء على ما سبق والاعتراف بالفضل لأهله، وكذلك الإفادة منها في مشروعنا، لكننا سنعرض الاتجاهات الأولى الثلاثة وذلك لأهميتها، وحتى لا يطول المقام، وفيما يلي عرض لقصد كل اتجاه، وأهم القضايا التي تناولها، بالإضافة إلى أهم المحاولات التفسيرية طبقًا لهذا الاتجاه، ثم بعد ذلك سنقوم بعرض محاولتنا لتجديد التفسير، هذه المحاولة التي ستضاف إلى سوابقها نسأل الله لها القبول.

والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

الاتجاه الأول: التفسير الهدائي:

القرآن الكريم مصدر تشريع، استقيت منه الآداب والأحكام، لا صلاح للعالم ولا قوام للدين إلا به؛ فهو سبيل رشاد للأمة في حياتها، ودرب نجاة لها في آخرتها، وقد أعمل المفسرون عقولهم لاستخلاص ثماره، والغوص في لآئه؛ فاستخلاص إرشادات القرآن وهداياته هو الغاية الحقيقية من التفسير؛ لذا نجد كتب المفسرين القدامى مألًى بالهدايات، لكنّها لم تكن نخباً خالصاً، فربما داخلها إسهاب في سرد قصصي، أو إطناب لُغويّ، أو تأمل نَحويّ، فضلاً عن ذكر القصص واستطراداتها، وربما الإسرائيليات وأشراكها؛ فبدت الهدايات ممزوجة بعلوم مختلفة، حجبت عنها وضوح الدلالة، ودقة العبارة؛ مما جعل استخلاصها منوطاً بأهل الاستنباط، فنأدى بعض العلماء باستخلاص هدايات القرآن من التفسير وما شابه من علوم دخيلة عليه، والاكتفاء بما لا يستغنى عنه في سياقه، ودعوا إلى سهولة العبارة وإصابة المعنى من أقصر طريق دون إسهاب أو استطراد، وهذا ما سماه المحدثون بالتفسير الهدائي.

تعريف التفسير الهدائي:

التفسير لغة: "كشف المغطى وبيانه"، كما قال ابن الأعرابي وابن منظور⁽²³⁰⁾، ولذا فقد فسّر ابن كثير قوله تعالى: ﴿وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾⁽²³¹⁾، أَيْبُرُّ وَأَوْضَحَ⁽²³²⁾.

وأبرز تعريفات التفسير في الاصطلاح:

ما ذكره الشيخ محمد علي سلامة حيث عرفه بأنه: العلم الذي يبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية⁽²³³⁾.

أما الهدايات: فمفردتها هداية، مصدر من الفعل هدى، وقد ورد جذر الفعل (هدى) ومشتقاتها على معانٍ متعددة في اللغة⁽²³⁴⁾، ومنها:

(230) ينظر: «تهديب اللغة» للأزهري، (406/12) ينظر: «لسان العرب» لابن منظور (55/5).

(231) [الفرقان، من الآية: 33].

(232) ينظر: «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير، (6/109)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط: الثانية 1420هـ - 1999م.

(233) ينظر: «منهج الفرقان في علوم القرآن» تأليف: الشيخ محمد علي سلامة، (2/6)، ط: نخضة مصر.

(234) وردت في القرآن بمعانٍ عدة. ينظر: «الوجوه والنظائر» لأبي هلال العسكري، (ص: 497)، تحقيق: محمد عثمان، الناشر:

مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1428 هـ - 2007م، ينظر: «بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز» تأليف: مجد الدين

أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، (5/312) وما بعدها، تحقيق: محمد علي النجار، الناشر: المجلس الأعلى للشفون الإسلامية - لجنة

إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1416 هـ - 1996م، ينظر: «نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر» تأليف: جمال الدين أبو الفرج

هَدَى فلا يهدي هُدَى، وَهَدِيًا وَهِدَايَةً: استرشد، يقال: هَدَى هَدِيًّا فُلَانًا: يَفْعَلُ مِثْلَ فِعْلِهِ وَيَسِيرُ سَبِيلَهُ، وَهَدَى هَدِيًّا فُلَانًا أَي سَارَ سَبِيلَهُ، وَهَدَى فُلَانًا الطَّرِيقَ وَلَهُ وَإِلَيْهِ عَرَفَهُ وَبَيَّنَّهُ لَهُ، وَهَادِي، الْمُرْشِدُ، يَقُولُ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (235)(236).

اهتدى، واهتدى إلى، واهتدى بـ، واهتدى الفرس الخيل: صار في أوائلها، واهتدى إلى الطريق: عرفها (237).

نلاحظ أن مادة (هدى) و(اهتدى) وكذلك (أهدى) و(تهدى) و(استهدى) و(هادى) تدل على الإرشاد بوجه من الوجوه

يقول ابن عطية: لكنّها تتصرف على وجوه يعبر عنها المفسرون بغير لفظ الإرشاد، وكلها إذا تؤملت رجعت إلى الإرشاد، فالهدى يجيء بمعنى خلق الإيمان في القلب، ومنه قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾ (238)، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (239) وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (240)، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ (241).

قال أبو المعالي: فهذه آية لا يتجه حملها إلا على خلق الإيمان في القلب، وهو محض الإرشاد (242).
ويعلق الفيروزآبادي على كلام ابن عطية بقوله: «وهو صحيح، ولم يذكر أهل اللغة فيها إلا أنّها بمعنى الإرشاد، والأصل عدم الاشتراك» (243).

وقد فرق أبو هلال العسكري بين الهدى والإرشاد، فالهدى يكون في الخير والشر، ودليله قوله تعالى:

عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، (ص: 626) وما بعدها، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، الناشر: مؤسسة الرسالة - لبنان/ بيروت، ط: الأولى، 1404هـ - 1984م.

(235) [الرعد، من الآية: 7].

(236) ينظر: «لسان العرب» لابن منظور، (353/15) وما بعدها، الناشر: دار صادر - بيروت، ط: الثالثة - 1414 هـ.

(237) ينظر: «مقاييس اللغة» لابن فارس، (42/6)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

(238) [البقرة، من الآية: 5].

(239) [يونس: 25].

(240) [القصص، من الآية: 56].

(241) [الأنعام، من الآية: 125].

(242) ينظر: «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز» لابن عطية، (73/1)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار

الكتب العلميّة - بيروت، الطبعة: الأولى - 1422 هـ.

(243) ينظر: «بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز»، (312/5).

﴿فَاهْتَدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾⁽²⁴⁴⁾، ولا يكون الإرشاد إلا إلى الخير⁽²⁴⁵⁾.

الهداية في الاصطلاح:

أما الهدية في الاصطلاح فهي كما يلي:

- 1- عرف الفخر الرزاي «الهداية» بأنها: الإِرشَادُ إِلَى التُّبُوَّةِ وَالرَّسَالَةِ⁽²⁴⁶⁾.
- 2- وعرفها الراغب الأصفهاني بأنها: الإرشاد إلى الخيرات قولًا وفعالًا⁽²⁴⁷⁾.
- 3- وعرفها الجرجاني بأنها: الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، وقد يقال: هي سلوك طريق يوصل إلى المطلوب، ونحو الكفوي نحوه⁽²⁴⁸⁾.

ومعنى قول الجرجاني: «الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب» أي ما يفهم من اللفظ عند إطلاقه، وهو مراد الله لعباده بلفظ واضح ومعنى يبيِّن يوصلك إلى المطلوب من هداية الله لعباده.

الاتجاه الهدائي في التفسير اصطلاحًا:

في الحقيقة الاتجاه الهدائي من الاتجاهات الحديثة التي يصعب الوقوف على تعريفها عند علمائنا خاصة القدامي منهم، لكنّها وردت في ثنايا كلامهم، ومن وحي استقراء معنى الهداية عند القدماء نجد بعض المحدثين قد تعرضوا لها ومنهم:

الدكتور محمد إبراهيم شريف حيث عرف الاتجاه الهدائي بأنه: مجموعة الآراء والأفكار والنظرات والمباحث التي تشيع في عمل فكري (كالتفسير) بصورة أوضح من غيرها، وتكون غالبية على ما سواها، ويحكمها إطار نظري أو فكرة كلية، تعكس بصدق مصدر الثقافة التي تأثر بها صاحب التفسير، ولونت تفسيره بلوغها⁽²⁴⁹⁾.

وعليه فإن الاتجاه الهدائي هو منهج في التفسير يعني بإبراز إرشادات القرآن الكريم وهداياته وفق ضوابط وشروط⁽²⁵⁰⁾.

(244) [الصافات، من الآية: 23].

(245) ينظر: «الوجوه والنظائر»، (ص: 497).

(246) ينظر: «تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير»، (13 / 53).

(247) ينظر: «تفسير الراغب الأصفهاني» الراغب الأصفهاني، (1 / 60)، تحقيق ودراسة: د. محمد عبد العزيز بسبوني، الناشر: كلية

الآداب - جامعة طنطا، ط: الأولى: 1420 هـ - 1999 م.

(248) ينظر: «التعريفات» للجرجاني، (ص: 256)، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف، الناشر: دار الكتب العلميّة بيروت

– لبنان ط: الأولى 1403 هـ - 1983 م.

(249) ينظر: «اتجاهات التحديد في تفسير القرآن الكريم» تأليف د: محمد إبراهيم شريف، (ص: 60).

(250) ينظر: «الاتجاه الهدائي في القرآن الكريم - دراسة تأصيليّة» - أ: سلطان عبد الله مطلق العازمي، أ.د: زكريا علي محمود الخضر،

أولاً: فكرة الهداية القرآنية وموقعها عند المفسرين:

اتخذ أصحاب هذه المدرسة فكرة الهداية القرآنية محوراً لمحاولاتهم التفسيرية؛ "فهداية القرآن أساس دعوته وأصل أصوله، وعنهما تفرعت آدابه وشرائعه، وبها قامت أركانه وعلومه ومعارفه، وعلى دعائمها نُحِضت أحكامه، وهي دروس في التربية للأفراد والجماعات والشعوب؛ لِأَنَّهَا الحقُّ الَّذِي نزل به القرآن وإليه قصد، والهداية بلفظها وروح معناها توفيق ورحمة ويقين وإيمان وطمأنينة وسكينة وعلم وعمل، وتحصيل ما يمكن من البر والخير، وتحقيق لحكمة الله وسننه في الإفادة من حقائق هذا الكون العظيم" (251).

وقد استمدت هذه الفكرة أهميتها من واقع الأمة الذي عمَّجَّ بظهور الاتجاه الهدائي في تفسير القرآن الكريم، وأثبت أن التنكر لهداية القرآن في تحرير الفكر البشري وتمجيد العقل، وغفلة المفسرين عن مقاصد القرآن التي تشير إليها آياته، هي سبب تأخر المسلمين وتدهورهم، وأن التنبيه لهداية القرآن العامة في جميع جوانب الحياة والكشف عنها، هما وسيلتا الإصلاح والتجديد في الأمم، بل هما أساس التقدم عندها منذ نزل القرآن الكريم.

وقد عبر الإمام محمد عبده عن هذا الاتجاه الذي اختلف الدارسون في تسميته حين أشار إلى ضرورة العلم بأحوال البشر، ذلك العلم الذي لا يتم التفسير إلا به؛ إذ أوضح: "أن التفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب؛ من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة" (252).

كما رأى أن التفسير هو "ذهاب المفسر إلى فهم مراد القائل من القول، وحكمة التشريع في العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام، ليتحقق فيه معنى قوله: ﴿هُدًى وَرَحْمَةً﴾" (253) (254).

وقد رأت مدرسة المنار أن تناول القرآن الكريم ينبغي أن يسهم في خلق وعي اجتماعي وثقافي جديد، ويوطئ السبيل أمام الحرية الفكرية (255)؛ لِأَنَّهَا كانت تريد الإسهام في بناء شرق متطلع إلى العلم والثقافة، يبعد عن الضعف والوهم والتقليد.

(ص: 296)، بتصرف.

(251) ينظر: «القرآن العظيم هدايته وإعجازه في أقوال المفسرين» تأليف الشيخ: محمد الصادق عرجون، (ص: 147)، ط: الكليات الأزهرية - القاهرة 1966م.

(252) ينظر: «تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار» الشيخ: محمد رشيد رضا، (1/ 25)، ط: المنار - القاهرة 1346هـ.

(253) [الأعراف، من الآية: 52].

(254) ينظر: «تفسير المنار»، (1/ 25).

(255) ينظر: «نظرة المعنى في النقد العربي» تأليف د: مصطفى ناصف، (ص: 189)، ط: دار القلم - القاهرة 1965م.

وقد أدرك المحدثون قيمة هذا الاتجاه الذي أسسه الإمام محمد عبده، أو كان قريباً منه، حين عرفوا أن ضعف اهتمام الناس بالقرآن في عصور الانحلال لم يكن إلا نتيجة لخلو تفسيره من تطبيق عقائده وأحكامه على أحوال الناس وشئونهم، ومن ثمَّ حاول أصحاب الاتجاه الهدائي (وبخاصة التقليديون منهم) استخلاص وجوه الهداية والعظة حول محتويات السورة القرآنية، ووضعها في مكانٍ خاصٍّ بها قبل السورة القرآنية أو بعدها.

وقد كان في ترتيب القرآن ما يحقق فكرة الهداية؛ فهناك ترتيبان:

الأول: الترتيب التوقيفي الذي وافق طبيعة النفس الإنسانية التي تجيش بعواطف وأحاسيس لا يمكن أن تكون منظمة تنظيمًا منطقيًا؛ إذ إن ذلك من صفات العقل، وليس من صفات النفس في أعماقها، كما أنما تقتضيه طبيعة هذا الكتاب أن يجد القارئ في أثناء دراسته للقرآن الآيات المكيّة تتخللها الآيات المدنيّة، والمواعظ الابتدائية تحف بها الوصايا النهائية، وتعاليم المرحلة الختامية توأكبها تعاليم المرحلة الابتدائية... وهكذا يلمح أمام عينيه منظر الإنسان الكامل، وتخطيطه الشامل مشرقاً بصفة مستمرة، ولا يبرز له من واجهة بعينها دون غيرها، ولو جُمع القرآن على الترتيب الذي نزل عليه، لما كان هذا الترتيب مفهوماً ومجدياً للعصور التي تلت عهد النبوة، بدون أن يضاف إلى القرآن تاريخ نزوله وتاريخ الظروف التي نزل فيها كل جزء من أجزائه كملحق للقرآن، وهذا الأمر الذي كان ينافي الغرض الذي شاء الله لأجله أن يدون كلامه ويحفظ في مصحف⁽²⁵⁶⁾.

الثاني: الترتيب التاريخي وهو المعروف بترتيب النزول، وقد ناسب هذا (لكي تتحقق للعرب الهداية التي نيطت بها الدعوة وقت نزول القرآن) أن تنتزل الآيات على نفس الأسلوب الذي يلائم ظروف الدعوة، ويناسب واقعها الذي عاشت فيه، وكان على القرآن المنزل نجماً نجماً أن يثير العواطف بجانب مناشدته العقول، ومواجهته لكل أنواع العقليّات، والعمل لما تقتضيه الدعوة في ظروف متباينة وأوضاع متضاربة من إقرار الدعوة في القلوب، إلى مخاطبة العقول بمختلف النظريّات، إلى استثارة الفيض من المشاعر، إلى كسر شوكة المعارضة، إلى تربية الأتباع وإصلاحهم ونفخ الحماسة في نفوسهم، إلى تحويل الأعداء أصدقاء أوفياء، إلى إرغام المنكرين على الإقرار إلى دحض حجة الجاحدين وقطع دابر نفوذهم⁽²⁵⁷⁾.

إن فكرة الترتيب التاريخي لنزول الآيات التي ينادي بها منهج التفسير الموضوعي كشرط أساسياً لتحقيق (إذا ما أخذت بمعناها العام في القرآن كله) الهداية التي يبغيها الاتجاه الهدائي؛ أي: الهداية التي تتوجه إلى

(256) ينظر: «المبادئ الأساسية لفهم القرآن» تأليف: أبي الأعلى المودودي، (ص: 30)، ط: القاهرة.

(257) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 34).

المؤمنين في واقع حياتهم، إنما يمكن أن تحقق نوعاً من هَذِهِ الهداية، إذا ما أُريدَ بها معناها الخاص الَّذِي ينصب على موضوع قرآني واحد بعينه؛ فهناك نوعان من الهداية:

- 1- هداية تترتب على الترتيب التاريخي، ولكنها تتوجه إلى الكافرين والمشركين.
- 2- هداية مترتبة على ترتيب القرآن التوقيفي، وهي التي تتوجه إلى المؤمنين بالقرآن، وهي الهداية المقصودة من الاتجاه الهدائي.

وهذه النقطة مُهمّة حتى لا يلتبس مفهوم الهداية عندما يتردد على لسان مفسر موضوعي؛ فيُظن من قبيل الهداية المترتبة على النزول التاريخي؛ لأنَّ شرط التتبع التاريخي لأي نزول القرآن لم يكد يتحقق لأي محاولة موضوعيّة.

كانت هناك بعض المحاولات الموضوعيّة التي أُدرجت في الاتجاه الهدائي، وقد اكتفى أصحاب هَذِهِ المحاولات بتبيين كلمة الله والهداية بها في موضوع بعينه، وربما كان هذا عاملاً مُهمّاً في جمع بعض المفسرين الهدائيين بين الطريقتين التقليديّة والموضوعيّة معاً، كما في تفسير المنار الهدائي للاتجاه الَّذِي حفل بتنوع موضوعات القرآن في السياق الواحد لتجدد النظر وتردده بينها حتى تتحقق الهداية المنشودة والمبتغاة⁽²⁵⁸⁾.

العلوم التجريبية وفكرة الهداية بين الهدائيين وأصحاب الاتجاه العلمي:

خلقت مدرسة المنار مشكلة حين أعلنت أن علوم التجريب (قديمة وحديثة) تُعدُّ من الشواغل في التفسير عن هداية القرآن والصوارف عن عظامه وعبره⁽²⁵⁹⁾، وقد تصدى الهدائيون لربط القرآن بمكتشفات العلوم؛ لأنَّه كتاب عقيدة يخاطب الضمير، وخير ما يُطلب من كتاب العقيدة في مجال العلم أن يحث على التفكير، ولا يتضمن حكماً من الأحكام يشل حركة العقل في تفكيره أو يحول بينه وبين الاستزادة من العلوم، وكل هذا مكفول للمسلم في كتابه... في حين يعلن المناريون هذا، نجدهم يتعرضون في الوقت نفسه لأسرار الكون والطبيعة، وسنن الله فيهما، ومكتشفات العلم الحديث أمام الآيات المشيرة إلى أصول هَذِهِ العلوم أو حقائق حولها.

وقد عُدَّ اهتمام مدرسة المنار بالكشوف العلميّة وقوانينها في تفسير الآيات من قبيل اهتمامها بسنن الله الكونيّة والاجتماعيّة، على أساس أن ما تدل عليه هَذِهِ وتلك في النهاية محقق للهدف من الآيات وهو الهداية والعظة والعبرة⁽²⁶⁰⁾.

(258) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 238 - 293)، بتصرف كثير.

(259) ينظر: «تفسير المنار»، (1 / 7).

(260) ينظر: «تفسير المنار»، (1 / 23)، ينظر: «تفسير جزء تبارك» الشيخ: عبد القادر المغربي، (ص: 5)، ط: مطبعة الشعب - القاهرة.

وقد ذهب الهدائيون إلى تقرير أن الآيات الكونية في القرآن (بصفة خاصة) لم تُفسر بعد، وهي آيات النفس بحاجة كبيرة إلى إعادة نظر وتفسير يكشف عما فيها من أسرار وحقائق علمية، ناط الله بها كثيرًا من منافعنا في الدين والدنيا⁽²⁶¹⁾، ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾⁽²⁶²⁾.

وضرب الهدائيون أمثلة على درس آيات الكون في ضوء حقائق العلم؛ لتبيين هدايته وإقامة حجته، وهذه الأمثلة تتطلب من القائمين على فهم القرآن أن يحيطوا علمًا بالظواهر العلمية الطبيعية التي تميز طبيعة الضياء عن طبيعة النور، حتى يمكن فهم وصف الله بهما للشمس والقمر في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾⁽²⁶³⁾؛ إذ ليس من المعقول أن يخص الله الشمس بالضياء والقمر بالنور لغير حكمة كونية ترجع إلى طبيعة كل منهما⁽²⁶⁴⁾.

وهنا يقترب الهدائيون جدًّا من أصحاب الاتجاه العلمي في التفسير الذين لم يقصروا فكرهم في تفسير القرآن الكريم على ضوء الحقائق العلمية الكونية وحدها أو التاريخية أو الاجتماعية وحدها (تمامًا) كما فعل الهدائيون، لقد صرح العلميون (تحت ضغط معارضة الهدائيين لاتباعهم) بأنه يهدف إلى تحقيق الهداية (وبخاصة لغير المؤمنين بالقرآن من علماء العصر الحاضر ومتعلميهم) عن طريق الإعجاز العلمي والكشف عن أصول العلم وحقائقه في القرآن الكريم.

إن فكرة الهداية عند مفسري الاتجاه العلمي غاية يتوصلون إليها من الطريق الذي ارتضوه في سلوكهم إلى فهم كتاب الله، وتكاد تكون فكرة الهداية هي نفس الغاية عند مفسرين آخرين، لكنهم ارتضوا في السلوك إلى تحقيقها فهم كتاب الله وآياته على نحو أدبي أو فني⁽²⁶⁵⁾.

العلاقة بين الاتجاه الهدائي وغيره من الاتجاهات (الأدبي - العلمي):

يرى أمين الخولي إمام الاتجاه الأدبي أن تفسير محمد عبده الذي يستفيض في النواحي الاجتماعية لا بُدَّ أن يأتي في مرتبة تالية لتفسير يرتكز أولاً على الناحية النفسية التي يقوم بها الفهم الأدبي للقرآن، وهو الفهم الذي يتقدم كل استفادة منه، ثم تتلوه بعد ذلك المطالب الأخرى من هداية الخلق أو إصلاح حالهم

(261) ينظر: «القرآن العظيم هدايته وإعجازه»، (ص: 271).

(262) [الروم، من الآية: 8].

(263) [يونس، من الآية: 5].

(264) ينظر: «القرآن العظيم هدايته وإعجازه»، (ص: 274).

(265) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 240)، بتصرف.

أو التشريع لهم؛ فكل هذا يجب أن يقوم على أساس وطيء من الدرس الأدبي المتصل بالخبرة النفسية⁽²⁶⁶⁾.
ووقفه أمين الخولي عند الآفاق الأدبية لِلنَّصِّ القرآني التي أعلى من شأنها كثيراً، ليست في رأيه وقفة يُراد
منها الفن للفن، بل الفن المرتبط بالهدف الاجتماعي (أو الهدي العام) الَّذِي يرمي إليه القرآن دائماً؛ فهو
يقول: "وإذا قال قائلون: إن الفن لا يلتزم الفضيلة موضعاً له، وإن الفن يرجح للفن وَحْدَهُ، فإننا لا نأخذ
بهذا الاتجاه... ولا نحسب القرآن قد أخذ به؛ لِأَنَّهُ يجعل منه القولي وسيلة لإصلاح البشرية"⁽²⁶⁷⁾.

ويشير أصحاب الاتجاه الأدبي إلى ارتباط اتجاههم بفكرة الهداية كغاية وهدف لاتجاههم الأدبي، فما
دام القرآن معجزة الإسلام الدائمة التي تتحدى البشر، والحاجة إلى تبليغها دائماً لا تنسخ، فإن المفسر يجب
أن يفهم طبيعة المعجزة القرآنية، ويتناول الآية من حيث تركيبها النفسي، وعلى قدر ما يُتاح له من خبرة
بالنفس الإنسانية، يكون تفسيره لِلنَّصِّ أدق وأعمق؛ "فليس يكفي باحث اليوم في إعجاز القرآن أن يبين
معاني ألفاظه ووجوه البلاغة في تعبيره، إذا لم يفرغ جهده في بيان قيمته الإنسانية بإبراز ما يضيفه إلى النفس
الإنسانية من وعي جديد بذاتها وإدراك دقيق لما حولها"⁽²⁶⁸⁾.

وبهذا، تتحقق الحكمة المقصودة من القرآن الكريم بوصفه معجزة الرسالة الأخيرة، وكتاب الإنسانية
الأكبر. وإلى هذه الزاوية النفسية يرجع قدر كبير من إعجاز القرآن الكريم؛ فما من إنسان سليم الفكر
والضمير لن يتأثر بالقرآن عند الاستماع إليه أو تلاوته؛ لِأَنَّهُ ما من هاجس (من ناحية الحقائق الدينية) إلا
يعرض له القرآن بالهداية وسداد التوجيه.

تأسيساً على ما تقدم نخلص أنه يمكن القول (باعتبار ما) إن الاتجاهين الأدبي والعلمي في التفسير قد
نشأ في أحضان الاتجاه الهدائي، وهما (إن اتخذنا منحى مغايراً له في علاج قضايا الأمة التي يفرضها الواقع
الحديث) مرتبطان به من خلال دورانهما في النهاية حول فكرة الهداية القرآنية، وهو ما تم توضيحه فيما ذكر
آنفاً، ومن هنا، كان من الضروري التنبيه على إن إدراج أي محاولة تفسيرية في الاتجاه الهدائي أو غيره، لا
يعني أنها مقصورة عليه وَحْدَهُ، ولا ترنوبنظرها إلى غيره؛ فالمسألة إذن مسألة اتجاه غالب على غيره؛ ولذا لا
يبدو غريباً الاستعانة ببعض الأفكار في قضايا الاتجاه الهدائي من تفسير هو في اتجاهه الغالب أدبي أو
علمي، والعكس صحيح في ذلك تماماً⁽²⁶⁹⁾.

وقد قسم الدكتور محمد إبراهيم شريف المحاولات التي تشكل الاتجاه الهدائي إلى:

(266) ينظر: «مناهج التجديد» تأليف الشيخ: أمين الخولي، (ص: 316)، ط: دار المعرفة - القاهرة، 1961م.

(267) ينظر: «من هدي القرآن» تأليف الشيخ: أمين الخولي، (ص: 8)، ط: دار المعرفة، 1959م.

(268) ينظر: «من وصف القرآن ليوم الدين والحساب» تأليف: شكري عياد، (ص: 6) مخطوط بجامعة القاهرة،

(269) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 247)، بتصرف.

- 1- محاولات كان إسهامها أساسيًا في هذا الاتجاه، مثل: «تفسير المنار» للشيخ رشيد رضا، و«تفسير القرآن الكريم» للشيخ شلتوت، و«الدروس الدينية» للشيخ المراغي، و«موقف القرآن الكريم من المشركين قبل الهجرة» للشيخ محمد إسماعيل عبده، وغيرها.
- 2- محاولات كان إسهامها موزعًا بين الاتجاه الهدائي واتجاه آخر، مثل: «من هدي القرآن» للشيخ أمين الخولي، و«النبأ العظيم» للشيخ محمد عبد الله دراز، و«مقال في الإنسان» لبنت الشاطي، وغيرها.
- 3- محاولات كان إسهامها ثانويًا أو اختفت فيها المشاركة الإيجابية في إظهار هدي القرآن في القضايا التي تهم الأمة، مثل: «الجواهر» للشيخ طنطاوي جوهرى، و«المصحف الميسر» للشيخ عبد الجليل عيسى، و«التفسير الواضح» للشيخ حجازي، وغيرها.
- وقد طرحت ظروف العصر والنهضة المصرية محاولات أخرى كثيرة في هذا الاتجاه على اختلاف المناهج فيه، والمحاولات التي سَتُنَاوَل هنا هي التي ظهرت فيها جهود المفسر التجديديَّة، وأكسبت تفسيره صفة التطبيق العلمي الواقعي⁽²⁷⁰⁾.

ثانيًا: أهم القضايا التي تجلت في محاولات أصحاب الاتجاه الهدائي:

1- الاجتهاد ونقض التقليد:

مثلت قضية الاجتهاد وحرية الفكر المفتاح الحقيقي لولوج باب التجديد في التفسير؛ فهي قضية القضايا التي تسمح له بحرية الحركة والمواجهة الإيجابية لِتَفْهَم النص القرآني واكتناه أسرارهِ؛ إذ ليس هناك أفعال أثارًا في تحافت الفكر من افتقاد الحرية فيه، وسقوط أصحابه أسرى نزعات مغرضة، وقد أصاب المسلمين من ذلك الكثير، حين التاثت قلوب الجماهير من الخاصة (كما يقول الإمام محمد عبده) بمرض التقليد؛ فهم يعتقدون الأمر ثم يطلبون الدليل عليه، ولا يريدونه إلا موافقًا لما يعتقدون، فإن جاءهم بما يخالف نبذوه وقاوموه⁽²⁷¹⁾.

وقد نقد الإمام محمد عبده في تفسيره التقليد ومن يقولون به، واستخدم كل الآيات التي تؤيد حرية الفكر؛ فقد علق على تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾⁽²⁷²⁾، "إن الآية صريحة في أن التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن

(270) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 247)، بتصرف.

(271) ينظر: «رسالة التوحيد» للشيخ محمد عبده، (ص: 65)، ط: مطبعة المنار: 1368هـ.

(272) [البقرة: 171].

الكافرين، وأن المرء لا يكون مؤمنًا إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به، فمن رُبِّي على التسليم بغير عقل، والعمل (ولو صالحًا) بغير عقل فهو غير مؤمن؛ لأنَّ القصد من الإيمان أن يرتقي الإنسان بنفسه وعقله بالعلم والعرفان؛ فيعمل الخير، ويترك الشر، ولا يأخذ بالتسليم لأجل آبائه وأجداده»⁽²⁷³⁾.

ورأى مالك بن نبي أن الجهود الجادة للمفسر المجتهد الذي يبحث دائمًا عن حكمة التشريع ومغزاه في ظل الحياة الحديثة، تكشف أن المُثل العليا الصحيحة التي يدين بها المجتمع المعاصر إنما هي قيم إسلامية كبيرة ران عليها في عصور الانحلال زيف التفسير الخاطيء، وهو ما ضاعف كثيرًا من صعوبة رسالة المفسر الذي وجد نفسه ملزمًا بتخليص هذه القيم من آثار ذلك الزيف؛ ليثبت صلاحية الإسلام والمسلمين أن يأخذوا مكانهم بين مدنيّات العالم في ثقة وإقدام، بل إن الإسلام ظل دائمًا عند هذا المفسر المجتهد حلم البشريّة الأكبر في الخلاص من آلامها⁽²⁷⁴⁾.

وقد صرح الشيخ شلتوت في مواضع من تفسيره بأن الاجتهاد من مصادر التشريع، وبابه مفتوح أبدًا... وليس في نصوص الدين عامّة ما يُلزم أهل أي عصر باجتهاد أهل عصر سابق، دفعته اعتبارات خاصّة إلى اختيار ما اختاروا⁽²⁷⁵⁾.

إذن سلك أصحاب الاتجاه الهدائي مسلكًا تجديديًا في قضية الاجتهاد ونقدوا التقليد ومن تبعوه؛ لتأخذ قضية الاجتهاد صفتها العلميّة والتطبيقيّة وتؤتي ثمارها المرجوة.

2- العلم:

لفت أصحاب الاتجاه الهدائي النظر إلى ورود العلم بمادته ومعناه كثيرًا في القرآن الكريم ليثبت أن حض الإسلام والقرآن على العلم وحرصهما عليه أمر يعرفه كل من له إلمام ولو ببعض الآيات والأحاديث الواردة في العلم؛ فكلمة العلم هي الكلمة الفاصلة في القرآن الكريم بين ما هو حق وما هو باطل: ﴿أَتُؤْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَنْارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁽²⁷⁶⁾.

والعلم بمعناه الحديث مطلوب ومأمور به في الإسلام؛ لأنَّ الآيات الكثيرة الواردة في الحض على طلب آيات الله في الكون والتعرف على أسرار الخلق هي في الواقع توجيه للعقل إلى مجالات العلم الذي يسميه الناس بالعلم الطبيعي، ومن هنا لا يُشك لحظة في أن العلم الحديث قرآني في موضوعه⁽²⁷⁷⁾.

(273) ينظر: «تفسير المنار»، (1/ 19، 23، 68).

(274) ينظر: «الإسلام ومشكلات الحضارة» تأليف: مالك بن نبي، (ص: 2)، ترجمة د: عبد الصبور شاهين، ط: القاهرة.

(275) ينظر: «تفسير القرآن الكريم» للشيخ: محمود شلتوت، (ص: 208)، ط: دار الشروق، 1974م.

(276) [الأحقاف، من الآية: 4].

(277) ينظر: «الإسلام في عصر العلم» تأليف د: محمد أحمد الغمراوي، (ص: 33-41)، ط: السعادة - القاهرة، 1973م، بتصرف كثير.

ومن أصحاب هذا الاتجاه من رأى أن "روح العلم مقصورة على الميادين التجريبيّة التي قصر العلم عليها نفسه، لكن روح القرآن تشمل بسلطانها كل ميادين حياة الإنسان العلمي "التجريبي" منها والاجتماعي، ما يمكن إخضاعه للتجربة العلميّة وما لا يمكن"⁽²⁷⁸⁾.

وقد وعى المفسرون بعقاقة قضية العلم في الفكر الإسلامي التي تشهد عليها مئات النصوص في القرآن الكريم؛ فمنهم من رأى أن "طريقة العلم في طلب أسرار الفطرة هي نفس الطريقة التي أمر بها القرآن؛ إذ يعتمد كلاهما على الدليل البرهاني والتفريق بين اليقين والظن الذي لا دليل عليه، وعدم التقليد في الفكر والنظر، والمشاهدة الحسية القائمة على السمع والبصر"⁽²⁷⁹⁾.

ومنهم من حث على معرفة العلوم التجريبيّة والكشف عن سنن الله وقوانينه في الطبيعة، وسائر ما يتعلق بالماديات من شئون الحياة، ومن ثمّ لا يدعون مناسبة تتصل بالاتجاهات العلميّة الحديثة دون الكشف عن دعوة القرآن إلى العلم والحث عليه، ومن ذلك ما يقوله الجوهري في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾⁽²⁸⁰⁾؛ إذ يتساءل "كيف يعرف المسلم أن هذا الطعام حبيث، وأن هذا الطعام طيب، إلا إذا قام في الأمة جماعة؛ فدرسوا هذه العلوم ثم نشروا بين الأمة كيف يكون الطعام الذي يحوم حوله الذباب وسائر الحشرات"⁽²⁸¹⁾.

وقد استلهم كثير من المفسرين من أصحاب هذا الاتجاه (بعد وقوفهم الطويل أمام النص القرآني) ما يؤكد قيمة المعرفة، ويحث عليها، بعد أن طال عليها تجاهل بغض خلال عهود الضعف والانحلال.

ثالثاً: أهم محاولات أصحاب الاتجاه الهدائي:

قام ركنا التجديد التفسيري الذي عكس اهتمام المفسر الحديث بواقع الأمة على: الاتجاهات الفكرية التي تبلورت في الاتجاه الهدائي فالأدبي والعلمي، ثم التجديد المنهجي الذي تمثل في المقال التفسيري، والتفسير الموضوعي، والتقليدي الموضوعي، وفيما يلي عرض لأهم المحاولات التي تمثل هذا الاتجاه على اختلاف مناهجها.

1- من المنهج التقليدي الموضوعي: تفسير القرآن الكريم للشيخ شلتوت نموذجاً:

يُعد تفسير الأجزاء العشرة الأولى من القرآن الكريم للشيخ محمود شلتوت خير ما يمثل الطريقة التقليديّة

(278) ينظر: «المرجع السابق» نفسه، بتصرف كثير.

(279) ينظر: ينظر: «المرجع السابق» نفسه، بتصرف كثير.

(280) [الأعراف، من الآية: 32].

(281) ينظر: «الجواهر في تفسير القرآن الكريم» طنطاوي جوهري، (4/ 161)، ط: الحلبي - القاهرة 1350هـ.

الموضوعية في الاتجاه الهدائي، بل لعلها تكون المحاولة الناضجة الوحيدة في هذا الاتجاه وغيره. وقد دارت كتابات الشيخ جميعها في التفسير حول الإنسان؛ مما يدل على أن كتاب الله (في تصوره) ليس إلا رسالة إلهية للإنسان على الأرض ترشده إلى الطريق السوي في كل ما يعتقد ويؤمن ويفكر، في كل تعاملاته مع الآخر، وبهذا وضع الشيخ أمام المسلمين حقيقة لا ريب فيها، وهي أن القرآن الكريم نزل لهدايتهم في حياتهم كبشر، وأنه لم يقصد أن يرتفع بهم إلى ما فوق مستواهم الإنساني، بل ربما قصد حمايتهم من النزول إلى مجال الحيوانية والطفولة البشرية.

كما وضع الشيخ أمام المسلمين حقيقة أخرى هي أن الإنسان هو الإنسان في طبيعته وخصائصه واتجاهه وسلوكه؛ ولذا فإن من يصلح لتقويم الطبيعة البشرية وإرشادها إلى الطريق السليم في جيل هو حتماً صالح لهذه الرسالة في جيل آخر، مهما اختلفت الأوضاع؛ إذ إن اختلاف الأوضاع لا يغير من ملاءمة هداية كتاب الله للطبيعة البشرية⁽²⁸²⁾.

ومنذ السطور الأولى في تفسير الشيخ، يتكشف التفسير عن هذا الاتجاه الهدائي التوجيهي للإنسان في كل شؤون الحياة؛ حيث يصدر الشيخ تفسيره بقول الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾⁽²⁸³⁾، ثم ما كان من أثر لهذه الهداية القرآنية التي تلقاها المسلمون في جميع عصورهم ومراحل حياتهم، وقد كشفت عن تلك الهداية عنايتهم الكبيرة بالقرآن الكريم التي شملت جميع نواحيه، وأحاطت بكل ما يتصل به، وكانت لها آثارها المباركة في حياة الإنسان عامة والمسلمين خاصة، أفاد منها كل مظهر من مظاهر النشاط الفكري والعملية عرفه الناس في حياتهم المادية والروحية⁽²⁸⁴⁾.

ويربط الشيخ بين الانتفاع بوجوه هداية القرآن في شتى مناحي الحياة، وضروة تجنب سائر ضروب الفكر ومسالكه المنحرفة التي أصابت فهم المسلمين للقرآن الكريم، ومن ثم فهو يكشف لنا ما قامت به العصبية المذهبية والسياسية من توجيهها لعقول المسلمين في فهم وجهات تنفق وما يريد أصحابها، وبذلك تعددت وجهات النظر، واختلفت مسالك الناس في فهمه وتفسيره.

وقد أسهم الشيخ في تصحيح الطريق إلى الإسلام بإبراز قيمه وصلته هذه القيم بالحياة الإنسانية، بمقدار ما أسهم في النهضة الإسلامية وفي بعث التجديد الإسلامي، والشيخ يصدر في كتابه عن شيء واحد

(282) ينظر: مقدمة كتاب: «تفسير القرآن الكريم» الشيخ شلتوت، من تصدير الشيخ البهي، ط: دار الشروق 1974م.

(283) [الإسراء: 9 - 10].

(284) ينظر: «تفسير القرآن الكريم» الشيخ شلتوت، (ص: 5).

هو: "أن يُستقبل القرآن وما يُعطيه من هداية دون أن يُحمل على رأي معين، والمسلمون في قوتهم لم يكونوا أقوياء إلا لأنَّ القرآن كان يُوحى إليهم من غير إكراه، وما ضعف المسلمون إلا لِأَنَّهم اعتنقوا الرأي وتأثروا بتوجيهه سابق، ثم شدوا القرآن إليهم ليعطيهم ما رأوا من قبل، وما تأثروا به من توجيهه خارجي عنه، ولكن الوضع الطبيعي للقرآن هو: أن يعطي للمسلمين دون أن يُحمل على خير ما يعطي ويوحى، والوضع الطبيعي للمسلمين في موقفهم منه (إن أرادوا هداية الله حقًا) أن يتلقوا من القرآن دون أن يكرهوه على رأي لهم (285).

وقد اشتهر موقف شلتوت من التفسير العلمي، شأنه شأن من اتخذوا هداية القرآن وتوجيهه اتجاهًا لهم، لقد عارض الشيخ التفسير العلمي بمعنى ربط الآيات القرآنيَّة بنظريَّات وقسرها على الدلالة عليها من قريب أو بعيد، أما تفسير الآيات بحقائق علميَّة يقينيَّة (وهو صميم ما يقصده المفسرون العلميون دون أدعيائهم) فليس عنده ما يمنع من ذلك، ما دام يقرر في نهاية رأيه استحالة أن تتصادم حقيقة علميَّة يقينيَّة مع نص قرآني.

وفيما يلي بعض الأمثلة لما احتواه تفسير الشيخ مما يدل على نهجه الجديد، من خلال بعض الوقفات التي وقفها أمام ظواهر قرآنيَّة من خلال السور:

ففي سورة البقرة، يقف القارئ طويلاً مع موضوع: طوائف الناس أمام هداية القرآن، أو مع موضوع: واسطة العقد من السورة "آية البر" (فضلاً عن الموضوعات التي انتظمت جانبي العقد، ولم يتعرض لها) ليرى الدليل واضحاً لا يحتاج إلى تعليق فيم انتهجه الشيخ وابتكره من طريق للتفسير.

2- من المنهج الموضوعي:

نظرة سريعة حول الوَحْدَة الموضوعيَّة والنهج الموضوعي:

يلفت النظر في القرآن الكريم ظاهرة عجيبة هي ما نسميه تكرار الموضوع الواحد في سور مختلفة وبأساليب متباينة؛ فمثلاً يصف القرآن الكريم الإنسان بأوصاف متعددة في أماكن متعددة في سور مكية وأخرى مدنيَّة، وهي أوصاف في مجموعها تكشف عن الإنسان وتبين ما فيه من غرائز وطباع وميول، ومع هذا تأتي كل آية حول الإنسان مناسبة تماماً لما قبلها وما بعدها من الموضوع الذي وردت فيه، فعلى أي أساس وردت جوانب الموضوع الواحدة متفرقة متناثرة هكذا؟

إن الأساس هنا ليس تكراراً ولا تبايناً أو اختلافاً، بل هو الوَحْدَة الموضوعيَّة التي تتكامل فيها جوانب

(285) ينظر مقدمة: «تفسير القرآن الكريم» الشيخ شلتوت.

الموضوع المفرقة في السور، وفي كثير من السور لكل قضية أو جانب من هذا الموضوع موضع ومناسبة لذكره فيها؛ فإذا ما أخذت هذه القضايا المتناثرة أو الجوانب المنفرقة (لحكم وأسرار) وجمعت معًا تكون منها موضوع واحد متكامل، هو ما نسميه بالوَحْدَة الموضوعية في القرآن الكريم أو وَحْدَة الموضوع⁽²⁸⁶⁾.

والموضوع في القرآن الكريم إذا ما أخذ بهذا المعنى من الوَحْدَة، ودرست آياته وفسرت في ضوء هذا الاعتبار، بمعنى أن الآيات الكريمة التي نزلت فيه وذكرت في سور متعددة، واختلفت في نزولها وقتًا ومكانًا ومناسبة تكون موضوعًا واحدًا متكاملًا متناسقًا لا تكرر فيه أو اضطراب، كان ذلك التفسير والدرس من قبيل التناول والنهج الموضوعي.

وقد كان للمفسر الحديث جهد في ذلك المجال، ومن المحاولات التي تدرج ضمن الاتجاه الهدائي مع أخذه صفة الموضوعية في المنهج:

- الإنسان في القرآن الكريم - العقاد.
- موقف القرآن الكريم من المشركين قبل الهجرة - محمد إسماعيل عبده.
- منهج القرآن في تطوير المجتمع - محمد البهي.
- منهج القرآن في بناء المجتمع - شلتوت.

دستور الأخلاق في القرآن الكريم: للدكتور محمد عبد الله دراز (نموذجًا):

هي محاولة لدرس النظرية الأخلاقية في القرآن الكريم مقارنة بالنظريات الأخرى قديمها وحديثها من جهة، ثم تصنيف موضوعي للأخلاق العملية في القرآن الكريم في صورة النصوص التي صيغت فيها هذه الأخلاق العملية من جهة أخرى، وقد تعرضت الدراسة في قسمها النظري الأول إلى جوانب النظرية الأخلاقية من النية ودوافع العمل والجهد إلى الإلزام والمسئولية والجزاء، أما قسمها الثاني، فقد خصص للأخلاق العملية في نصوصها القرآنية التي جاءت موزعة بين الأخلاق الفردية والأسرية فالاجتماعية، ثم أخلاق الدولة والأخلاق الدينية عامة.

وما يجعل الدكتور دراز من المفسرين الموضوعيين أنه بعد أن أشار إلى الوضع السابق لموضوع الأخلاق في الكتب المقدسة القديمة والفلسفات السابقة ودراسات المسلمين النظرية في هذا المجال، ثم إلى التصنيف الموضوعي للأخلاق العملية خاصة ما قام به الغزالي في جواهر القرآن، يبدأ في تصوير محاولته ومنهجه فيها بنقد المصنفين الموضوعيين؛ إذ إنهم (في رأيه) لم يستطيعوا أن يكملوا عملهم بإيجاد وَحْدَة منطقيّة تربط بين الأجزاء المختارة أو تصنيف منهجي تقتضيه قاعدة التعليم.

(286) ينظر: «الوَحْدَة الموضوعية في القرآن الكريم» الشيخ: محمد محمود حجازي، (ص: 25 - 28)، ط: دار الكتب الحدية - القاهرة، 1970م.

ويكشف الدكتور دراز عن الموضوعية التفسيرية، وهو يقدم لنا تقسيمه لدراسته ومنهجه الدلالي والمنطقي فيها مقارنةً بمنهج الموضوعيين السابقين؛ فيقول إنه اتبع "نظامًا منطقيًا بدلاً من التزام نظام السور الذي اتبعه الغزالي أو النظام الأبجدي للمفاهيم الذي اتبعه جول لابوم⁽²⁸⁷⁾؛ فالنصوص في عملنا هذا مجمعة في صور حسب نوع العلاقة التي سبقت القاعدة لتنظيمها، وقد ميزت في داخل كل طائفة عدة مجموعات صغيرة من النصوص، وضعنا لها عنوانًا فرعيًا يوجز التعليم الخاص الذي يُستقى منها؛ بحيث يتاح للقارئ أن يجد الحكم الذي يبحث عنه بكل سهولة، وتنظيم النصوص بمجموعها على هذا الوجه يبني لها منهجًا كاملاً للحياة العملية كما رسمها القرآن؛ كيف ينبغي للإنسان أن يسلك مع نفسه وفي أسرته، ومع الناس أجمعين، وما المبادئ التي يجب أن تحكم العلاقات بين الحاكمين والمحكومين، وبين الدول أو المجتمعات، وكيف يؤدي الإنسان العبادة لله"⁽²⁸⁸⁾.

أما عن الأخلاق النظرية التي هي جزء من الفلسفة بصفة عامة، ويقرر الدكتور أن النصوص المتعلقة بها ليست بكثرة ووضوح نصوص الأخلاق العملية، فيقدم لدراستها بالإجابة عن سؤال كثير الترداد: هل القرآن كتاب يُلتَمَس منه ما يُلتَمَس من كتب الفلسفة؟ يجيب الدكتور دراز بأن القرآن ليس عملاً فلسفيًا يعتمد على طرائق المنهج العقلي، بل إن للقرآن منهجه الذي يتوجه إلى النفس بأكملها؛ فيقدم إليها غذاءً كاملاً يستمد منه العقل والقلب كلاهما ما يغمرهما به من المعرفة فجأة ودون بحث أو توقع⁽²⁸⁹⁾.

وقد بين الدكتور دراز مواضع الالتقاء والافتراق بين القرآن والفلسفة، وختم إجابته بعدم اكتفاء القرآن بتشجيع الفلسفة الحقة، بل إنه يمدّها بمواد موضوعاتها؛ حيث نجد حديثاً مهماً عن تكاملية الموضوع الأخلاقي (والقرآني بصفة عامة) على الرغم من تناثر أجزائه ومكوناته في القرآن الكريم⁽²⁹⁰⁾.

3- من منهج المقال التفسيري:

اتسع هذا المنهج الجديد لكل النظرات والآراء في تفسير الآيات القرآنية أو الاستشهاد بها في موضوع ما، وقد أتاح هذا المنهج للمفسر الحديث الانطلاق الواسع في التعبير عن مشاعر الأمة تجاه أمور الواقع المعقد في حياتها، وإلقاء الضوء على هذه المشكلات والبحث عن حلولها من واقع القرآن الكريم أو استشهاداً بآياته.

(287) مستشرق فرنسي مؤلف كتاب تفصيل آيات القرآن الكريم.

(288) ينظر: مقدمة «دستور الأخلاق في القرآن» د: محمد عبد الله دراز، (ص: ك ب) تعريب وتحقيق د: عبد الصبور شاهين، مراجعة د: محمد السيد محمد بدوي، ط مؤسسة الرسالة، دار البحوث العلمية، ط: السادسة.

(289) ينظر: «الوحدانية الموضوعية في القرآن الكريم» الشيخ: محمد محمود حجازي، (ص: 25 - 28)، ط: دار الكتب الحدية - القاهرة، 1970م.

(290) ينظر: مقدمة «دستور الأخلاق في القرآن» نفسه.

ومن أمثلة الكتب التي كتبت طبقاً لهذا المنهج:

- حقائق الإسلام وأباطيل خصومه - الأستاذ العقاد.
- التفكير فريضة إسلامية - الأستاذ العقاد.
- الإسلام دين الهداية والإصلاح - الأستاذ محمد فريد وجدي.
- الإسلام عقيدة وشريعة - الشيخ محمد أبو زهرة.
- الإسلام دين الفطرة والحريّة - الشيخ عبد العزيز جاويش.

وأول ما ظهر هذا النهج التفسيري كان في مقالات مجلة العروة الوثقى والجهاد السياسي للأفغاني والإمام محمد عبده اللذين ابتعثا به نهضة الأمة الفكرية في هذا العصر، ثم تبعهما باقي رواد التجديد قبل أن تكتمل لبعضهم أعمالهم التفسيرية الكبيرة، وفيما يلي بعض النماذج لمفسرين جمعهم هذا النهج المقالي بعد أن جمعهم الاتجاه الهدائي.

الدنيا في نظر القرآن: محمد فريد وجدي (نموذجاً):

كان محمد فريد وجدي رائد مدرسة فكرية تجمع بين القديم والجديد في صعيد واحد، وتزواج بين الحضارة والدين على منهج يختلف عن منهج الباحثين، سواء من رجال الدين أو العلم، وقد كون وجدي مدرسة متميزة نوعاً ما، لكنّها لم تخرج عن اتجاهها الهدائي؛ فقد آمن بإنسانيّة الفكر البشري، وجعل هدفه المواءمة بين الفكرة الإسلامية وأصول المدينة العصرية، وصور ذلك في عدد من الفصول والدراسات التي نشرها المؤيد واللواء والدستور والجهاد وغيرها.

وقد اتجهت خطته في الإصلاح إلى إحياء الشعور الروحاني في ضمير الرجل العصري؛ لأنّه رأى أن الفكرة المادية قد طغت على العقول؛ فلم تسلم منها العقائد ولا الأخلاق، وأن مشكلة الإنسان العصري مشكلة أخلاقية نفسية، تستدعي من المصلح أن ينهض بأمثلته العليا في معيشته الدينية والدينيّة معاً ليعود به إلى حظيرة المثل الروحية، وهي الخليقة بعد ذلك أن ترده إلى شعائر الدين ونصوص الكتاب والسنة النبوية⁽²⁹¹⁾.

وقد تضمنت كتب فريد وجدي آراءه واتجاهاته الإصلاحية، مثل كتاب "المدينة والإسلام"، والوجديات، ودائرة معارفه، كما ضمن تفسيره ومقدماته روحه التجديديّة التي توجد في مقالاته التفسيرية، وقد اتجه وجدي في الوجديات إلى نوع آخر من البحث، اتجه فيه إلى الغيبات والروحانيات، وهو نوع من اهتمامه بالرد على الفلسفة المادية.

(291) ينظر: «الكتاب المعاصرون: أضواء على حياتهم» أنور الجندي، (ص: 60)، ط: الرسالة - 1957م.

يقرر وجدي في إحدى مقالاته من مقدمة التفسير (التي يتضح فيها اتجاهه ومنحاه) إجماع الناس على اختلاف طوائفهم ودرجاتهم على تحقير الدنيا والشكوى منها، وانقسموا إلى قسمين، القسم الأول: المتكالبون على الدنيا، والقسم الثاني: من عرفوا حالها فانقطعوا عنها ونبذوها.

وقد جاء الإسلام والناس على هذين المبدئين؛ فأتى للأولين من أنواع العبر بما يقتلع حب الدنيا من أنفس المتهورين في حبها، ويريهم حقاقتها ونقصها بمثل قوله تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُورِ﴾⁽²⁹²⁾، ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهْوٌ﴾⁽²⁹³⁾، أتى الله عزَّ وجلَّ بمثل هذه الآيات، لكنه شفيعها بما يجب على الحي أن يعمله في دنياه من سعي وراء الحصول على المادة، حتى لا يقع أهل هذا الدين تحت أسر الأمم المادية؛ فقال تعالى: ﴿وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾⁽²⁹⁴⁾، وسمى المال خيراً ما دام المقصود منه طلب الحق؛ فقال تعالى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾⁽²⁹⁵⁾، وسماه فضلاً فقال: ﴿فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾⁽²⁹⁶⁾، والمال لم يكن خيراً وفضلاً إلا لآئته مكتسب من حل لا مأخوذ بقطع رحم ولا بمنافسة تجر إلى خراب⁽²⁹⁷⁾.

بهذه الحكمة العالية أشرب القرآن نفوس أهله خصصتتين ساميتين:

أولاهما: ترك الدنيا لعشاقها.

وثانيتها: أخذ ما يقيمون به أود حياتهم منها ويحميهم من الوقوع في أسر عبادها، ولا نرى ديناً من الأديان حل هذه المسألة على هذا النحو، وقد أيد المسلمون هذه الحال؛ فظهر على حركاتهم وسكناتهم وأسسوا على قاعدته مدينة فاضلة، قامت على عدل صراط حتى قال الله فيهم: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾⁽²⁹⁸⁾.

ولم يحرم القرآن اللذات البدنية المعتدلة المقيسة على قابلية الطبيعة والجسم، ولم يحجر عليه تناول الطيبات من الرزق، قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾⁽²⁹⁹⁾.

وخلاصة الاتجاه الهدائي في التفسير أنه حديث نسبيًا، يختلف عن الهداية، فالهداية كانت مطروقة

(292) [آل عمران، من الآية: 185].

(293) [الأنعام، من الآية: 32].

(294) [القصص، من الآية: 77].

(295) [البقرة، من الآية: 180].

(296) [الجمعة، من الآية: 10].

(297) ينظر: مقدمة «المصحف المفسر» تأليف: محمد فريد وجدي، (ص: 125، 126)، ط: الخامسة: 1368هـ - 1948م.

(298) [آل عمران، من الآية: 110].

(299) [الأعراف، من الآية: 32].

عند العلماء القدامى، فقد قسموها إلى أنواع منها ما يختص به سبحانه لا يشاركه فيها أحد، كهداية التوفيق والإلهام، وبعضها خاص بالبشر كهداية البيان والإرشاد لتوضيح معالم طريق الخير والشر، بينما الاتجاه الهدائي مبرز لخصائص التشريع الإسلامي وشارح له، ومبين لأصول الدين وفروعه، وهو اعتماد المفسر للهدايات القرآنيّة كمنهج تفسير، هاد لسبيل الخير، ومحذر من طريق الشر، بما لا يتعارض مع أوامر الشريعة الكليّة ومقاصدها، ويبقى الاتجاه الهدائي هو الغاية المنشودة والهدف الأسمى لكل مفسر.

الاتجاه الثاني: التفسير العلمي:

إن المتخصصين في مجال التفسير وعلوم القرآن يكاد إجماعهم ينعقد على ظهور التفسير العلمي وكثرة المؤلفات والمحاضرات فيه من بين سائر أنواع التفسير الأخرى؛ مما جعل كثيرًا من الباحثين المعاصرين يعدونه من أبرز وسائل الدعوة إلى الإسلام في عصرنا الراهن.

ويلاحظ أنه مع التضخم الكبير في عدد المؤلفات التي يمارس أصحابها التفسير العلمي إلا أن هناك إحصاءً من كثير من المتخصصين عن الدراسات النظرية التأصيلية في التفسير العلمي، ونعني بها الدراسات التي يغلب عليها جانب النقد والتقييم والتقويم للجهود المبذولة في هذا المجال. ونحن هنا في هذه الورقة نرصد هذه المحاولة التفسيرية وأبرز القضايا التي عالجتها وأبرز رواد هذا الاتجاه، ثم نختتم بنماذج تفسيرية عملية لهذا الاتجاه.

التعريف بالتفسير العلمي:

سبق وأن عرفنا التفسير في الاتجاه الأول: التفسير الهدائي ولا داعي لتكراره، أما التفسير العلمي مصطلح فوجدنا في حقه تفسيرات عدة، من أبرزها ما يلي:

1- تعريف أمين الخولي: التفسير الذي يحكم الاصطلاحات العلمية في عبارة القرآن ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها⁽³⁰⁰⁾.

2- وقال أيضًا: تحكيم مصطلحات العلوم في فهم الآية، والربط بين الآيات الكريمة ومكتشفات العلوم التجريبية والفلكية والفلسفية، وهو تعريف منقول عن الخولي مع تصرف يسير في العبارة.

3- تعريف الدكتور عبد الله الأهدل: تفسير الآيات الكونية الواردة في القرآن على ضوء معطيات العلم الحديث⁽³⁰¹⁾.

4- تعريف الدكتور فهد الرومي: اجتهاد المفسر في كشف الصلة بين آيات القرآن الكريم الكونية ومكتشفات العلم التجريبي، على وجه يظهر به إعجاز القرآن⁽³⁰²⁾.

5- تعريف الدكتور أحمد أبو حجر: التفسير الذي يحاول فيه المفسر فهم عبارات

(300) ينظر: «التفسير معالم حياته ومنهجه اليوم» تأليف: أمين الخولي، (ص:19)، ط: الهيئة العامة للكتاب.

(301) ينظر: «التفسير العلمي للقرآن» د: عبد الله الأهدل (ص:15)، رسالة ماجستير في جامعة الإمام محمد بن سعود - كلية أصول الدين - قسم القرآن وعلومه 1400هـ.

(302) ينظر: «اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر» د: فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، (2/ 549).

القرآن، في ضوء ما أثبتته العلم، والكشف عن سرٍّ من أسرار إعجازه⁽³⁰³⁾.

أهم محاولات الاتجاه العلمي

(أ) من المنهج التقليدي

الجواهر في تفسير القرآن الكريم - طنطاوي جوهرى:

هذا هو الأثر الثاني في تفسير القرآن الكريم في العصر الحديث الذي لاقى من الدارسين اهتمامًا ملحوظًا، وتفاوتت نظراتهم النقدية وتعليقاتهم حوله، وذهبت في بعضها إلى أقصى اليمين، وفي بعضها الآخر إلى أقصى اليسار، يستوي في ذلك ما صدر من دارسين مسلمين أو غيرهم، وهو الأثر الوحيد في اتجاهه الذي لم يشركه غيره في منهجه واستيعابه لتفسير كل القرآن الكريم، كما لم يشرك صاحبه مفسر آخر في تحمل عبء مناهضة هذا الاتجاه؛ حيث جاءت محاولته مبكرة عن غيرها⁽³⁰⁴⁾، وتكشف مقالاته الكثيرة في تفسيره (بما يحمل من تبريرات لتفسيره وردود على لوم العلماء والمفسرين له واعتراضاتهم على مسلكه) ضخامة هذا العبء، وكثافة هذه الحملة من الاعتراضات والاتهامات.

فصاحب هذا التفسير (طنطاوي جوهرى) شخصية باهرة لفتت الأنظار بطابعها وحركتها، وكان هدفها إعطاء الإسلام مكانته في مجال العلم الحديث والحضارة البشرية. وقد أمدته دراسته (في الأزهر ودار العلوم واتصالاته بمستحدثات العلوم والدراسات، ومعرفته لعدد كبير من الباحثين والعلماء في الشرق والغرب، وإطلاعه على أفكار الفلاسفة في القديم والحديث) بحصيلة ضخمة من الخبرة والتجربة التي صاغت مفهومه لعوامل تقدم الأمم وتأخرها⁽³⁰⁵⁾.

وقد عاش طنطاوي امتداد حركة اليقظة الإسلامية العربية ملتصقًا مفاهيم جمال الدين ومحمد عبده في فهم القرآن الكريم واضعًا لبنة جديدة في هذا البناء؛ حيث التمس عن طريق تفسير القرآن الكريم شرح العلوم الإسلامية والكونية والسياسية والاجتماعية مركزًا أكثر تركيز على السنن الطبيعية التي تؤدي إلى نهوض الأمم وسقوطها⁽³⁰⁶⁾.

ولقد اشتهر طنطاوي في الشرق، كما لم تشتهر شخصيته مثله؛ بحيث كان السائح الشرقي يسأل عنه

(303) ينظر: «التفسير العلمي للقرآن في الميزان» د: أحمد أبو حجر (ص: 72). ط: دار قتيبة للنشر والتوزيع.

(304) ألف طنطاوي تفسيره في أحرى حياته التي انتهت 1940 م، وكانت طبعته الأولى والثانية في أثناء حياته سنتي 29 - 1931 م وهو التفسير الأول الكامل للقرآن الكريم في مصر حديثًا. أما تفسير المنار الذي سبقه زمنياً واختلف عنه في الاتجاه، فلم يكمله رشيد رضا، بل توقف عند سورة يوسف.

(305) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 493، 494) بتصرف.

(306) ينظر: «تراجم الأعلام المعاصرين» تأليف: أنور الجندي، (ص: 176) الأنجلو المصرية 1970 م.

في رحلته إلى مصر، كما يسأل السائح الغربي عن أهرام مصر؛ فهو معروف في الهند وإيران والصين وتركستان، وقد يسمي أهل هذه البلاد مدارسهم وجامعاتهم وكتبهم باسمه؛ فيقولون: جامعة طنطاوية ومدارس جوهرية وعقائد جوهرية؛ لما يروون فيه من رمز لحجة الإسلام⁽³⁰⁷⁾.

وقد دارت مؤلفات طنطاوي التي بلغت حوالي سبعة وعشرين مؤلفاً حول غاية هي الاستدلال في إيجاز على أصول العقائد الإسلامية أو قريباً منها؛ فموضوعاتها هي: السلام العالمي والطبيعة والعلوم والكونيات، وكانت في جملتها أشبه بدائرة معارف تدور حول القرآن الكريم والفكر الإسلامي كأساس لبناء النهضة⁽³⁰⁸⁾.

ويبدو أن هذه الكتب رغم كثرتها وانتشارها وترجمتها إلى اللغات الأجنبية لم تشف غليله، فكانت آخر مؤلفاته تفسيره الموسوم بالجواهر في خمسة وعشرين جزءاً، أردفها بأخر لاستدراك ما فاته فيها، ومزج فيها علوم الأمم قديمها وحديثها بنصوص القرآن الكريم مع التوفيق بين الآراء الحديثة والأفكار الدينية؛ فجاء كتابه موسوعة علمية ودينية ضربت في كل فن من فنون العلم بسهم وافر⁽³⁰⁹⁾.

وقد اشتهر هذا التفسير (كما اشتهر صاحبه) في البلاد الشرقية، وترجم إلى اللغة الأوردية؛ فأقبل عليه أهل الهند إقبالاً عظيماً، ويرجح بعض الدارسين سبب ذبوع هذا التفسير وانتشاره في بعض بلاد الشرق الإسلامي إلى استيقاظها حديثاً بعد طول ما عاشت تحت كابوس الكسل البليد والجهل بتاريخ الإسلام وحقائقه العلمية والتشريعية... فشغلت تلك البلاد بهذا التفسير؛ لأنَّها تخيلته في تصورهما المنعكس عليها من حياتها الواقعية هو التفسير لكتاب الإسلام ودستوره العظيم⁽³¹⁰⁾، وفي هذا الرأي (كما لا يخفى) كثير من التحامل الذي يجري في مضمار مناهضة هذا الاتجاه عموماً⁽³¹¹⁾.

ويربط طنطاوي بين معرفة العلوم جميعها التي أشار إليها القرآن الكريم والمعرفة الحقة لله تعالى، وقد رأى (فيما ذهب إليه من هذا الاتجاه العلمي في التفسير) أن السبيل التي سلكها تبعث في الأمة الإسلامية بعثاً جديداً في ميدان التقدم العلمي، كما تدل عليه نداءاته وخطاباته للأمة الإسلامية وعلمائها وفيضها بالعبارة والإشفاق والإخلاص، ومع ذلك قوبل تفسيره في الأوساط الإسلامية في مصر والبلاد العربية بالمعارضة والإنكار؛ فقبل عنه ما قيل عن غيره من قديم: إن فيه كل شيء إلا التفسير؛ حيث يذكر من الفصول المطولة

(307) بنظر: «تقويم دار العلوم»، محمد عبد الجواد، (ص: 164).

(308) بنظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 495) بتصرف.

(309) بنظر: «المرجع السابق»، (ص: 496) بتصرف.

(310) بنظر: «القرآن العظيم هدايته وإعجازه»، (ص: 231).

(311) بنظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 496).

في العلوم المختلفة ما يصد قارئه عما أنزل الله لأجله القرآن⁽³¹²⁾، ونظر إليه على إنه مخدر لِلأُمَّة وملهاة لها عن طريق التقدم الحقيقي بما يقدم لها ما يطمئنها إلى أنها سبقت عصرها في كل ما يتناول به الغرب من علوم حديثة⁽³¹³⁾.

ولسنا نزعم هنا الصحة المطلقة لما احتواه تفسير الجواهر أو استناده إلى الحقائق العلميَّة وحدها فيما أورد من تفصيلات العلوم التي أشارت أو أرشدت إليها الآيات. لقد كان تفسير الجواهر أول محاولة كاملة في الاتجاه العلمي في التفسير حديثًا، ولم تخلُ هذه المحاولة من تعجل واندفاع في أحضان بعض النظريَّات الجديدة التي لم تستحكم طاقات فتلها، ولم يتأكد بعد أنها حقائق ثابتة لا تقبل الجدل، وإذا ما تذكرنا ووعينا تلك الحقيقة التي يؤمن بها المفسر العلمي؛ وهي احتواء القرآن الكريم على جملة أصول العلوم والإشارة إليها، كان لنا أن نتوقع مدى الصعوبة والتعذر في القيام بتفسير علمي كامل للقرآن، يعتمد على الحقائق وحدها في شتى العلوم؛ فهذا عمل لا يمكن لفرد (مهما كانت قوته وطاقته وعلمه) القيام به⁽³¹⁴⁾.

ومن هنا، كانت بعض التجاوزات في هذا التفسير مما يخضع فيه جوهرى لخياله الخصب، خاصَّة فيما يتعلق بالأمر الغيبيَّة، كعالم الجن والشياطين واستحضار الأرواح والتنويم الصناعي⁽³¹⁵⁾، والوقوع في أسر بعض النظريَّات العلميَّة القديمة والحديثة⁽³¹⁶⁾، والتورط في النقل عن مصادر غير موثوق بصحتها، أو ليست لها قيمة علميَّة أو دينيَّة ككتب الأدب والأساطير والفلسفات والمذاهب القديمة⁽³¹⁷⁾، والأناجيل⁽³¹⁸⁾، وقد أسهب طنطاوي في ذلك كثيرًا، كما أسهب في بيان كثير من العلوم المختلفة التي تشير إليها الآيات الكونيَّة والعلميَّة حتى جاوز حدود معانيها، ولم يحاول الجمع بينها؛ فخفي بذلك كثير من حقيقة ومقدار العلم المنزل فيها⁽³¹⁹⁾.

ولكن من الحق أن نقول: إن طنطاوي في محاولته المبكرة هذه قد وضع بعض الملاحظات المُهمَّة والقواعد التي تحكم تفسيره في هذه الناحية، كما وضع بعض القواعد المنهجية الخاصَّة به، التي تتيح لقارئ تفسيره التعرف على مضمون الآيات مع عدم التعرض لتفصيلات العلوم المرتبطة بها، ومن حق هذا التفسير

(312) بنظر: «تفسير المنار»، (7/1).

(313) بنظر: «القرآن والتفسير العصري»، بنت الشاطي، (ص: 39).

(314) بنظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 499، 500) بتصرف.

(315) بنظر: «الجواهر في تفسير القرآن الكريم»، (1/84 - 257) (3/88).

(316) بنظر: «المرجع السابق»، (1/50).

(317) بنظر: «المرجع السابق»، (3/88).

(318) بنظر: «المرجع السابق»، (1/47).

(319) بنظر: «معجزة القرآن في وصف الكائنات»، (ص: 3).

الَّذِي هُوَ كَثِيرًا بِحَقِّ وَبَعِيرٍ حَقَّ أَنْ نَسْجَلَ هَذِهِ الْمُلَاحَظَاتِ وَالْقَوَاعِدَ.

وتأتي ملاحظاته في شكل حوار مع صديق له يسأله ويحييه بما يرفع ظنونه وشكوكه في مسلك التفسير واتجاهه العلمي؛ فعند تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾⁽³²⁰⁾، يقول صاحبه:.. إذن أنت تؤيد المذهب الحديث؟ قلت: حاشا لله أن أؤيد حديثاً أو قديماً؛ إنما القرآن طبقناه على المذهب القديم، ثم ظهر بطلان ذلك المذهب، وجاء الحديث فوجدناه أقرب إليه، وإلا فهو أعلى منهما وأعظم، وما يدرينا أن تكون هناك مذاهب ستحدث في المستقبل. إنما هذا التطبيق الَّذِي ذَكَرْتَهُ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبَ الْمُسْلِمِ، وليعلم أن عمل الله وصنعه لا ينافي كلامه؛ فالتطبيق للاطمئنان.

فقال: وَلِمَ كَانَ الْمَذْهَبُ الْحَدِيثُ أَقْرَبَ إِلَى الْقُرْآنِ؟ قلت:

أولاً: جاء في القرآن الكريم: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽³²¹⁾، والمذهب الحديث أَرَانَا سَعَةً مَخْلُوقَاتِهِ، وَأَمَّا لَا تُدْرِكُ.

ثانياً: كان القدماء يقولون: الكواكب والأفلاك لا تفتنى، والرأي الحديث يقول: إن الكواكب تتجدد وتفتنى كالإنسان والحيوان، وقالوا: إنهم رصدوا كواكب لا تزال في طور التكون، وإن كواكب قد فُتِنَتْ... فهذا أقرب إلى القرآن⁽³²²⁾، لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾⁽³²³⁾، ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾⁽³²⁴⁾.

هذه بعض الملاحظات التي تحكم طنطاوي جوهرية في تجديده الفكري في التفسير واتجاهه به اتجاهًا علميًا، أما الصورة الواضحة عن شكل التفسير وقالبه الفني؛ فهي لا تخرج في عمومها عن المنهج التقليدي الَّذِي يتبع سور القرآن وآياته سورة سورة وآية آية، غير أن طنطاوي قد أضاف إلى ذلك ما اختص به من مسلك منهجي مطرد لا يتخلف أبداً، وأظهر ما اختص به جانبان:

أولاً: تفسيره لآيات القرآن تفسيراً لفظياً مختصراً لا يكاد يخرج فيه عما في كتب التفسير المتداولة بين أئدينا، ويضع ذلك كله تالياً للآيات التي يفسرها تحت ما يسميه بالتفسير اللفظي، وهذا التفسير اللفظي معزول عنده تماماً، ومستقل عما يتلوه بعد ذلك مما يسميه التفسير المعنوي أو الشرح والإيضاح الَّذِي يصب فيه بحوثه العلمية المستفيضة التي ينقلها عن علماء من الشرق والغرب في القديم والحديث، ويعقب عليها

(320) [البقرة، من الآية: 29].

(321) [النحل، من الآية: 8].

(322) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 501) بتصرف.

(323) [إبراهيم، من الآية: 48].

(324) [الرحمن: 26 - 27].

دائمًا بنداؤهاته المستمرة إلى علماء المسلمين أن يتعارفوا عليها وما في القرآن الكريم من التنبيه والإشارة إليها، وسبقه العلماء في الوصول إليها بقرون متطاولة، وهذا المسلك في حد ذاته يقلل من الخشية والخطر على النص القرآني اللذين يسيطران على معارضي التفسير العلمي والمقللين منهم (بصفة خاصّة) من قيمة هذا التفسير الفريد الذي يفتح عيون المسلمين على كنوز كتابهم، ويكشف كثيرًا من عورات الغرب ومدنيته الحديثة، ويستنهض هم أهل الشرق والمسلمين للاطلاع بدورهم الطليعي في قيادة الأمم وريادتها، كما يشجع هذا المسلك (من جهة أخرى) من يريد تجريد التفسير كاملاً والاستقلال به عن تلك الفنون عنده التي لا أول لها ولا آخر.

وبفضل هذا المسلك، يستطيع القارئ للتفسير أن يتعرف سريعًا على معاني الألفاظ منه أو المعاني الأولية في هذا الموضوع من التفسير اللفظي دون أن يتابع المفسر في بحوثه المستفيضة المستقلة عن هذا التفسير، ويشغلها شرح الآيات معنويًا، وتبيان ما تتضمنه أو يتعلق بها من العلوم وأسرارها وتجاربها وتوضيحه لذلك بما يسوقه من مناظر الطبيعة وصور الحيوانات والنباتات وغيرها.

ثانيًا: أنه يقسم السورة إلى أجزاء متعددة يتناولها جزءًا جزءًا، وهذه يسميها مقاصد، وتتضمن المقاصد مجموعة من الفصول، يتكون كل منها من مجموعة من الجواهر واليواقيت.

ويتوقف المفسر أمام مجموعة مجموعة من الآيات تكون فيما رآه مقصدًا من مقاصد السورة أو فصلًا واحدًا من مقصد من مقاصدها، وبعد أن ينتهي من تفسير آيات المقصد أو الفصل تفسيرًا لفظيًا، يتوقف في الشرح والإيضاح أو التفسير المعنوي أمام ما يتضمنه هذا الفصل أو المقصد من جواهر العلوم، وهو قبل ذلك يقدم لتفسير السورة كلها بمقدمة مجملة عن السورة، يشير فيها إلى موضوعات هذه المقاصد والفصول التي ربما ضمتها أقسام أو أبواب كبيرة، إذا ما كثرت هذه الفصول والمقاصد وتنوعت في السور الطوال، والشواهد على ذلك هي كل التفسير التي ليس من الممكن ولا من الجائز الإشارة أو التعرض لها في هذا المجال⁽³²⁵⁾.

(ب) من المنهج الموضوعي:

الجمال والقيامه في القرآن الكريم - الغمراوي:

يبدو أن أصحاب هذا الاتجاه يشاركون أصحاب الاتجاه الأدبي بشأن المنهج الموضوعي في التفسير؛ من حيث تحلف النتائج والتطبيقات الواقعية وقصورها عن مستوى النظر والدعوة إلى الدرس الموضوعي؛ فعلى الرغم من ارتفاع الدعوة إلى تفسير موضوعي لآيات القرآن الكونية والعلمية، واعتبار الخطة الموضوعية في التفسير العلمي هي الأداة المفضلة في هذا الاتجاه، فلا نكاد نجد في الواقع نماذج تطبيقية جيدة، إلا في القليل

(325) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 502، 503) بتصرف.

النادر يمكن أن نوردها كمثال لهذه المنهجية الموضوعية، وترتفع إلى مستوى الدعوة إليها، اللهم إلا في أثر واحد هو كتاب "الإسلام في عصر العلم" للغمراوي؛ ففيه قدر لا بأس به من التفسير الموضوعي لآيات موضوعات مختلفة، ملتزم فيها إلى حد ما قواعد المنهج الموضوعي وشروطه⁽³²⁶⁾.

ومن هذه الموضوعات دراسة ثناء الله على القرآن الكريم، وهي دراسة فريدة في نوعها؛ لأنها تتناول هذا الموضوع من جهات ثلاث واحدة بعد الأخرى؛ حيث تجمع آيات هذا الموضوع، وتتناولها حسب ترتيب نزولها مرة، ثم تعرض لها في ترتيبها التوقيفي من جهة السور الطوال إلى السور القصار مرة أخرى، ثم من القصار إلى الطوال مرة أخيرة، ونستخلص من النظر والتحليل لهذه الآيات في طرقها الثلاث وجوه الثناء والمحامد من الله على القرآن الكريم، وتتعرف بالمقارنة بين هذه الطرق الثلاث ما تؤدي إليه من ترتيب لصفات القرآن الكريم وتصير بخصائصه⁽³²⁷⁾.

أما الدراسة التي سنقف أمامها هنا، فهي عن موضوع الجبال في القرآن الكريم⁽³²⁸⁾، وهذا الموضوع بمعالجته التي ظهر بها يُعدُّ نموذجًا فريدًا في تجديد التفسير؛ من حيث الاتجاه العلمي الملتزم بضوابط محددة، والقائم على منهج موضوعي جديد ملتزم أيضًا بشروط المنهج ومراحله، وفيما يلي بعض من حديثه عن الجبال والقيامة وظاهرتي تسييرها ونسفها، وهل هما شيء واحد أم يختلفان؟⁽³²⁹⁾.

ويبدأ المفسر دراسة هذا الجزء من الموضوع؛ فيقول: جاء ذكر الجبال في القرآن بلفظها في نحو تسع وعشرين آية، وبوصفها أنها رواسي في تسع آيات⁽³³⁰⁾، ومن هذه الآيات إحدى عشرة آية تتعلق بالقيامة وأشراطها، وهي حسب ترتيبها نزولاً (المزمل، والتكوير، والقارعة، والمرسلات، وطه، والواقعة، والكهف، والطور، والحاقة، والمعارج، والنبأ).

وفيما يخص ظاهرة تسيير وسير الجبال وظاهرة نسفها، أورد الغمراوي أن اتحادهما يقتضي حمل إحداها على الجواز، والجواز يقتضي قرينة تدل عليه في الكلام نفسه، وهذه مفقودة في كثير من الآيات؛ فالتسيير والنسف إذن على حقيقتهما، هما ظاهرتان مختلفتان تنزلان بالجبال، إما على التعاقب، فيسير الجبل ثم ينسف، وإما على التقسيم، فيسير بعض الجبال وينسف بعضها الآخر، ولا ثالث لهذين الاحتمالين.

(326) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 504) بتصرف.

(327) ينظر: «الإسلام في عصر العلم»، الغمراوي، (ص: 123 - 130).

(328) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 269 - 314)، وهناك دراسة أخرى شبيهة بهذه عن السماء في القرآن الكريم (ص: 315 - 338).

(329) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 504، 505) بتصرف.

(330) ينظر: «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم»، محمد فؤاد عبد الباقي، (ص: 163)، طبع الشعب. هذا الحصر سليم أما تعداد ورود الجبال بلفظها جمعًا، فيبلغ ثلاثًا وثلاثين، يضاف إليها ست مواضع ذكر فيها لفظ الجبل مفردًا.

ويستكمل الشيخ الغمراوي (رَحْمَةُ اللهِ) بعد ذلك جوانب الموضوع؛ فيتعرض في فصول متتالية لآيات الجبال في القصص القرآني، ثم اقتران ذكر الجبال بذكر السماوات والأرض، ثم كونها أوتادًا، ثم يتعرض أخيرًا لجبال البرد وأنواعها⁽³³¹⁾.

(ج) من منهج المقال التفسيري

سكينة النفس - عبد الرزاق نوفل:

يكثر هنا نتائج المفسر الحديث كثرة واضحة يختلط فيها الغث والسمين، ويتداخل فيها الصحيح والعليل؛ فمنها من يملك صاحبها عدة المفسر وأدواته ويلتزم شروط التفسير العلمي وضوابطه، ومنها ما لا يدفعه إلى ذلك إلا المراءاة وحب الظهور والتلبس بالمحدددين في هذا الاتجاه. ونشير هنا إلى المقالات التي جاءت في شكل كتب وغيرها مما نشر في دوريات أو رسائل صغيرة أو ضمن كتب لم تخصص للتفسير، ومنها:

● حقائق العلم والآيات الدالة عليها من كتاب أثر القرآن في تحرير العقل البشري - عبد

العزیز جاویش.

● كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية - محمد بن أحمد

الإسكندراني.

● إعجاز القرآن في علم طبقات الأرض - محمد محمود إبراهيم.

● الفلك والقرآن - محمد توفيق صدقي.

● القرآن والطب الحديث - عبد العزيز إسماعيل.

● معجزة القرآن في وصف الكائنات - حنفي أحمد.

● الإسلام في عصر العلم - محمد أحمد الغمراوي.

● القرآن والعلم الحديث - عبد الرزاق نوفل.

ونكتفي بمقتطفات من مقال (سكينة النفس) ومكافأة الله للمؤمنين بها ودورها في الطب الوقائي من كتاب "القرآن والعلم الحديث" لعبد الرزاق نوفل؛ فالقرآن الكريم أول من نبه الأذهان إلى سكينة النفس وأهميتها ونتائجها وجعلها من سمات المؤمنين؛ فالله يقول: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾⁽³³²⁾، ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽³³³⁾، ﴿إِذْ يَقُولُ

(331) ينظر: «الإسلام في عصر العلم»، (ص: 269 - 314).

(332) [الفتح، من الآية: 4].

لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزُنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ ﴿334﴾، وتكرر الآيات التي تبشر من وهبهم الله سكينه النفس من المؤمنين، وأنها إحدى هبات الله التي يهبها لمن يشاء من عباده المؤمنين.

لقد كُتبت عن سكينه النفس في السنوات الأخيرة عشرات الكتب، بعدما ثبت أن ما تضيفه السكينه على الإنسان لا يتمثل في حيز معنوياته؛ بل يتجاوز ذلك حتى يشمل وظائفه العضويّة وصحته البدنيّة والعقليّة، ومما كتب في ذلك ما جاء بكتاب "سكينه النفس" ل(ي ليمان): إنه بعد ربع قرن من التجارب، أصبح يدرك أن سكينه النفس هي الغاية المثلى للحياة الرشيدة، وأنها تزدهر بغير عون من المال، بل بغير مدد من الصحة، ومن الحكم التي تتردد حاليّاً: إذا كان القرن التاسع عشر قد حمل إلينا أساليب التعقيم والتحصين، فإن القرن العشرين قد جاء بأصل الداء... وأصل الشفاء للنفس سكينتها، ومن عجب أن القرآن الكريم قد جاء بها في القرآن السادس، ولكن تفسيرها العلمي لم يُعرف إلا في القرن العشرين.

لقد أثبت الأطباء أن الأمراض التي ليس لها سبب عضوي سببها النفس، بل إن معظم الأمراض العضويّة سببها كذلك النفس، وباستطاعة سبعين في المائة من المرضى اللّذين يقصدون الأطباء أن يعالجوا أنفسهم بأنفسهم، إذا تخلصوا من القلق والخوف اللّذي يسبب الأمراض العضويّة مثل: عسر الهضم والصداع واضطرابات القلب، وغيرها...

ويقرر علماء الاجتماع أن حوادث العمل وإصابات العمال وحوادث الطرق ترجع إلى النفس الحائرة والقلق والانفعال، وأن أهم الأركان التي تقوم عليها الأصول الجوهرية للحياة الصحيّة الخالية من أمراض البدن والنفس هو سكينه النفس.

وهكذا، يوضح علم الطب النفسي في أحدث اكتشافاته أن سلسلة طويلة من الأمراض، من عضويّة إلى نفسيّة، ومن إخفاق في العمل إلى قلة في الإنتاج، كلها تُرَدُّ إلى المتاعب العقليّة التي يكمن علاجها في سكينه النفس.

ألا يكون القرآن الكريم قد سبق هذا العلم فيما أرشد إليه... بل زاد على ما وصل إليه هذا العلم بأن قرر أن الله يهب السكينه للأخيار من عباده، وأنه عندما يرضى على عباده، فإنه يهبهم سكينه النفس التي تنجيهم من كل شر في الحياة، وتهيئ لهم سبل السعادة والصحة (ويا لخير ما وهبوا)؛ إذ يقول الله عنهم: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ

(333) [التوبة، من الآية: 26].

(334) [التوبة، من الآية: 40].

فَتْحًا قَرِيْبًا ﴿(335)﴾ (336).

وخالصة قضية التفسير العلمي التي يُنظر إليها دائماً بعين الريب، ويشار إليها بالالتهام، وتعريض النص القرآني للتأويلات المنحرفة، فهي تهمّة ظالمة أخذ فيها البريء بجريرة الآثم، وراح أصحاب التفسير العلمي القائم على الحقائق اليقينية ضحية شوبهم وحشوهم من أصحاب النظر الطائش وأدعياء الفكر والعلم ممن يندفعون وراء الحدس الظني والخيال الوهمي.

وقد أكد هذا الاتجاه في هذه المسألة أن طرفي القضية (المنكرين للتفسير العلمي، والمؤيدين له) يتكلمون لغتين مختلفتين تماماً، ويختلفون على غير خلاف حقيقي، فمن ينادون بابتعاد القرآن عن التفسير العلمي مصيبون إذا كان التفسير قائماً على الظن الوهمي أو التعسف في التّأويل، وأما إذا كان التفسير العملي مستنداً ومعتمداً على اليقين الثابت من العلم الصحيح فليس هنا ما يمنع عند هؤلاء ولا غيرهم من الاستضاءة بشعاع العلم وحقائقه في إيضاح حقائق القرآن الكريم.

فمن يهاجم التفسير العلمي بإطلاق دون أن يأخذ في اعتباره أن المقصود به ما كان من النوع الأول ومن يقوم به ممن يفهمون القرآن الكريم في نظريات لا ترقى إلى اليقين الثابت من العلم الصحيح، إنما يأخذ أصحاب الحقائق العلميّة اليقينية بجريرة هؤلاء المتلبسين بهم من أوساط المثقفين وأدعياء العلم.

ولقد رأى المفسر العلمي الحقيقي أن تجاهل الحقيقة العلميّة التي لا تتعارض مع ما أشار إليه القرآن الكريم، أو صرح به ربما ساعد في اتساع الهوة والفجوة بين الفكر الإسلامي المرتبط بالتراث والفكر العلمي الحديث الذي تعيشه الأمة فيورثه انقساماً في شخصيتها وازدواجاً في فكرها.

ولكن الذي أضاف التزاماً على أصحاب الاتجاه العلمي أنهم وضعوا لأنفسهم قواعد ضابطة وهذا فوق ما عرف من شروط التفسير القديمة، مما يؤكد أننا أمام أصحاب قضية صحيحة لا زيف فيها أو ادعاء (337).

(335) [الفتح: 18].

(336) ينظر: «القرآن والعلم الحديث»، عبد الرزاق نوفل، (ص: 41 - 46).

(337) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 521 - 522) بتصرف.

الاتجاه الثالث: التفسير الأدبي أو البياني:

ظَلَّتِ البلاغةُ القديمة تتناول النص القرآني تناوُلًا جزئيًّا، يهتمُّ بالخصائص الدلاليَّة والجماليَّة للكلمة والجملة والفقرَّة، من دون أن يتعدَّى ذلك لتحليل الخصائص المفهوميَّة والفنيَّة للنصِّ بتمامه، من خلال تشخيص النسيج العضوي الذي تنتظم في سياقه الفقرات بمجموعها، فتشكِّل وَحْدَةً موضوعيَّة، تشي بدلالاتٍ إضافيَّة لا يحكيها التناول الجزئي للنصِّ، مضافًا إلى أنَّ محاولة استجلاء الصورة الفنيَّة للنصِّ بملاحظة جُمْلِهِ وفقراته كوَحدَاتٍ مستقلة غير مترابطة، لَنْ يُوَدِّيَ إلى خفاء تلك الصورة فحسب، وإِنَّمَا يعكس لنا دلالاتٍ مبعثرةً وصورًا مشتتةً، بمنزلة ما يرسم من صور في المرآة المهشَّمة.

فمثلًا لوتناولنا سورة الكهف وأخضعناها للتناول الجزئي، لَمَّا خرجنا بأكثر من آيات أو جُمْل متناثرة، منفصل بعضها عن بعض، على نحو الأعضاء المنفصلة عن جسم الإنسان، كاليد أو الوجه أو الصدر، لَكِنَّمَا لو أخضعناها للتناول الكلِّي لخرجنا بنتيجة أخرى، هي مواجهتنا لنصِّ فنيٍّ متناسق الأجزاء على نحو التناسق الذي نلاحظه في تركيبية الجسم البشري، أو سائر الأجسام والأشكال الطبيعيَّة⁽³³⁸⁾.

وعلى هذا الضوء انتهج جماعة من المفسرين في العصر الحديث منهجًا جديدًا في التفسير الأدبي للقرآن، يستند إلى استجلاء الوحدَّة الموضوعيَّة والشائج العضويَّة التي تربط الآيات والسور القرآنيَّة⁽³³⁹⁾. وقبل أن ندلف إلى هذا الاتجاه ببيانه واستجلاء تفاصيله وتجربته نقف قبل هذا إلى تعريف الاتجاه الأدبي، من حيث اللغة والاصطلاح.

مفهوم التفسير الأدبي:

عرف الأستاذ الدكتور محمد حسين التفسير الأدبي بأنه: معالجة النصوص القرآنيَّة معالجة تقوم أولاً وقبل كل شيء على إظهار مواضع الدقَّة في التعبير القرآنيِّ ثم بعد ذلك تصاغ المعاني التي يهدف القرآن إليها في أسلوب مُشَوِّقٍ أَخَّاذٍ⁽³⁴⁰⁾.

نشأة هذا الاتجاه وبدايته:

وقد بدأت بذور هذا الاتجاه في التفسير تظهر في تفسير الأستاذ الإمام مُحَمَّد عبده، والشيخ مُحَمَّد رشيد رضا، والأستاذ الإمام مُحَمَّد مصطفى المراغي، لَكِنَّ جهودهم في هذا الصدد لا تتعدى الإشارات

(338) ينظر: «القواعد البلاغيَّة في ضوء المنهج الإسلامي» د: محمود البستاني، (ص: 14)، الناشر: مجمع البحوث الإسلاميَّة - إيران، ط: الأولى 1414هـ.

(339) ينظر: «اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث» د: عفت مُحَمَّد الشراقوي، (ص: 278)، جامعة عين شمس 1972م.

(340) ينظر: «التفسير والمفسرون» د: محمد حسين الذهبي، (2/ 410)، ط: مكتبة وهبة، القاهرة.

واللمحات العابرة.

أمّا الولادة الحقيقيّة للتفسير الأدبي الحديث، وتبلور أصوله النظرية، وتدشين تلك الأصول في تجارب تفسيرية، فقد تبلورت على يد الشيخ أمين الخولي وتلامذته؛ حيث أصّل أمين الخولي بعض المرتكزات المنهجية لهذا الاتجاه في بحثه الذي كتبه تعليقا على مادّة (التفسير) في (دائرة المعارف الإسلامية) (341).

أولاً: قضايا الاتجاه الأدبي:

يدور هذه الاتجاه حول عدة أمور منها:

1- الدعوة إلى الاتجاه الأدبي ومنهجه - أسس ونقد:

كانت دراسة التفسير وفقاً على البيئات التي أخلصت نفسها للدراسة الدينية، كالأنهر ومدرسة القضاء الشرعي ودار العلوم، فلما أنشئت الجامعة المصرية اتجهت هي الأخرى إلى دراسة التفسير، وأحييت المنهج اللغوي والأدبي في فهم النص القرآني وتفسيره بعيداً عن الأمور الدينية المحضة، وما تأثرت به الفلسفة والمنطق، غير أن دراسة التفسير في الجامعة لم تخرج عن الطريقة المألوفة إلى أن تولى أمين الخولي درس البلاغة العربية والتفسير والأدب المصري بها؛ فسلك بهذه الدراسات مسلكاً جديداً، وكانت دعوته إلى تجديد حياة التفسير القرآني (342).

لقد كان اشتغال الأستاذ أمين الخولي بتفسير القرآن اشتغالاً منهجياً، كما كان مرتبطاً منهجياً بالبلاغة؛ فأهم كتب البلاغة العربية كانت مرتبطة ببيان إعجاز القرآن الكريم؛ إذ كانت البلاغة تستقرى أحكامها من الكتاب العربي المعجز، ولعلّ هذه الصلة الوثيقة هي التي هدت الشيخ إلى النظر في مناهج المفسرين؛ فراها في معظم الأمر انحرافاً عما ينبغي القصد إليه من إظهار بلاغة القرآن، ومن هنا أوجب العناية ب"التفسير الأدبي" للقرآن على أنه المقصد الأساسي يتبعه ما شاء المفسر من مقاصد وأغراض (343).

فالتفسير اليوم (من وجهة نظر رائد هذا الاتجاه الشيخ أمين الخولي) هو الدراسة الأدبية الصحيحة المنهج الكاملة المناحي المتسقة التوزيع، والمقصد الأول للتفسير أدبي محض صرف غير متأثر بأي اعتبار وراء

(341) ينظر: «موجز دائرة المعارف الإسلامية»: (مادّة التفسير) تحرير: م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد، ر. باسيت، ر. هارتمان، إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي، عبد الحميد يونس وآخرون، (8/ 2310)، الناشر: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط: الأولى، 1418 هـ - 1998 م.

(342) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 355).

(343) ينظر: مقدمة د: شكري عياد لكتاب: «مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب» تأليف: أمين الخولي (ص: 10)، ط: الهيئة العامة المصرية للكتاب.

ذلك، وعليه يتوقف تحقق كل غرض آخر يقصد إليه... هذه هي نظرتنا إلى التفسير، وهذا غرضنا منه، وعلى هذا الأساس نقصد لبيان طريقة تناوله ومنهج دراسته⁽³⁴⁴⁾.

وقد أخذ المفسر الأدبي في دعوته الجديدة الموضوعية على المفسر القديم عدم التنبه إلى أن تفسير القرآن سورًا وأجزاء لا يمكن من الفهم الدقيق والإدراك الصحيح لمعانيه وأغراضه إلا بوقوف المفسر عند الموضوع يستكملة في القرآن ويستقصيه إحصاء؛ فيرد أوله إلى آخره، ويفهم لاحقه بسابقه؛ فالناظر في سورة "البقرة" (الجزء الأول) يجد من الحديث عن المؤمنين وحالهم ما يحسب أنه يفهم الفهم الصحيح، إذا ما قورن بما في سورة "المؤمنون" (الجزء الثامن عشر)، ثم يجد عن المنافقين وحالهم ما لا يفهم على وجهه إلا مع سورة "المنافقون" (الجزء الثامن والعشرون)⁽³⁴⁵⁾.

وجدير بالقول: إن هذا الفكر الأدبي عند أصحابه يشكل أول دعوة واضحة محددة في تاريخ التفسير إلى تفسير القرآن على أساس من موضوعاته، كما أنه يتجاوز وظيفة التفسير في الفهم الحرفي للكتاب الكريم، إلى محاولة إدراك المفهوم القرآني الكلي، ويشير الشيخ الخولي (رحمته الله) إلى ضرورات واقعية وتاريخية تفرض على المفسر المتفهم لدقائق القرآن ذلك النظر الجديد والمنهج الموضوعي في التفسير؛ إذ ينبغي للمفسر "الترتيب بالنظر الجديد والتتبع الخاص لأي الموضوع الواحد"⁽³⁴⁶⁾، ثم جمع الآيات الخاصة بالموضوع الواحد إحصائيًا، ومعرفة ترتيبها الزمني ومناسباتها وملابساتها، ثم يُفسّر في إطار كل ذلك؛ "فيكون ذلك التفسير أهدى إلى المعنى وأوثق في تحديده"⁽³⁴⁷⁾.

وعلى الرغم من أن المنهج الأدبي للتفسير يدعو إلى تفسير القرآن موضوعًا موضوعًا، فإنه لا يقدم خطة لتحديد الموضوعات التي يتناولها هذا التفسير، أو خطة لتصنيف القرآن تصنيفًا موضوعيًا، لكن أمين الخولي وتلاميذه (في تطبيقهم لهذا المنهج) قد اختاروا موضوعات تنحو إما منحى أدبيًا، مثل قصص القرآن أو تشبيهاته وأمثاله، والقسم القرآني والفن البياني في القرآن الكريم، وإما منحى نفسيًا اجتماعيًا، مثل السلام والإسلام، أو القرآن والحياة، أو القادة والرسول، أو حاكمية القرآن، أو الطغيان في العلم والمال، وغير ذلك من موضوعات ذات وَحْدَة واتساق⁽³⁴⁸⁾.

وكما لم يقترح المنهج الأدبي الموضوعي خطة بعينها لتصنيف القرآن موضوعيًا، سكت عن طريقة ترتيبه

(344) ينظر: «مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب»، (ص 302 - 304)، بتصرف.

(345) ينظر: «المرجع السابق»، (ص 305).

(346) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 306).

(347) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 307).

(348) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص 360).

تاريخياً، بل لم يحل إلى ترتيب معين يراه أفضل بالرغم من أنه يرى في هذا الترتيب خطوة لا بد من القيام بها قبل الإقدام على التفسير، ولا مفر من الاعتراف بأن هذا الترتيب التاريخي يشكل الصعوبة الحقيقية في المنهج الأدبي للتفسير، بل إن هذه الصعوبة تكاد ترتفع إلى حد الاستحالة والتعذر، ومع هذا لا يفقد المفسر الأدبي الأمل في الوصول إلى ترتيب تاريخي يقيني أو (على الأقل) أقرب إلى اليقين⁽³⁴⁹⁾.

ويمكن إجمال خطة المفسر الأدبي في دراسة النص القرآني في عدة أمور منها:

- 1- اختياره الموضوع القرآني المراد درسه، واستقصاء جميع آياته وترتيبها تاريخياً.
- 2- البدء في النظر في المفردات لتحديد معانيها مراعيًا في الاعتبار الأول تدرج المعاني اللغوية للمادّة.

- 3- تتبع هذه المعاني حتى ينتهي إلى ترجيح معنى لغوي للكلمة، كان معروفًا حين سمعتها العرب في أي الكتاب في الوقت الذي ظهرت فيه، وثبت أول ما ثبت عليهم.
- 4- الانتقال إلى معنى اللفظة اللغوي أو معانيها الاستعمالية في القرآن، مهتديًا بما انتهى إليه من معناها أو معانيها اللغوية وقت النزول⁽³⁵⁰⁾.

- 5- النظر في الألفاظ والجمل المركبة، مستعينًا في ذلك بالعلوم الأدبية من نحو بلاغة شريطة أن تكون الصنعة النحوية أداة من أدوات بيان المعنى وتحديده، وأن تكون النظرة البلاغية هي النظرة الأدبية الفنية التي تتمثل الجمال القولي في الأسلوب القرآني، إضافة إلى التأمّلات العميقة في التراكيب والأساليب القرآنية لمعرفة مزاياها الخاصة بها، بل لمعرفة فنون القول القرآني وموضوعاته فنًا فنًا وموضوعًا موضوعًا، معرفة تُبين خصائص القرآن في كل فنٍّ منها⁽³⁵¹⁾.

- 6- وأخيرًا، ينبغي للمفسر الأدبي أن يراعي التفسير النفسي؛ لأنّ ما استقر من تقدير صلة البلاغة بعلم النفس قد مهّد السبيل إلى القول بالإعجاز النفسي للقرآن، كما كشفت عن وجه الحاجة إلى تفسير نفسي للقرآن، يقوم على الإحاطة المستطاعة بما عرف العلم من أسرار حركات النفس البشرية.

وعلى قدر ما يتسلح المفسر الأدبي من خبرة بالنفس الإنسانية، يكون تفسيره للنص أدق وأعمق؛ فالتفسير النفسي يقوم على أساس وطيد من صلة الفن القولي بالنفس الإنسانية، والفنون على اختلافها

(349) ينظر: «هوامش على المنهج الأدبي للتفسير»، (ص: 26)، ط: الثقافة - ديسمبر 1975م.

(350) ينظر: «مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب»، (ص: 312 - 314)، بتصرف.

(351) ينظر: «مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب»، (ص: 314 - 315)، بتصرف.

(ومن بينها الأدب) ليست إلا ترجمة لما تجده النفس، والقرآن ليس إلا أثرًا أدبيًا وطرفة من الفن القولي، واللمحة النفسية في المعنى القرآني ربما كانت أحسم لخلاف بعيد الغور كثير الشغب بين المفسرين.⁽³⁵²⁾

والمفسر وهو بسبيل ذلك لا يرتاد دروبًا ممهدة؛ فلم تعد مهمته سهلة، تعتمد على مجرد حفظ خبر أو رواية أو نقل أثر؛ بحيث يستطيع أن يصنف تفسيرًا كاملاً للقرآن في جزء يسير من عمره، إنما يصبح التفسير بهذا المنهج ضربًا من الدراسة المتعمقة المتأنية التي تستغرق وقتًا طويلًا وجهدًا ثقيلاً؛ بحيث يكفي المفسر أن ينجز دراسة بعض موضوعات من القرآن⁽³⁵³⁾.

مآخذ وصعوبات تواجه التفسير الأدبي للقرآن الكريم:

بالرغم من دعوة الأستاذ الجدد أمين الخولي إلى تفسير نفسي يكشف عن القيم الإنسانية في القرآن الكريم، فإنه يقصر دعوته على العرب، ومن لهم بالعرب صلات وثيقة، ويؤكد هذا حين يقرر أن الكتاب الكريم هو فن العرب الأقدس؛ فهؤلاء وحدهم هم الذين يدرسونه⁽³⁵⁴⁾، وقد تنبه الخولي إلى ذلك في آخر نظريته، غير أنه استبقى فكرته في اعتبار القرآن كتاب العرب الأكبر وحدهم!⁽³⁵⁵⁾.

غير أن الخير في مجال الدعوة إلى الدراسة القنينة الأدبية لهذا النص المقدس، أن يُوجَّه الباحثون أيضًا إلى الكشف عن القيم الإنسانية العامة التي يتضمنها هذا الكتاب، والمنهج النفسي الدقيق الذي يتبعه، وغير ذلك مما قد يستوي في فهمه العربي وغيره، إذا أحسن إيضاحه⁽³⁵⁶⁾.

لقد أصر الشيخ الخولي على اعتبار الغرض الأدبي هو الغرض الأسبق في التفسير، وهون من شأن الأغراض الأخرى، وقد علق مصطفى ناصف قائلاً: "إن فكرة الهدف الواحد أو الغرض النهائي مقبولة في مجال العلم بمعناه الدقيق، ولكننا إذا تجاوزنا العلم وجدنا أننا بصدد جملة أهداف متآزرة متساندة، وبعبارة مختصرة وجدنا أن النص هو طائفة من الإمكانيات، وقد يحسن ترجيح بعض هذه الإمكانيات على بعض من أجل أن نُبيِّن مدى قربها أو بعدها عن السياق الكلي للنص، ولكن معنى الخصومة أو المناوأة، قد يحملنا على الظن خطأ بأن تفسيرها هو التفسير الوحيد المقبول وأن تفسيرات الآخرين مردودة"⁽³⁵⁷⁾.

(352) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 315 - 328)، بتصرف.

(353) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 360 - 365) بتصرف.

(354) ينظر: «التفسير والمفسرون: أساسياته واتجاهاته ومناهجه في العصر الحديث» تأليف د: فضل حسن عباس، (1/ 483)، ط: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط: الأولى 1437هـ - 2016م.

(355) ينظر: «المرجع السابق»، (ص 367 - 368) بتصرف.

(356) ينظر: «الفكر الديني في مواجهة العصر»، (ص 303)، «التفسير والمفسرون: أساسياته واتجاهاته ومناهجه في العصر الحديث»، (1/ 483).

(357) ينظر: «نظرية المعنى في النقد العربي» د: مصطفى ناصف، (ص: 169 - 170)، ط: دار القلم - القاهرة 1965م.

ويرغم رفض المنهج الأدبي الألوان التي أضفهاها المفسرون على القرآن الكريم، كلٌّ وفقاً لاتباعه الخاص، فإنه في الوقت ذاته يقع فيما حذر منه؛ إذ يتوخى عند تفسيره للنص إمكانياته الأدبية أولاً؛ ذلك أن النص الأدبي شديد القابلية (بحكم طبيعته الطيعة المرنة) للتأثر بشخصية مُفسِّره، إضافة إلى أن المفسر الأدبي أكثر جنوحاً (بحكم مهمته الفنيّة) إلى إخضاع النص الذي يفسره لذوقه الخاص وتجربته الفرديّة ومقاييسه الشخصية⁽³⁵⁸⁾، ومن ثمّ أصبح لنا الحق في التخوف على النص القرآني من أن يناله من التفسير الأدبي شيء مما ناله من التفسير المذهبي والكلامي والفلسفي وسائر الألوان التي شجبهها المفسر الأدبي⁽³⁵⁹⁾؛ ولهذا ينبغي ضرورة التمسك بالموضوع القرآني، وأنه لا عاصم للمفسر الأدبي من الوقوع في أسر هذا الاحتمال القوي سوى أن يأخذ نفسه باستنباط المفهوم القرآني من خلال معالجته الموضوعيّة البحتة عبر المراحل التي يتكون منها المنهج الأدبي للتفسير⁽³⁶⁰⁾.

إن من المشكلات التي ترتبط بدلالة الألفاظ، ليس من جهة الرجوع بها إلى عصر النزول، إنما من جهة ما يتبدأ بها في الدرس الأدبي، وما يخلع على معجمية الألفاظ مستقلة ودالاتها من قيمة ودور في بيان المعنى تقصر وحدها في الحقيقة عن أدائه؛ ذلك أن لكل لفظ (خاصّة في النصوص الأدبيّة واللُّغويّة) حيويّة خاصّة تسمو على الرصد المعجمي، ومحاولة تسجيل القيمة المعجمية لهذا اللفظ تُعدُّ وقيماً عند أهون جانب من قدراته، وهو أصله العام المشترك في جميع الاستعمالات، وتبقى بعد ذلك للألفاظ ظلال أخرى تضفيها على مجالاتها المختلفة، وهي ظلال يضيفها الاستعمال على الفكرة التي يحملها اللفظ؛ ولذلك فإننا نجد إلى جانب الأفكار التي تحملها الألفاظ ما لا يقع تحت حصر من المشاعر والصور⁽³⁶¹⁾،

ورغم ارتفاع الدعوة إلى التفسير الموضوعي للقرآن، فإننا لا نجد استجابة محققة لهذه الدعوة، وتمثلاً حقيقياً لشروط المنهج إلا في القليل النادر، والفرق واسع وواضح بين المثال الذي يتصوره بعض الباحثين للمعجم القرآني وبين الواقع الذي نصادفه في أعمالهم على طريق تحقيق المنهج⁽³⁶²⁾.

ومما نراه مناسباً أن نختم قضية المنهج بالتعرض لموقف الأدبيين من التفسير العلمي، لنكشف عندهم اتفاقاً مع الهدائيين على مناهضة هذا الاتجاه، وأنهم يتكلمون لغة مغايرة لما يتكلمه العلميون تماماً كما كان موقف الهدائيين، غير أنهم يضيفون إلى هذا اضطراباً في موقفهم؛ إذ يجيزون التفسير للنص القرآني على أساس

(358) ينظر: «مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب»، (ص: 296).

(359) ينظر: «هوامش على المنهج الأدبي للتفسير»، (ص: 27).

(360) ينظر: «المرجع السابق»، نفسه.

(361) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 378).

(362) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 380).

من القواعد العلميّة الحديثة المكتشفة في بعض العلوم؛ كعلم النفس والاجتماع، بل يدعون صراحة إلى ذلك على حين يرفضون نفس التفسير إذا أتى في ضوء القواعد العلميّة الحديثة المكتشفة في الطبيعة والكون بعامة، وأكثر من هذا يسوقون من حججهم التي يعارضون بها الاتجاه العلمي أن القرآن كتاب دين لا يُعنى بهذه العلوم من حياة الناس؛ فيقفون صمًّا واحدًا مع الهدائيين، على حين أنهم يزعمون دائمًا، ولا يزالون يكررون أن القرآن الكريم كتاب العربيّة وفنها الأدبي الأقدس (بالدرجة الأولى) فيكشفون عن ازدواجية في التفكير⁽³⁶³⁾.

2- قضية الإعجاز القرآني:

تُعَدُّ مسألة إعجاز القرآن أعقد مسألة يمكن أن ينظر إليها العقل الحديث، حتى بعد أن يتمكن من إرساء كل دعامة يقوم عليها إيمانه بصدق نبوءة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وبصدق الوحي والتنزيل؛ لِأَنَّهَا ترتبط ارتباطًا لا فكاك له بثقافتنا كلها، بل إنها تشمل ما هو أرحب من ذلك؛ تشمل بناء الإنسان العربي أو المسلم؛ من حيث هو إنسان قادر على تذوق الجمال في الصورة والفكرة جميعًا⁽³⁶⁴⁾. وهناك ثلاث صفات ضروريّة لتحقيق أي معجزة: هي أن تكون مقرونة بالتحدي الذي يتحقق بالمخالفة التامة للسنة الكونيّة.

والصفة الثانية: هي ملاءمة المعجزة لطبيعة المخاطبين بها نفسيًّا وفتنيًّا؛ فحين يكون المخاطبون بالرسالة ذوي فن مشهور يغلب على عامتهم قبل خاصتهم، تكون المعجزة من جنس هذا الفن المشهور؛ ففي عصر الفنون السحريّة، تكون معجزة موسى فلق البحر وانقلاب العصا حية، وفي عصر الطب تكون معجزة عيسى إبراء الأكمه والأبرص، وإحياء الموتى بإذن الله، وفي عصر البيان والفصاحة تكون معجزة محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قرآنًا عربيًّا مبيّنًا ﴿أُحْكِمَت آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾⁽³⁶⁵⁾⁽³⁶⁶⁾.

وصفة المعجزة الثالثة تتعلق بغاية ما هي له؛ فإن كانت مجرد تابعة لهذا الدين، ولا دلالة لها على صفاته الملازمة له؛ فهي من النوع المؤقت المقدم إلى جيل أو اثنين ممن شهدوا الرسالة التي جاءت معجزة لها، وإن كانت جامعة لقواعد الدين مصورة لجوهره وروحه، فهي معجزة خالدة ناسخة لما سبقها من معجزات، ومن هنا كانت ضرورة أن تنطوي معجزة الرسالة الخاتمة على مضمون الرسالة نفسها، وكأن المعجزة نفسها هي

(363) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 382 - 383).

(364) ينظر: «الظاهرة القرآنيّة» تأليف: مالك بن نبي، (ص: 19)، من تقديم د: محمود شاكر.

(365) [هود، من الآية: 1].

(366) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص 389).

الدين أو كان الدين نفسه هو المعجزة⁽³⁶⁷⁾.

فالقُرآن إذن آية الله في الأرض: آيته المعجزة من الوجه الذي كان به معجزاً للعرب، ثم للبشر، ثم للثقلين جميعاً، وقد بلغ من أمر التحدي وشهرته أن سجلته عليهم نصوص القرآن الكثيرة والصريحة، وهو تحدٍّ قائم منذ نزل القرآن إلى يوم القيامة، غير أن هذا التحدي لا يكون ذا معنى من جهة النظم والبيان (كما تشهد طبيعة المعجزة وضرورة ملاءمتها لطبيعة المخاطبين بها) إلا باكتمال صفات وخصائص بعينها لمن تحداهم الله بالقرآن وللغتهم حتى يكون ذلك من مكائدهم، وتظهر المعجزة واضحة في مباينة خصائص القرآن للمعهود من خصائص نظمهم وبياناتهم⁽³⁶⁸⁾.

وهذا المعنى ينقلنا إلى تحقق الصفة الثالثة من صفات المعجزة في القرآن الكريم، نعي ارتباط المعجزة بغايتها العمليّة التي تحدد مداها الزماني والمكاني؛ فالقرآن الكريم (كمعجزة) خالد مستمر، ضرورة أنه دليل رسالة خالدة مستمرة، رسالة خاتمة إلى الناس كافة، وهو أمر يفسر لنا كيف ظل القرآن (وسيطلاً) سليماً من كل تحريف، محفوفاً بعناية السماء ورعايتها ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾⁽³⁶⁹⁾، وهي خاصّة لم تتحقق لغيره من كتب السماء التي لم تكن معجزة أديانها، ولم تتكفل السماء بحفظها، بل عهدت إلى أصحابها المنزلة فيهم أمر رعايتها وحفظها ﴿وَالرَّانِثُونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ﴾⁽³⁷⁰⁾⁽³⁷¹⁾.

3- الإعجاز القرآني والتفسير النفسي:

لقد اختلف تناول الأدبي للإعجاز القرآني في العصر الحديث؛ حيث أصبحت النظرة الجامعة إلى النص عامّة وسيلة المؤلف، ومال المحدثون إلى الشعور بعدم جدوى الوقوف عند العبارة وحدها، كما فعل الأقدمون مما قد يناسب من يحتفظون بذوق العربيّة الفطري، وتركزت جهودهم في مباحث الإعجاز على ما يكشف عن إمكانات النص النفسيّة، وما يشمل عليه من قيم إنسانيّة، تتخطى حدود العصر ويبيته اللغويّة، وهو اتجاه مهم في رسالة عامّة أرسلت إلى الناس كافة، وحمل أصحابها أمانة التبليغ، وبأيديهم قرآنهم قائم لا ينسخ ومعجزة تتحدى البشر أجمعين.

ومن ثمّ، كان ارتباط الاتجاه الأدبي بمباحث الإعجاز النفسي، بل لا نعدو الصواب إذا قلنا: إن المباحث البيانية الكاشفة عن إعجاز القرآن البياني لا تكون ذات بال إلا إذا اعتمدت على هذا الطريق

(367) ينظر: «نظرة في الإعجاز» تأليف: مالك بن نبي، (ص: 18 - 19)، ط: دار العروبة 1961م.

(368) ينظر: «الظاهرة القرآنيّة» (ص: 26)، من تقديم د: محمود شاكر.

(369) [الحجر: 9].

(370) [المائدة، من الآية: 44].

(371) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 393، 394).

النفسي الذي يقوم على إدراك ما استخدمه القرآن من النواميس والقواعد النفسية في مظاهر الاعتقاد ومسارب⁽³⁷²⁾ الانفعال ونواحي التأثير وجوانب الاطمئنان⁽³⁷³⁾.

ومن هنا أيضاً كانت دعوة الاتجاه الأدبي إلى التفسير النفسي عامة، وكان لتقدم علم النفس الحديث وكشفه عن كثير من غرائز النفس وطبائعها أثر في أن يلحظ العلماء والمفسرون ما سبق إليه القرآن من استخداماته النفسية في تحقيق إعجازه ورسالته.

ويجب هنا منذ البداية وقبل التعرف على ما قدمه المفسر الأدبي في نظريته عن التفسير والإعجاز النفسي أن ننبه إلى أن المفسر الأدبي حين دعا إلى وصل الدراسة الأدبية بالخبرة النفسية في درس التفسير، إنما أراد بذلك استيحاء الفطرة الإنسانية والذوق العام والنشاط الوجداني على اختلاف صورته، حتى يكون متفهم القرآن ومفسره خبيراً بما يمارس هذا القرآن من رياضة للوجدانات والقلوب وسياسة للأنفس والأرواح، وكيف تلتطف إلى ذلك كله، وماذا استخدم من حقائق في هذِهِ المطالب الوجدانية والمرامي القلبية، وليس يحتاج المفسر إلى شيء أكثر من حاجته إلى الخبرة النفسية في فهم الآيات، وقد ترفع ملاحظة المفسر النفسية المعنى في الآية إلى أفق باهر السناء خليق بذلك الإعجاز الذي تحدث به السماء، على حين يتضاءل المعنى بدون هذِهِ الملاحظة ويمسي ساذجاً قريباً لا تكاد النفس تطمئن إليه⁽³⁷⁴⁾.

وهكذا ينتهي المفسر الأدبي إلى دعوته الصريحة لإنشاء تفسير نفسي جديد يعطي للدلالة النفسية قيمتها، ويقدم التعليل الصحيح للإعجاز القرآني، أو يسهم (على الأقل) في تقديم تصور صحيح لهذا الإعجاز ليكشف عن القيم النفسية والإنسانية في نص القرآن من جهة، ويدي قضية الإعجاز من الفكر الحديث والعقل الحديث من جهة أخرى.

وعلى الرغم من ارتفاع الدعوة إلى ربط القرآن بعلم النفس، فإن المفسرين المحدثين لم يسرفوا في تلمس هذا العلم ما يكشف عن تفسير أدبي للنص، وإنما كانت جهودهم في ذلك المجال لا تتجاوز اللمحة هنا وهناك بحيث تكشف عن الجانب النفسي من الآية دون أن يمثل مجموع هذِهِ اللمحات أو الملاحظات اتجاهًا عامًا في التفسير أو حتى تيارًا واضح المعالم ضمن الاتجاه الأدبي، ولقد كان ذلك توفيقاً من جانب المحدثين؛ ذلك أن ربط القرآن الكريم بنظريات علم النفس جملة (كربطه بنظريات أي علم آخر) مسألة خطيرة، قد تنزلق بالمفسرين إلى آفاق من الضلال لا تنتهي عند حد؛ فحتى الآن لم تستقر بعد نظريات هذا

(372) مسارب تعني: مذاهب، وتعني كذلك مجاري جمع مجرى.

(373) ينظر: «اتجاهات التحديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 395).

(374) ينظر: «مناهج تحديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب»، (ص: 213).

العلم، ولقد بدأ علم النفس الحديث نظرًا فلسفيًا في طبيعة النفس البشريّة، وهو الآن ملاحظات تجرّيبية لكشف أغوارها، ولا يستطيع أحد الجزم بصحة النتائج في الحالين جزمًا يرتفع إلى مستوى اليقين، ولا تزال تتجدد يومًا بعد يوم نظريّات في النفس الإنسانيّة؛ فربط النص المقدس بهذه النظريّات المتغيرة ربما لا يكون مفيداً⁽³⁷⁵⁾.

وقد شهد النص القرآني في العصر الحديث بعض التجارب والمحاولات من هذا النوع، وهي تجارب لقي بعضها من الناس مواقف متنوعة أحيانًا ومتعارضة في أحيان كثيرة. وهناك وجهتا نظر (تكادان تكونان متقابلتين) احتلتا مكانًا بين محاولات التفسير. وتذهب وجهة النظر الأولى إلى ترجيح جانب التذوق الذاتي للنصّ على الجانب الموضوعي؛ لأنّ مثل هذا التذوق الذاتي الفردي (فضلاً عن أهميته في التفسير) فإنه لا يبعد كثيراً عن التّدبّر والتأمّل، وكلاهما مأمور به في القرآن الكريم⁽³⁷⁶⁾.

أما النظرة الثانية، فتحذر من خطر الاعتماد على الذاتية في مجال التفسير، وهي إن كانت تعترف من جهة بأن التحليل الفني الكامل للنصّ القرآني يعد عملاً صعباً يستعصي على التحقيق، وتقرر أن التذوق الفردي جانب أساسي في تلقي النص من جهة أخرى إلا أنها ترى ضرورة الاتفاق على أساس ما حتى نتقي خطر الاعتماد على الإحساس الفردي المباشر في التفسير، ولأننا إذا أطلقنا العنان لكل قارئ يستبطن ذاته لاستخراج مكونات النص؛ فرما ينتهي بنا الأمر إلى أن نجد من تفسير النصوص ما يساوي عدد القارئ⁽³⁷⁷⁾.

ثانياً: أهم محاولات الاتجاه الأدبي:

(أ) من المنهج التقليدي:

1- التفسير البياني للقرآن الكريم - بنت الشاطي:

تأتي محاولة بنت الشاطي في "التفسير البياني للقرآن الكريم" كمثال بارز على تطبيق المنهج الأدبي في تفسير القرآن الكريم التي لا تفتأ تروج له في كل دراساتها القرآنيّة وكتبها المتعلقة بالقرآن الكريم، وتتحمس لهذا المنهج لترتفع بمحاولتها التطبيقية إلى أن تكون من خيرة الجهود الحديثة في التفسير؛ فهي مؤمنة بأن فهم مفردات القرآن وأسالبيه فهمًا يقوم على الدرس الأدبي الدقيق المدرك لأقصى ما يستطيع من إيحاء التعبير،

(375) ينظر: «الفكر الديني في مواجهة العصر» د: عفت محمد الشراوي، (ص: 379 - 380).

(376) ينظر: «اتجاهات التحديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 402) بتصرف.

(377) ينظر: «الفكر الديني في مواجهة العصر» (ص: 360).

مطلبٌ أساسي لا بد أن يتهياً أولاً لمن يتعرض للقرآن بتفسير أو إيضاح⁽³⁷⁸⁾.

وهي مؤمنة أيضاً بما يأخذنا به المنهج من ضوابط صارمة، تحتم التناول الموضوعي لما يراد فهمه من كتاب الإسلام وجمع ما فيه من آيات الموضوع المدروس حسب نزولها لمعرفة ظروف الزمان والمكان والاستئناس بالمرويَّات حولها، ثم تلمس الدلالة اللغويَّة الأصلية لألفاظ القرآن تلك التي تعطينا حس العربيَّة للمادة في مختلف استعمالاتها الحسية والمجازية لنخلص إلى ملح الدلالة القرآنيَّة بجمع ما في القرآن من صيغ اللفظ وتدبر سياقها الخاص في الآية والسورة وسياقها العام في القرآن كله، حتى تنتهي إلى فهم أسرار التعبير بالاحتكام إلى سياق النص ملتزمين ما يحتمله نصًّا وروحًا.

ولم ترتبط بنت الشاطي بفكرة الموضوع التي طالت دعوة أستاذها إليها، وتحمست هي كثيراً في الترويج لها، ولو فعلت لكان أمامها فسحة من الدراسة المنتجة الخصبية التي ما نظن أدواتها ووسائلها قاصرة عن تحقيقها وبلوغها، ولكنها شاءت أن تنحومنحي آخر في تطبيقها للمنهج، عندما لم تلتزم موضوعاً واحداً بعينه تتبعه في القرآن الكريم، وإنما اختارت بعض سور قصار ملحوظ في كل منها وخذة الموضوع إلى حد ما؛ فهي بذلك لم تبعد كثيراً عن التفسير الموضوعي، كما أنها لم تخرج في ذات الوقت عن التفسير التقليدي بالتزامها للسورة إطاراً لتفسيرها، وبهذا يمكن القول إن بنت الشاطي قد جمعت في محاولتها بين التجديد الموضوعي وبين التناول الأدبي التقليدي للصور التي فسرتها⁽³⁷⁹⁾.

وقد حاولت بنت الشاطي أن تدرك حس العربيَّة للألفاظ التي تتدبرها من النص القرآني عن طريق ملح الدلالة المشتركة في شتى وجوه استعمالها لكل لفظ، وحين تقول بدلالة خاصَّة للكلمة القرآنيَّة، فإنها لا تعني تخطيطاً سائر الدلالات المعجمية، كما أن إثارة القرآن لصيغة بعينها لا يعني تخطيطاً سواها من الصيغ في فصحي العربيَّة، بل يعني هذا وذاك أن للقرآن معجمه الخاص وبيانه المعجز⁽³⁸⁰⁾.

ويعد أبرز نجاح لهذه المحاولة هو حلقة تتبع الاستعمال القرآني لصيغ الألفاظ دون توقف طويل أمام مرحلة الاستقصاء المعجمي واكتشاف الدلالات المعجمية المختلفة؛ فقليلاً ما تهدينا الجمارع إلى شيء في ذلك ذي بال نظراً لاضطرابها وقصورها، هذا فضلاً عن أنها وُضعت لضبط الألفاظ لا لتحديد المعاني، وأن مهمتها تثقيف اللسان لا تثقيف الجنان، وحسب الراجع إليها ألا يطلب منها أكثر مما وضعت له، ويكفيه أن يستأنس بما دون فيها من وجوه استعمال موادها، وكلنا يعرف مقدار الصعوبة التي يعانيتها المزاولون لهذه

(378) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 423).

(379) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 424).

(380) ينظر: «التفسير البياني» د: عائشة عبد الرحمن بنت الشاطي، (2/8)، ط: دارالعارف - القاهرة 1960م.

المعاجم ومبلغ إخفاقهم في استنباط المعاني المحددة من ثنايا تعريفاتها وفرط ألمهم لهذا الإخفاق⁽³⁸¹⁾.
ومن هنا كان تجاوز هذه الدراسة المرحلة المعجمية إلى المرحلة التالية ينطوي على قيمة خاصة ساعدت
(مع ارتباطها بالنص القرآني في وحدته الطبيعية) على احتلال هذه المحاولة مكانها المهم بين محاولات التفسير
الأدبي، وما كانت لتصل إلى هذه المنزلة لووقفت عند مرحلة المعجم مهما كان فيها من جهد، واكتفت بها
دون ما يتبعها من باقي مراحل المنهج الأدبي.

وتلعب مسألة التتبع لاستعمال ألفاظ القرآن دورًا رئيسًا في هذا التفسير تتيه به صاحبه، وتدل به على
المفسرين القدامى الذين فاتهم من آثاره كثير من الملاحظ البيانية والأسرار البلاغية؛ لاكتفائهم بالدلالات
المعجمية، ووقوعهم في أسر فكرة الترادف اللغوية⁽³⁸²⁾.

وبصفة عامة، فإن كثيرًا من الجهد الذاتي للباحثة، وأغلب ملاحظها البيانية والجمالية في التعبير القرآني
تكشف عن تأمل وتدبر وطول تفكير في النص القرآني؛ للاستهداء إلى سر التعبير، كما تكشف عن تأثر
واضح بمبادئ الدعوة الأدبية في الإفادة من القيم النفسية ومعطيات الدراسة الحديثة حول أسرار النفس
الإنسانية؛ حيث تلتقي بهذه النزعات كلها مع كثير من المفسرين، وأكثر ما يكون جهدها الذاتي في تفسيرها
الظواهر التي يكثر ورودها في السور القصيرة، كالتكرار في السور المكية الأولى؛ حيث العهد بالرسالة قريب،
والحاجة إلى اليقين النفسي أقوى وأمس، وتبدو أهمية هذا التكرار اللفظي في قصار السور بوجه خاص؛
حيث لا مجال للإطالة بإعادة لفظ، أو تكرار جملة، إلا أن تكون لهذه الإعادة أهميتها القصوى في التأثير
والتقرير، والإقناع والجزم⁽³⁸³⁾.

ومما يلفت النظر أن بنت الشاطي تقرر على الدوام في كثير من صفحات كتابها، ومع تفسير كل
كلمة يشتجر فيها الخلاف بين المفسرين أو تتعدد أقوالهم، أن البيان العالي لا يحتمل هذه المعاني المتعددة في
موضع واحد، وإن وسعت اللغة أقوال المفسرين وأضعافها، وقد مضت على ذلك تشجب كثرة الأقوال وتلتزم
وجهًا واحدًا في فهم النص والوقوف على سره البياني، وتجزم أنه الوجه الوحيد لا وجه غيره، ولكن حين تتجه
أقوال المفسرين إلى التوحد والالتقاء على تحديد معنى معين، حينئذ يكون التحديد (في رأيها) ليس مراد
القرآن ولا هو من مألوف بيانه⁽³⁸⁴⁾.

(ب) من المنهج الموضوعي:

(381) بنظر: «الدين» د: محمد عبد الله دراز، (ص: 21).

(382) بنظر: «المرجع السابق»، (ص: 427).

(383) بنظر: «المرجع السابق»، (ص: 428) بتصرف.

(384) بنظر: «التفسير البياني»، (1/ 85).

1- العفوفي الإسلام - مهدي علام:

تكثر نماذج هذا المنهج الموضوعي من التفسير في الاتجاه الأدبي تكثر النماذج فيه كثرة واضحة؛ فمنها (على سبيل المثال) الفن القصصي في القرآن الكريم لمحمد خلف الله، ومن وصف القرآن ليوم الدين والحساب لمحمد شكري عياد، ومن هدي القرآن في أمواهم لأمين الخولي، وفلسفة المعرفة في القرآن الكريم لعلي عبد العظيم، وقصص الأنبياء لعبد الوهاب النجار، ولكن القليل من هذه النماذج طبق الفكرة الحقيقية والمثل المأمول تحقيقه في دعوة التفسير الموضوعي، وفيما يلي واحدة من هذه المحاولات نشرتها صحيفة دار العلوم، وتمثلت منهج الدراسة الموضوعية؛ حيث اكتمل لها التحرير والعرض والتحليل لموضوع من أهم الموضوعات القرآنية وهو العفو في الإسلام.

وتعدُّ تلك المحاولة نموذجًا رائدًا في التفسير الموضوعي، ودليلاً صادقاً على الآفاق التي يمكن أن يمتد إليها هذا المنهج من التفسير، والتي يخرج المفسر منها بالحصول على كلمة القرآن وموقفه في هذا الموضوع، وقد جاءت هذه المحاولة ضمن كتاب (فلسفة العقوبة) لمهدي علام، وقد كتبت هذه المحاولة قبل أن ترتفع الدعوة إلى التفسير الموضوعي، وألقاها في محاضرة عامة بجامعة (مانشستر)، وكان لكتابته باللغة الإنجليزية أول الأمر الأثر الواضح في منهجه، كما يبدو في اختيار الموضوع، وفي تركيزه الشديد، وعدم الإكثار في البحث من مترادفات العفو، وهناك يشتد الإيمان باختصاص المسيحية بالعفو والسماحة والمحبة والسلام، وحيث يُنظر إلى الإسلام على أنه دين القصاص والانتقام، يصبح توضيح قضية العفو مطلباً جوهرياً له قيمته وله صعوبته أيضاً.

أما قيمته، فهي مستمدة من غايته الرفيعة، وهي تصحيح مفهوم القصاص والعفو في أذهان كثيرين مسلمين وغير مسلمين. وأما صعوبته، فناشئة من تحامل شديد على نظرية الإسلام في العفو وخلط بين ما هو أساسي وما هو غير أساسي من تراث الإسلام، وحمل كثير من أخطاء المسلمين في عصور الانحطاط على الإسلام نفسه.

وقد قام منهج هذه المحاولة على أساس الاستقراء الكامل للآيات التي ورد فيها ذكر العقوبة والتزم الأمانة والحيدة في عرضها؛ فلم يغفل ذكر الآيات التي تبدو أنها تتعارض مع نظريته، أو تبدو فيها الدعوة إلى العقوبة صريحة، إنما أوردتها وفسرها بما يوضح نظريته في العفو في الإسلام، وانتهى من تحليل هذه الآيات إلى النتائج الآتية:

لم يفرض الله العفوبل رغب فيه وشرع العقوبة حتى يشعر المرء بأن حقوقه مصونة؛ فيكون عفوه عند ذلك سماحة خالصة لا طاعة ممتثلة، ولكن الآيات صريحة في أن كفة العفوهي الراجحة.

فإذا اطمأن المظلوم إلى حقه في عقوبة ظلمه، سهل حمله على العفو، ولا سيما إذا قدم له القرآن مثلاً عالياً للاهتداء بها، وهي وصفه (جل وعلا) نفسه بالعفو، ووصف الرسول الكريم والمقربين من العباد بالتسامح.

لا يأتي الأمر بالعفوصريحا إلا مع الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وخاصة المؤمنين، وإنما يجيء في أروع ما تنطق به الأساليب المرغبة النادرة، وهو حين يأتي بصيغة الأمر، يكون مصحوبا بالعبارات المطلقة المخففة من وقعه على النفس المعوضة عما يتجاوز عنه العافي من حقه.

والقرآن حين يعترف بالعقوبة، يحذر من العدوان والبغي ويندب إلى الحيطة والتقية خشية أن يجر استيفاء العقوبة إلى العدوان.

يسر القرآن العفوعلى النفوس بتدريها على ألوان من السماحة في التعامل بأوسع معانيها، كالتفضل والإنفاق والإحسان والشورى التي ارتبطت بالدعوة إلى العفو في كثير من الآيات.

سوى القرآن بين الاعتداء والعقوبة اسمًا، وفي هذا إيجاء بالسماحة؛ ففي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾⁽³⁸⁵⁾، مشكلاته بين الاعتداء والقصاص يفهمها العقل فيطمئن إلى حقه في القصاص، ثم لا يلبث أن تنفر نفس الإنسان من القصاص سماحة بسبب هذا التشابه الشكلي والتسوية بين عقوبة هي في حقيقتها قصاص، وعقوبة هي في حقيقتها اعتداء، ومثل هذا يقال من تسمية القتل ظلماً وقصاصاً باسم واحد.

وهكذا تنجح هذه المحاولة في تحقيق هدف التفسير الموضوعي، وتصل إلى فكرة جامعة واحدة تصور العفو في القرآن الكريم، بعد أن جمعت آياته في صعيد واحد ليستنبط هذا التصور الذي وصلت إليه⁽³⁸⁶⁾.

(ج) من منهج المقال التفسيري:

ظفرت المكتبة القرآنية بكثير من هذه المقالات، بعض منها جاء في شكل كتب، مثل: نظرات في القرآن لمحمد الغزالي، والمادية الإسلامية وأبعادها لمحمد خلاف، ومنها ما يمكن إدراجه ضمن المقالات التفسيرية في الاتجاه الأدبي مثل ما قام به الدكتور دراز في كتابه: "مدخل إلى القرآن الكريم"، و"النبا العظيم - نظرة جديدة في القرآن"، وأيضاً مقالات الرافي في كتاب "إعجاز القرآن"⁽³⁸⁷⁾.

1 - وفي هذا الصدد نلقي الضوء على كتاب: «من أسرار النظم والإعجاز القرآني» - مصطفى

(385) [النحل، من الآية: 126].

(386) ينظر: «اتجاهات التحديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 433 - 435) بتصرف.

(387) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 436)، بتصرف.

صادق الرافي: حيث ضمنه عدة مقالات وبحوث متعددة يكشف خلاله عن آثار النهضة الأدبية الحديثة في التفسير، تلك التي وجهت كثيرًا من المفسرين إلى استجلاء أسرار الإعجاز والنظم القرآني والكشف عن عناصر الجمال الفني في التعبير القرآني⁽³⁸⁸⁾.

ولقد كان مما عني به الرافي في كتاب: "إعجاز القرآن" أسرار النظم الموسيقي في القرآن الكريم كدعامة من دعائم الإعجاز اللغوي والبلاغي، هذا النظم الذي يشبه السحر، وألف العرب على تعاديبهم، وكوّن منهم أمة واحدة تطرب للحن واحد، وتجتمع عليه قلوبها في الأرض، بينما ترتفع به أرواحها في السماء؛ فالنظم الموسيقي للقرآن "مما لا يتعلق به أحد ولا يتفق على ذلك الوجه الذي هو فيه إلا لترتيب حروفه باعتبار من أصواتها ومخارجها ومناسبة بعض ذلك لبعضه مناسبة طبيعية في الهمس والهجر، والشدة والرخاوة، والتفخيم والترقيق، والتفشي والتكرير..."⁽³⁸⁹⁾.

وعند تدبر ألفاظ القرآن في نظمها، نرى حركاتها الصرفية واللغوية تجري في الوضع والتركيب مجرى الحروف أنفسها في الفصاحة؛ فيهيئ بعضها لبعض، ويساند بعضًا، ولن تجدها إلا مؤتلفة مع أصوات الحروف، متسقة معها في النظم والموسيقى، حتى إن الحركة ربما كانت ثقيلة في نفسها فلا تعذب ولا تساغ. وربما كانت أسوأ النصيين في حظ الكلام من الحرف والحركة؛ فإذا استعملت في القرآن، كان شأنها عجيبًا؛ إذ ترى أصوات الأحرف والحركات التي قبلها قد مهدت لها طريقًا في اللسان، واكتفتها بضروب من النغم الموسيقي، حتى إذا خرجت فيه كانت أعذب شيء، وجاءت متمكنة في موضعها، وكانت لهذا الموضع أولى الحركات بالخفة والروعة⁽³⁹⁰⁾.

وقد توقف الرافي عند لفظ "النذر" جمع نذير؛ فالضمة ثقيلة فيها لتواليها على النون والذال معًا، مما يكشف عنه ويفصح عن موضع الثقل فيه، ولكنه جاء في القرآن على العكس من ذلك، وانتفى من طبيعته في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَنْذَرَهُمْ بَطْشَتَنَا فَتَمَارَوْا بِالنُّذُرِ﴾⁽³⁹¹⁾، فتأمل هذا التركيب، وتذوق مواقع الحروف، وتأمل مواضع القلقل في دال (وَلَقَدْ) وفي الطاء من (بَطْشَتَنَا)، وهذه الفتحات المتوالية فيما وراء الطاء إلى واو (فَتَمَارَوْا) مع الفصل بالمد، كأنها تثقيل لخفة التتابع في الفتحات إذا هي جرت على اللسان ليكون ثقل الضمة عليها مستحقًا بعد⁽³⁹²⁾.

(388) ينظر: «المرجع السابق» نفسه، بتصرف.

(389) ينظر: «إعجاز القرآن» - الرافي (ص: 215).

(390) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 436 - 437)، بتصرف.

(391) [القمر: 36].

(392) ينظر: «إعجاز القرآن»، (ص: 227).

كما وقف الراجعي أمام قوله تعالى: ﴿رُئِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾⁽³⁹³⁾، ليتعرف على سر الإعجاز فيها بعد ما قاله المفسرون فيها واتفاقهم على أن (حُبُّ الشَّهَوَاتِ) يراد به المشتبهيات مما يجعل معنى الآية موضع نقد، ويذهب بسر التعبير (حُبُّ الشَّهَوَاتِ).

وإعجاز الآية كما يقول في لفظ (حُبُّ الشَّهَوَاتِ)، فلو قال: المشتبهيات أو الشهوات، أو حب النساء لما كان ذلك شَيْئًا، والشهوات وظائف طبيعية في الناس؛ فكونها زينت للناس أمر لا معنى له، وليس فيه جديد، ولكن "تزيين حبها" هو السر؛ لأنَّ حبها هو سبيل الحرص عليها والإكثار منها، كالذي يجد مالا ينتفع به؛ فالمال في نفسه منفعة، وليس في ذلك شيء عجيب، ولكن الذي يتلى بـ"حب" المال تنقلب فيه هذه المنفعة ضررًا؛ فيبخل ويتلى بالحرص ثم يتليه بالحرص على المال بمحق حياته كلها؛ فالشأن إذن ليس في المشتبهيات ولا في الشهوات ولكن في حب الشهوات، وهذه هي حكمة استعمال (رُئِيَ) فكأن هناك ثلاث درجات: الشهوة وهي عمل طبيعي، ثم حب الشهوة وهي إضافة جديدة من العقل تزيد فيها، ثم تزيين هذا الحب، وهي إضافة ثانية تزيد في الزيادة وتضاعف الخطأ... وجعلت (رُئِيَ) مبنية للمجهول؛ لأنَّ بعض هذا محبوب محمود؛ فهو من زينة الله، ويدخل في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾⁽³⁹⁴⁾، وبعضه مذموم مكروه؛ فهو من تزيين الغرائز الفاسدة، وبعضه حمق وجنون؛ فهو من تزيين الشيطان.

والغرض من الآية تجاوز الحد المعقول من شهوات الدنيا، فإن تجاوزه يجعل الدنيا هي الغاية مع أنها وسيلة فقط؛ ولهذا قال: ﴿ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾... وهناك حكمة عجيبة في الترتيب؛ فالنساء شهوات من الغريزة والعاطفة، والبنين شهوات من العاطفة والنفس، والمال الكثير من النفس فقط، والخيال المسومة والأنعام والحرث تارة أجزاء من المال وتارة أجزاء من عاطفة النفس؛ ولذلك جاءت في الآية بعد النساء والبنين؛ لأنَّها لاحقة بالغريزة والعاطفة والنفس.

أما ما كان خاصًا بشهوات العقل، فلم يدخل في الآية، وهذا من أعجب إعجازها؛ لأنَّ أمور العلوم والفنون لا (تُزَيَّن) إلا لفريق محدود من الناس؛ أي لا يزين حب الشهوات منها، وهذا الفريق عادة هم النوابغ العبقريون، وهؤلاء في الحقيقة لا يجدون من العلوم والفنون ﴿مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ ولكن: مصائب الحياة الدنيا⁽³⁹⁵⁾.

(393) [آل عمران، من الآية: 14].

(394) [الأعراف، من الآية: 32].

(395) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 436: 438) بتصرف.

وختلاصة هذا الاتجاه:

إبراز جماليات النص القرآني، والبحث في أسرار البلاغة والأسلوب، والنظرة السياقية للنص القرآني
(مادية ومعنوية ولغوية).

الاتجاهات الثلاثة السابقة في ميزان النقد العلمي «مقاربة نقدية»:

من الأمور المرعية التي نَبَّهنا عليها من خلال الاتجاه الهدائي هو فكرة احتضان «الهداية»، أو قصر النظر في تفسير القرآن الكريم على نحو هدائي فحسب، ومسئولية هذه الاتجاه عن تضاؤل العلم بروح القرآن الكريم وحقيقة رسالته ودعوته العلميّة، وكيف أن دعوى هداية القرآن ميراث غربي منبثق عن فكرة تضاد الدين والعلم المصطنعة، وأريد لها البقاء والتمكين والاستمرار في فكرنا الحديث لصرف الانتباه عن معطيات القرآن العلميّة والفكرية التي كانت أساسًا لحضارات المسلمين السابقة، فعلى الرغم من ذبوع العلم الحديث وتقدمه فإنه لم يعرف إلى الآن من دقائق معاني حديث القرآن الكريم عن الكائنات سوى النذر اليسير؛ ويرجع السبب في ذلك إلى وراثة العقيدة التي كانت (وما زالت) سائدة في الأذهان بأن القرآن الكريم كتاب هداية وإرشاد فقط، لا شأن له بأصول العلم والسنن الكونية الجارية، وأن حديثه عن العلم حديث غير متخصص، وتسربت هذه العقيدة إلى أذهان المثقفين عامّة بأن الكتب المنزلة لا تحوي علمًا، وتطورت هذه العقيدة في أذهانهم كما تطورت في أذهان الإفرنج بأن العلم والدين ضدان لا يجتمعان⁽³⁹⁶⁾.

وفي دراسة الاتجاه الهدائي التي عنيت بتحليل أسسه العامّة ونقد قواعد منهجه؛ كشف هذا الاتجاه كثيرًا من نقاط الضعف في نظريته الأساسية، فبقدر ما يبهنا المنهج بما فيه من جديد في الفكر والنظر بقدر ما يثير من جدل ونقاش حول التجاوزات والأخطاء التي وقع فيها المتشيعون له، وبقدر ما جهد مؤسسه وتلاميذه في نشره وشرح جوانبه الفكرية وقواعده المنهجية بقدر ما أثاروا في نفوس الدارسين والمتخصصين من شكوك وتساؤلات حول بواعث هذا الجهد الكبير، وبقدر ما قدم من مقدمات مثالية في المنهج بقدر ما أخفق في تقديم ثمار ونتائج في شكل محاولات تطبيقية في التفسير.

ورغم ارتفاع الدعوة إلى التفسير الموضوعي للقرآن الكريم فإننا لا نجد استجابة محققة لهذه الدعوة ومثلاً حقيقياً لشروط المنهج إلا في القليل النادر، بل لم يشهد التفسير القرآني حديثاً ما خرج به عن حده وطبيعته إلا من أشهر محاولات الاتجاه الأدبي تمسكاً والتزاماً بالموضوعية، ولم يشهد تاريخ التفسير على طوله ما زلزل يقين الاطمئنان إلى معطيات النص القرآني التاريخية مثلما شهد من هذه المحاولة، والفرق (دائماً) شاسع وواضح بين المثال الذي يتصوره بعض القائمين على هذا الاتجاه وبين الواقع الذي نصادفه في أعمالهم على طريق تحقيق المنهج.

وهكذا نجد مقدمات أصحاب الاتجاه الأدبي عريضة واسعة، ونتائجهم وتطبيقاتهم ضيئة

(396) ينظر: «اتجاهات التحديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 519).

وضامرة⁽³⁹⁷⁾.

وحول علاقة العلم بالدين (وبالقرآن الكريم خاصة) في الاتجاه العلمي هذه الشائبة التي تفرض نفسها دائماً انتهى هذا الاتجاه بأن الزعم بتعارضهما بدعة مستوردة، أو أنشأها الشياطين المضللون للأمة عن منهج الله، والزعم بهذا التعارض وزر تحمل تبعته الأمة كلها متضامنة (وفي مقدمتها علماءؤها) منذ فقدوا فهمهم الصحيح للدين والعلم كليهما واتخذوا بمفاهيم أجنبية سلكت بهم مسالك منحرفة عن وجهة الدين الصحيحة.

فالدين الحقيقي هو الذي لا يكون منفصلاً عن العلم، بل يكون منه بمنزلة الروح والقوة الموجهة، وإن الإسلام (في الحقيقة) دين من هذا الطراز، ولئن كان هناك ما يمنعه اليوم أن يكون روحاً في هيكل العلم فإن ذلك ليس لنقض داخلي فيه، بل هو غفلة متبعيه وتجاهل أصحاب العلم الطبيعي العصري وتعصبهم الجاهل عليه، وإذا زال عنه هذان العائقان فلن يكون الإسلام إلا روحاً سارية في جسد العلم، فالمسلم لا يرتفع بفضيلة كما يرتفع العلم، قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽³⁹⁸⁾، وقال تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾⁽³⁹⁹⁾ كما لا يسأل المسلم ربه نعمة هي أقوم وألزم من العلم، قال تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾⁽⁴⁰⁰⁾ وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾⁽⁴⁰¹⁾.

والمؤمن الصادق يدرك بفطرته السليمة أن الدين الصحيح والعلم الصحيح أخوان متعاونان، بل يدرك أن الإسلام في مفهومه الأعلى علم ومعرفة بالله لن يصل الإنسان إليهما إلا بالإمام بآياته في خلقه، لهذا كان الدين والعلم متفقين في الهدف والغاية كما هما متفقين في المصدر الحقيقي لهما، بل يتجاوز أمر التوافق بينهما مصدر كل منهما وغايته إلى الروح والطريقة، فروح العلم التي هي في صميمها التجرد للحق والصدق فيه هي من روح الإسلام الذي يأمر بالحق والتجرد له والجهاد فيه، أما طريقة العلم في القيام على المشاهدة الحسية والتجربة والملاحظة، ثم الدليل البرهاني فليس هناك ما هو موافق لها أكثر من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾⁽⁴⁰²⁾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا

(397) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 520).

(398) [الزمر، من الآية: 9].

(399) [المجادلة، من الآية: 11].

(400) [طه، من الآية: 114].

(401) [فاطر، من الآية: 28].

(402) [الإسراء: 36].

بُرْهَانِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤٠٣﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ (٤٠٤).

فإذا بدا بعد ذلك تعارضٌ بين الدين والعلم، فليس بين دين وعلم، وإنما بين دين وجهل أخذ سمة العلم، أو بين علم ولغوليس سمت الدين؛ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ الدِّينَ حَقًّا وَالْعِلْمَ حَقًّا وَجِبَ أَنْ يَتَّصِدَقَا وَيَتَنَاصِرَا، أَمَا إِذَا تَكَادَبَا وَتَخَازَلَا فَإِنَّ أَحَدَهُمَا (لَا مَحَالَةَ) يَكُونُ بَاطِلًا (٤٠٥).

وأخيراً نقول هذا مسح تاريخي لمحاولات التجديد في القرن الماضي.

وعلى طريق التجديد وضرورته، والكشف عن أسسه ومسوغاته، كانت هذه الضوابط التجديديّة التي نسأل الله لها القبول الحسن والرشاد الأتم.

(403) [البقرة، من الآية: 111].

(404) [الأنعام، من الآية: 148].

(405) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 521).

الضوابط التجديدية لقسم التفسير:

الضابط الأول: القواعد العلميّة المنهجية التي يجب مراعاتها عند تفسير القرآن بالقرآن إن مما يحسن بنا قبل عرض القواعد المنهجية التي يجب مراعاتها في تفسير القرآن بالقرآن الذي هو أولى أنواع التفسير؛ أخذًا به، واتباعًا له، وسيرًا في طريقه أن مُمَهَّد لذلك الأمر بمقدمات لا بُدَّ منها؛ لتكون نورًا نُهتدي به في سيرنا.

إنَّ المراد بالتفسير هو ذلك العلم الذي «يُبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية»⁽⁴⁰⁶⁾، وللتفسير أقسام متعددة مرجعها إلى اختلاف حيثيات التقسيم: أولاً: من حيث العلم به، وإمكانية تحصيله، وتفاوت الناس في ذلك ينقسم إلى أربعة أقسام، وذلك فيما رواه شيخ المفسرين محمد بن جرير الطبري عن ابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) قال: «التفسيرُ على أربعة أوجه: وجهٌ تعرفه العربُ من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحدٌ بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى»⁽⁴⁰⁷⁾.

ثانيًا: من حيث مصادر المفسر، وما يعتمد عليه في تفسيره، أو يغلب عليه، فإنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

1- التفسير بالمأثور: وهو ما كان راجعًا إلى الرواية، ومصادره: تفسير القرآن بالقرآن، أو بالسُّنَّة، أو بأقوال الصحابة، أو بأقوال التابعين، وفي أقوال التابعين خلاف في كونه من التفسير بالمأثور، أم لا⁽⁴⁰⁸⁾.

2- التفسير بالرأي: وهو ما كان راجعًا إلى الدراية، وإعمال العقل، وقُدح زناد الفكر في استخراج معاني القرآن الكريم، وهداياته دون التقييد بالنقل، وإن كان في الغالب وواقع الأمر أنه لا يوجد تفسير بالرأي (حَفِظَهُ اللهُ) من نقل، كما أنه لا يوجد تفسير بالمأثور (حَفِظَهُ اللهُ) عن إعمال العقل إلا قليلًا كـ«تفسير ابن أبي حاتم».

3- التفسير الإشاري أو «التفسير الفيضي»، ويسمى أيضًا «التفسير الصوفي»: وهو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف، ويمكن الجمع بينها، وبين الظاهر المراد أيضًا⁽⁴⁰⁹⁾.

⁽⁴⁰⁶⁾ يُنظَر: «منهج الفرقان في علوم القرآن»، للشيخ محمد علي سلامة: (6/2)، ط: نخضة مصر.

⁽⁴⁰⁷⁾ يُنظَر: «تفسير الطبري»: (1/75) ت: شاكر، ط: مؤسسة الرسالة.

⁽⁴⁰⁸⁾ يُنظَر: «مناهل العرفان في علوم القرآن»، للزرقاني: (78/2)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط: 3.

ثالثاً: من حيث كون التفسير يعالج موضوعاً، أو موضوعات بعينها، أو لا، فإنه ينقسم إلى قسمين:

1- **التفسير الموضوعي:** وهو أن يعالج المفسر موضوعاً واحداً في القرآن الكريم كله، أو بعض أجزائه، أو في سورة واحدة، كالخوف في القرآن مثلاً، أو الدعوة إلى الله كما تصورها سورة الزمر، وهكذا، ومن أنواع التفسير الموضوعي أيضاً: أن تُفسَّر السورة الواحدة تفسيراً موضوعياً؛ فإن لكل سورة محوراً رئيساً تدور حوله جميع آياتها، وهو من أفضل أنواع التفسير.

2- **التفسير العام:** وهو ما لم يتناول موضوعاً بعينه.

رابعاً: من حيث كون التفسير يتناول جميع ألفاظ السورة، ويحللها تحليلاً، ويتعرض لأسباب النزول، والحديث عن المناسبات... وغير ذلك، أو يكتفي المُفسِّرُ بالمعنى الإجمالي كما نراه في مقدمات التلاوة؛ فإنه ينقسم إلى قسمين: **التفسير التحليلي، والتفسير الإجمالي.**

خامساً: من حيث كون المُفسِّرُ يورد آراء العلماء في الآية، أو بعضهم، ويقارن بينها، أو يكتفي برأي واحد، سواء كان رأيه، أو رأي غيره، فإنه ينقسم إلى قسمين أيضاً: **مطلق، ومقارن**⁽⁴¹⁰⁾.

التفسير بالمأثور:

أشار العلماء إلى أن التفسير بالمأثور يشمل ما جاء في القرآن نفسه من البيان، والتفصيل لبعض آياته، وما نُقل عن الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وما نُقل عن الصحابة (رَضُوا اللهُ عَلَيْهِمْ)، وما نُقل عن التابعين، من كل ما هو بيان، وتوضيح لمراد الله تعالى من نصوص كتابه الكريم⁽⁴¹¹⁾.

وَبِنَاءً عَلَى ما سبق فإن المصدر الأول من مصادر التفسير بالمأثور الَّذِي تتجه ناحيته همة المُفسِّرِ هو القرآن الكريم ذاته، يقول الحافظ ابن كثير (رَحِمَهُ اللهُ): «فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك أن يُفسَّر القرآن بالقرآن، فما أُجْمِل في مكان فإنه قد فُسِّر في موضع آخر»⁽⁴¹²⁾. ولو أردنا أن نعرف المراد من قول ما فإن أدري الناس بهذا القول هو قائله، والله (جَلَّ وَعَلَا) هو من يعلم المراد من قرآنه على الحقيقة.

والناظر في القرآن الكريم يجد أنه قد اشتمل على الإيجاز والإطناب، وعلى الإجمال والتبيين، وعلى

⁽⁴⁰⁹⁾ يُنظَر: «مناهل العرفان في علوم القرآن»: (11/2).

⁽⁴¹⁰⁾ يُنظَر: «دراسات في مناهج المفسرين»، للعلامة الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد الرحمن خليفة: (ص: 44-46) ط مكتبة الإيمان - القاهرة، ط: الأولى.

⁽⁴¹¹⁾ يُنظَر: «التفسير والمفسرون»، للشيخ محمد حسين الذهبي: (112/1).

⁽⁴¹²⁾ يُنظَر: «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير: (8/1)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط: 2، سنة: 1420هـ-1999م.

الإطلاق والتقييد، وعلى العموم والخصوص، وما أُوجِزَ في مكان قد يُبَسِّطُ في مكان آخر، وما أُجْمَلُ في موضع قد يُبَيَّنُّ في موضع آخر، وما جاء مطلقاً في ناحية قد يلحقه التقييد في ناحية أخرى، وما كان عاماً في آية قد يدخله التخصيص في آية أخرى، هذا كله في بعض آيات القرآن.

ولذا وجب على من يتصدى لتفسير كتاب الله تعالى، وبيان المراد منه أن ينظر أولاً إلى القرآن فيجمع ما تكرر منه في موضوع واحد، ويقابل الآيات بعضها ببعض؛ ليستعين بما جاء مُسْتَهَبّاً على بيان ما جاء موجزاً، ويستعين بما جاء مُبَيَّنّاً على فهم ما جاء مجملاً، وليحمل المطلق على المُتَقَيِّدِ، والعام على الخاص، وهذه مرحلة لا يجوز لأحد مهما كان أن يعرض عنها، ويتخطاها إلى مرحلة أخرى؛ لأنَّ صاحب الكلام أدرك بمعاني كلامه، وأعرف به من غيره⁽⁴¹³⁾.

حجية التفسير المأثور:

نزل القرآن الكريم على قلب النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وكان هم المسلمين الشاغل هو العمل بما جاء فيه بعد تفهم معانيه، ولما كانوا عرباً خُلصاً كانوا بسليقتهم اللُّغَوِيَّةِ يعرفون كثيراً من معانيه، وما خفي عليهم، أو أشكل عليهم فهمه كانوا يسألون فيه النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؛ ولهذا نجد ما أُثِرَ عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قليل جداً بالنسبة لآيات القرآن الكريم، ثم انتقل رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إلى الرفيق الأعلى، ولم يُقَسَّرَ من القرآن إلا قليلاً، يشهد لذلك ما روي عن السيدة عائشة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا): «أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كان لا يُقَسَّرُ شَيْئاً من القرآن برأيه إلا آياً بعدد عَلَمَهُنَّ إياه جبريل»⁽⁴¹⁴⁾. ولما انتقل رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إلى الرفيق الأعلى اشتغل الصحابة بتفسير ما خفي على بعضهم، ووقع بينهم الاختلاف؛ نتيجة اختلاف معارفهم، وتباين مداركهم، ولكُلِّ وَجْهَةٌ هو مُوَلِّيُّهَا، ولو كان عندهم قول فيه للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لرجعوا إليه، لكن اختلافهم أمر قائم، يشهد لذلك كتب التفاسير، وهو أمر بدهي لا يحتاج إلى دليل، كما وقع الاختلاف بين التابعين من بعدهم؛ لذات الأسباب، وعلى هذا نستطيع أن نُقَسِّمَ التفسير المأثور من حيث الحجية إلى هذِهِ الأقسام:

الأول: ما أُثِرَ عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وكان صالحاً للاحتجاج به، فهذا مقبول، بل واجب الأخذ به، وأي قول يصادمه، أو يجانبه فهو مردود على صاحبه كائناً مَنْ كان، أمَّا إذا كان الحديث لا يحصر التفسير في معنى معين، فلا بأس من الأخذ بعموم الآية، وإن كان الأولى التقييد بقول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

⁽⁴¹³⁾ يُنظَرُ: «تفسير الماتريدي»: (1/191)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط: 1، سنة: 1426 هـ - 2005 م، ويُنظَرُ أيضاً: «التفسير والمفسرون»، للذهبي: (1/31-32).

⁽⁴¹⁴⁾ أخرجه أبو يعلى الموصلي في «مسنده»: (8/23/برقم: 4528) من حديث عائشة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا)، وقال محققه: إسناده ضعيف.

وَسَلَّمَ)؛ تفخيمًا لجناب النبوة.

الثاني: ما كان مأثورًا عن الصحابة، وأجمعوا عليه فهذا أيضًا مثل الأول لا يُتَخَطَّى، ولا يجوز للمفسر أن ينشئ قولًا يجانبه، أو يخالفه.

الثالث: ما كان مرويًا عن الصحابة، وله حكم المرفوع كأن يكون في مجال العقائد والغيبيات، والحلال والحرام، وكل ما لا مجال للاجتهاد فيه بشرط ألا يكون الصحابي معروفًا بالأخذ عن أهل الكتاب، فهذا حكمه حكم الأول أيضًا.

الرابع: ما اختلف فيه الصحابة الكرام اختلافًا لا يصح معه الجمع، فلا حجية لأحد الأقوال.

الخامس: ما اختلف فيه الصحابة الكرام لكن يتبين فيه وجه الصواب، فهذا صالح للحجية، لا الإلزام، إلا إذا خالف المعقول.

السادس: ما لم يختلف فيه الصحابة، بل أُثِرَ عن أحدهم قول هنا، أو قول هناك، وهذا مثل سابقه.

السابع: ما كان مأثورًا عن التابعين، وأجمعوا عليه، فهذا أيضًا مثل الأول لا يُتَخَطَّى، ولا يجوز للمفسر أن يُنشئ قولًا يجانبه، أو يخالفه؛ إذ الحجية هنا للإجماع.

الثامن: ما كان مرويًا عن تابعي، وله حكم المرفوع، كأن يكون في مجال العقائد والغيبيات، والحلال والحرام، وكل ما لا مجال للاجتهاد فيه بشرط ألا يكون التابعي معروفًا بالأخذ عن أهل الكتاب، ولكن بشرطين:

أ- إما أن يكون هذا التابعي من أئمة التفسير الآخذين تفاسيرهم عن الصحابة كمجاهد، وعكرمة، وسعيد بن جبير؛ لاستبعاد أن يكونوا أخذوا ذلك عن تابعي مثلهم، وإنما أخذوه عن صحابي.
ب- وإما أن يُعْتَصَدَ بمرسَلٍ آخر يُقَوِّيه (415).

التاسع: ما اختلف فيه التابعون اختلافًا لا يصح معه الجمع، فلا حجية لأحد الأقوال.

العاشر: ما اختلف فيه التابعون، لكن تبين فيه وجه الصواب، فهو لا يعدو أن يكون قولًا لتابعي للإلزام له، ولكن قوله يؤخذ بعين الاعتبار، فهم الَّذِينَ شَافَهُوا الصَّحَابَةَ الكَرَامَ، وأخذوا عنهم العلم.

الحادي عشر: ما لم يختلف فيه التابعون، بل أُثِرَ عن أحدهم قول هنا، أو قول هناك، وهذا مثل سابقه (416).

ولما كان القرآن الكريم كتابًا مطلقًا عن الزمان، والمكان، والأشخاص، والأحوال، وقد تَعَبَّدَنَا اللهُ تعالى

(415) ينظر «الإلتقان في علوم القرآن»، للسيوطي: (117/1).

(416) يُنظَرُ: «الدخيل في التفسير»، للعلامة الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد الرحمن خليفة: (ص: 28 وما بعدها).

بتدبره كان مجال التفسير مفتوحًا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ولا حجر من الأولين على الآخرين، ولا من الآخرين على الأولين، ويفتح الله لكل جيل ما يصلح به دينه ودينه من هذا الكتاب العظيم؛ إذ لو كان القرآن كتاب مغلقًا لفسدنا لنا رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ولقضي الأمر.

إن الوقوف على فهم السابقين، وعدم تجاوزه، والقول بجرمة ما عداه ينتج عنه أمور:

الأول: تكذيب القرآن ذاته؛ وذلك في قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾⁽⁴¹⁷⁾، وقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ﴾⁽⁴¹⁸⁾، وغير ذلك من الآيات التي تُبيِّنُ أَنَّ المخاطب بهذا القرآن الكريم هم الناس جميعًا، لا الصحابة وحدهم، ولا سلف الأمة دون سائر الناس، وأن هدايات القرآن للناس جميعًا.

الثاني: تعطيل بعض آيات القرآن الكريم، من مثل قول الله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁽⁴¹⁹⁾، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾⁽⁴²⁰⁾، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾⁽⁴²¹⁾، ومعروف أن المخاطب في هذه الآيات الأمة جميعًا، لا طائفة من الأمة دون من سواهم.

الثالث: تكذيب النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فيما بلغ من قوله الكريم؛ وذلك ما رواه أبو هريرة، (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»⁽⁴²²⁾، ومن المعلوم يقينًا لدى كل عاقل أن أي تجديد إنما يبدأ بفهم الكتاب الكريم في المقام الأول، وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا المجدد ينظر أول ما ينظر في كتاب الله، باحثًا فيه عما يصلح به أمر دين الناس في قرنه الذي يعيش فيه، فيتجدد له من الفهم والفقه في كتاب الله ما ينال به تلك المرتبة التي أخبرنا بها رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

الرابع: الوقوع في التناقض والاختلاف الذي لا يمكن معه الوصول بحال إلى رأي صحيح؛ إذ إن الناظر في كتب التفاسير ليتضح له رأي العين ما في الأقوال المأثورة عن التابعين من اختلاف يصل لحد التناقض والتضاد، ولا يمكن الجمع بينها بحال من الأحوال، فمن ذلك ما ذكره الإمام الطبري في «تفسيره»

⁽⁴¹⁷⁾ [الإسراء، من الآية: 89].

⁽⁴¹⁸⁾ [البقرة، من الآية: 185].

⁽⁴¹⁹⁾ [ص: 29].

⁽⁴²⁰⁾ [النساء: 82].

⁽⁴²¹⁾ [محمد: 24].

⁽⁴²²⁾ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الملاحم، باب: ما يذكر في قرن المائة (109/4/برقم: 4291)، وسنده صحيح.

عند قول الله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾⁽⁴²³⁾، حيث قال: واختلف أهل التأويل في تأويل «القرء» الذي عناه الله بقوله: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، فقال بعضهم: هو «الحيض»، ثم ساق بسنده الحديث عن ابن عباس: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾⁽⁴²⁴⁾، قال: ثلاث حيض... إلى أن قال: وقال آخرون: بل «القرء» الذي أمر الله تعالى ذكره المطلقات أن يعتددن به: «الطهر»، ثم ساق بسنده إلى أم المؤمنين عائشة قالت: «الأقراء: الأطهار»⁽⁴²⁵⁾.

الخامس: القول بالتاريخانية؛ إذ يلزم من هذا القول (الوقوف على فهم السابقين، وعدم تجاوزه والقول بجرمة ما عداه) أن القرآن الكريم محصور الزمان، والمكان، والأشخاص، والأحوال، وأنه إنما أنزل ليفهمه جيل الصحابة والتابعين، وليس بعد هذا دليل على تاريخانية القرآن.

السادس: مصادمة بعض النصوص الواردة عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، والتي تفيد أن القرآن الكريم كتاب منفتح على حركة الزمان، وأنه صالح لكل زمان ومكان، وأن الهداية فيه دائماً وأبداً، فقد روي عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، أنه قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول: «أَلَا إِنَّهَا سَتَكُونُ فِتْنَةً»، فقلت: ما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: «كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ، وَخَيْرُ مَا بَعْدَكُمْ، وَحُكْمٌ مَا بَيْنَكُمْ، وَهُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ، مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ، وَمَنْ ابْتَعَى الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ، وَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ، وَهُوَ الذِّكْرُ الْحَكِيمُ، وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، هُوَ الَّذِي لَا تَزِيغُ بِهِ الْأَهْوَاءُ، وَلَا تَلْتَبِسُ بِهِ الْأَلْسِنَةُ، وَلَا يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ، وَلَا يَخْلُقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ، وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِظُهُ، هُوَ الَّذِي لَمْ تَنْتَهِ الْجِنُّ إِذْ سَمِعَتْهُ حَتَّى قَالُوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ﴾»⁽⁴²⁶⁾، مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ، وَمَنْ عَمَلَ بِهِ أُجِرَ، وَمَنْ حَكَمَ بِهِ عَدَلَ، وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هَدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»⁽⁴²⁷⁾.

وبناءً على ما سبق نستطيع تقييم مقولة بعض الجماعات: «القرآن والسنة بفهم سلف الأمة»، ونذكر مدى خطورة هذا القول على الاجتهاد، وعلى الحركة الفكرية للأمة، أنه بمنزلة القيد الذي يُكبّل العقول، ويجعلها حبيسة آراء المتقدمين.

الفرق بين التفسير المأثور، والتفسير بالمأثور:

⁽⁴²³⁾ [البقرة: 228].

⁽⁴²⁴⁾ [البقرة: 228].

⁽⁴²⁵⁾ يُنظَر: «تفسير الطبري»: (499/4)، و(506/4/برقم: 4670، وبرقم: 4700).

⁽⁴²⁶⁾ [الجن: 2].

⁽⁴²⁷⁾ أخرجه الترمذي في «سننه»، كتاب: فضائل العلم، باب: ما جاء في فضل القرآن، (5/172/برقم: 2906)، وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ

غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، وَإِسْنَادُهُ مَجْهُولٌ، وَفِي الْحَارِثِ مَقَالٌ»، قلت: لكن متنه صحيح المعنى، ليس فيه ما يخالف.

من الضوابط المنهجية في هذا الشأن ونحن نتحدث في هذا الإطار التفرقة بين التفسير المأثور والتفسير بالمأثور، فثمة خلط كبير بينهما، فالتفسير المأثور هو ما أُرث عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، أو الصحابة، أو التابعين، وليس من عمل للمفسر في هذه الحالة إلا التقلد، أما التفسير بالمأثور فإنه عملية إجرائية تستلزم ثلاثة أمور:

الأول: آية قرآنية، أو مجموعة آيات.

الثاني: آية أخرى مفسرة ومبيّنة، أو حديث نبوي مرفوع، أو حديث موقوف، أو حديث مقطوع.

الثالث: الربط بينهما.

وعلى هذا فإن التفسير بالمأثور ليست عملية تفسير مباشرة فعلها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، أو الصحابة، أو التابعون؛ بل هي عملية إجرائية يقوم بها أحد العلماء (وإن تأخر زمانهم) حيث يقوم بالربط بين الآية المفسرة، أو الحديث، أو الأثر من ناحية، والآية الكريمة، أو مجموعة الآيات المراد تفسيرها من ناحية ثانية، تتوقف هذه العملية الإجرائية على مدى إدراك، وفهم هذا العالم، ومدى ملائمة الآية المفسرة، أو الحديث، أو الأثر للآية، أو الآيات الكريمات المراد تفسيرها، ومدى الترابط بينهما.

وقد تحدّثنا عن حجّية التفسير المأثور، وأما عن التفسير بالمأثور فإننا نستطيع القول في اطمئنان: إن التفسير بالمأثور له حجّية في ثلاث حالات:

الأولى: تفسير النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) القرآن بالقرآن، وهذا النوع أعلى أنواع التفسير قاطبة، وأما التفسير النبوي للقرآن الكريم بألفاظ من عنده هو، أو بأي نوع من أنواع البيان، فإنه من التفسير المأثور؛ إذ إن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لا يآثره عن أحد، وحجّيته لا خلاف فيها.

الثانية: تفسير الصحابي القرآن بالقرآن، فهو اجتهاد من الصحابي له حكم قول الصحابي.

الثالثة: تفسير الصحابي القرآن بالسنة فهو (مثل سابقه) اجتهاد من الصحابي، له حكم قول الصحابي.

هل تفسير القرآن بالقرآن من قبيل التفسير بالمأثور أو التفسير بالرأي:

لم يرد في القرآن الكريم آية تنص على أنها تفسير لآية أخرى، نعم القرآن الكريم كتاب مبین، لكنه يحتاج إلى أعمال ذهن، وإمعان نظر، وحسن تفكير، ومزيد تدبر، وهذه الأمور في ذاتها أمور عقلية، وهي في ذات الوقت أمور نسبية، تختلف من مُفسِّرٍ إلى آخر، ويدخلها كثير من التكلف، والتعسف، وليّ أعناق الآيات عند أصحاب البدع، والأفكار الخاطئة حتى يُطَوَّعُوا القرآن الكريم؛ ليخدم مرادهم.

وفي هذا الإطار يمكننا القول بأن تفسير القرآن بالقرآن هي «عملية إجرائية يقوم بها المفسر يربط

خلالها بعض آيات القرآن ببعض طلباً لبيانها وتفسيرها»، ونحن أمام حالتين:

الأولى: ما كان لائناً ظاهراً لا يختلف فيه عقول العلماء أبداً، ومثال ذلك أن يرد في القرآن الكريم سؤال يكون جوابه عقبه مباشرة، فقول الله تعالى مثلاً: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ (17) ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ﴾⁽⁴²⁸⁾، هذا سؤال جاءت الإجابة عقبه مباشرة، وهي قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾⁽⁴²⁹⁾.

ومثاله أيضاً قول الله تعالى: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (11) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ﴾⁽⁴³⁰⁾، هذا أيضاً سؤال جاءت إجابته في إثره مباشرة، وذلك في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَكُ رَقَبَةً (13) أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَاةٍ﴾⁽⁴³¹⁾.

ومثل هذا مما كان لائناً واضحاً لا تنكره العقول ولا يختلف فيه المفسرون؛ فإن القول فيه أنه تفسير بالمأثور لا بالرأي، إذ مجال العقل والاجتهاد في مثله غير ذي أثر.

الثانية: ما يحتاج إلى إعمال العقل، وقدح زناد الفكر، وقد تختلف حوله الآراء، فهذا وإن كان المفسر بنى قوله على القرآن إلا أنه داخل في التفسير بالرأي؛ لآئته في المقام الأول عملية عقلية قام من خلالها المفسر بالربط بين آيات القرآن، بناءً على ما أداه إليه اجتهاده، ومثال ذلك تقييد المطلق في القرآن الكريم، فبعضهم يقيده كما في عتق الرقبة، فقد جاء مطلقاً في مثل قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامٌ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾⁽⁴³²⁾، جاءت الرقبة هنا مطلقة، وجاءت في موضع آخر مقيدة بالإيمان في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾⁽⁴³³⁾، هنا تختلف أنظار العلماء، فبعضهم حمل المطلق على المُقَيَّد، فيشترط في الرقبة المطلوب عتقها في كفارة اليمين بالإيمان؛ حملاً لها على الرقبة في كفارة القتل، وبعضهم لا يفعل ذلك، بل يترك المطلق على إطلاقه، ولا يحمله على المُقَيَّد، وبسط هذا في علم أصول الفقه.

قواعد يجب مراعاتها في تفسير القرآن بالقرآن

⁽⁴²⁸⁾ [الانفطار: 17، 18].

⁽⁴²⁹⁾ [الانفطار: 19].

⁽⁴³⁰⁾ [البلد: 11، 12].

⁽⁴³¹⁾ [البلد: 13، 14].

⁽⁴³²⁾ [المائدة: 89].

⁽⁴³³⁾ [النساء: 92].

القاعدة الأولى: كل تفسير خالف القرآن الكريم فهو مردود:

وهذه قاعدة بدهية، وأمر في غاية الوضوح، ولا يحتاج دليلاً عليه؛ إذ إنه في منطق العقلاء: أن الفرع لا يخالف أصله، والتفسير أصل عن القرآن، فلا يخالفه، وإلا كان مردوداً على صاحبه، وإن رُمنّا مثلاً لهذه القاعدة فإن كثيراً من المفسرين أورد في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾ (3) فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ⁽⁴³⁴⁾، ففسروا الليلة المباركة بقولين:

أحدهما: أنها ليلة القدر.

ثانيهما: أنها ليلة النصف من شعبان، يقول الإمام الطبري: «وقال آخرون: بل هي ليلة النصف من شعبان... عن عكرمة في قول الله تبارك وتعالى: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾⁽⁴³⁵⁾، قال: في ليلة النصف من شعبان، يُبْرَمُ فيه أمر السنة، وتنسخ الأحياء من الأموات، ويكتب الحجاج فلا يزداد فيهم أحد، ولا ينقص منهم أحد»⁽⁴³⁶⁾.

وقال الإمام الماوردي: «﴿فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ﴾ فيها قولان: أحدهما: أنها ليلة النصف من شعبان؛ قاله عكرمة. الثاني: أنها ليلة القدر»⁽⁴³⁷⁾.

مخالفة هذا التفسير للقرآن الكريم:

وإننا لو نظرنا إلى القرآن الكريم من خلال وحدته البنائية لوجدنا الآية تتحدث عن إنزال القرآن الكريم، وأنه نزل في ليلة مباركة، لكنّها هنا مبهمّة، وبأدنى تأمل في القرآن الكريم نجد الحديث عن نزول القرآن الكريم مبثوث في غير ما آية من كتاب الله، من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾⁽⁴³⁸⁾، وقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾⁽⁴³⁹⁾، وبالجمع بين الآيات يَتَبَيَّنُ مع أدنى نظر أن المقصود بالليلة المباركة ليس ليلة النصف من شعبان، بل هي ليلة القدر، وأنها هي الليلة التي نزل فيها القرآن. فدعوى أن هذه الليلة هي ليلة النصف من شعبان، كما أورد ذلك المفسرون هي دعوى باطلة؛ لمخالفتها القرآن الكريم؛ وَبِنَاءٍ عَلَى ذلك يرد هذا القول التفسيري المنسوب إلى عكرمة؛ لمخالفته للقرآن

⁽⁴³⁴⁾ [الدخان: 3، 4].

⁽⁴³⁵⁾ [الدخان: 4].

⁽⁴³⁶⁾ يُنظَر: «تفسير الطبري»: (10/22)، وأورد هذا الأثر عن عكرمة أيضاً: ابن أبي حاتم في «تفسيره»:

(10/3287/برقم: 18531).

⁽⁴³⁷⁾ يُنظَر: «النكت والعيون»: (244/5).

⁽⁴³⁸⁾ [القدر: 1].

⁽⁴³⁹⁾ [البقرة: 185].

الكريم.

القاعدة الثانية: القول الذي تؤيده آية قرآنية يرجح على ما عدم ذلك:

يقول العز بن عبد السلام: «قد يتردد (المعنى) بين محامل كثيرة يتساوى بعضها مع بعض، ويترجح بعضها على بعض، وأولى الأقوال ما دل عليه الكتاب في موضع آخر، أو السُّنَّة، أو إجماع الأمة»⁽⁴⁴⁰⁾.

وتطبيقاً لهذه القاعدة يقول الشيخ الشنقيطي (رَحِمَهُ اللهُ) عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾⁽⁴⁴¹⁾: «قوله: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ في المواضع الثلاثة محتمل؛ لِأَنَّهُ كَانَ يظن ذلك، كما روي عن ابن عباس وغيره، ومحتمل؛ لِأَنَّهُ جازم بعدم ربوبية غير الله، ومراده هذا ربي في زعمكم الباطل، أو أنه حذف أداة استفهام الإنكار، والقرآن يبين بطلان الأول، وصحة الثاني.

أما بطلان الأول: فالله تعالى نفى كون الشرك الماضي عن إبراهيم في قوله: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾⁽⁴⁴²⁾، في عدة آيات، ونفي الكون الماضي يستغرق جميع الزمن الماضي، فثبت أنه لم يتقدم عليه شرك يوماً ما.

وأما كونه جازماً مؤقتاً بعدم ربوبية غير الله، فقد دَلَّ عليه ترتيب قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾⁽⁴⁴³⁾، إلى آخره، «بالفاء» على قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾⁽⁴⁴⁴⁾، فَدَلَّ على أَنَّهُ قَالَ ذَلِكَ موقناً مناظراً، ومحاجاً لهم، كما دَلَّ عليه قوله تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ﴾⁽⁴⁴⁵⁾، وقوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾⁽⁴⁴⁶⁾ الآية، والعلم عند الله تعالى»⁽⁴⁴⁷⁾.

القاعدة الثالثة: الأصل أن تحمل المعاني المجملة على المعهود من لسان القرآن:

معنى هذه القاعدة: أن للقرآن لساناً متميزاً، وأنه إن كان ثمة إجمال فإنه يبحث عن بيانه (بادئ ذي

⁽⁴⁴⁰⁾ يُنظَر: «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز»، للعز بن عبد السلام: (ص: 220)، نقلاً عن «قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير»، د/ عبير بنت عبد الله النعيم: (ص: 154)، إعداد: دار التدمرية، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط: 1، سنة: 1436 هـ - 2015 م.

⁽⁴⁴¹⁾ [الأنعام: 76].

⁽⁴⁴²⁾ [البقرة: 135].

⁽⁴⁴³⁾ [الأنعام: 76].

⁽⁴⁴⁴⁾ [الأنعام: 75].

⁽⁴⁴⁵⁾ [الأنعام: 80].

⁽⁴⁴⁶⁾ [الأنعام: 83].

⁽⁴⁴⁷⁾ يُنظَر: «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن»: (485/1).

بدء) داخل القرآن الكريم ذاته، على المعهود من خطابه، هذا أمر بدهي عند كل كاتب، أو مصنف؛ فمثلاً نجد في علم «الجرح والتعديل» أن بعض الأئمة اختص بمعان لبعض ألفاظ الجرح والتعديل خالف بها جمهور العلماء، استخرجها العلماء من تتبع كلامه، ومعرفة اصطلاحاته الخاصّة، أو من خلال المعهود من كلامه، ومثال هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَّ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾⁽⁴⁴⁸⁾، هنا إجمال، سببه وقت حركة الجبال، أهى في الدنيا؟ أم في الآخرة؟ ولكي نخرج من هذا الإجمال فإننا ننظر في القرآن الكريم ذاته، فنجد الغالب في حديث القرآن الكريم عن حركة الجبال أنّه يكون يوم القيامة، مثل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا (9) وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا﴾⁽⁴⁴⁹⁾، وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً﴾⁽⁴⁵⁰⁾، وقوله تعالى: ﴿وَسَيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾⁽⁴⁵¹⁾، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ﴾⁽⁴⁵²⁾، كل هذه الآيات تتحدث عن يوم القيامة، فالأصل حمل حركة الجبال في الآية الكريمة، على أنّها في الآخرة، لا في الدنيا، كما هو معهود الخطاب القرآني⁽⁴⁵³⁾.

⁽⁴⁴⁸⁾ [النمل: 88].

⁽⁴⁴⁹⁾ [الطور: 9، 10].

⁽⁴⁵⁰⁾ [الكهف: 47].

⁽⁴⁵¹⁾ [النبا: 20].

⁽⁴⁵²⁾ [التكوير: 3].

⁽⁴⁵³⁾ يُنظَر: «تفسير ابن كثير»: (217/6)، و«أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن»: (144/6)، وما بعدها.

الضابط الثاني: القواعد العلميّة المنهجية التي يجب مراعاتها عند تفسير القرآن بالسنة النبوية.

تمهيد:

المصدر الثاني من مصادر التفسير والذي يلي القرآن مباشرة هو السنة النبوية المشرفة فإن لم يجد من يتعرض لتفسير كتاب الله بغيته في القرآن فليبحث عما ثبت وصح في السنة المشرفة؛ فإنها شارحة للقرآن ومبينة له، يقول تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾⁽⁴⁵⁴⁾. فعن المقداد بن معد يكرب أن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه ألا يوشك رجل شبعان متكئ على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه، ألا لا يحل لكم الحمار الأهلي، ولا كل ذي ناب من السباع، ولا لقطة معاهد إلا أن يستغني عنها صاحبها، ومن نزل يقوم فعليه أن يقرؤه فإن لم يقرؤه فعليه أن يعقبهم بمثل قرأه»⁽⁴⁵⁵⁾.

لماذا تبوات السنة النبوية المنزلة التالية للقرآن الكريم؟

إنما تبوات السنة المشرفة هذه المنزلة لأسباب خمسة، هي:

أولاً: النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) هو خير من يفسر القرآن الكريم، وأفضل عالم بمعانيه بعد قائله جل وعلا، وذلك بمقتضى رسالته ومصدّقاً لقول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾⁽⁴⁵⁶⁾، فكل ما قاله النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وثبت عنه بطريق قوي فهو حق يجب التسليم به والإذعان له.

ثانياً: أن الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لا يقره مولاه على خطأ أبداً وبخاصة في أمر جليل مثل تفسير القرآن الكريم، فلا محالة إن وقع منه خطأ فإن الله تعالى يهديه إلى الحق الصراح.

ثالثاً: خير من يمكن أن يفسر القرآن هو من كانت مهمته تفسير القرآن، ولقد أخبرنا القرآن الكريم فيما أخبر عن مهمّة الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فقال: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽⁴⁵⁷⁾، فمهمّة الرسول الكريم إذن هي بيان ما في القرآن.

رابعاً: من المعلوم أن السنة المشرفة هي الأصل الثاني للتشريع الإسلامي، والمصدر الثاني الذي تؤخذ منه الأحكام ويعرف الحلال والحرام، ولما كانت بهذه المنزلة كان النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (صاحب هذه

(454) [النحل: 44].

(455) أخرجه أبو داود في «سننه»: كتاب: (السنة)، باب: (في لزوم السنة): (200/4)، حديث رقم: (4604).

(456) [النجم: 3].

(457) [النحل: 44].

السُّنَّة) هو خير من يفسر القرآن، فالجواز له إذن مع وجدان طلبته فيه راكب لعظيم، مخالف لمقتضيات هذا الدين.

خامساً: طلب بيان القرآن من السُّنَّة هو امتثال للأوامر الإلهية الموجبة لطاعته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾⁽⁴⁵⁸⁾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾⁽⁴⁵⁹⁾، وغني عن البيان أن طاعة الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والأخذ بما آتانا به شاملة لكل ما جاء به، وفي مقدمة ذلك بيان القرآن الكريم وتفسيره⁽⁴⁶⁰⁾.

لهذه الأمور كان على المفسر ألا يتجاوز قولاً لرسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، أو فعلاً أو تقريراً في تفسير القرآن الكريم.

وبعد هذا التقديم ندلف إلى القواعد التفسيرية المتعلقة بالسُّنَّة النبوية، وهي:

القاعدة الأولى: التفرقة بين التفسير النبوي والتفسير بالسُّنَّة

ثمة فرق كبير وظاهر بين التفسير النبوي الذي هو في حقيقة الأمر تبين نبوي كريم لمعاني القرآن الكريم، والذي هو في ذاته حجة يجب الرجوع إليه، وعدم تركه أو مجافاته، وبين التفسير بالسُّنَّة المشرفة، سواء كانت قولاً أو فعلاً أو تقريراً، فإن النوع الثاني عملية اجتهادية يقوم بها المفسر، سواء كان صحابياً أو تابعياً أو من دونهما، وهو في ذاته ليس بحجة؛ إذ إنه ربط بين الآية أو مجموعة الآيات بما ورد عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وقد تكون عملية الربط هذه (وهي عملية اجتهادية) صواباً أو غير ذلك، بمعنى أن المفسر قد يوفق فيما ذهب إليه، وربما كان اجتهاده غير سديد.

ومثال التفسير النبوي ما أخرجه الشيخان من حديث ابن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾⁽⁴⁶¹⁾ شق ذلك على أصحاب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وقالوا أينما لم يظلم نفسه؟ فقال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): ليس هو كما تظنون إنما هو كما قال لقمان لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾⁽⁴⁶²⁾⁽⁴⁶³⁾.

(458) [النور: 54].

(459) [الحشر: 7].

(460) ينظر: في ذلك «دراسات في مناهج المفسرين» تأليف: إبراهيم عبد الرحمن خليفة، (ص: 221-222)، ط: مكتبة الإيمان - القاهرة، الطبعة الأولى.

(461) [الأنعام: 82].

(462) [لقمان: 13].

(463) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: (الإيمان)، باب: (ظلم دون ظلم)، (21/1) حديث رقم: (32)، وأخرجه الإمام مسلم في

وإذا زُمنًا مثلاً للتفسير بالسُّنَّة فقد أخرج البخاري ومسلم في «صحيحيهما» من حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: «ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسّه حين يولد، فيستهل صارخًا من مس الشيطان إياه، إلا مريم وابنها»، ثم يقول أبو هريرة: وقرأوا إن شئتم: ﴿وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِنِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ (464)(465).

فكان سيدنا أبا هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) فَسَّرَ الآية بالحديث، أو بمعنى أدق ذكر الآية شاهدًا على معنى الحديث، وقام بالربط بينهما، وبدقيق التأمُّل فيما صنعه هذا الصحابي الكريم نجد أن هناك فارقًا بين ما اشتملت عليه الآية الكريمة من دعاء، وما يحمله الحديث الشريف من معنى، فالدعاء اللَّذِي اشتملت عليه الآية كان ولا شك بعد الولادة، وبعد معرفة نوع المولود أنه أنثى بدلالة قول أم مريم: ﴿أَعِيذُهَا﴾ ولو كانت هذه الدعوة قبل الولادة لتغير الأمر، وبخاصة أنها كانت تطمع في ذكر تهبه الله؛ فإنها قالت: ﴿وليس الذكر كالأنثى﴾ أي: في الخدمة، أما الحديث الشريف فإنه يصور حالة الولادة التي يستهل فيها المولود صارخًا، فالدعوة إذن كانت بعد الولادة، وكانت بعد الزمن المحدد لاستهلال المولود صارخًا، فرمائها غير زمن الحديث اللَّذِي هو حالة انفصال الجنين عن بطن أمه، وقد أشار إلى هذا المعنى صاحب «تفسير المنار» إذ يقول:

«على أن الحديث ورد في تفسير كونه تعالى تقبل من أمها إعادتها وذريتها من الشيطان، وهذه الإعادة قد كانت بعد ولادتها والعلم بأنها أنثى، وظاهر الحديث أن المس يكون عند الوضع» (466).

ويقول د مصطفى بوهندي: «فلا يمكن الجمع بين هذا الحديث والآية؛ لِأَنَّ الاستهلال بالصرخة والمس قبله لن يحفظ منه المولود إلا إذا كان الدعاء قبل الوضع والاستجابة حينه، وعندها فلا تصح أن تكون المرأة قد وضعت وعلمت أنها وضعت أنثى وهو تناقض جلي فإذا أضفنا إلى ذلك أن الآية لا تتحدث عن المس المادي للشيطان، ولم تكن امرأة عمران تنوي ذلك، بل كان همها أن تلد مولودًا محررًا لله، استعادت بالله له من الشيطان الرجيم حتى لا يتسلط عليه ليس لحظة الولادة، وإنما في حياته كلها» (467).

«صحيحه»: كتاب: (الإيمان)، باب: (صدق الإيمان وإخلاصه)، (114/1)، حديث رقم: (124)، كلاهما من حديث عبد الله بن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، واللفظ لمسلم.

(464) [آل عمران، من الآية: 36].

(465) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: (تفسير القرآن)، باب: (وإني أعيدُها بك وذريتها من الشيطان الرجيم)، (36/4) حديث رقم: (4548)، وأخرجه الإمام مسلم في «صحيحه»: كتاب: (الفضائل)، باب: (فضائل عيسى (عَلَيْهِ السَّلَامُ))، (4/1838)، حديث رقم: (2366)، كلاهما من حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، واللفظ للبخاري.

(466) ينظر: «تفسير المنار»، (3/240) ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: 1990 م.

(467) ينظر: «نحن والقرآن. مقدمات في أصول التَّدْبِير» د مصطفى بوهندي، (ص: 124 - 125)، مطبعة النجاح الجديدة، ط: الأولى 1423هـ 2002 م.

فهذا أتمودج من التفسير بالسنة، أورده الإمام البخاري في كتاب (تفسير القرآن) من «صحيحه» قد لا يكون الجمع بين الآية والحديث واضحاً، بل قل هو بعيد، وهذا لا ينبغي أن تكون هناك أمثلة أخرى أصاب قائلها عين الصواب في الربط بين الآية والحديث، خلاصة ما نريد قوله: أن ثمة فارقاً بين التفسير النبوي الكريم وبين التفسير بالسنة النبوية، فالأول حجة يجب الأخذ به، والثاني نوع من الاجتهاد، والاجتهاد إن أخطأ فله أجر الاجتهاد، وإن أصاب فله أجر الاجتهاد وأجر الإصابة، والله تعالى أعلم بالصواب.

القاعدة الثانية: القول التفسيري الذي يستند إلى حديث يخالف القرآن فهو مردود:

فمثال ذلك ما أورده ابن عادل في «تفسيره» عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾⁽⁴⁶⁸⁾ حيث ساق حديثاً عن ابن عمر، عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: «الميت يعذب ببيكاء أهله عليه»، فقالت عائشة: يَرْحَمُهُ اللهُ، لم يكذب ولكنه وهم، إنما قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لرجل مات يهودياً: «إن الميت ليعذب، وإن أهله ليبكون عليه»⁽⁴⁶⁹⁾.

قال ابن عادل: «والحديث لا شك في صحته؛ لأنه في الصحيحين... والجواب أنه يجب قبول أن الحديث لا يمكن رده؛ لثبوته وإقرار أعيان الصحابة له على ظاهره.

وعائشة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا) لم تخبر أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) نفى ذلك، وَإِنَّمَا تَأَوَّلَتْ عَلَى ظَاهِرِ الْقُرْآنِ، ومن أثبت وسمع حجة على من نفى وأنكر.

وظاهر القرآن لا حجة فيه؛ لِأَنَّ الله تعالى نفى أن يحمل أحد من ذنب غيره شيئاً، والميت لا يحمل من ذنب النائحة شيئاً، بل إثم التَّوْحِ عَلَيْهَا، وهو قد يعذب من جهة أخرى بطريق نوحها، كمن سنَّ سُنَّةَ سَيِّئَةٍ، مع من عمل بها، ومن دعا إلى ضلالة، مع من أجابه.

والحديث الذي روته حديث آخر لا يجوز أن يردَّ به خبر الصادق؛ لِأَنَّ الْقَوْمَ قَدْ يَشْهَدُونَ كَثِيرًا مِمَّا لَا تَشْهَدُ»⁽⁴⁷⁰⁾.

فهذا التفسير الذي أورده ابن عادل من أن الميت يتحمل إثم النواح مطلقاً من دون أن يوصي به، أو

(468) [الأنعام: 164].

(469) أخرجه أبو داود في «سننه»: (47/5)، كتاب (الجنائز) باب (في النوح)، حديث رقم: (3129)، والترمذي في: «سننه»، (318/3) أبواب: «الجنائز» باب: «ما جاء في الرخصة في البكاء على الميت» حديث رقم: (1004)، واللفظ للترمذي، وقال الترمذي: «حديث عائشة حديث حسن صحيح، وقد روي من غير وجه عن عائشة»، وقد ذهب أهل العلم إلى هذا.

(470) ينظر: «اللباب في علوم الكتاب» تأليف: أبي حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني، (229/12 - 231)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط: الأولى، 1419 هـ - 1998 م.

يرضى عليه، أو ما شاكل ذلك -نقول: هذا تفسير مردود؛ لابتناؤه على حديث مؤول بمن أوصى بذلك، أو رضي به أو طلبه، أما أن يكون العذاب على فعلٍ آخر، فهذا مما يخالف صريح القرآن، وهو ما فقته السيدة عائشة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا) وأرضاها، وقد أشار إلى رد الحديث العلامة المحقق الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في «تفسيره» حيث قال: «ولمَّا روى ابن عمر عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) «أن الميت ليعذب بكاء أهله عليه» قالت عائشة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا): «يرحم الله أبا عبد الرحمن، ما قال رسول الله ذلك، والله يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾⁽⁴⁷¹⁾. ولما مر برسول الله جنازة يهودية ييكي عليها أهلها فقال: «إنهم ليبكون عليها وإنما لتعذب».

والمعنى أن وزر أحد لا يحمله غيره فإذا كان قد تسبب بوزره في إيقاع غيره في الوزر حمل عليه وزر بوزر غيره؛ لِأَنَّهُ مُتَسَبِّبٌ فِيهِ، وليس ذلك بحمل وزر الآخرين عليه ولكنه حمل وزر نفسه عليها وهو وزر التسبب في الأوزار»⁽⁴⁷²⁾.

القاعدة الثالثة: القول التفسيري الَّذِي يُؤَيِّدُهُ حَدِيثٌ مَّقْبُولٌ فَهُوَ أَوْلَى مِنْ غَيْرِهِ:

وهذه القاعدة إنما تتأتى حين يكون لدينا قولان في تفسير الآية أو أكثر، وأحد هَذِهِ الأَقْوَالِ يدل عليه حديث أو يشهد له، فإن هذا القول مُقَدَّمٌ على ما عداه، مثال ذلك:

اختلف المفسرون في المراد بالسبع المثاني المذكورة في سورة الحجر من قوله جل وعز: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾⁽⁴⁷³⁾ على أقوال:
الأول: أنها سورة الفاتحة.

الثاني: هي السبع الطوال: البقرة، وآل عمران، والنساء، والمائدة، والأنعام، والأعراف، والأنفال، والتوبة معًا؛ إذ ليس بينهما التسمية، وينسب هذا القول إلى ابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا).

الثالث: المثاني القرآن كله، قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي﴾⁽⁴⁷⁴⁾.

الرابع: المراد بالسبع المثاني: أقسام القرآن؛ من الأمر، والنهي، والتبشير، والإنذار، وضرب الأمثال، وتعدد نعم، وأنباء قرون⁽⁴⁷⁵⁾.

وعند التأمُّل في هَذِهِ الأَقْوَالِ نجد أن أسعدها حظًا، وأولاها بالقبول هو الرأي الأول؛ لما يدل له من

(471) [الأنعام: 164].

(472) ينظر: «التحريم والتنوير»، (50/15).

(473) [الزمر: 23].

(474) [الحجر: 87].

(475) ذكر هَذِهِ الآراء الإمام القرطبي في «تفسيره»: (54/10-55).

حديث النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فمن ذلك:

ما أخرجه البخاري في «صحيحه» من حديث أبي سعيد بن المعلى، قال: كنت أصلي في المسجد، فدعاني رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فلم أجبه، فقلت: يا رسول الله، إني كنت أصلي، فقال: "ألم يقل الله: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾⁽⁴⁷⁶⁾، ثم قال لي: «لأعلمنك سورة هي أعظم السور في القرآن، قبل أن تخرج من المسجد»، ثم أخذ بيدي، فلما أراد أن يخرج، قلت له: «ألم تقل: لأعلمنك سورة هي أعظم سورة في القرآن؟»، قال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽⁴⁷⁷⁾، «هي السبع المثاني، والقرآن العظيم الَّذِي أوتيته»⁽⁴⁷⁸⁾.

ومن ذلك ما أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «الحمد لله أم القرآن، وأم الكتاب، والسبع المثاني». وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»⁽⁴⁷⁹⁾. وقد رجح هذا القول الَّذِي تؤيده الأحاديث كثير من المفسرين، فنجد ابن جُزَيٍّ مثلاً يقول في تفسيره: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي﴾⁽⁴⁸⁰⁾، يعني: أم القرآن لِأَنَّهَا سَبْعُ آيَاتٍ، وَقِيلَ: يعني السور السبع الطوال، وهي البقرة، وآل عمران، والنساء، والمائدة، والأنعام، والأعراف، والأنفال مع براءة، والأول أرجح لوروده في الحديث⁽⁴⁸¹⁾.

القاعدة الرابعة: كل تفسير خالف الثابت من السنة فهو مردود:

وذلك راجع في المقام الأول إلى حجية السنة، وأما وحي من عند الله تعالى لا سيما إن كانت تفسيراً للقرآن، الَّذِي هو مما أوتيه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؛ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽⁴⁸²⁾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ

(476) [الأنفال، من الآية: 24].

(477) [الفاتحة: 2].

(478) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب (تفسير القرآن)، باب: (ما جاء في فاتحة الكتاب)، (17/6) حديث رقم: (4474).

(479) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب: تفسير القرآن، باب: قَوْلُهُ: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر: 87]

(81/6) حديث رقم: (4704)، وأخرجه الترمذي كتاب (تفسير القرآن)، باب: (ومن سورة الحجر)، (297/5) حديث رقم: (3124).

(480) [الحجر: 87].

(481) ينظر: «تفسير ابن جزى» المسمى: «التسهيل لعلوم التنزيل»، (1/ 420)، تحقيق الدكتور: عبد الله الخالدي، الناشر: شركة دار الأرقم

بن أبي الأرقم - بيروت، ط: الأولى - 1416 هـ، وينظر أيضاً: «لباب التأويل في معاني التنزيل» المعروف «بتفسير الخازن»، (62/3)،

تصحيح: محمد علي شاهين، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط: الأولى، 1415 هـ.

(482) [النحل: 44].

يَكُونُ لَهُمُ الْحَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴿483﴾، وهو عام في كل أمر.

وفي ذلك يقول الشاطبي (رَحِمَهُ اللهُ): «فإذا كان بيننا ظاهراً أن قول القائل مخالف للقرآن أو للسنة، لم يصح الاعتداد به ولا البناء عليه، ولأجل هذا ينقض قضاء القاضي إذا خالف النص أو الإجماع»⁽⁴⁸⁴⁾.

ومثال ذلك في كتب التفاسير: تفسير الظلم في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾⁽⁴⁸⁵⁾، بغير ما فسره النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (وهو الشرك) وذلك لما جاء في الحديث الَّذِي أخرجهُ الشيخان عن ابن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قال: لما نزلت هَذِهِ الآيَةُ: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾⁽⁴⁸⁶⁾، شق ذلك على أصحاب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وقالوا: أينما لم يظلم نفسه؟ فقال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): ليس هو كما تظنون إنما هو كما قال لقمان لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾⁽⁴⁸⁷⁾ (488).

فنجد أن هناك آراء تخالف ذلك الحديث الشريف:

فمن ذلك ما فعله الزمخشري حيث فسر الظلم بأنه المعصية المفسدة لا الشرك، حيث قال: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام، من الآية: 82]؛ أي: لم يخلطوا إيمانهم بمعصية تفسدهم، وأبي تفسير الظلم بالكفر لفظ اللبس»⁽⁴⁸⁹⁾.

ومن ذلك ما ذكره الطبري حيث فسر الظلم على عمومته فقال: «وقال آخرون: بل معنى ذلك: ولم يخلطوا إيمانهم بشيء من معاني الظلم، وذلك: فعل ما نهى الله عن فعله، أو ترك ما أمر الله بفعله، وقالوا: الآية على العموم، لِأَنَّ الله لم يخصَّ به معنى من معاني الظلم.

(483) [الأحزاب: 36].

(484) ينظر: «الموافقات» للشاطبي: (5/ 138).

(485) [الأنعام: 82].

(486) [الأنعام: 82].

(487) [لقمان: 13].

(488) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: (الإيمان)، باب: (ظلم دون ظلم)، (21/1) حديث رقم: (32)، وأخرجه الإمام مسلم في «صحيحه»: كتاب: (الإيمان)، باب: (صدق الإيمان وإخلاصه)، (114/1)، حديث رقم: (124)، كلاهما من حديث عبد الله بن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، واللفظ لمسلم.

(489) ينظر: «الكشاف عن حقائق التنزيل»، (2/ 43)، قال ابن المنير الإسكندري تعليماً على كلام الزمخشري: «وقد ورد أن الآية لما نزلت عظمت على الصحابة، وقالوا أينما لم يظلم نفسه. فقال عليه الصلاة والسلام: «إنما هو الظلم في قول لقمان: إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»، وإنما هو يروم بذلك تنزيهه على معتقده في وجوب وعيد العصاة، وأنهم لاحظ لهم في الأمن كالكفار، ويجعل هذه الآية تقتضي تخصيص الأمر بالجامعين الأمرين: الإيمان والبراءة من المعاصي، ونحن نسلم ذلك، ولا يلزم أن يكون الخوف اللاحق العصاة هو الخوف اللاحق الكفار؛ لِأَنَّ العصاة من المؤمنين إنما يخافون العذاب المؤقت وهم آمنون من الخلود. وأما الكفار، فغير آمنين بوجه ما، والله الموفق».

قالوا: فإن قال لنا قائل: أفلا أمن في الآخرة، إلا لمن لم يعص الله في صغيرة ولا كبيرة، وإلا لمن لقي الله ولا ذنب له؟ قلنا: إن الله عنى بهذه الآية خاصاً من خلقه دون الجميع منهم، والذي عنى بها وأراده بها، خليله إبراهيم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)...»⁽⁴⁹⁰⁾.

⁽⁴⁹⁰⁾ ينظر: «تفسير الطبري»، (502/11).

الضابط الثالث: القواعد العلمية المنهجية التي يجب مراعاتها عند تفسير القرآن بالرأي:

التفسير بالرأي: «عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسر لكلام العرب ومناحيهم في القول، ومعرفته للألفاظ العربية ووجوه دلالاتها، واستعانتها في ذلك بالشعر الجاهلي، ووقوفه على أسباب النزول، ومعرفته بالناسخ والمنسوخ من آيات القرآن، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج إليها المفسر»⁽⁴⁹¹⁾.

وقد اختلف العلماء إزاء هذا اللون من التفسير إلى فريقين:

الأول: يرى حرمة هذا النوع من التفسير، وَيَعُدُّونَهُ قَوْلًا عَلَى اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ، والقول على الله بغير علم منهي عنه فالتفسير بالرأي منهي عنه، دليلهم في ذلك ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽⁴⁹²⁾، وهو معطوف على ما قبله من المحرمات في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽⁴⁹³⁾، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾⁽⁴⁹⁴⁾ «⁽⁴⁹⁵⁾».

وقد استدلوا بجملة أحاديث يوهم ظاهرها حرمة هذا التفسير:

كقوله (صلى الله عليه وسلم): «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ»⁽⁴⁹⁶⁾.

وما روي أيضًا عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: «اتَّقُوا الْحَدِيثَ عَنِّي إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ، فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، وَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»⁽⁴⁹⁷⁾.

وما روي عن السلف الصالح من الصحابة، فمن بعدهم من التخرج من الكلام في تفسير القرآن، فمن ذلك ما رواه ابن أبي مليكة، قال: سئل أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) عن تفسير حرف من

⁽⁴⁹¹⁾ يُنْظَرُ: «التفسير والمفسرون»، للذهبي: (183/1).

⁽⁴⁹²⁾ [البقرة: 169].

⁽⁴⁹³⁾ [الأعراف: 33].

⁽⁴⁹⁴⁾ [الإسراء: 36].

⁽⁴⁹⁵⁾ يُنْظَرُ: «الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير»: (ص: 78).

⁽⁴⁹⁶⁾ أخرجه الترمذي في «سننه»، كتاب: أبواب تفسير القرآن، باب: ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه (5/200/ برقم: 2952)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ، وَقَدْ تَكَلَّمَ بَعْضُ أَهْلِ الْحَدِيثِ فِي سُهَيْلِ بْنِ أَبِي حَزْمٍ، وَهَكَذَا رَوَى عَنْ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَعَبَرِهِمْ، أَنَّهُمْ شَدُّوا فِي هَذَا فِي أَنْ يُفَسَّرَ الْقُرْآنُ بِعَيْتِهِمْ، وَأَمَّا الَّذِي رَوَى عَنْ مُجَاهِدٍ وَقَتَادَةَ وَعَبَرِهِمَا مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّهُمْ فَسَّرُوا الْقُرْآنَ، فَلَيْسَ الظَّنُّ بِهِمْ أَنَّهُمْ قَالُوا فِي الْقُرْآنِ أَوْ فَسَّرُوهُ بِعَيْتِهِمْ أَوْ مِنْ قِبَلِ أَنْفُسِهِمْ. وَقَدْ رَوَى عَنْهُمْ مَا يَدُلُّ عَلَى مَا قُلْنَا، أَنَّهُمْ لَمْ يَقُولُوا مِنْ قِبَلِ أَنْفُسِهِمْ بِعَيْتِهِمْ».

⁽⁴⁹⁷⁾ أخرجه الترمذي في «سننه»، كتاب: تفسير القرآن، باب: ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه (5/199/ برقم: 2951)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ»، والنسائي في «السنن الكبرى»، كتاب: فضائل القرآن، باب: مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِعَيْتِهِمْ (7/285)، برقم: (8030).

القرآن فقال: «أي سماء تظلني؟ وأي أرض تغلني؟ وأين أذهب؟ وكيف أصنع إذا قلت في حرف من كتاب الله بغير ما أراد الله؟ وفي رواية: «إذا قلت في كتاب الله بما لا أعلم؟»⁽⁴⁹⁸⁾.

الفريق الثاني: فريق المجوزين: وقد استدلوا على رأيهم بكثير من الآيات التي تأمر المسلمين بالتدبر والتفكير في الذكر الحكيم منها قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾⁽⁴⁹⁹⁾، وقوله: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁽⁵⁰⁰⁾، وقوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾⁽⁵⁰¹⁾، ووجه الدلالة في هذه الآيات واضح؛ إذ لا سبيل إلى معرفة معاني القرآن وتدبره دون إعمال العقل، وقدح زناد الفكر.

ثانيًا: قالوا: لو كان التفسير بالرأي غير جائز لما كان الاجتهاد جائزًا، ولتعطل كثير من الأحكام، وهذا باطل بيّن البطلان؛ وذلك لأنَّ باب الاجتهاد لا يزال مفتوحًا إلى اليوم أمام أربابه، والمجتهد في حكم الشرع مأجور، أصاب أو أخطأ، والنبى (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لم يُفسر كل آيات القرآن، ولم يستخرج لنا جميع ما فيه من أحكام.

ثالثًا: استدلوا بما ثبت من أن الصحابة (رَضُوا اللهُ عَلَيْهِمْ) قرءوا القرآن، واختلفوا في تفسيره على وجوه، ومعلوم أنهم لم يسمعوا كل ما قالوه في تفسير القرآن من النبى (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؛ إذ إنه لم يُبين لهم كل معاني القرآن، بل بيّن لهم بعض معانيه، وبعضه الآخر توصّلوا إلى معرفته بعقولهم واجتهادهم، ولو كان القول بالرأي في القرآن محظورًا لكانت الصحابة قد خالفت ووقعت فيما حرم الله، ونحن نُعيد الصحابة من المخالفة، والجُرأة على محارم الله.

رابعًا: دعاء النبى (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا): «اللَّهُمَّ فقهه في الدين، وعلمه التأويل»⁽⁵⁰²⁾، فلو كان التأويل مقصورًا على السماع والنقل كالتنزيل، لما كان هناك فائدة لتخصيص ابن عباس بهذا الدعاء⁽⁵⁰³⁾.

⁽⁴⁹⁸⁾ أخرجه سعيد بن منصور في «التفسير من سنن سعيد بن منصور»: (1/168/19 برقم: 19)، تحقيق: د سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط: 1، سنة: 1417هـ - 1997م، وقال محققه: سنده ضعيف لإرساله، وهو صحيح إلى مرسله ابن أبي مليكة، وله متابعات يرتقي بها إلى درجة الحسن لغيره.

⁽⁴⁹⁹⁾ [محمد: 24].

⁽⁵⁰⁰⁾ [ص: 29].

⁽⁵⁰¹⁾ [النساء: 83].

⁽⁵⁰²⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الوضوء، باب: وَضَعُ الْمَاءِ عِنْدَ الْخَلَاءِ (1/41/143 برقم: 143)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: فضائل الصحابة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ)، باب: مِنْ فَضَائِلِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) (4/1927)، برقم: (2477).

⁽⁵⁰³⁾ ينظر في ذلك: «التفسير والمفسرون»: (1/187)، وما بعدها.

وقد يؤول هذا الخلاف المذكور إلى خلاف لفظي إن كان ما يقصده أرباب القول الأول (المانعون للتفسير بالرأي) هو الرأي المذموم، وهو التفسير بالرأي الذي لا يتوافر فيه شرطان:

الأول: مراعاة قواعد الشريعة، وعدم مصادمة الثابت منها.

الثاني: أن يكون جاريًا على قواعد اللغة العربية.

فإن كان التفسير بالرأي موافقًا للشرع جاريًا على قواعد اللغة العربية، فهو من الرأي الحمود، وبنَاءً على ذلك قَسَمَ العلماء التفسير بالرأي إلى هذين القسمين.

وفي ذلك يقول الإمام ابن العربي المالكي: «ومن التفسير بالرأي ما يكون باطلاً، ومنه ما يكون حقاً، فأما الحق فكل رأي يكون عن دليل، وأما الباطل ما كان عن هوى مجرد. وللناظر في القرآن ما أخذ كثيرة، أمهاتها ثلاث:

الأولى: النقل عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهذا هو الطراز الأول، لكن حذار أن تَعَوَّلُوا فيه إلا على ما صَحَّ.

الثانية: الأخذ بمطلق اللغة، فإن القرآن أُنزلَ بلسان عربي مبين.

الثالثة: التفسير بالمقتضى من معنى الكلام، والمقتضب من قوة المنزع، ومن ها هنا اختلف الصحابة في معنى الآية، فأخذ كل أحد في رأيه على منتهى نظره في المقتضى.

والضابط لهذا كله أن يكون الناظر في القرآن يلحظه بعين التقوى، ولا يميل به إلى رأي أحد للهوى، وإنما ينظر إليه من ذاته ابتغاء علم الله ومرضاته»⁽⁵⁰⁴⁾.

قواعد ضابطة للتفسير بالرأي:

إن التفسير بالرأي يكون محمودًا ومقبولًا، ولا يكون للهوى فيه مكان، وبخاصة أن للتفسير من الخطورة مقامًا عاليًا؛ إذ إن التفسير بلاغ عن الله؛ لذلك وغيره وضع العلماء قواعد ضابطة يجب على المفسر أن يلتزم بها، وتلك القواعد مبثوثة في كتب العلماء، سواء كتب التفسير، أو كتب علوم القرآن، أو كتب أصول الفقه، أو كتب اللغة، ومنهم من أفردها بالتصنيف، فمن تلك القواعد:

القاعدة الأولى: القول التفسيري الذي تؤيده قرائن السياق مقدم على غيره:

وهذه قاعدة داخلية في تفسير القرآن بالقرآن الذي هو أفضل طرق التفسير وأولاهها، فإن السياق القرآني واجب الأخذ به في تفسير القرآن الكريم، وكذا كل سياق، وقد أشار إلى هذه القاعدة الشيخ عز الدين ابن عبد السلام، حيث يقول: «السِّيَاقُ مرشد إلى تبين الجملات، وترجيح الاحتمالات، وتفسير

⁽⁵⁰⁴⁾ ينظر: «البرهان في علوم القرآن»، للزركشي: (161/2)، و«الإتقان في علوم القرآن»، للسيوطي: (209/4).

الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال، فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحاً، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذمّاً، فما كان مدحاً بالوضع فوقع في سياق الذم صار ذمّاً واستهزاء وتهكماً بعرف الاستعمال، مثاله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾⁽⁵⁰⁵⁾، أي: الدليل المهان؛ لوقوع ذلك في سياق الذم»⁽⁵⁰⁶⁾.

ويقول الإمام الزركشي (رحمه الله): «...الثاني: ما لم يرد فيه نقل عن المفسرين وهو قليل، وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب، ومدلولاتها، واستعمالها بحسب السياق، وهذا يعتني به الراغب كثيراً في كتاب «المفردات»، فيذكر قيماً زائداً على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ؛ لأنّه اقتنصه من السياق»⁽⁵⁰⁷⁾.

ومن أمثلة هذه القاعدة من كتب التفسير ما أورده بعض المفسرين عند قول الله تعالى: ﴿وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَمَنْ أُلْتَقِبِلَ مِنَ الْآخِرِ﴾⁽⁵⁰⁸⁾، إذ ساق الإمام ابن جرير الطبري قولين في المراد بولدي آدم، أحدهما رأي الجمهور أنهما ولداه لصلبه، والآخر ما ساقه بسنده، عن الحسن قال: كان الرجلان اللذان في القرآن، اللذان قال الله: ﴿وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ﴾⁽⁵⁰⁹⁾، من بني إسرائيل، ولم يكونا ابني آدم لصلبه، وإنما كانا القربان في بني إسرائيل، وكان آدم أول من مات»⁽⁵¹⁰⁾.

ثم يُرجّح الإمام الطبري قول مَنْ قال إنهما كانا ابني آدم لصلبه، وهما هايل وقايل، بقوله: «...لأن الرجلين اللذين وصف الله صفتهم في هذه الآية، لو كانا من بني إسرائيل، لم يجهل القاتلُ دفن أخيه، ومواراة سوءة أخيه، ولكنهما كانا من ولد آدم لصلبه، ولم يكن القاتلُ منهما أخاه عليم سنّة الله في عباده الموتى، ولم يدر ما يصنع بأخيه المقتول، فذكر أنه كان يحمل على عاتقه حيناً حتى أراحت جيفته (ظهرت له رائحة) فأحب الله تعريفه السنّة في موتى خلقه، فقَيِّضَ له الغرابين اللذين وصف صفتهم في كتابه»⁽⁵¹¹⁾.

فقد استدلل الإمام الطبري في ترجيح قول الجمهور، وردّ قول الحسن بأدلة، منها: السياق القرآني؛ إذ إن السياق يقتضي أن يكون الغراب هو من علم ابن آدم دفن أخيه، وهذا بلا شك في أول أطوار البشريّة.

⁽⁵⁰⁵⁾ [الدخان: 49].

⁽⁵⁰⁶⁾ يُنظر: «الإمام في بيان أدلة الأحكام»، للعز ابن عبد السلام: (ص: 159-160)، تحقيق: رضوان مختار بن غريّة، دار البشائر الإسلاميّة - بيروت، ط: 1، سنة: 1407هـ - 1987م.

⁽⁵⁰⁷⁾ يُنظر: «البرهان في علوم القرآن»: (2/172).

⁽⁵⁰⁸⁾ [المائدة: 27].

⁽⁵⁰⁹⁾ [المائدة: 27].

⁽⁵¹⁰⁾ يُنظر: «تفسير الطبري»: (10/208)، ت شاكر.

⁽⁵¹¹⁾ يُنظر: «تفسير الطبري»: (10/224).

القاعدة الثانية: القول الذي فيه تعظيم لمقام النبوة أو الرسالة مقدم على غيره:

ومعنى هذه القاعدة أن الأقوال التفسيرية إن ترددت بين قولين أو أكثر، وكان أحد هذه الأقوال فيه توقيف وتعظيم لمقام النبوة والرسالة فهو مقدم على ما عداه، ومثال ذلك ما ورد عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاصِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾⁽⁵¹²⁾، فقد ذكر المفسرون في المراد بالآية قولين؛ الأول: أن لن نقدر، أي: من القدرة، والمعنى فظن أن لن نستطيع ذلك، والثاني: أن لن نقدر، أي: من التقدير، وهو التضييق، والمعنى على الوجه الثاني: أن لن نُضَيِّقَ عليه، والجناب النبوي وتعظيمه يرجح القول الثاني؛ لأنَّ الأول يخدش بمقام النبوة بخلاف الثاني، حيث لا يليق هذا الظن بمؤمن عادي فضلاً عن نبي كريم من أنبياء الله تعالى، وقد ساق القولين الإمام الطبري (رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى)، وقال مُعَقِّبًا عليهما: «وأولى هذه الأقوال في تأويل ذلك عندي بالصواب، قول من قال: عَنَى به: فَظَنَّ يونسُ أن لن نجسه، وَنُضَيِّقَ عليه؛ عقوبة له على مغاضبته ربه.

وإنما قلنا ذلك أولى بتأويل الكلمة؛ لِأَنَّهُ لا يجوز أن ينسب إلى الكفر، وقد اختاره لنبوته، ووصفه بأنه ظَنَّ أن ربه يَعْجِزُ عما أراد به، ولا يقدر عليه، هو وصف له بأنه جهل قدرة الله، وذلك وصف له بالكفر، وغير جائز لأحد وصفه بذلك»⁽⁵¹³⁾.

وَبِنَاءٍ عَلَى ما تقدم فإن كل قول فيه طعن لمقام النبوة أو الرسالة فهو مردود؛ لِأَنَّ الطعن في الأنبياء وعصمتهم فيه تكذيب للقرآن ذاته فإن الله تعالى يقول: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾⁽⁵¹⁴⁾، ومثال ما ورد في كتب التفسير فيه طعن في الأنبياء وعصمتهم وبيان تسلط الشياطين عليهم ما جاء في «تفسير مجاهد»: «﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا﴾⁽⁵¹⁵⁾، يُقُولُ: «شَيْطَانًا، يُقَالُ لَهُ آصِفًا، فَقَالَ لَهُ سُلَيْمَانُ: كَيْفَ تَفْتِنُونَ النَّاسَ؟ فَقَالَ لَهُ آصِفٌ: أَرِنِي خَاتَمَكَ أَخْبِرْكَ، فَلَمَّا أَعْطَاهُ سُلَيْمَانُ خَاتَمَهُ نَبَذَهُ آصِفٌ فِي الْبَحْرِ، فَسَاحَ سُلَيْمَانُ، وَذَهَبَ مُلْكُهُ، وَقَعَدَ آصِفٌ عَلَى كُرْسِيِّهِ، وَمَنَعَ اللَّهُ آصِفًا نِسَاءَ سُلَيْمَانَ فَلَمْ يَقْرَأْنَ، فَأَنْكَرَتْهُ أُمُّ سُلَيْمَانَ، وَكَانَ سُلَيْمَانُ يَسْتَطْعِمُ، وَيُقُولُ: لَوْ عَرَفْتُمُونِي أَطْعَمْتُمُونِي، أَنَا سُلَيْمَانُ فَيَكْذِبُونَهُ، فَأَعْطَتْهُ امْرَأَةً يَوْمًا حَوْتًا يُنْظَفُ لَهَا بَطْنُهَا، فَوَجَدَ خَاتَمَهُ فِي بَطْنِهَا، فَرَجَعَ إِلَيْهِ مُلْكُهُ، وَدَخَلَ آصِفٌ فِي الْبَحْرِ فَارًّا»⁽⁵¹⁶⁾.

⁽⁵¹²⁾ [الأنبياء: 87].

⁽⁵¹³⁾ يُنْظَرُ: «تفسير الطبري»: (18/ 516).

⁽⁵¹⁴⁾ [الحج: 75].

⁽⁵¹⁵⁾ [ص: 34].

⁽⁵¹⁶⁾ يُنْظَرُ: «تفسير مجاهد»: (ص: 574)، تحقيق: الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط: 1، سنة:

فهذه أقوال يجب أن ترد جملة وتفصيلاً؛ إذ إنها لوجاءت إلينا بسند صحيح لرددناها؛ لمخالفتها لما هو ثابت بقواطع الأدلة من عصمة الأنبياء، وأن الله لا يجعل للشيطان عليهم سبيلاً، فكيف ومثل هذه الأكاذيب من الإسرائيليات التي تخالف ما جاء في القرآن الكريم من كريم مقام الأنبياء، وسمو منزلتهم، وعلو شأنهم.

القاعدة الثالثة: يجب حمل النصوص على الحقيقة، ولا يُلجأ إلى المجاز إلا إذا تَعَدَّرَت الحقيقة:

الحقيقة: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به، والمجاز ما أُفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطُح عليه في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به؛ لعلاقة بينه وبين الأول⁽⁵¹⁷⁾.

ومتى ما دار اللفظ أو الكلام بين الحقيقة والمجاز، فإن الأصل أن تقدم الحقيقة على المجاز، وفي هذا المعنى يقول ابن قدامة: «متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز: فهو للحقيقة»⁽⁵¹⁸⁾، فالأصل في ألفاظ القرآن الكريم أن تُحمَلَ على الحقيقة إلا إذا تَعَدَّرَت، فحينئذ يكون الحمل على المجاز لوجود القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي، ومثال ذلك ما ورد عند تفسير قوله تعالى: ﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً﴾⁽⁵¹⁹⁾، إذ يقول الإمام الزمخشري: «فإن قلت: فلم أسند الختم إلى الله تعالى وإسناده إليه يدل على المنع من قبول الحق، والتوصل إليه بطرقه، وهو قبيح، والله تعالى عن فعل القبيح علواً كبيراً؛ لعلمه بقبحه، وعلمه بغناه عنه.

وقد نصَّ على تنزيه ذاته بقوله: ﴿وَمَا أَنَا بِظَالِمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾⁽⁵²⁰⁾، ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ﴾⁽⁵²¹⁾، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾⁽⁵²²⁾، ونظائر ذلك مما نطق به التنزيل.

قلت: القصد إلى صفة القلوب بأنها كالمختوم عليها، وأما إسناد الختم إلى الله عزَّ وجلَّ، فلينبه على

1410هـ - 1989م.

⁽⁵¹⁷⁾ يُنظَر: «المحصول في أصول الفقه»، للإمام الرازي: (286/1).

⁽⁵¹⁸⁾ يُنظَر: «روضة الناظر وجنة المناظر» لابن قدامة المقدسي: (501/1)، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 2، سنة: 1423هـ -

2002م.

⁽⁵¹⁹⁾ [البقرة: 7].

⁽⁵²⁰⁾ [ق: 29].

⁽⁵²¹⁾ [الزحرف: 76].

⁽⁵²²⁾ [الأعراف: 28].

أَنَّ هَذِهِ الصِّفَةَ فِي فِرط تَمَكُّنْهَا وَثَبَات قَدَمِهَا كَالشَّيْءِ الْخَلْقِيِّ غَيْرِ الْعَرَضِيِّ»⁽⁵²³⁾.

فقد ترك الإمام الزمخشري القول بالحقيقة، ولم يُحْمَلِ الإسناد على حقيقته، بل قال بالمجاز، حيث بيَّن في ثنايا كلامه أن إسناد الحتم إلى الله تعالى على سبيل المجاز، لا على الحقيقة؛ والذي دعاه إلى ذلك تنزيه الله تعالى (عفا الله عنا وعنه) فهذا مثال لما ترك فيه المفسر الحقيقة (مع عدم القرينة المانعة لها) وذهب إلى المجاز.

وهناك مثال آخر لا بُدَّ أن يلتزم فيه المفسر القول بالمجاز؛ وذلك لوجود القرينة المانعة من الحقيقة، فعند تفسير قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾⁽⁵²⁴⁾، يقول الإمام الألويسي: «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ؛ أي: ذاته عَزَّ وَجَلَّ، والمراد هو سبحانه وتعالى، فالإضافة بيانية، وحقيقة الوجه في الشاهد الجارحة، واستعماله في الذات مجاز مرسل، كاستعمال الأيدي في الأنفس، وهو مجاز شائع»⁽⁵²⁵⁾.

وإنما امتنعت الحقيقة في الآية الكريمة هنا؛ لوجود القرينة المانعة عنها، والصارفة لها إلى المجاز، إذ يلزم من القول بالحقيقة (وهو الجارحة) تجسيم الله تعالى وتبعيضه، وأنه (جل وتقدس عن ذلك) يفنى جميعه عدا الوجه؛ جَلَّ جَلَالُهُ وَتَقَدَّسَتْ ذَاتُهُ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁽⁵²⁶⁾.

القاعدة الرابعة: الحقيقة الشرعية مقدمة على اللغوية:

الكلام في لغة العرب (كما تقدم) إما حقيقة، وإما مجاز، والمراد بالحقيقة استعمال اللفظ فيما وُضِعَ له، سواء كان هذا الوضع لغويًا، أو شرعيًا، أو عرفيًا؛ ولذلك تنقسم الحقيقة إلى ثلاثة أقسام، فهي: إما حقيقة لغوية من حيث أصل الوضع اللغوي، كلفظ الفرس للحيوان الصاهل، وإما حقيقة شرعية والأصل فيها وضع الشرع واستعماله، كالصلاة، والزكاة تطلقان على ما هو معروف عند المسلمين من كونهما اثنين من أركان الإسلام الخمسة، وإما حقيقة عرفية من حيث ما تعارف عليه الناس كلفظ الدابة لما يركب دون ما يدب على الأرض من سائر الكائنات.

وقد اتفق علماء اللغة والأصول على أنه إذا تعارضت حقيقة لغوية مع حقيقة شرعية، ولا دليل على ترجيح أحدهما فإن الحقيقة الشرعية مقدمة على الحقيقة اللغوية؛ وذلك لِأَنَّ الْقُرْآنَ فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ كِتَابٌ

⁽⁵²³⁾ يُنْظَرُ: «الكشاف عن حقائق التنزيل»، للزمخشري: (49/1).

⁽⁵²⁴⁾ [الرحمن: 26، 27].

⁽⁵²⁵⁾ يُنْظَرُ: «روح المعاني»: (14/107)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، سنة: 1415 هـ.

⁽⁵²⁶⁾ [الشورى: 11].

هداية، لا لغة وجاء لبيان الشريعة، فمن أجل ذلك لا بُدَّ أن يراعى ذلك في الدراسات النقدية لكتب التفسير، ومثال ذلك ما أورده بعض المفسرين عند قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾⁽⁵²⁷⁾، حيث يقول الإمام الطبري: «اختلف أهل التأويل في ذلك، فقال بعضهم: معناه: الَّذِينَ لَا يعطون الله الطاعة التي تطهرهم، وتزكي أبدانهم، ولا يوحدونه؛ وذلك قول يذكر عن ابن عباس»⁽⁵²⁸⁾.

فقد قيل في الزكاة: إنها التزكي والتطهر، على معناها اللغوي، وهذا بعيد، والأولى حملها على الزكاة الشرعية المعروفة، التي تعني صدقة المال الواجبة.

أما إن قام الدليل على أحدهما فهي الراجحة، فمثلاً قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾⁽⁵²⁹⁾، لا يصح حمل الصلاة هنا المذكورة في قوله تعالى ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ لا يجوز حملها على الحقيقة الشرعية؛ وذلك لقيام الدليل على أن المراد هو الحقيقة اللغوية، وهي الدعاء؛ وذلك لما روي عبد الله بن أبي أوفى (رضي الله عنه)، قال: كان النبي (صلى الله عليه وسلم) إذا أتاه قوم بصدقته، قال: «اللَّهُمَّ صل على آل فلان»، فأتاه أبي بصدقته، فقال: «اللَّهُمَّ صل على آل أبي أوفى»⁽⁵³⁰⁾.

القاعدة الخامسة: التأسيس أولى من التأكيد:

ومعنى هذه القاعدة: أن الكلام إذا احتتم أن يكون تأسيساً معني جديد، وأن يكون تأكيداً معني سابق؛ فإن القول بالتأسيس أولى من القول بالتأكيد، وقد أشار إلى هذه القاعدة الإمام السيوطي حيث قال: «التأسيس أولى من التأكيد، فإذا دار اللفظ بينهما؛ تعين على التأسيس»⁽⁵³¹⁾، وقال ابن نجيم الحنفي أيضاً: «التأسيس خيرٌ من التأكيد، فإذا دار اللفظ بينهما تعين الحمل على التأسيس»⁽⁵³²⁾.

ومثال على ذلك من كتب التفسير: قوله تعالى: ﴿كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾⁽⁵³³⁾، فالضمير في ﴿عَلِمَ﴾ قد يعود على لفظ الجلالة ﴿الله﴾ أو على ﴿كُلُّ﴾ والثاني أرجح؛

⁽⁵²⁷⁾ [فصلت: 7].

⁽⁵²⁸⁾ يُنظَر: «تفسير الطبري»: (430/21).

⁽⁵²⁹⁾ [التوبة: 103].

⁽⁵³⁰⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الزكاة، باب: صلاة الإمام ودعائه لصاحب الصدقة، (2/129/1497)، ومسلم في «صحيحه»: كتاب: الزكاة، باب: الدعاء لمن أتى بصدقته، (2/756/1078)، واللفظ للبخاري.

⁽⁵³¹⁾ يُنظَر: «الأشباه والنظائر»، للسيوطي: (ص: 135).

⁽⁵³²⁾ يُنظَر: «الأشباه والنظائر» لابن نجيم: (ص: 126).

⁽⁵³³⁾ [النور: 41].

ليكون قوله: ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ تأسيسًا لا تأكيدًا لعلم الله، يقول الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور محمد سيد طنطاوي (شيخ الأزهر السابق) (رَحِمَهُ اللهُ): «قال بعض العلماء ما ملخصه: واعلم أَنَّ الأظهر أن يكون ضمير الفاعل المحذوف في قوله: ﴿كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ راجعًا إلى المصلين والمسبحين، أي: كُلُّ من المصلين قد علم صلاة نفسه، وكُلُّ من المسبحين قد علم تسبيح نفسه؛ لِأَنَّهُ على هذا القول يكون قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ من باب التأسيس، أما على القول بأن الضمير يعود إلى الله تعالى؛ أي: كل واحد منهم قد علم الله صلواته وتسبيحه، فيكون قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ من باب التأكيد اللفظي، والتأسيس للأحكام أولى من التأكيد لها»⁽⁵³⁴⁾.

القاعدة السادسة: التأصيل أولى من القول بالزيادة:

اختلف العلماء في وقوع الزيادة وعدم وقوعها في القرآن الكريم، فهناك رأي يقول بعدم وجود حرف زائد في القرآن الكريم، ويمثل هؤلاء فضيلة الشيخ محمد عبد الله دراز (رَحِمَهُ اللهُ) إذ يقول تحت عنوان: (ليس في القرآن كلمة مقحمة، ولا حرف زائد زيادة معنوية): «دع عنك قول الذي يقول في بعض الكلمات القرآنية إنها «مقحمة»، وفي بعض حروفه إنها «زائدة» زيادة معنوية، ودع عنك قول الذي يستخف كلمة «التأكيد»، فيرمي بها في كل موطن يظن فيه الزيادة، لا يبالي أن تكون تلك الزيادة فيها معنى المزيد عليه، فتصلح لتأكيد، أو لا تكون، ولا يبالي أن يكون بالموضع حاجة إلى هذا التأكيد، أو لا حاجة له به»⁽⁵³⁵⁾.

ويرى فريق آخر بأن في القرآن الكريم حروفًا زائدة، وهذا ليس معناه إهمال اللفظ، ولا كونه لغوًا؛ فالقرآن مُنَوَّرٌ عن ذلك، بل المراد بالزيادة ما كان من جهة الإعراب، لا من جهة المعنى، وإلا كانت لغوًا، ووجود الحرف الزائد، أو المؤكِّد في مكانه يفيد معنى لا يستفاد من دونه، وهذا يعرفه أهل الطباع؛ إذ يجدون أنفسهم بوجود الحرف على معنى زائد لا يجدونه بإسقاط الحرف⁽⁵³⁶⁾.

وهذه القاعدة التي نحن بصددنا الآن تفيد أن القول بأصالة الكلمة واجب على الرأي الأول، وأولى من القول بزيادتها على الرأي الثاني القائل بوجود أحرف زائدة في القرآن الكريم؛ لِأَنَّ القول بأصالتها قول بالتأسيس، والقول بزيادتها قول بالتأكيد، والتأسيس مُقَدَّمٌ على التأكيد، كما هو معلوم، ولنضرب على ذلك

⁽⁵³⁴⁾ يُنظَر: «التفسير الوسيط»، أد/ محمد سيد طنطاوي: (136/10).

⁽⁵³⁵⁾ يُنظَر: «النبأ العظيم»، أد/ محمد عبد الله دراز: (ص: 164)، دار القلم للنشر والتوزيع، سنة: 1426هـ - 2005م.

⁽⁵³⁶⁾ يُنظَر: «البرهان في علوم القرآن»، للزركشي: (70/3 وما بعدها)، بتصرف واختصار.

مثالاً من أقوال المفسرين، في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ﴾⁽⁵³⁷⁾، اختلف العلماء في «إِنْ» على ثلاثة أقوال:

الأول: قال بعض العلماء: «إِنْ» في الآية شرطية، وجزاء الشرط محذوف، والتقدير: إن مكناكم فيه طغيتم وبغيتم.

الثاني: «إِنْ» زائدة بعد «مَا» الموصولة.

وهذان وجهان غير لائقين بكتاب الله تعالى، ولا بتفسيره؛ إذ يلزم من الأول منهما الحذف والتقدير، ويلزم من الثاني منهما زيادة كلمة «إِنْ»، ولا يصار إلى القول بالحذف، والتقدير، أو الزيادة إلا بدليل يجب الرجوع إليه.

وأما الوجه الصواب فهو أن لفظة «إِنْ» نافية بعد «مَا» الموصولة، أي: ولقد مكناهم في الذي ما مكناكم فيه من القوة في الأجسام، وكثرة الأموال والأولاد والعدد⁽⁵³⁸⁾؛ إذ لا يلزم من هذا القول التقدير، ولا الحذف، ولا القول بالزيادة؛ إذ إن هذا القول يُعدُّ «إِنْ» أصلية لا زائدة، وهو أولى من القول بزيادتها، والله تعالى أعلم.

القاعدة السابعة: القول بعدم التقدير أولى من القول بالتقدير:

ومعنى هذه القاعدة أن ما لا يحتاج إلى تقدير أولى مما يحتاج إلى تقدير، وبِنَاءً عَلَى هذا فإذا تردد المعنى، أو الإعراب (الَّذِي هو فرع المعنى) بين القول بالتقدير، وعدمه، فإن القول بعدم التقدير أولى من القول به، وفي ذلك يقول الإمام أبو حيان: «متى أمكن حمل الكلام على غير إضمار، ولا افتقار، كان أولى أن يسلك به الإضمار والافتقار، وهكذا تكون عادتنا في إعراب القرآن، لا نسلك فيه إلا الحمل على أحسن الوجوه، وأبعدها من التكلف، وأسوغها في لسان العرب»⁽⁵³⁹⁾.

ولو أردنا الوقوف على مثال لهذه القاعدة، فهو قول الله تعالى: ﴿وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّيَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁽⁵⁴⁰⁾، فقد قال بعض المفسرين: إنه من كلام امرأة العزيز؛ لِأَنَّه متصل بقولها: ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوِدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾⁽⁵⁴¹⁾، وقال آخرون: هو من قول سيدنا يوسف (عَلَيْهِ السَّلَامُ)،

⁽⁵³⁷⁾ [الأحقاف: 26].

⁽⁵³⁸⁾ يُنظَر: «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن»، للشنقيطي: (233/7).

⁽⁵³⁹⁾ يُنظَر: «البحر المحيط في التفسير»، لأبي حيان التوحيدي: (61/1).

⁽⁵⁴⁰⁾ [يوسف: 53].

⁽⁵⁴¹⁾ [يوسف: 51، 52].

والقول الأول أرجح؛ لاحتياج القول الثاني إلى تقدير قول لا دليل عليه في الآية، أما الأول فلا يحتاج إلى تقدير⁽⁵⁴²⁾.

⁽⁵⁴²⁾ يُنظر: «التفسير القيم»، وهو كتاب جمع فيه تفسير الإمام ابن القيم (رحمهُ اللهُ)، تحقيق: مكتب الدراسات والبحوث العربيَّة والإسلاميَّة بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، دار ومكتبة الهلال - بيروت، ط: 1، سنة: 1410هـ.

الضوابط الرابع: الضوابط المنهجية للتعامل مع القراءات القرآنية:

تمهيد:

أنزل الله تعالى القرآن الكريم على نبيه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ليكون هداية للعالمين، ولما كانت الأمة الإسلامية آخر الأمم وكتابها خاتم الكتب السماوية أنزل الله فيه بيان كل شيء ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾⁽⁵⁴³⁾، وأودع فيه من الإعجاز ما يهدي به الضال ويزيد يقين المؤمنين، وكان من وجوه إعجاز القرآن الكريم أنه يقرأ على أوجه كثيرة كما جاء في حديث ابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) أن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قال: «أَقْرَأَنِي جِبْرِيلُ عَلَيَّ حَرْفٍ، فَلَمْ أَزَلْ أُسْتَزِيدُهُ حَتَّى انْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ»⁽⁵⁴⁴⁾.

والقراءات القرآنية ليست في مرتبة واحدة من حيث ما يرجع إلى السند، فمنها: المتواتر، ومنها الأحاد، ومنها الشاذ؛ وقد امتلأت كتب التفسير بالكثير من هذه القراءات على اختلاف أنواعها، فكان لا بُدَّ من وضع منهج ضابط للتعامل مع هذه القراءات، من حيث الاحتجاج والعمل بها، ومن حيث علاقة بعضها ببعض... إلى غير ذلك من المسائل المتعلقة.

بين القرآن والقراءات:

القرآن هو الكلام المعجز المنزل على النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته⁽⁵⁴⁵⁾.

أما القراءات فإنها جمع قراءة، والقراءة في اللغة «ضَمُّ الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل»⁽⁵⁴⁶⁾.

وفي اصطلاح العلماء: «هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف، أو كيفيتها، من تخفيف، وتثقيل، وغيرهما»⁽⁵⁴⁷⁾.

وعلى ذلك فإن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فنستطيع القول إنَّ القرآن الكريم هو كلمات الله، وإنَّ القراءات هي طريقة أداء هذه الكلمات.

⁽⁵⁴³⁾ [النحل: 89].

⁽⁵⁴⁴⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: بدء الخلق، باب: ذكر الملائكة (4/113/113)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: صلاة المُسافرِينِ وَقَصْرُهَا، باب: بَيَانُ أَنَّ الْقُرْآنَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ وَبَيَانُ مَعْنَاهُ (1/561/1)، برقم: (819).

⁽⁵⁴⁵⁾ يُنظَرُ: «مناهل العرفان في علوم القرآن»، للزرقاني: (1/19).

⁽⁵⁴⁶⁾ يُنظَرُ: «المفردات في غريب القرآن»، للراغب الأصبهاني: (ص: 668).

⁽⁵⁴⁷⁾ يُنظَرُ: «البرهان في علوم القرآن»، للزركشي: (1/318).

أنواع الاختلاف بين القراءات:

ينبغي ألا يذهب بنا الوهم (ونحن نتحدث عن اختلاف القراءات) أو يرتسم في أذهاننا ذلك الاختلاف المنفي عن القرآن الكريم، في مثل قول الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾⁽⁵⁴⁸⁾، لكن حقيقة هذا الاختلاف كما يُبيِّن ذلك الإمام ابن الجزري (رحمته الله): «أنه اختلاف تنوع وتغاير، لا اختلاف تضاد وتناقض؛ فإن الاختلاف والتناقض محال على كلام الله تعالى»، ثم بيَّن (رحمته الله) بعد تدبر اختلاف القراءات أنها لا تخلو من أحوال ثلاثة:

أحدها: اختلاف اللفظ، والمعنى واحد، وهنا الاختلاف لا يُؤثِّر في المعنى، وأمثلة ذلك: طرق أداء اللفظة القرآنيَّة، من إمالة وتقليل وفتح، أو إدغام وفك، أو تسهيل وتحقيق، أو كل اختلاف في الحركات لا يُعَيِّر المعنى؛ سواء أكانت حركة إعراب أم كانت في البنية الصرفية للكلمة مما يطلق عليه أنه لغات في الكلمة الواحدة، مثل كلمة «الصراط» تقرأ بالسین والصاد، وكذا «القدس» تقرأ بسكون الدال وضمها... الخ.

الثاني: اختلافهما جميعًا (وهما لا يتضادان، ولا يتناقضان) مع جواز اجتماعهما في شيء واحد، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾⁽⁵⁴⁹⁾، فُرئ: ﴿مَالِكِ﴾، و﴿مَلِكِ﴾؛ لِأَنَّ المراد في القراءتين هو الله تعالى؛ لِأَنَّهُ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ، ومَلِكِهِ، وكذا ﴿كَيْفَ نُنشِزُهَا﴾، فُرئت بالراء ﴿نُنشِزُهَا﴾، وبالزاي ﴿نُنشِزُهَا﴾؛ لِأَنَّ المراد بهما هي العظام، وذلك أن الله أنشزها؛ أي: أحيها، وأنشزها؛ أي: رفع بعضها إلى بعض حتى التأمَّت، فضمَّن الله تعالى المعنيين في القراءتين، فالقراءتان مختلفتان (دون تضاد أو تناقض) لكنهما يجتمعان في شيء واحد.

الثالث: اختلافهما جميعًا، مع امتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد، بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد، ولا التناقض.

فبحو قوله تعالى: ﴿وَوَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا﴾⁽⁵⁵⁰⁾ قرئ بالتشديد والتخفيف في لفظ: ﴿كُذِّبُوا﴾ المبني للمجهول، فأما وجه التشديد فالمعنى: وتيقن الرسل أن قومهم قد كذبوهم، وأما وجه التخفيف فالمعنى: وتوهم المرسل إليهم أن الرسل قد كذبوهم، أي: كذبوا عليهم فيما أخبروهم به، فالظن في الأولى يقين، والضمائر الثلاثة للمرسل، والظن في القراءة الثانية شك، والضمائر الثلاثة للمرسل إليهم⁽⁵⁵¹⁾.

(548) [النساء: 82].

(549) [الفاحة: 4].

(550) [يوسف: 110].

(551) يُنظَر: «النشر في القراءات العشر» لابن الجزري: (49/1)، تحقيق: علي محمد الضباع، ط: المطبعة التَّجَارِيَّة الكبرى، (تصوير دار الكتاب العلميَّة)، ويُنظَر أيضًا: «مناهل العرفان في علوم القرآن»، للزرقاني: (186/1).

ومن خلال ما تقدم نستطيع القول إن كل القراءات العشر لا تناقض بينها، ولا تعارض، بل الكل أخذ بحجز بعض، وبينها من الالتئام والترابط ما يزيد اليقين في هذا الكتاب العزيز أنه من عند خالق القوى والقدّر: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (552).

فوائد اختلاف القراءات:

لم تكن الأحرف السبعة التي نزل عليها القرآن الكريم، والتي احتوت على القراءات القرآنية مجرد تكثير لا طائل من ورائه، بل كانت لها فوائد وحكم كثيرة، ذكرها العلماء في كتبهم، فمن ذلك:

أولاً: التسهيل والتخفيف على الأمة الإسلامية، وهذه غاية عظيمة، وهي أبرز الغايات التي من أجلها نزل القرآن على سبعة أحرف، ومن ثم تعددت القراءات، وقد بيّن النبي (صلى الله عليه وسلم) الحكمة من طلبه أن يُقرأ القرآن الكريم على أكثر من حرف في الحديث الذي رواه أبو بن كعب (رضي الله عنه)، أنّ النبي (صلى الله عليه وسلم) كان عند أضامة بني غفار، قال: فأتاه جبريل (عليه السلام)، فقال: إنّ الله يأمرك أن تقرأ أمّتك القرآن على حرف، فقال: «أسأل الله معافاته ومغفرته، وإنّ أمّتي لا تطيق ذلك»، ثمّ أتاه الثانية، فقال: «إنّ الله يأمرك أن تقرأ أمّتك القرآن على حرفين»، فقال: «أسأل الله معافاته ومغفرته، وإنّ أمّتي لا تطيق ذلك»، ثمّ جاءه الثالثة، فقال: إنّ الله يأمرك أن تقرأ أمّتك القرآن على ثلاثة أحرف، فقال: «أسأل الله معافاته ومغفرته، وإنّ أمّتي لا تطيق ذلك»، ثمّ جاءه الرابعة، فقال: إنّ الله يأمرك أن تقرأ أمّتك القرآن على سبعة أحرف، فأبما حرف قرءوا عليه فقد أصابوا» (553).

ثانياً: في اختلاف القراءات نهاية البلاغة، وكمال الإعجاز، وغاية الاختصار، وجمال الإيجاز؛ وذلك لأنّ القراءة بمنزلة الآية المستقلة، فتغيير كلمة واحدة في الآية بمنزلة آية كاملة جديدة، مع ما تحمله من معانٍ مستقلة، ولو أننا أفردنا هذه المعاني بآية كاملة مستقلة لأدّى ذلك إلى التطويل (554).

ثالثاً: جمع الأمة الإسلامية على لسان واحد يوحد بينها، وهو لسان قريش الذي نزل به القرآن الكريم، ولعلّ السبب في اختيار لسان قريش ولهجتهم، دون من سواهم إنما يرجع إلى أن لسان قريش قد انتظم كثيراً من مختارات اللسان القبائل العربية التي كانت تختلف إلى مكة في موسم الحج، وأسواق العرب

(552) [فصلت: 41، 42].

(553) أخرجه مسلم في «صحيحه»: كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: بيان أن القرآن على سبعة أحرف، وبيان معناه (562/1) برقم: 821، والأضامة هي مستنقع الماء، كالغدير، وجمعها أضام، كخصامة وخصام.

(554) يُنظَر: «النشر في القراءات العشر» لابن الجزري: (52/1).

المشهورة، فكان القرشيون يستملحون ما شاءوا، ويصطفون ما راق لهم من ألفاظ الوفود العربية القادمة إليهم، وهو بذلك شمل لغات العرب جمعاء التي تمثلت في لسان القرشيين بهذا المعنى، وهذه حكمة إلهية سامية؛ فإن وَحْدَةَ اللسان العام في الأمة من أهم العوامل في وحدتها⁽⁵⁵⁵⁾.

رابعاً: إقامة الدليل القاطع على أنه هذا القرآن كلام رب العالمين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه؛ إذ هو مع كثرة هذا الاختلاف وتنوعه لم يتطرق إليه تضاد، ولا تناقض، ولا تحالف، بل كله يُصَدِّقُ بعضه بعضاً، ويُبَيِّنُ بعضه بعضاً، ويشهد بعضه لبعض، على نمط واحد في علو الأسلوب والتعبير، وهدف واحد من سمو الهداية والتعليم، وذلك من غير شك يُفِيدُ تعدد الإعجاز بتعدد القراءات، والحروف⁽⁵⁵⁶⁾.

خامساً: بيان حُكْمٍ من الأحكام كقوله سبحانه: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَوَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ﴾، قرأ سعد بن أبي وقاص: ﴿وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ مِنْ أُمَّ﴾ بزيادة لفظ: «من أم»، فتبين بها أن المراد بالإخوة في هذا الحكم الإخوة للأُم دون الأشقاء، ومن كانوا لأب وهذا أمر مجمع عليه⁽⁵⁵⁷⁾.

سادساً: بيان فضيلة الأمة الإسلامية وإعظام أجورها من حيث إنهم يبذلون كل ما في وسعهم في تتبع معاني تلك القراءات، واستنباط الحُكْمِ والأحكام من دلالة كل لفظ، واستخراج بليغ أسراره، وخفي إشاراته، وإنعامهم النظر، وإمعانهم الكشف عن التوجيه، والتعليل، والترجيح، والتفصيل بقدر ما يبلغ غاية علمهم، ويصل إليه نهاية فهمهم⁽⁵⁵⁸⁾.

سابعاً: دفع توهم ما ليس مراداً كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾، وقُرئ «فامضوا إلى ذكر الله»، فالقراءة الأولى يتوهم منها وجوب السرعة في المشي إلى صلاة الجمعة، ولكن القراءة الثانية رفعت هذا التوهم؛ لِأَنَّ المضي ليس من مدلوله السرعة⁽⁵⁵⁹⁾.

إلى غير ذلك من الحُكْمِ الجليلة التي اشتملت عليها تعدد القراءات القرآنية.

⁽⁵⁵⁵⁾ يُنظَر: «مناهل العرفان في علوم القرآن»، للزرقاني: (1/ 146 - 147).

⁽⁵⁵⁶⁾ يُنظَر: «النشر في القراءات العشر» لابن الجزري: (1/ 52)، ويُنظَر أيضاً: «مناهل العرفان في علوم القرآن»، للزرقاني: (1/ 149).

⁽⁵⁵⁷⁾ يُنظَر: «مناهل العرفان في علوم القرآن»، للزرقاني: (1/ 147).

⁽⁵⁵⁸⁾ يُنظَر: «الزيادة والإحسان في علوم القرآن»، محمد بن أحمد بن سعيد الحنفي المكي «عقيلة» (200/3)، مركز البحوث

والدراسات جامعة الشارقة الإمارات، ط: 1، سنة: 1427هـ.

⁽⁵⁵⁹⁾ يُنظَر: «مناهل العرفان في علوم القرآن»، للزرقاني: (1/ 148).

ضوابط التعامل مع القراءات القرآنية:

الضابط الأول:

شروط القراءة المقبولة: «موافقة العربية، والرسم العثماني، وصحة السند»:

يعالج هذا الضابط قبول القراءات، وردها، والشروط الواجب توافرها في القراءة المقبولة، فإنه لما كانت القراءات القرآنية شأنها شأن ما يُروى، ويُنقل عن سيدنا رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والصحابة، والتابعين، فقد انقسمت القراءات إلى المقبولة والمردود، وقد وضع المحققون من علماء القراءات ضوابط لقبول القراءة، وهي شروط ثلاثة:

أولها: موافقة وجه من وجوه اللغة العربية. ثانيها: موافقة الرسم العثماني، ولو احتمالاً.

ثالثها: صحة الإسناد.

يقول الإمام ابن الجزري (رَحِمَهُ اللهُ): «كل قراءة وافقت العربية، ولوبوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية، ولو احتمالاً، وصح سندها، فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها، ولا يحل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة، أم عن العشرة، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى احتل ركن من هذه الأركان الثلاثة أُطلقَ عليها ضعيفة، أو شاذة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة، أم عن أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف، والخلف، صرَّحَ بذلك الإمام الحافظ أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، ونصَّ عليه في غير موضع الإمام أبو محمد مكِّي بن أبي طالب، وكذلك الإمام أبو العباس أحمد بن عمار المهدي، وحَقَّقَهُ الإمام الحافظ أبو القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة، وهو مذهب السلف الذي لا يُعرف عن أحد منهم خلافه» (560).

وهذه الأركان الثلاثة كما بين الشيخ الزرقاني تكاد تكون مساوية للتواتر في إفادة العلم القاطع بالقراءات المقبولة (561).

الضابط الثاني:

الأصل في القراءات النقل والاتباع، لا الاجتهاد والابتداع:

تقدم في الضابط الأول أن الشروط الثلاثة لا بد من اجتماعها فلو اختل شرط منها فإننا لا نقبل القراءة، ولا نحكم عليها بالصحة، والشرط الأساس في هذه الشروط هو صحة الإسناد، وهذا معناه أن

(560) يُنظَر: «النشر في القراءات العشر» لابن الجزري: (1/9).

(561) يُنظَر: «مناهل العرفان في علوم القرآن»، للزرقاني: (1/427).

الطريقة التي تُؤدَّى بها كلمات القرآن الكريم لا بُدَّ وأن تكون منقولة نقلاً صحيحاً عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ولا يَكْفِي فيها مجرد ثبوتها في المصحف، ولهذا نجد العلماء يقولون: «كَانَ يُقَالُ: لَا تَحْمِلُوا الْعِلْمَ عَنْ صُحَفِيِّ، وَلَا تَأْخُذُوا الْقُرْآنَ مِنْ مُصْحَفِيٍّ»⁽⁵⁶²⁾، إذن فالقراءة سُنَّةٌ متبعة، لا مدخل للقياس، أو الاجتهاد فيها، وفي هذا المعنى يقول الإمام الزركشي (رَحِمَهُ اللهُ): «القراءات توقيفية، وليست اختيارية خلافاً لجماعة منهم الزمخشري، حيث ظنوا أنها اختيارية تدور مع اختيار الفصحاء، واجتهاد البلغاء»⁽⁵⁶³⁾.

الضابط الثالث:

تنوع القراءات بمنزلة تنوع الآيات:

والمقصود بهذا الضابط أنه إذا كان لقراءة تفسير يُعَايِر تفسير قراءة أخرى، بحيث لا يُمكن اجتماعهما في شيء واحد (مع أنهما لا يتعارضان من كل وجه، فإن القرآن لا اختلاف فيه) فإن القراءة (والحال هذه) تكون بمنزلة آية مستقلة في المعنى، والحُكْم، وتُفِيدُ حُكْمًا مُغَايِرًا للقراءة الأخرى، وهذا وجه من وجوه التيسير على الأمة، والرحمة بها؛ إذ اختلاف لفظ واحد في الآية قد يُكسِبُ الآية معنى كُليًّا جديدًا، فتكثر بذلك معاني القرآن الكريم، مع وجازة لفظه، وهذا فيه من التيسير ما فيه.

ومثال ذلك: قوله تعالى في بيان الوضوء ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، فُرِيَّ بنصب لفظ: «أرجلكم»، وبجرّها، فالنصب يفيد طلب غسلها؛ لِأَنَّ العطف حينئذ يكون على لفظ: «وجوهكم» المنصوب، وهو مغسول.

والجُرُّ يُفِيدُ طلب مسحها؛ لِأَنَّ العطف حينئذ يكون على لفظ: «رءوسكم» المجرور، وهو ممسوح، وقد بَيَّنَّ الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّ المسح يكون للابس الخُفِّ، وأن الغسل يجب على من لم يلبس الخُفَّ⁽⁵⁶⁴⁾.

وفي معنى هذا الضابط يقول الشيخ الشنقيطي (رَحِمَهُ اللهُ): «اعلم أن القراءتين إذا ظهر تعارضهما في آية واحدة لهما حكم الآيتين، كما هو معروف عند العلماء»⁽⁵⁶⁵⁾.

الضابط الرابع:

القراءات يُبَيِّنُ بَعْضُهَا بَعْضًا:

⁽⁵⁶²⁾ يُنظَرُ: «تصحيفات المحدثين»، للعسكري: (7/1)، تحقيق: محمود أحمد ميرة، ط: المطبعة العربية الحديثة - القاهرة، ط: 1، سنة:

1402 هـ.

⁽⁵⁶³⁾ «البرهان في علوم القرآن»، للزركشي: (321/1)، ويُنظَرُ أيضًا: «مباحث في علوم القرآن»، لصبحي الصالح: (ص: 250).

⁽⁵⁶⁴⁾ يُنظَرُ: «مناهل العرفان»، للزرقاني: (148/1).

⁽⁵⁶⁵⁾ يُنظَرُ: «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن»، للشنقيطي: (330/1)، بتصرف يسير.

وهذه قضية تتفاوت درجة البيان فيها بدرجة القراءة، فما كان من القراءات متواتراً كان التفسير به من قبيل تفسير القرآن بالقرآن، وما كان من القراءات آحاداً، أو شاذاً فإن التفسير به لا يرقى إلى تفسير القرآن بالقرآن، فإننا (والحالة هذه) ننظر إلى تلك القراءة، وإلى من نسبت، فإن كانت منسوبة إلى سيدنا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فهي من قبيل تفسير القرآن بالسنة، وإن كانت القراءة منسوبة إلى صحابي فهو من قبيل تفسير القرآن بأقوال الصحابة، وإن كانت منسوبة إلى أحد من التابعين فهو من قبيل التفسير بأقوال التابعين، وإن كان يجمع الجميع مظلة واحدة، ألا وهي التفسير بالمأثور.

وقد يقع بعض المفسرين في خلط في هذا المجال، حيث يُوردون بعض القراءات الشاذة، أو قراءات الآحاد مفسرين بها قراءة أخرى، على أنه من تفسير القرآن بالقرآن، وقد أشار إلى هذا الأستاذ الدكتور إبراهيم خليفة (رحمة الله) حين قال: «يعمدون إلى طائفة من هذا النوع (القراءات الشاذة) فيأخذونه مثلاً لما هو من تفسير قراءة لأخرى، ولولزموا الجادة، وسلكوا السبيل المستبين لأبعدوا هذا النوع مما نحن فيه بالكليّة، وسلكوه فيما هو من قبيل التفسير بالسنة، أو بما هو من أقوال الصحابة (رضوان الله عليهم)»⁽⁵⁶⁶⁾.

ومن أمثلة القراءات التي فسّر بعضها بعضاً: قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾⁽⁵⁶⁷⁾، في هذه الكلمة ﴿عَقَّدْتُمْ﴾ ثلاث قراءات:

الأولى: قراءة حمزة، والكسائي، وشعبة عن عاصم: ﴿عَقَّدْتُمْ﴾، بالتخفيف بلا ألف.

الثانية: قراءة ابن ذكوان عن ابن عامر: ﴿عَاقَدْتُمْ﴾ بألف بوزن: «فاعلتم».

الثالثة: قراءة الباقيين بالتشديد من غير ألف ﴿عَقَّدْتُمْ﴾.

فهنا نجد أن القراءة الأولى التي قرأ بها حمزة، والكسائي، وشعبة عن عاصم قد بيّنت القراءتين الآخرين، وأن المقصود مجرد الفعل، لا المبالغة فيه، يقول الشيخ الشنقيطي (رحمة الله): «والتضعيف، والمفاعلة: معناهما مجرد الفعل، بدليل قراءة: ﴿عَقَّدْتُمْ﴾ بلا ألف، ولا تضعيف، والقراءات يُبيّن بعضها بعضاً»⁽⁵⁶⁸⁾.

الضابط الخامس:

القراءة الشاذة متى خالفت قراءة متواترة، ولم يمكن الجمع بينهما فهي باطلة:

والأصل في هذا الضابط راجع إلى قانون التعارض بين النصوص، فلما كانت القراءة المتواترة ثابتة، كان

⁽⁵⁶⁶⁾ يُنظر: «دراسات في مناهج المفسرين»، أ. د. إبراهيم خليفة: (ص: 63).

⁽⁵⁶⁷⁾ [المادة: 89].

⁽⁵⁶⁸⁾ يُنظر: «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن»، للشنقيطي: (420/1).

ما يصادمها ويعارضها مردودًا، وغير مقبول، لأنَّ قبول الشاذ يؤدي إلى إبطال المتواتر، وهذا لم يقل به أحد، ومثال ذلك ما أورده الإمام الشنقيطي (رَحِمَهُ اللهُ) حيث قال: «فإن قيل: جاء في بعض قراءات الصحابة: «فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما»، كما ذكره الطبري، وابن المنذر وغيرهما، عن أبي بن كعب، وابن مسعود، وابن عباس (رَضُوا اللهُ عَلَيْهِمْ)، فِيُجَابُ عَنْهُ بأن هذه القراءة لم تثبت قرآنًا؛ لإجماع الصحابة على عدم كتبها في المصاحف العثمانية، وما ذكره الصحابي على أنه قرآن، ولم يثبت كونه قرآنًا، ذهب كثير من أهل العلم إلى أنه لا يُسْتَدَلُّ به على شيء، وهو مذهب مالك، والشافعي، ووجهه أنه لما لم يذكره إلا لكونه قرآنًا، فبطل كونه قرآنًا بطل من أصله، فلا يحتج به على شيء، وقال بعض أهل العلم: إذا بطل كونه قرآنًا لم يمنع ذلك من الاحتجاج به، كأخبار الآحاد التي ليست بقرآن، فعلى القول الأول: فلا إشكال، وعلى الثاني: فِيُجَابُ عَنْهُ بأن القراءة المذكورة تُخَالِفُ القراءة المجمع عليها المتواترة، وما خالف المتواتر المجمع عليه إن لم يمكن الجمع بينهما فهو باطل، والنفي والإثبات لا يُمكنُ الجمع بينهما؛ لأنهما نقيضان»⁽⁵⁶⁹⁾.

شبهة والرد عليها:

مخالفة القرائية للغة العربية:

إن مضمون هذه الشبهة يذكر أنه في التراث الإسلامي نجد أن القراءات القرآنية قد رَدَّهَا غير واحد من المفسرين، وأهل اللغة، بدعوى مخالفة اللغة العربية، فقد قاموا بـ«تحكيم القواعد النحوية في القراءات القرآنية»، وهذا أمر مرجعه مساواة القراءات القرآنية بكلام الناس، والحط بها عن درجة الاحتجاج بها، بل هي عندهم في حاجة إلى الاحتجاج لها، شأنها شأن سائر كلام الناس، وهذا خطأ منهجي كبير؛ لأنَّ هناك فارقًا بين ما يُحتج به، وما يُحتج له، والقراءات القرآنية المتواترة من النوع الأول.

وللجواب عن هذه الشبهة نذكر ما قاله الإمام الصفاقسي: «القراءة لا تتبع العربية، بل العربية تتبع القراءة؛ لِأَنَّهَا مسموعة من أفصح العرب بإجماع، وهو نبينا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَمِنْ أصحابه وَمَنْ بعدهم...»⁽⁵⁷⁰⁾.

لقد جعل هُوَ لِأَصْلِ فرعًا، والفرع أصلًا، وقد رَدَّ كثير من علماء التفسير، والعربية قراءة الإمام حمزة بن حبيب الزيات، وهو من القراء السبعة: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾⁽⁵⁷¹⁾، بخفض

⁽⁵⁶⁹⁾ يُنظَر: «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن»، للشنقيطي: (429/4).

⁽⁵⁷⁰⁾ يُنظَر: «غيث النفع في القراءات السبع»، لعلي بن محمد بن سالم، أبي الحسن النوري الصفاقسي المقرئ المالكي (ص: 104)، دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق: أحمد محمود عبد السميع الشافعي الحفيان، ط: 1، سنة: 1425هـ - 2004م.

⁽⁵⁷¹⁾ [النساء: 1].

الأرحام عطفاً على الضمير المجرور بدعوى أن ذلك غير سائغ في اللغة، فمن هؤلاء الإمام الزجاج في كتابه «معاني القرآن وإعرابه» حيث يقول: «(والأرحام) القراءة الجيدة نصب الأرحام، المعنى واتقوا الأرحام أن تقطعوها، فأما الجر في الأرحام فخطأ في العربية، لا يجوز إلا في اضطرار شعر، وخطأ أيضاً في أمر الدين عظيم؛ لأن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: «لَا تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ»⁽⁵⁷²⁾، فكيف يكون تساءلون به، وبالرحم على ذا؟ رأيت أبا إسحاق إسماعيل بن إسحاق يذهب إلى أن الحلف بغير الله أمر عظيم، وأن ذلك خاص لله (عَزَّ وَجَلَّ) على ما أتت به الرواية، فأما العربية فإجماع النحويين أنه يُقْبَحُ أَنْ يُنْسَقَ بِاسْمِ ظَاهِرٍ عَلَى اسْمِ مَضْمَرٍ فِي حَالِ الْجَرِّ إِلَّا بِإِظْهَارِ الْجَارِ، يَسْتَقْبَحُ النُّحَوِيُّونَ: مَرَرْتُ بِهِ وَزَيْدٍ، وَبِكَ وَزَيْدٍ، إِلَّا مَعَ إِظْهَارِ الْخَافِضِ، حَتَّى يَقُولُوا بِكَ وَزَيْدٍ»⁽⁵⁷³⁾.

وأيضاً يقول الإمام الزمخشري: «وقرئ (وَالْأَرْحَامَ) بالحركات الثلاث... والجرُّ على عطف الظاهر على المضمر، وليس بسديد؛ لأنَّ الضمير المتصل متصل كاسمه، والجار والمجرور كشيء واحد، فكانا في قولك «مررت به وزيد»، و«هذا غلامه وزيد» شديدي الاتصال، فلما اشتد الاتصال؛ لتكرره أشبه العطف على بعض الكلمة، فلم يجوز ووجب تكرير العامل، كقولك: «مررت به وبزيد»، و«هذا غلامه، وغلام زيد»، ألا ترى إلى صحة قولك: «رأيتك وزيداً»، و«مررت بزيد وعمرو» لما لم يقوا الاتصال؛ لأنَّه لم يتكرر، وقد تمحل لصحة هذه القراءة بأنها على تقدير تكرير الجار... إلخ»⁽⁵⁷⁴⁾.

فهذان مثالان من علماء العربية، والتفسير قد ردوا قراءة متواترة؛ لمخالفتها (في زعمهم) القياس اللغوي، وقد انبنى الاعتراض على أمور:

الأول: عدم اعتبار القراءة أصلاً يُرجع إليه.

الثاني: تحكيم غير القرآن «النسبي» في القرآن «المطلق».

الثالث: المجازفة بإصدار حكم عام باتّ، والادعاء بأنه لا وجه له في العربية، مع مخالفة ذلك لواقع الحال.

وقد ردَّ على هذا الاعتراض كثير من العلماء يقول الإمام القرطبي (رَحِمَهُ اللهُ) نقلاً عن الإمام القشيري: «... ومثل هذا الكلام مردود عند أئمة الدين؛ لأنَّ القراءات التي قرأ بها أئمة القراء ثبتت عن النبي (صَلَّى اللهُ

⁽⁵⁷²⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأيمان والتأدور، باب: لا تحلفوا بآبائكم (8/132/برقم: 6648)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الأيمان، باب: التَّهْيِ عَنِ الْحَلْفِ بِغَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى (3/1267/برقم: 1646).

⁽⁵⁷³⁾ يُنظَرُ: «معاني القرآن وإعرابه»، للزجاج: (6/2).

⁽⁵⁷⁴⁾ يُنظَرُ: «الكشاف عن حقائق التنزيل»، للزمخشري: (1/462).

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) تواتراً يعرفه أهل الصنعة، وإذا ثبت شيء عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فمن رد ذلك فقد ردَّ على النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، واستتبح ما قرأ به، وهذا مقام محذور، ولا يُقْلَدُ فيه أئمة اللغة والنحو، فإن العربية تُتَلَقَّى من النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ولا يَشْكُ أحد في فصاحته»⁽⁵⁷⁵⁾.

أما عن مخالفة القياس النحوي فهذا غير مُسَلَّم أيضاً، بل لهذه القراءة شواهد أخرى من القرآن الكريم، ومن شعر العرب، بل والقياس النحوي الذي تمسكوا به لا يُجِيلُ ذلك.

فقد وردَ في القرآن الكريم في غير موضع العطف على الضمير المجرور دون إعادة الجار، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ﴾⁽⁵⁷⁶⁾، ف ﴿مَنْ﴾ عطف على ﴿لَكُمْ﴾ في قوله تعالى: ﴿لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ﴾، وقوله: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ فَلِلَّهِ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ﴾⁽⁵⁷⁷⁾، فقوله: ﴿مَا يُتْلَى﴾ عطف على ﴿فِيهِنَّ﴾، والمعنى: ويفتاكم فيما يُتلى عليكم ومن الشعر:

فاليوم قَرَّبْتَ تَهْجُونَا وَتَشْتَمُنَا... فإذهب فما بك والأيام مِنْ عَجَبٍ⁽⁵⁷⁸⁾.

وليس شرطاً أن تُوافِقَ القراءة الأشهر عند أهل اللغة، بل العبرة بالثبوت عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فإذا ثبتت القراءة كانت حجة بذاتها يقول الإمام الداني: «وأئمة القراءة لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة، والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر، والأصح في النقل، والرواية إذا ثبتت لا يردُّها قياس عربيَّة، ولا فشولغة؛ لأنَّ القراءة سُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ يلزم قبولها، والمصير إليها»⁽⁵⁷⁹⁾.

ثم إن هؤُلاءِ النحاة لا ينقضون من فعلهم العجب، حين يحتجون بقول هنا أو هناك، ويجعلونه حجة وقاعدة وأصلاً يُرجعون إليه الكلام، ثم إنهم إذا بلغهم شيء من القراءات التي صحَّت عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إذا بهم يتوقفون فيه، ويعرضونه على أصولهم، وقواعدهم، وفي هذا المعنى يقول الإمام ابن حزم (رَحِمَهُ اللهُ): «ولا عجب أعجب ممن أوجد لامرئ القيس، أو لزهير، أو لجرير، أو الحطيئة، أو الطرماح، أو لأعرابي أسدي، أو سلمى، أو تميمي، أو من سائر أبناء العرب بؤال على عقبيه لفظاً في شعر، أو نثر

⁽⁵⁷⁵⁾ يُنظَر: «تفسير القرطبي»: (4/5).

⁽⁵⁷⁶⁾ [الحجر: 20].

⁽⁵⁷⁷⁾ [النساء: 127].

⁽⁵⁷⁸⁾ يُنظَر: «الدر المصون في علوم الكتاب المكنون»، للسمين الحلبي: (394/2)، وما بعدها، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، ط:

دار القلم، دمشق.

⁽⁵⁷⁹⁾ يُنظَر: «جامع البيان في القراءات السبع»، لأبي عمرو الداني: (860/2)، جامعة الشارقة - الإمارات، (أصل الكتاب رسائل

ماجستير من جامعة أم القرى وتم التنسيق بين الرسائل وطباعتها بجامعة الشارقة)، الطبعة: الأولى، سنة: 1428هـ - 2007م.

جعلله في اللغة، وقطع به، ولم يعترض فيه، ثم إذا وجد لله تعالى خالق اللغات، وأهلها كلامًا لم يَلْتَفِت إليه، ولا جعله حجة، وجعل يصرفه عن وجهه ويحرفه عن مواضعه...» (580).

ومن خلال ما سبق نستطيع أن نستنبط أمرين بمنزلة قاعدتين وضابطين في التعامل مع القراءات القرآنية:

الأول: أن القراءة سُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ لا مجال فيها لقياس، ولا رأي، بل هي مما يُؤْخَذُ تَلَقِّيًّا عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فإذا صَحَّتْ فلا تُعَارِضُ بشيء من قواعد اللغة.

الثاني: أن القراءة متى ما صَحَّتْ كانت هي حاكمَةً على اللغة، لا العكس.

(580) يُنظَرُ: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (107/3).

الضابط الخامس: مراعاة المقاصد العليا الحاكمة عند تفسير القرآن الكريم:

تمهيد:

توجه نظر الباحثين إلى ضرورة الاهتمام بمقاصد القرآن انطلاقاً من الإيمان بأن كل ما ورد في القرآن من الحروف والمعاني لم يكن عبثاً؛ ونحن نضم صوتنا إلى هذه النخبة لخلق اتجاه تجديدي في علم التفسير ينطلق من العلل، والحكم، والمعاني المستنبطة، للوصول للمقاصد الكليّة، والعليا، والعامّة التي يمكن تحصيلها من مجموع الخطاب القرآني.

ومهما تنوعت المقاصد القرآنيّة فإن أعظمها هو معرفة الله سبحانه، فهو المقصد الأعظم الذي خلق الإنسان لأجله، وهو مفتاح العلاقة بين العباد وخالقهم، وهو الركن الأعظم في شهادة المسلم لله سبحانه بالوحدانيّة، فإذا تحقّق هذا العلم في القلب أثمر معنى العبوديّة وحقيقتها⁽⁵⁸¹⁾.

ولما كان من أعظم ما يعين العبد على معرفة الله سبحانه، والوصول إليه تدبر آياته، وفهم معانيها، ومقاصدها منها، وضع العلماء قواعد في أصول التفسير تؤكد ضرورة كشف المقاصد القرآنيّة، وقد اختلفت تصنيفات الباحثين لمقاصد القرآن باختلاف منطلق كل واحد منهم؛ فمنهم من انطلق من الواقع، ومنهم: من انطلق من جهود السابقين، ومنهم: من انطلق من مقاصد الآيات أو السور، ومنهم: من انطلق من الموضوعات، ومنهم: انطلق مما أكّدته وكرّته آيات القرآن، وبعضهم: انطلق من خصائص المكي والمدني، ونجد من الباحثين من اعتمد على مقاصد الشريعة أساساً لتصنيف المقاصد.

كذلك اختلفت مقترحات الباحثين في معايير ترتيب المقاصد، فمنها ما كان حسب حاجة الناس، ومنها حسب درجتها في الكمال والتنزيل في الواقع، أو التفريق بين الغايات والوسائل، والأصلي والتبعي، أو مراعاة الترتيب النزولي بين خائص المكي والمدني، أو المتفق عليه بين رسالات الأنبياء⁽⁵⁸²⁾.

والسؤال: ما المنطلق الذي يمكن اعتماده في تصنيف المقاصد بهدف بناء المنظومة المقاصدية

القرآنيّة، وعن معيار ترتيب مفردات هذه المنظومة؟

ما يفيد هذا الضابط:

يمكن الاستفادة من هذا الضابط فيما يأتي⁽⁵⁸³⁾:

⁽⁵⁸¹⁾ ينظر: «جواهر القرآن»، لأبي حامد الغزالي، (ص: 23)، تحقيق: الدكتور محمد رشيد القباني، الناشر: دار إحياء العلوم، بيروت، ط: الثانية، 1406 هـ - 1986 م.

⁽⁵⁸²⁾ ينظر: «مقاصد القرآن الكريم في بناء الحضارة والعمران»، هيئة التحرير مجلة إسلاميّة المعرفة العدد رقم: (89)، السنة الثالثة والعشرون، 1438 هـ - 2017 م بتصرف.

⁽⁵⁸³⁾ ينظر: «التفسير المقاصدي للقرآن الكريم» لعلي محمد أسعد، (ص: 41) مجلة إسلاميّة المعرفة العدد: (89) سابق.

أولاً: إثبات مشروعية التفسير المقاصدي للقرآن الكريم، وبيان أهميته، وعلاقته بالاتجاهات التفسيرية الأخرى.

ثانياً: ضبط مفهوم المقاصد القرآنية العليا الحاكمة، وتحديد فكرتها ببيان أهم من تنبها لهذا الاتجاه، وحصر هذه المحاولات المبكرة.

ثالثاً: بيان مسالك العلماء للوصول إلى المقاصد القرآنية وطرق تحصيلها، والكشف عنها.

رابعاً: التأكيد على أن عدد هذه المقاصد، وهذه التقسيمات ليست نهائية، وأنه ما زالت تحتاج إلى المزيد من الجهود.

خامساً: التأسيس لبناء اتجاه تفسير مقاصدي للقرآن الكريم، يؤصل الفكرة ويبحث سبل تعزيزها.

سادساً: اعتبار أن المقاصد القرآنية في التفسير تقلل هوة الخلاف بين المفسرين، وتضبط عملية التفسير.

سابعاً: اعتماد القرآن الكريم أساساً لحل المشكلات الفردية والجماعية، إقراراً بمحورية القرآن، ومرجعيته، وصلاحيته لكل زمان، ومكان، وإعادة الفاعلية له، بتنزيله في واقع الناس.

تعريف المقاصد القرآنية:

نبدأ أولاً بتعريف المقاصد القرآنية، ثم نعدد المناهج، ونرى الراجح منها.

المقاصد لغة: جمع مقصد، والمقصد: مصدر ميمي مشتق من الفعل قصد، يطلق على معانٍ كثيرة منها: الاعتماد، والتوجه، واستقامة الطريق؛ ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾⁽⁵⁸⁴⁾.

ومنها: التوسط، وعدم الإفراط والتفريط؛ قال تعالى: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾⁽⁵⁸⁵⁾.

وعرفها الدكتور عبد الكريم حامدي، بأنها: «الغايات التي أنزل القرآن لأجلها تحقيقاً لمصالح العباد»⁽⁵⁸⁶⁾.

وعرفها حسن القصاب، بأنها: «مطلق المقاصد، والغايات، والمصالح المتاحة من القرآن، المعجز لكل ناظر متدبر، توافر فيه شروط فهم الخطاب»⁽⁵⁸⁷⁾.

(584) [جزء من الآية رقم 9 من سورة النحل].

(585) [جزء من الآية رقم 19 من سورة لقمان].

⁽⁵⁸⁶⁾ ينظر: «مقاصد القرآن من تشريع الأحكام»، (ص: 29).

⁽⁵⁸⁷⁾ ينظر: «خطاب التكليف من ضيق مقاصد الشريعة، إلى سعة مقاصد القرآن» حسن القصاب، (ص: 12)، مجلة إسلامية المعرفة

العدد: (89) سابق.

ويمكن تعريف مقاصد القرآن الكريم باعتباره لقباً على علم معين: «علم يقصد منه الوقوف على المعاني، والأغراض الأساسية، والموضوعات الرئيسة التي تدور عليها سور القرآن وآياته»⁽⁵⁸⁸⁾.
وقد يُعبّر المفسرون عن مصطلح (مقاصد السور) بمصطلحات أخرى، مثل: «مغزى السورة»، أو «غرض السورة»، أو «الوَحْدَةُ الموضوعية» أو «عمود السورة»، أو نحو ذلك، ولا مشاحة في الاصطلاح. وتنقسم المقاصد إلى مقاصد عامة حاكمة للقرآن الكريم، ومقاصد لكل سورة على حدة.
جينولوجيا (نشأة - أصل) الفكرة:

لم يكن موضوع البحث عن مقاصد القرآن غائباً عن الدراسات التفسيرية لكثرة ما تحدث القرآن نفسه عن مقاصده، بل يُعدُّ علم مقاصد القرآن منهجاً انتهجه الصحابة (رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ) فعرفوا مقاصد بعض السور القرآنية، كخطوة من ترسيخ مقاصد القرآن العامة في أذهانهم، حتى كانت لهم سجية من ذلك: فقد أخرج البخاري عن سعيد بن جبیر قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ، سُورَةُ التَّوْبَةِ؟ قَالَ: التَّوْبَةُ هِيَ الْفَاضِحَةُ مَا زَالَتْ تَنْزِلُ (وَمِنْهُمْ، وَمِنْهُمْ)، حَتَّى ظَنُّوا أَنَّهَا لَمْ تُبْقِ أَحَدًا مِنْهُمْ إِلَّا ذُكِرَ فِيهَا⁽⁵⁸⁹⁾.
وعلم المقاصد من الموضوعات التي وجدت عند المتقدمين متناثرة في تفاسيرهم، وعد تطوراً طبيعياً لعلم سبقه في النشأة هو علم: التناسب بين آيات، وسور القرآن، لكنّها وجدت عند المتأخرين بكثرة، حتى أفردها بالتأليف.

وقد اختلفت مناهج المفسرين في تناول مقاصد القرآن، لكن غالب البحوث التي انعقدت على دراسة مقاصد القرآن، لم تكن أصيلة في البحث عن المقاصد، بل كانت تأتي عرضاً، وتلونت النتائج باهتمامات أصحابها:

فمنهم: من أشار إلى مقاصد السور القرآنية دون التنصيص على ذلك، مثل:

- كأبي جعفر محمد بن جرير الطبري الأملي (ت: 310هـ) في تفسيره: "جامع البيان في تأويل القرآن"⁽⁵⁹⁰⁾.

ومنهم: من صرّح بمقصد السورة دون أن يكون له منهج محدد في هذا الشأن:

⁵⁸⁸ ينظر: «الموازنة بين المصالح كمنهج من مناهج الاجتهاد» (ص: 11)، للدكتور/ أحمد محمد بيبرس، بحث محكم بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات جامعة الأزهر بالقاهرة.

⁵⁸⁹ الأثر أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، سورة الحشر، حديث (4882)، وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه 2322/4 كتاب التفسير، في سورة براءة والأنفال والحشر، حديث رقم (3031)، من طريق هشيم به.

⁵⁹⁰ ينظر: «إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون»، (3/ 352).

- كفخر الدين محمد بن عمر بن الحسن التيمي الرازي (ت: 606هـ) في تفسيره: "مفاتيح الغيب" (591).

- وشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ) في تفسيره "تفسير القرآن الكريم" (592).

- ومن المعاصرين: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في تفسيره: "التحرير والتنوير" (593).

ومن المفسرين من كانت له عناية بذكر مقاصد السور، واتخذ لذلك منهجاً في تفسيره:

- مثل حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، (ت سنة 505 هـ)، في كتابه: "جواهر القرآن" (594).

- مجد الدين أبي طاهر: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي الشيرازي (ت: 817 هـ)، في كتابه: (بصائر ذوي التمييز)، وكتابه: "الدر النظيم المرشد إلى مقاصد القرآن العظيم" (595).

- أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي (ت: 708هـ) في كتابه: "البرهان في تناسب سور القرآن" وكتاب "ملاك التأويل" (596).

- برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي المتوفى: سنة 885 هـ في كتابيه: (مساعد النظر للإشراف على مقاصد السور)، وكتابه: (نظم الدرر في تناسب الآيات والسور)، وفي هذا الكتاب الأخير التزم البقاعي أن يذكر مقصد السورة، ووجه المناسبة بينها، وبين ما قبلها، وما بعدها من السور (597).

ومن أشهر المؤلفات المعاصرة في بيان علم مقاصد السور القرآنية:

- الشيخ الدكتور عبد الله دراز لسورة البقرة في كتابه "النبا العظيم، نظرات جديدة في القرآن الكريم" (598).

⁵⁹¹ ينظر: «اكتفاء القنوع» لأدورد فنديك، (ص: 115)، الناشر دار صادر - بيروت: 1896م.

⁵⁹² ينظر: «كشف الظنون»، (1/ 455).

⁵⁹³ «كتاب التحرير والتنوير»، نشر بالدار التونسية للنشر - تونس، سنة النشر: 1984 هـ، عدد الأجزاء: 30 (والجزء رقم 8 في

قسمين).

⁵⁹⁴ ينظر: «كشف الظنون»، (1/ 615).

⁵⁹⁵ ينظر: «المرجع السابق»، (1/ 736).

⁵⁹⁶ ينظر: «كشف الظنون»، (1/ 241).

⁵⁹⁷ ينظر: «المرجع السابق»، (2/ 1704).

⁵⁹⁸ الكتاب منشور بدار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة: طبعة مزيدة ومحققة: 1426هـ - 2005م.

- شيخ الأزهر الدكتور: محمد سيد طنطاوي، في "مقاصد سورة البقرة"⁽⁵⁹⁹⁾.
- الدكتور: صلاح أحمد الطنوبي، في كتابه "مقاصد سورة الغاشية"⁽⁶⁰⁰⁾.
- الدكتور عبد الله شحاتة في كتابه: "أهداف كل سورة ومقاصدها في القرآن الكريم" - طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998م، والمؤلف يقع في أربع مجلدات.
- كتاب (مدخل إلى علم مقاصد السور) للدكتور محمد عبد الله الربيعة.
- كتاب (المحاور الخمسة للقرآن الكريم) الشيخ محمد الغزالي السقا
- كتاب (التوحيد والتركية والعمران) د: طه جابر فياض العلواني
- كتاب (منظومة القيم العليا الحاكمة: التوحيد والتركية والعمران) د: فتحي حسن ملكاوي.

ترجع أهمية معرفة مقاصد سور القرآن إلى ما يأتي:

- أولاً: الوصول للفهم الصحيح لكتاب الله، وذلك بأن وقوف المفسر على مقاصد السور يسدّد ذهنه، ويعصمه من الخطأ في تفسيرها؛ لِأَنَّهُ يتقيد في توجيه الآيات وفقاً لهذا المقصد.
- ثانياً: التعريف بالمقاصد التي من أجلها أنزل القرآن، وفهم هداياته عامّة كانت أو خاصّة، لمحاولة الوصول لمقصد كل سورة مما يعين على تدبرها واستخراج معانيها.
- ثالثاً: ربط موضوعات السورة الواحدة بعضها ببعض؛ وذلك ببيان أن مقصد كل سورة إنما يقف عليه المفسر بعد استقراء آياتها، والتأمّل العميق فيها، وذلك بالنظر في فواتح السورة وخواتيمها، وسباق آياتها ولحاقها، وألفاظه؛ مما يظهر المناسبة بين الآيات وتكون لحمة واحدة يجمعها معنى واحد.
- رابعاً: المشاركة في الوصول لمنهج منضبط ونموذج معرفي يتوصل به إلى إبراز القيم المشتركة التي يمكن للإنسانية أن تجتمع عليها في ظل الأخوة الإنسانية⁽⁶⁰¹⁾ وهذا المنهج يعد ضرورياً لفهم معاني القرآن، فإن تفسير القرآن باعتبار مقاصد السور يُعدُّ من أسلم المناهج.
- خامساً: إبراز لون جديد من ألوان تفسير القرآن بالقرآن، وهذا اللون من التفسير يبرز إعجاز القرآن، وبلاغته وتحديه، فيبعث على رسوخ العناية بالقرآن، ووجوب التحاكم إليه، وحاكميته على كل ما عداه.

(599) نشر فيمجلة الأزهر العدد: 2 صفر 1417هـ يونية - يوليو 1996م، الصفحات: (163 - 174).

(600) نشر في مجلة لواء الإسلام، العدد: 6 صفر 1399 هـ، يناير 1979 م، الصفحات: (64 - 67).

(601) ينظر: «الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي»، (ص: 110).

سادساً: فك معضلة تكرار القصص في القرآن في كل سورة، وذلك بالكشف عما يناسب مقصدها، وذلك أن لكل ذكر للقصة مقصد مرتبط بعمود سورتها.

سابعاً: تقديم نموذج تفسيري يحكمه منظومة قيم عليا حاكمة ومرجعية مقاصدية للتفسير، حدد عناصرها في خمسة مفاهيم قيمة كبرى، مثل الشيخ محمد العزالي والدكتور طه العلواني، وتعبّر هذه المقاصد عن حقائق الأمور ووقائعها، وليست شيئاً خارجاً عنها، أو مفروضاً عليها⁽⁶⁰²⁾.

ثامناً: الوصول إلى عالمية الخطاب الإسلامي، وحاكمة الكتاب، وختم النبوة، وشريعة التخفيف والرحمة، والقدرة على توظيف سنن الكون.

تاسعاً: إخراج معجم مفاهيمي لمقاصد القرآن الكريم.

عاشراً: إخراج معجم لأعمدة سور القرآن، وموضوعاته الكبرى⁽⁶⁰³⁾.

جهود العلماء في الوصول إلى مقاصد القرآن:

أولاً: مقاصد القرآن عند الغزالي (ت سنة 505 هـ).

حصر الغزالي (رحمة الله) في كتابه: "جواهر القرآن" مقاصد القرآن في دعوة العباد إلى الله؛ حيث قال: "سِرُّ القرآن، ولُبُّه الأصفى، ومقصده الأقصى، دعوة العباد إلى الجبار الأعلى، رب الآخرة والأولى، خالق السماوات العلى، والأرضين السفلى، وما بينهما وما تحت الثرى"⁽⁶⁰⁴⁾.

⁽⁶⁰²⁾ ينظر: «منظومة القيم العليا الحاكمة، التوحيد والتزكية وال عمران» د: فتحي ملكاوي، (ص: 12).

⁽⁶⁰³⁾ ينظر: نحو التجديد والاجتهاد أولاً الفقه وأصوله (ص: 115)، دار-تنوير-2008م.

⁽⁶⁰⁴⁾ ينظر: جواهر القرآن، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي ص 23، تحقيق: الدكتور محمد رشيد، الناشر: دار إحياء العلوم،

بيروت، الطبعة: الثانية، 1406 هـ - 1986 م.

جعل الغزالي للقرآن مقصدًا أقصى، وفرع منه قسمين سوابق وأصول، وروادف متممة، وجعل تحت كل قسم ثلاثة مقاصد، فانتظمت المقاصد عنده في ستة أقسام:



السوابق والأصول المهمة: وتشتمل على ثلاثة مقاصد كبرى:

الأول: التعريف بالمدعو إليه: وهو شرح معرفة الله تعالى، وتشتمل هذه المعرفة على:
(1) معرفة ذات الحق تبارك وتعالى. (2) ومعرفة الصفات. (3) ومعرفة الأفعال.

الثاني: في تعريف طريق السلوك إلى الله تعالى:

وعُمدة الطريق أمران: الملازمة لِذِكْرِ الله تعالى، والمخالفة لما يشغل عن الله، وهذا هو السفرُ إلى الله [التحلية والتزكية].

الثالث: في تعريف الحال عند ميعاد الوصال:

وهو يشتمل على ذكر النعيم الَّذِي يلقاه الواصلون، والعبارة الجامعة لأنواع رَوْحِهَا الجنة، وأعلاها لذَّة النظر إلى الله تعالى، ويشتمل على ذكر الخزيِّ والعذاب الَّذِي يلقاه المَحْجُوبُونَ عنه، والعبارة الجامعة لأصناف آلامها الجحيم، وأشدُّها ألمًا ألم الحجاب والإبعاد، ويشتمل أيضًا على ذكر مقدمات أحوال الفريقين كالحشر، والنَّشْر، والحساب، والميزان، والصِّراط، وتُلْتُ آيات القرآن وسُوْرَه يرجع إلى تفصيل ذلك»⁽⁶⁰⁵⁾.

⁽⁶⁰⁵⁾ ينظر: «جواهر القرآن» للغزالي، (ص: 30).

القسم الرابع: في أحوال السالكين والتاكبين:

فهي قَصَصُ الأنبياء والأولياء، وأما أحوال الجاحدين والتاكبين: فهي كَقَصَصِ نمرود وفرعون، وفائدة هذا القسم الترهيب والتنبيه والاعتبار، ويشتمل أيضًا على أسرارٍ ومُرموزٍ وإشاراتٍ تحتاج إلى التَّفَكُّر الطويل.

القسم الخامس: في مُحاجَّةِ الكفار ومجادلتهم وإيضاحِ مَخازيهم بالبرهان الواضح وكشفِ تَخَاييلهم وأباطيلهم:

وذلك ثلاثة أنواع: أَحَدُهَا: ذِكْرُ الله تعالى بما لا يليق به، مِنْ أَنَّ الملائكة بنائه وأنَّ له ولدًا وشريكًا، وأنه ثالث ثلاثة.

والثاني: ذِكْرُ رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بأنه ساحرٌ وكاهنٌ وكذَّاب، وإنكارُ نبوته، وأنه بشرٌ كسائر الخلق فلا يستحق أن يُتَّبَع.

وثالثها: إنكارُ اليوم الآخر، وَجَحْدُ البَعْثِ والنُّشُورِ، والجنةِ والنارِ، وإنكارُ عاقبة الطاعة والمعصية. وفي مُحاجَّةِ الله تعالى إياهم بالحجج لطائفٍ وحقائق، ويوجد فيها التَّرياقُ الأكبر، وآياته أيضًا كثيرة ظاهرة.

القسم السادس: في تعريفِ عمارةِ منازلِ الطريقِ وكيفيةِ التَّأهَّبِ لِلزَّادِ (آياتِ الأحكام):

ولا تتم العمارة حتى يبقى البدنُ سالمًا والنسلُ دائمًا، وَيَتِمُّ كلاهما بأسبابِ الحفظِ لوجودهما، وأسبابِ الدِّفعِ لِمُفْسِدَاتِهِمَا.

وأما أسبابِ الحفظِ لوجودهما: فلبقاءِ البدنِ: كان الأكل، والشرب، فَشَرَحَ القرآنُ قانونَ الاختصاصِ بالأموالِ في آياتِ المُبَايَعَاتِ والرِّبَوِيَّاتِ، والمُؤَدَّاتِ، وقَسَمَ الموارِثَ، ومَوَاجِبَ النِّفَقَاتِ، وقَسَمَ الغنائمِ والصدقاتِ، والمُنَاكِحَاتِ، والعِتْقِ، والكتابةِ، والاسْتِرْقَاقِ والسَّيِّ. وعَرَّفَ كيفيةَ ذلكِ التخصيصِ عند الاتِّهَامِ بالإقْرَارِيَّاتِ، وبالأيمانِ، والشهاداتِ.

والمُنَاكِحَةُ لبقاءِ النسلِ، والاختصاصِ بالإناثِ فقد بيَّنته آياتُ النكاحِ، والطلاقِ، والرجعةِ، والعدةِ، والخُلْعِ، والصدقاتِ، والإيلاءِ، والظهارِ، واللَّعَانِ، وآياتُ مُحَرَّمَاتِ النَّسَبِ، والرِّضَاعِ، والمُصَاهَرَاتِ.

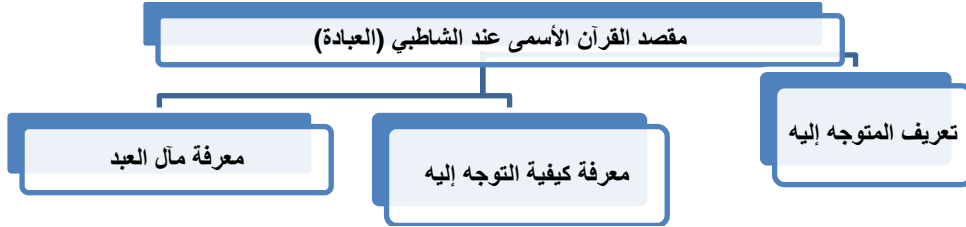
وأما أسبابُ الدِّفعِ لِمُفْسِدَاتِهِمَا: فهي العقوباتِ الزاجرة عنها، كقتالِ الكفارِ، وأهلِ البَغْيِ، والحثِّ عليه، والحدودِ، والغراماتِ والتَّعْزِيرَاتِ، والكفاراتِ، والدِّيَّاتِ، والقصاصِ "606".

ثانيًا: مقاصد القرآن عند الشاطبي (ت سنة 790 هـ):

عقد الشاطبي الكلام على مقاصد القرآن في المسألة السابعة من مسائل الكتاب الكريم، وجعل الشاطبي مقصود القرآن الأسمى هو العبادة حيث قال: "وهذه الأجناس الثلاثة داخله تحت جنس واحد هو

⁶⁰⁶ ينظر: «جواهر القرآن» للغزالي، (ص: 33).

المقصود، عبر عنه قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁽⁶⁰⁷⁾، ثم قسم الشاطبي مقاصد القرآن إلى ثلاثة أقسام رئيسة، وجعل تحت واحد من الأجناس الثلاثة ثلاثة أنواع من العلم، ولكل جنس مكمل، به تتم الأصول الثلاثة:



ووجه تقسيمه:

لما كانت العبادة هي المطلوب الأول، والعبادة غير ممكنة إلا بمعرفة المعبود؛ فإذا عرف فمن جملة المعرفة، أنه أمر، ونه، وطالب للعباد بقيامهم بحقه (توجه الطلب)؛ وذلك لا يمكن دون معرفة كيفية التعبد؛ فجاء بالجنس الثاني، ولما كانت النفوس من شأنها طلب النتائج والمآلات في الأفعال، ومآل الأعمال عائد على العاملين، بحسب ما كان منهم من طاعة أو معصية، أتى بالجنس الثالث موضعاً لهذا الطرف، وهو البشارة والندارة.

ما يدخل تحت الأجناس الثلاثة:

يدخل تحت [معرفة المتوجه إليه] علم الذات، والصفات، والأفعال، ويتعلق بذلك النظر في النبوءات؛ لأنّها الوسائط بين المعبود والعباد، ومكملات هذا النوع: تقرير البراهين، والحاجة لمن جادل خصماً من المبطلين.

يدخل تحت [معرفة كيفية التوجه إليه] أنواع التعبادات من: العبادات، والعادات، والمعاملات، وما يتبع كل واحد منها من المكملات، وهي أنواع فروض الكفايات، وجامعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والخلاف فيمن يقوم به.

يدخل تحت [معرفة مال العبد] النظر في ثلاثة مواطن: الموت وما يليه، ويوم القيامة وما يحويه، والمنزل الذي يستقر فيه، ومكمل هذا الجنس الترغيب والترهيب، ومنه الإخبار عن الناجين والهالكين وأحوالهم، وما أداهم إليه حاصل أعمالهم.

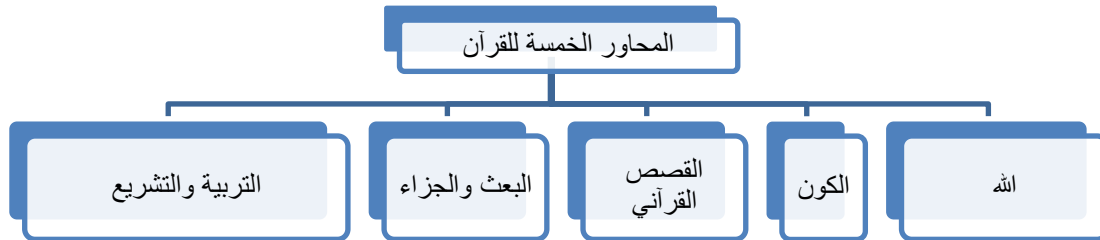
⁽⁶⁰⁷⁾ [سورة الذاريات: 56].

الفرق بين مأخذ الغزالي، والشاطبي:

الملاحظة	الشاطبي	الغزالي	الفرق
اختلاف	تسعة بالإضافة لثلاثة مكملات (12)	تسعة مقاصد (9)	عدد المقاصد
اتفاق	مقصد أصلي	مقصد أصلي	مقصد التوحيد
اختلاف	جعلها من الأصول والتقسيمات الرئيسة	جعل من التوابع والمتممات	مقصد العبادات
اختلاف	جعله من التوابع والمكملات	جعلها من الأصول، وهي المقصد الثاني	مقصد التزكية
اختلاف	لم يتعرض له الشاطبي	قصد به ما يقيم الحياة من الأوامر والنواهي، وجعله من (المتممات)	مقصد العمران
اختلاف	خاص، يغلب عليه التصور الفلسفي ذات طبيعة فقهية	شامل، يغلب عليه طابع التقصي ذات صبغة صوفية.	التقييم العام

ثالثاً: مقاصد القرآن الكريم عند محمد الغزالي السقا (المتوفى سنة 1996م):

قسم الغزالي السقا (رحمته الله) في كتابه المحاور الخمسة للقرآن الكريم، مقاصد القرآن إلى خمسة محاور رئيسة، هي أمهات لمسائل أخرى كثيرة تندرج تحتها، وهي:



وكان دافع الشيخ الغزالي لهذا التقسيم: معالجة كثير من المسلمين تفسير القرآن معالجة جزئية حرفية، دون أن يسيطوا الحقائق القرآنية الكبرى بسطاً يرتفع إلى مستواها، ويستمد منها القيم القرآنية التي وضعها الله لتقود المسلمين (بالقرآن) إلى التي هي أقوم⁽⁶⁰⁸⁾.

وهي: الله الواحد (فالإسلام قائم على عقيدة التوحيد).

- الكون الدال على خالقه (فظوال قراءتك للقرآن تراه يربط بين مشاهداتك في الكون والخلق للدلالة على الله الخالق المصور. وتنتهي كثير من الآيات ب: أفلا تعقلون، لعلكم تتفكرون، أفلا يتدبرون، أفلا ينظرون... فهو خطاب مباشر للعقل).

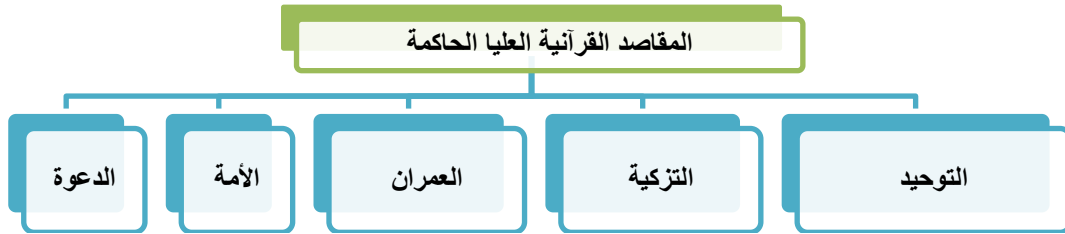
- القصص القرآني (توقف القرآن عند بعض القصص فأوردتها مفصلة كقصة سيدنا يوسف، أو متواترة كجهاد سيدنا موسى مع اليهود، وفي كل حكمة).

- البعث والجزاء (وهو أحد أركان الإيمان وفيه تفكر وهي عبادة منسية...ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه).

- التربية والتشريع (ويدور حول ما يحبه الله سبحانه وتعالى وما لا يجب من صفات وأفعال).

ويتشعب الحديث تحت كل موضوع رئيس، فليس الكتاب شرحاً تفصيلياً للقرآن؛ إنما يتناول الخطوط العريضة التي يدور حولها القرآن العظيم⁽⁶⁰⁹⁾.

المقاصد العليا عند العلواني⁽⁶¹⁰⁾:



أطلق العلواني على هذه المقاصد «النسق القرآني»، أو «المقاصد العليا الحاكمة» ويقصد بها: "منظومة مترابطة محكمة التي تمثل إطاراً يرجع إليه، وينطلق منه في بناء الأفكار الإسلامية (على تنوعها) ومراجعتها، وتقومها، واختبار نتائجها، وحين اعتبار القيم أو المقاصد الخمسة الحاكمة مكونات للنسق القرآني، فذلك لا

⁶⁰⁸ ينظر: مقدمة كتاب «المحاور الخمسة للقرآن الكريم» للشيخ محمد الغزالي السقا، (ص: 2)، الناشر: دار تحفة مصر، ط: الأولى.

⁶⁰⁹ ينظر: «المرجع السابق»، نفسه.

⁶¹⁰ وما يتبعه في مدرسة المجددين كفتحي ملكاوي، والأعمال المتناثرة كالفاروقي، وعبد المجيد النجار، ومحمد أبو القاسم... وغيرهم.

ينافي كونها قيمًا ومقاصد قرآنيّة عليا حاکمة، ويقوم على ما يلي: [مقصد التوحيد، والتزكية، والعمران، والأمة، والدعوة].

أولاً: التوحيد:

- ويعد رأس الهرم وقيّمته في هذه المنظومة، وهو الإقرار والاعتراف النابع من اليقين بأحدية الله (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) ووحديته، وتفردّه تفردًا مطلقًا في كل ما هو مختص به، من الألوهيّة، والربوبيّة، والأسماء والصفات، والإقرار (عن يقين) كذلك بانتفاء أضدادها ومنافياتها عنه جَلَّ جَلَالُهُ.

- و«التوحيد» أساس الدين كله، فما من أمر كلي أو جزئي، أصلي أو فرعي، مقاصدي أو تعبدي، عقدي أو شرعي، نظمي أو أخلاقي، إلا هو قائم على «التوحيد» منبثق عنه.

- يمثل حجر الزاوية في بناء «الرؤية الكليّة» للكون والحياة والإنسان، ويوضح حدود وأبعاد الدور الإنساني فيها⁽⁶¹¹⁾.

ثانيًا: التزكية:

وعنى به التزكية الشاملة لكل من العلم، والمعارف، والخبرات، والتجارب، ولذلك فإن القرآن المجيد ربط بين العلم والتزكية، فالتزكية غاية من أهم غايات التوحيد، ومقصد من أهم مقاصد الدين، ومحور من أهم المحاور الخمسة التي دارت حولها آيات الكتاب الكريم.

و«التزكية» مفهوم واسع، ودعامة من دعائم المقاصد، والقيم العليا الحاکمة، تمثل ثمرة من ثمار العلم، ونتيجة من نتائجه. كما أن «التزكية» تؤدي إلى أن ممارسة العلم والتعلم ممارسة إسلاميّة هادفة؛ يتلازم فيها العلم والعمل في إطار من القيم، وإذا كانت التزكية تعود على العمليّة التعليمية بما يعرف ب«الاستقامة العلميّة» فإن «العلم والمعرفة» تزكية للعقل وإنماء «لقوى الوعي الإنساني»، وجعلها قادرة على ممارسة دورها بالشكل الذي رسمه الخالق البارئ المصور لها.

والتزكية تُعدُّ ميزانًا نرنُّ به فنون العلم والمعرفة؛ لنميز بين العلم النافع، والعلم الضار، والقبيح منه والحسن، والممدوح منه والمذموم، وتصبح التزكية مع المحددات الأخرى «بوصلة هادية» في ميادين العلم⁽⁶¹²⁾.

ثالثًا: العمران:

ثم يأتي «العمران» كالثالث «القيم العليا الحاکمة». و«العمران» جوهر الفعل الإنساني في الكون

⁽⁶¹¹⁾ ينظر: «نحو التجديد والاجتهاد، أولاً الفقه وأصوله»، (ص: 16).

⁽⁶¹²⁾ ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 20).

وغايته منه، وبه تتجلى استفادة الإنسان من التسخير الإلهي للكون، وجعله تحت تصرف الإنسان المستخلف؛ ليحقق غاية الحق من الخلق في إعمار الكون"، ولم يكتب الله للعلواني البقاء حتى يكتب مقصد الأمة ومقصد الدعوة فقد وافته المنية، ولكنه (رَحِمَهُ اللهُ) أشار إليهما في كثير من مقالاته.

وجعل العلواني أي نوع من المعارف أو العلوم ينافي هذه المقاصد العليا، أو يعارضها كلاً أو جزءاً فإن تلك المنافاة أو المعارضة تخرج ذلك النوع من العلم والمعرفة من دوائر العلم النافع والحمد (613).

المقاصد القرآنية ليست نهائية:

ويستفاد مما سبق ومن تضافر هذه الجهود أمران:

الأول: أن المقاصد القرآنية اجتهادية، والثاني: أنها غير نهائية.

فقد زاد العلواني مقصدي [الأمة، والدعوة]، وقال "لا تُعدُّ نهائية؛ إذ يمكن الإضافة إليها، أو إدخال تفصيلات أو تعديلات عليها، وذلك شأن العلوم في بدايتها، تحتاج إلى كثير من المرونة والانفتاح إلى أن يجري تداولها بين المختصين، وتنضجها أقلامهم ومداولاتهم؛ لتستوي على سوقها وتتكامل في بنائها بعد أن تنضجها حوارات العلماء وجهودهم ومراجعاتهم وإضافاتهم (614).

أيضاً يأتي عالم آخر له قدره وقيمته العلمية سار على درب العلواني (رَحِمَهُ اللهُ) وأفرد كتاباً خاصاً أطلق عليه «منظوم القيم العليا التوحيد والتركيبية والعمران» وهو الأستاذ الدكتور فتحي حسن ملكاوي، وهو يُعدُّ من أشد الأساتذة اقتناعاً بالفكرة التي تبناها العلواني (رَحِمَهُ اللهُ) (615).

اتفاق الجميع على مقصد التوحيد:

فقد اتفق كل من أبي حامد الغزالي، والشاطبي، والغزالي السقيا، وإسماعيل الفاروقي، والعلواني، وملكاوي (رَحِمَهُمُ اللهُ) في المقصد الأول وهو: «التوحيد»، وقد أفرد الفاروقي والعلواني له كتاباً مستقلاً (616).

حتى وإن اختلفت عباراتهم فلا مشاحة في الاصطلاح فالمعنى واحد، ولكن كان لكل منهم رؤيته الخاصة، واجتهاده الخاص في بقية المحاور أو المقاصد، وعلى أي حال فهذا فتح من الله (سبحانه وتعالى) يعطيه الله لمن أخلص له واجتهد في إعمال النظر والفكر في كتاب الله تبارك وتعالى، وهذا لا يعني خطأ هذا أو ذلك، بل قد يكون هذا من قبيل الخاص والعام، والكليات والجزئيات، والأصول والفروع، وإن كان هناك

(613) ينظر: «المرجع السابق» نفسه.

(614) ينظر: «نحو التوحيد والاجتهاد، أولاً الفقه وأصوله»، (ص: 38).

(615) ينظر: مراجعة لكتاب: «منظومة القيم العليا الحاكمة، التوحيد والتركيبية والعمران تأليف فتحي ملكاوي» بقلم: عبد الرازق بلعقروز،

(ص: 171)، مجلة إسلامية المعرفة عدد: (85)، السنة الثانية والعشرون 1437هـ-2016م.

(616) ينظر: «التوحيد والتركيبية والعمران» محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، د/ طه العلواني، (ص: 10).

خلاف يذكر فهذا من قبيل التنوع والتكامل، وليس من قبيل التناقض والتضاد، رحم الله مشايخنا وأسكنهم فسيح جناته على ما قدموا خدمة للعلم والدين.

مسالك العلماء للوصول إلى المقاصد القرآنيّة وطرق تحصيلها:

يفرض هذا البحث التطرق إلى مسالك العلماء للوصول إلى المقاصد القرآنيّة وطرق تحصيلها، والكشف عنها، ومن هذِهِ المسالك: «الاستقراء»:

الاستقراء في التفسير المقاصدي متعدد المستويات والأنواع؛ فقد يكون:

- فقد يكون استقراء للآيات المشتركة في معنى من المعاني.

- وقد يكون استقراء للعلل الآيلة إلى حكمة واحدة.

- وقد يكون استقراء لمقتضى الأدلة المشتركة في معنى من المعاني.

- وقد يكون استقراء للمقاصد المشتركة في موضوع واحد (617).

- و«مسالك العلل»، و«التدبُّر» دون أن يعني ذلك تحييد أصول التفسير، كالتفسير بالسُّنة، أو قرينة السياق [المقالي، والحالي]، وكذلك المسالك البلاغيّة التي لا بُدُّ منها للكشف عن المقاصد القرآنيّة، لأنّها لازمة في وصول البعد الإقناعي التواصلي للقرآن الكريم مع الباحثين.

ولا نشك أن ثمة مسالك وطرقاً أخرى للكشف عن المقاصد القرآنيّة، وما يهمننا دور هذِهِ المسالك في بناء منظومة المقاصد القرآنيّة، حيث إنّها تمكن من الوصول لمقاصد عليا، قطعيّة أو قريبة من القطع.

علاقات المقاصد القرآنيّة، وكيفية الاستفادة منها (618):

مقاصد القرآن اتّجاه تفسيري لا ينفك عن الاتّجاه والمناهج التفسيريّة، وإنّما يتكامل معها، ويؤكدّها، ويجعلها منطلقاً له، وأن هذا الاتّجاه يشترك مع المناهج الأخرى في بعض الأدوات، ويختلف معها في بعضها الآخر، بل أحياناً يزيد عليها:

ولذا وجب أن نبين علاقة المقاصد بهذه الاتّجاهات، ومنها:

الأول: تفسير القرآن بالقرآن وسيلة لاستخراج المقاصد:

القرآن الكريم ينطوي على أرقى المقاصد وأكبرها، وأعلى المصالح وأعظمها فهو أصل الأصول، ومصدر المصادر وأساس النقول والعقول.

(617) ينظر: «التفسير المقاصدي للقرآن الكريم» لعلي محمد أسعد، (ص: 65).

(618) ينظر: «مقاصد القرآن وصلتها بالتدبُّر» للدكتور علي البشير التجاني، بحث منشور على الإنترنت، (ص: 8).

وفي هذا يقول ابن تيمية: "إن أصح الطرق في ذلك (أي في تفسير القرآن) أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجهل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر" (619).

الثاني: العلاقة بين المقاصد العليا، والتفسير الموضوعي:

يوجد ثمة اختلاف بين المقاصد العليا، والتفسير الموضوعي في عدة نقاط، منها:

النقاط	المقاصد القرآنيّة	التفسير الموضوعي
الهدف	استجلاء المقاصد القرآنيّة وإبرازها، دون سعي إلى توظيفها أو تحصيلها. [ليست إجرائية]	تمثيل مقاصد القرآن وتحصيلها، وإبرازها، وكيفية تناولها، وتوظيفها، وتحصيلها.
المنهجية	الاستقراء متعدد المستويات كأدلة، أو مقتضى الأدلة، أو العلل، أو الحكم.	الاستقراء في جمع الآيات المتعلقة بأي موضوع، وعرضها بصورة تبرز الوحدة الموضوعية فيها.
المنطلق	يشمل موضوعات متعددة توصل لمقصد ما.	يشترط أن يكون البحث في موضوع واحد.
التحليل	يركز على التحليل اللغوي، والبلاغي، والعقدي، والفقهية، وتقصيد ذلك كلياً أو جزئياً.	يركز على ما هو متصل بالموضوع، وتقسيمه على حسب معالجة القرآن، دون تعمق في تحليل الألفاظ (620).

وبهذا تستند المقاصد القرآنيّة على التفسير الموضوعي.

ويمكن الاستفادة من المقاصد القرآنيّة بجعلها إطاراً عاماً للتفسير الموضوعي؛ وذلك بالمزاوجة بينهما، والانطلاق نحو تفسير موضوعي يعتمد على الاستقراء وجمع الآيات التي في موضوع واحد، مع المقاصد القرآنيّة ذات الصلة، لمعالجة هذه الموضوعات المطروحة بصورة واقعية، وذلك بما يأتي:

أولاً: أن تكون منهجية التفسير الموضوعي إما مؤكدة للمقصد (المدرّوس)، أو محققة له، أو مصححة له.

ثانياً: توظيف المقاصد القرآنيّة عبر منهجيات التفسير الموضوعي؛ لرؤية مشكلات الواقع وحلها، وربطها بالواقع. رابعاً: يمكن تقسيمها إلى ثلاثة مستويات:

(619) ينظر: «مقدمة في أصول التفسير» لابن تيمية، (ص: 93)، تحقيق عدنان زرزور.

(620) ينظر: «التفسير المقاصدي للقرآن»، (ص: 65).

1 - المقاصد العامّة أو المقاصد الكليّة:

2 - المقاصد الخاصّة: (مقاصد السور):

حيث يبحث في هذا النوع عن الهدف الأساسي في السورة الواحدة، ويكون هذا الهدف هو محور التفسير الموضوعي في السورة. دائرة هذا النوع أضيق من دائرة سابقه.

والطريقة الإجرائية لمعرفة مقصد السورة كالاتي:

أولاً: لا بُدّ أن يستوعب هدف السورة الأساسي، وهو ما يسمى في التفاسير المعاصرة بعمود السورة⁽⁶²¹⁾، فكل سورة لها عمود لا بُدّ للقارئ المتدبّر من الكشف عنه ليدرك معانيها، وما اشتملت عليه من موضوعات.

ثانياً: جمع موضوعاتها الرئيسة وهو ما نقدر أن نسميه بـ"الأوتاد"، مع البحث عن سبب النزول للسورة أو الآيات التي عرضت الموضوع الأساسي للسورة.

ثالثاً: ينظر إلى ترتيب نزول السورة من بين السور المكيّة أو المدنية ومرحلتها الزمنيّة، ثم يدرس الأساليب القرآنيّة في عرض الموضوع والمناسبات بين مقاطع الآيات في السورة.

حينئذ يجد الباحث أن لكل سورة شخصيّتها المستقلة وأهدافها الأساسيّة. فمن المعلوم أن السور المكيّة تهتم بأسس العقيدة الإسلاميّة بشكل مفصل وهي قضايا: "الألوهيّة"، و"الرسالة"، و"البعث بعد الموت"، و"وقصص الأنبياء" كما اشتمل كثير منها على الحث على أمهات الأخلاق، والتنفير من مردوها.

رابعاً: التقديم للسورة بتمهيد يعرف فيه بأمور تتعلق بالسورة، مع بيان المرحلة التي نزلت فيها السورة، وما ورد فيها من أحاديث صحيحة تحدد أسماءها، أو بعض خصائصها أو فضائلها.

خامساً: ربط هذه المقاطع وما يستنبط من هدايات من كل منها بالهدف الأساسي للسورة بقصد إظهار هذا الهدف وكأنها جداول صغيرة تمد المجرى الأساسي للنهر، أو الشيطان الملتفتة حول جذع الدوحة، تقوي أصلها وتدعم ساقها وتآزر متنها لتستوي على سوقها وتعجب الناظرين فيها⁽⁶²²⁾.

3 - المقاصد الجزئيّة:

ونعني بذلك مقصد كل آية.

الثالث: العلاقة بين المقاصد العليا الحاكمة ومقاصد الشريعة العامة:

⁽⁶²¹⁾ ينظر: «مقدمة في إسلاميّة المعرفة»، (ص: 131).

⁽⁶²²⁾ ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 41).

العلاقة بين المقاصد القرآنيّة ومقاصد الشريعة الكليّة هي علاقة «عموم وخصوص وجهي»؛ لذا يمكن قصرها عليه:

قال الشاطبي (رحمه الله): "لما تقرر أن القرآن كلي الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه، لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليّات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها، وللحاق بأهلها، أن يتخذ سميّه وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي؛ نظرًا وعملاً، لا اقتصارًا على أحدهما؛ فيوشك أن يفوز بالبغيه، وأن يظفر بالطلبة، ويجد نفسه من السابقين في الرعيل الأول" (623).

المقاصد العليا الحاكمة، يذكر أن المقاصد الحاكمة تستوعب «المقاصد الشرعيّة» بالمفهوم الذي ساد لدى الأصوليين الذين قصروا دوره تقريبًا على بيان العلة، أو الحكمة، أو الوصف المناسب الكامن في الحكم الشرعي، وغايته تحقيق القناعة التامة لدى المكلف؛ إذ كل ما جاء به الشرع إنما هو لتحقيق مصالحه بمستوياتها الثلاثة: الضروري، والحاجي، والتحسيني.

أهمية المقاصد القرآنيّة ودورها:

أولاً: سترد الاعتبار إلى الكليّات القرآنيّة، والكليّات الشرعيّة بوجه عام، بعد أن كاد الانشغال بالدليل الجزئي ودقائقه يطمس الأهميّة البالغة لتلك الكليّات ويعطل تشغيلها (624).

ثانياً: ستتجاوز الشكلية القانونية التي اتسم الفقه بها منذ أن قبل الفقهاء مبدأ الفصل بين (الفقه الأكبر) و(الفقه الأصغر والاصطلاح) وانفصل الفقه عن (الرؤية الكليّة الإسلاميّة) (625).

ثالثاً: ستيسر سبل الممارسات الاجتهادية، وتسهل عمليّة الاستنباط مستفيدة من الخاصيّة المعروفة للقرآن المجيد، وهي تيسير الله تبارك وتعالى سبل تدبر هذا القرآن، والتفكير فيه وتعقله وتذكره وتذكر سائر العناصر الأساسيّة لتراث النبوات السابقة، الذي صدق القرآن عليه وهيمن، ثم استوعبه وتجاوزته.

رابعاً: ستيسر عمليّة التجديد، بل والتجدد الذاتي في الفقه الإسلامي، وربط ذلك بفلسفتي الزمان والمكان من ناحية، وبالقراءة الدائمة المستمرة للقرآن المجيد للاستفادة من خاصيته الأخرى، وهي انفتاح نصوصه باستمرار على الواقع لاستيعاب تحولاته وتغيراته وما يستجد فيه؛ وهذه الخاصيّة ليس في إمكان الفقه

(623) ينظر: «الموافقات»، (4/ 144).

(624) ينظر: «التوحيد والتزكية وال عمران»، د: طه جابر العلواني، (ص: 10).

(625) راجع ما قاله الإمام الغزالي (ص: 137 - 142) حول الشكلية في إحياء علوم الدين، (الباب الرابع في سبب إقبال الخلق على علم الخلاف) وانظر كتاب (أدب الاختلاف في الإسلام) د: طه العلواني، طبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992.

الحصول على شيء من مزاياها إلا إذا قام على القرآن المجيد ذي النص المطلق.
خامساً: ستخلصنا من مشكلة تجاهل الواقع، أو التقليل من شأنه، أو العجز عن استيعابه بكل تفاصيله وذلك بالأخذ بمبدأ القرآن في (الجمع بين القراءتين) باعتبار الجمع بينهما محددًا منهاجياً لا يتعطل عن العمل ولا يتوقف، ولا يقصر عن الإحاطة بجوانب الواقع مهما بلغت تعقيداته.

سادساً: ستعيد إلى القرآن المجيد الحاكمة والتشريع إنشاء وابتداء وكشفًا: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽⁶²⁶⁾ وذلك بعد أن زاحمته الأدلة الأخرى الأصولية: النقلية والعقلية حتى كادت تحوله إلى مجرد شواهد يستشهد بها لتعزيز ما يتوصل إليه عبر تلك الأدلة من أحكام⁽⁶²⁷⁾ أو من خلال الرأي المجرد.

(626) سورة يوسف، الآية: (40).

(627) راجع إن شئت الكتاب القيم: (استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية) للدكتور عياضة بن نامي السلمي،

ط1، الرياض، 1418هـ.

الضابط السادس: مراعاة التفسير النبوي الشريف نظرياً وتطبيقياً.

تمهيد:

إن الغاية من تفسير القرآن الكريم هو أن يتدبره القارئ ويقف على أسراره ومقاصده؛ فالقرآن هو الكتاب الوحيد القادر على إمداد الحياة البشرية بالأجوبة القيمة لأسئلتها المتجددة. ومن سنن الله تعالى في إرسال الرسل أن بعث لكل أمة رسولاً أو نبياً بلسان قومه، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4]، فكان من الطبيعي أن يفهم الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، القرآن الكريم جملة وتفصيلاً، حتى يتأتى له القيام بما كلفه به ربه تعالى من تفسيره وتبيينه لأتمته، فمُهَمِّمَةُ الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، تجمع بين تبليغ ما أنزل إليه من ربه تعالى، وتبيين ما احتاج إلى بيان.

ومن المعروف أن الصحابة (رَضُوا اللهُ عَلَيْهِمْ) كان الواحد منهم إذا استشكلت عليه آية من كتاب الله، رجع إلى رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في تفسيرها، وكان (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يبين له ما خفى عليه؛ لِأَنَّ وظيفته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) البيان، كما أخبر الله عنه بذلك في كتابه حيث قال: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44].

ومنذ نزول الكتاب الكريم والرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يوضح ويبين ما جاء في آياته، وينبه على معانيه وأسراره، مبلِّغاً ما أمره الله تعالى بتبليغه، ومبيناً للناس ما نزل إليهم.

وليس من الضروري أن يكون بيان الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لكل لفظة في القرآن؛ لِأَنَّ الصحابة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) لم يكونوا يرجعون إلى النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فيما لا يحتاج إلى بيان.

والذي يرجع إلى كتب السنَّة يجد أنها قد أفردت للتفسير باباً من الأبواب التي اشتملت عليها، ذكرت فيه كثيراً من التفسير المأثور عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فمن ذلك:

ما روي عن ابن مسعود قال: قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «الصلاة الوسطى صلاة العصر»⁽⁶²⁸⁾.

وما روي عن ابن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قال: «لما نزلت هذه الآية: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَمَنْ يَلْبَسُوا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: 82]. شق ذلك على الناس فقالوا: يا رسول الله؛ وأينا لا يظلم نفسه؟ قال: «إنه ليس

⁽⁶²⁸⁾ أخرجه الإمام الترمذي في «سننه» كتاب الصلاة، باب ما جاء في الصلاة الوسطى أنها العصر (181/339/1) وقال: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ

صَحِيحٌ». وأخرجه ابن حبان في «صحيحه» كتاب الصلاة، باب فضل الصلوات الخمس (1746/41/5).

الَّذِي تَعْنُونَ، أَلَمْ تَسْمَعُوا مَا قَالَ الْعَبْدُ الصَّالِحُ: إِنَّ الشَّرْكَ لظَلَمٌ عَظِيمٌ؟ إِنَّمَا هُوَ الشَّرْكَ»⁽⁶²⁹⁾.
وما روي عن عقبه بن عامر قال: سمعتُ رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يقول وهو على المنبر:
«﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: 60]، أَلَا وَإِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمِيَّ»⁽⁶³⁰⁾. وغير ذلك من
الأمثلة⁽⁶³¹⁾.

المقصود بمصطلح «التفسير النبوي»:

عرفوه بأنه: كل قول أو فعل صدر عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) صريحًا في إرادة التفسير⁽⁶³²⁾.
وهذا يُعدُّ تعريفًا ناقصًا، فقد أخرج التقرير النبوي، والتقرير الصادر من النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)
يضاف إليه، ولهذا يقال: فعل أو قال فلان كذا؛ فأقره النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فيُعدُّ هذا تقريرًا نبويًا،
كما يقال في الفعل: فعل نبوي، وهكذا في القول.

وأيضًا هذا التعريف قد قيد التفسير النبوي بالصريح، ومفهومه أن ما جاء عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)
وأفاد في تفسير القرآن على وجه غير صريح فليس من التفسير النبوي، وفيه نظر، والأقرب أن يدرج
هذا في التفسير النبوي، لِأَنَّهُ صدر عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وأفاد في بيان معنى القرآن، نعم هذا
البيان النبوي للقرآن على درجات (كما سيأتي إن شاء الله) ويأتي في مقدمتها: البيان اللفظي الصريح، لكن
لا يلزم منه أن يكون غير الصريح خارجًا عن دائرة البيان النبوي للقرآن، بل نجد أن فيما ورد عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)
الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما يفيد في تفسير الآيات، وبيان معناها، وصيغته غير صريحة، فهل يسوغ إخراجها من حيز
البيان النبوي؟

ولذا يمكن القول بأن تعريف التفسير النبوي هو: "ما ورد عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من قول أو
فعل أو تقرير في بيان معاني القرآن"⁽⁶³³⁾.

والأمثلة على التفسير القولي كثيرة، وقد سبق ذكر بعضها.

وأما الفعل؛ فمن أمثلته:

1 - جاء في سياق حديث جابر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) الطويل في صفة الحج: (حتى إذا أتينا البيت معه

⁽⁶²⁹⁾ أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: «أحاديث الأنبياء»، (141/4) برقم: (3360)، وأخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» كتاب
الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه (124/114/1).

⁽⁶³⁰⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه» كتاب: «الإمارة»، باب: «فضل الرمي والحث عليه»، (1522/3) برقم: (1917).

⁽⁶³¹⁾ ينظر: «التفسير والمفسرون»، (30/1-37).

⁽⁶³²⁾ ينظر: «مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير»، تأليف د: مساعد بن سليمان الطيار، (ص 139).

⁽⁶³³⁾ ينظر: «التفسير النبوي مُقَدِّمَةٌ تَأْصِيلِيَّةٌ» تأليف: خالد بن عبد العزيز الباتلي، (55/1).

(صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) استلم الركن فرمل ثلاثاً ومشى أربعاً، ثم نفذ إلى مقام إبراهيم (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، فقرأ: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ﴾ [البقرة: 125]، فجعل المقام بينه وبين البيت... وكان يقرأ في الركعتين: قل هو الله أحد، وقل يا أيها الكافرون) (634).

فهذا تفسير نبوي فعلي لقوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ﴾ [البقرة: 125].

2 - قال جابر (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) في الحديث السابق: (... حتى أتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين، ولم يسبح بينهما شيئاً، ثم اضطجع رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حتى طلع الفجر، وصلى الفجر حين تبين له الصبح بأذان وإقامة، ثم ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام، فاستقبل القبلة فدعاه وكبره وهلله ووحدته، فلم يزل واقفاً حتى أسفر جداً، فدفع قبل أن تطلع الشمس).

فهذا تفسير نبوي فعلي لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ﴾ [البقرة: 198].

3 - عن ابن عباس (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا) قال: لما نزلت: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214] صَعِدَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَلَى الصَّفَا، فَجَعَلَ ينادي: (يا بني فهر، يا بني عدي)، لبطون قريش، حتى اجتمعوا فجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولاً لينظر ما هو، فجاء أبو لهب وقريش، فقال: (أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلاً بالوادي تريد أن تُغَيَّرَ عليكم، أكنتم مصدقي؟) قالوا: نعم، ما جربنا عليك إلا صدقاً، قال: (فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد)، فقال أبو لهب: تباً لك سائر اليوم، ألهذا جمعتنا؟! فنزلت: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ﴾ [المسد: 1 - 2] (635).

فهذا تفسير نبوي فعلي لقوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214].

4 - وعن أنس (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قرأ هَذِهِ الآيَةَ: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ لَيْلَةَ الْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ [الأعراف: 143]، قال هكذا: وأمسك بطرف إبهامه على أتملة إصبعه اليمنى، قال: (فساخ الجبل، وخر موسى صعقاً).

وأما التقرير؛ فمن أمثلته: ما جاء عن عبد الله بن مسعود (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) قال: جاء حبر من اليهود، فقال: إنه إذا كان يوم القيامة جعل الله السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، والماء والنرى على

(634) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب حجة النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (2/886/1218). وهو جزء من حديث جابر (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) الطويل في صفة حجه (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

(635) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير: باب قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (11/559/4770) ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان: باب قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ رقم (1/193/208).

إصبع، والخلائق على إصبع، ثم يهزهن، ثم يقول: أنا الملك أنا الملك. فلقد رأيت النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يضحك حتى بدت نواجذه تعجبًا وتصديقًا⁽⁶³⁶⁾ لقوله، ثم قال النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: 67]⁽⁶³⁷⁾. فهذا تقرير نبوي يفيد في تفسير الآية⁽⁶³⁸⁾.

أنواع التفسير النبوي:

إن الوارد عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في بيان معاني القرآن متفاوت في درجات البيان، ويمكن تصنيفه إلى الدرجات التالية:

1) التفسير اللفظي الصريح:

⁽⁶³⁶⁾ هذا اللفظ «تعجبًا وتصديقًا لقوله» هو من قول أحد الرواة، ووصف فعل النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قد يوهم تجسيم الله تعالى، بل يستدل به الحشوية على مذهبهم، وللغهم الصحيح نقل ما ذكره الحافظ ابن حجر، والإمام جمال الدين القاسمي، قال الحافظ ابن حجر «فتح الباري»: (398/13): «قال الخطابي: لم يقع ذكر الإصبع في القرآن، ولا في حديث مقطوع به، وقد تقرر أن اليد ليست بجارحة حتى يتوهم من ثبوتها ثبوت الأصابع، بل هو توقيف أطلقه الشارع فلا يكيف ولا يشبه ولعل ذكر الأصابع من تخليط اليهودي، فإن اليهود مشبهة وفيما يدعونه من التوراة ألفاظ تدخل في باب التشبيه، ولا تدخل في مذاهب المسلمين، وأما ضحكه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من قول الخبر فيحتمل الرضا والإنكار، وأما قول الراوي تصديقًا له فظن منه وحسبان، وقد جاء الحديث من عدة طرق ليس فيها هذه الزيادة وعلى تقدير صحتها فقد يستدل بحمرة الوجه على الخجل وبصفرته على الوجل ويكون الأمر بخلاف ذلك فقد تكون الحمرة لأمر حدث في البدن كثوران الدم والصفرة لثوران خلط من مرار وغيره وعلى تقدير أن يكون ذلك محفوظاً فهو محمول على تأويل قوله تعالى: والسماوات مطويات بيمينه؛ أي قدرته على طيها وسهولة الأمر عليه في جمعها بمنزلة من جمع شيئاً في كفه واستقل بحمله من غير أن يجمع كفه عليه، بل يقله ببعض أصابعه، وقد جرى في أمثالهم فلان يقل كذا بإصبعه ويعمله بخصره انتهى ملخصاً.

وقال القاسمي في «تفسيره»، «محاسن التأويل»: (73/1): «وقال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الزمر: 67] الآية، وسبب نزولها ما أخرجه الترمذي وصححه عن ابن عباس، قال: مر يهودي بالنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فقال النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): حدثنا يا يهودي! فقال: كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السماوات على ذه والأرضين على ذه والماء على ذه والجبال على ذه وسائر الخلق على ذه (وأشار الراوي بخصره أولاً ثم تابع حتى بلغ الإجماع) فأنزل الله وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ. وفي رواية أخرى: جاء يهودي إلى النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فقال: يا محمد! إن الله يمسك السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، والجبال على إصبع، والخلائق على إصبع، ثم يقول: أنا الملك! فضحك النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حتى بدت نواجذه. قال: وما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ. وفي رواية فضحك النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) تعجبًا وتصديقًا.

والحديث الأول كأنه مفسر لهذا، ومعناه يتبين معنى قوله: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» فإن الآية بينت أن كلام اليهودي حق في الجملة، وذلك قوله: «وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» وأشارت إلى أنه لم يتأدب مع الربوبية وذلك (والله أعلم) لأنه أشار إلى معنى الأصابع بأصابع نفسه، وذلك مخالف للتنزيه للباري سبحانه، فقال: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ».

⁽⁶³⁷⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «التفسير»، باب: «قوله تعالى ما قدروا الله حق قدره»، (4811 / 126/6)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: «التوبة»، باب: «صفة القيامة والجنة والنار» (2786/2147/4).

⁽⁶³⁸⁾ ينظر: «التفسير النبوي مُدْمَمَةٌ تَأْصِيلِيَّةٌ»، (57/1).

وهو ما ورد عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من نص لفظي صريح في تفسير الآية.
يقول الإمام الزركشي «لطالب التفسير ما أخذ كثيرة؛ أمهاتها أربعة: الأول: النقل عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهذا هو الطراز الأول، لكن يجب الحذر من الضعيف فيه والموضوع، فإنه كثير، وإن سواد الأوراق سواد في القلب. قال الميموني: سمعت أحمد بن حنبل يقول: ثلاث كتب ليس لها أصول: المغازي والملاحم والتفسير. قال المحققون من أصحابه: ومراده أن الغالب أنها ليس لها أسانيد صحاح متصلة. وإلا فقد صح من ذلك كثير، فمن ذلك: تفسير الظلم بالشرك في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَمَنْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: 82]، وتفسير الحساب اليسير بالعرض، رواهما البخاري، وتفسير القوة في: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: 60] بالرمي»⁽⁶³⁹⁾.

(2) التفسير الموضوعي:

بمعنى أن يستفاد من السُّنَّة النبويَّة في بيان الموضوع الَّذِي تضمنته الآية تقريرًا أو تفصيلاً دون أن يكون في الحديث تفسير مباشر للآية.

فمثلاً: عند قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 24]؛ نجد أحاديث تذكر شدة نار جهنم منها: ما ورد عن أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: (ناركم جزء من سبعين جزءاً من نار جهنم) قيل: يا رسول الله؛ إن كانت لكافية قال: (فضلت عليهن بتسعة وستين جزءاً، كلهن مثل حرها)⁽⁶⁴⁰⁾.

(3) التفسير اللغوي:

وهو أن يستفاد من السُّنَّة في بيان المعنى اللغوي للفظ من ألفاظ القرآن الكريم.
وهذا النوع لم يكن موجهاً للصحابة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ)؛ لِأَنََّّهُمْ عرب أقحاح، لم تشبههم عجمة أو لكنة، وقد نزل القرآن بلسان عربي مبين، لذا لم يكونوا محتاجين إلى بيان الغريب ومعاني مفردات القرآن كحاجة من بعدهم، وإنما استفاد من هذا النوع من البيان من جاء بعد تأثر العربيَّة عند العرب، وضعف اللسان بها، ففرغ أهل العلم إلى موروث العرب (نثرًا وشعرًا) لفهم الغريب ومعاني مفردات القرآن، وأفصح العرب محمدٌ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كما لا يخفى.

ومثال ذلك: ما روي عن جابر بن سمرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قال: خرج علينا رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

⁽⁶³⁹⁾ ينظر: «البرهان»، (2/156).

⁽⁶⁴⁰⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «بدء الخلق»، باب: «صفة النار وأما مخلوقة»، (4/3265/121/4)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»،

كتاب: «الجنة وصفة نعيمها» باب: «في شدة حر نار جهنم»، (4/2843/1284/4).

وَسَلَّمَ) فقال: (ما لي أراكم رافعي أيديكم كأنها أذنان خيل شمس؟! اسكنوا في الصلاة)، قال: ثم خرج علينا فرآنا حلقة، فقال: (مالي أراكم عزين؟) قال: ثم خرج علينا فقال: (ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها) فقلنا: يا رسول الله، وكيف تصف الملائكة عند ربها؟ قال: (يتمون الصفوف الأول، ويتراصون في الصف) (641).

فهذا الحديث يفيد في فهم معنى لفظة (عزین) الواردة في قوله تعالى: ﴿فَمَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا قِبَلِكَ مُهْطِعِينَ * عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشَّمَالِ عَزِينَ﴾ [المعارج: 36، 37].

4) التفسير الاستشهادي:

بمعنى أن يذكر النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الآية في حديثه من غير أن يكون فيه تفسير مباشر لها، بل يذكرها على سبيل الاستشهاد لحادثة، أو التأكيد والتقرير لحديثه.

ومن الأمثلة على ذلك: ما روي عن علي بن أبي طالب (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أَنَّ رَسُولَ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) طَرَقَهُ وَفَاطِمَةَ بِنْتَ النَّبِيِّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لَيْلَةً، فَقَالَ: «أَلَا تُصَلِّيَانِ؟» فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَنْفُسُنَا بِيَدِ اللهِ، فَإِذَا شَاءَ أَنْ يُعْتَنَّا بَعَثْنَا، فَنُصَرِّفَ حِينَ قُلْنَا ذَلِكَ وَمَ يَرْجِعُ إِلَيَّ شَيْئًا، ثُمَّ سَمِعْتُهُ وَهُوَ مُوَلٌّ يَضْرِبُ فَحْدَهُ، وَهُوَ يَقُولُ: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: 54] (642)، فهذا الحديث يفيد في تفسير الآية بوجه غير مباشر.

5) التفسير العام:

وهو عموم سنته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) القولية والفعلية والتقريرية مما يفيد في بيان شيء من القرآن، ولا يندرج تحت شيء مما سبق.

فلا غنى للمفسر عن النظر في عموم سنته وسيرته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وما فيها من التطبيق العملي للقرآن الكريم، كما قال سعد بن هشام لعائشة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا): يا أم المؤمنين، أنبئني عن خلق رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قالت: (ألست تقرأ القرآن؟) قلت: بلى، قالت: (فإن خلق نبي الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كان القرآن) (643)، وقال الإمام الشافعي: "جميع السنة شرح للقرآن" (644).

وقال الشاطبي (رَحِمَهُ اللهُ): "السنة إنما جاءت مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه، ولذلك قال تعالى:

(641) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة: باب الأمر بالسكون في الصلاة. وقوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (1/430/322).

(642) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة: باب تحريض النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على صلاة الليل والنوافل من غير إيجاب، (2/1127/50/2)، ومسلم في صحيحه، كتاب: «صلاة المسافرين» باب: «ما روي فيمن نام الليل أجمع حتى أصبح»، (1/775/537).

(643) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين: باب جامع صلاة الليل (1/746/512).

(644) نقله عنه السيوطي في (الإكليل في استنباط التنزيل) (1/237).

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: 67]، وذلك التبليغ من وجهي: تبليغ الرسالة وهو الكتاب، وبيان معانيه، وكذلك فَعَلَ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فأنت إذا تأملت موارد السُّنَّة وجدتها بياناً للكتاب، هذا هو الأمر العام فيها" (645).

نموذج لإغفال التفسير النبوي لبعض الآيات القرآنية:

في تفسير قول الله تعالى: ﴿قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلِينَ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَىٰ مَا نَقُولُ وَكِيلٌ﴾ [القصص: 28] نجد أن ابن جرير الطبري لم يورد أي حديث عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في تفسير هذه الآية، واكتفى بآثار الصحابة والتابعين⁽⁶⁴⁶⁾. بينما نجد فيها تفسيراً نبوياً، فعن أبي ذر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قال: قال لي رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إذا سئلت أي الأجلين قضى موسى فقل خيرهما وأتمهما»⁽⁶⁴⁷⁾. وعن ابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا): «أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) سأل جبريل أي الأجلين قضى موسى؟ قال: أتمهما»⁽⁶⁴⁸⁾.

والخلاصة: أن التفسير النبوي الذي صدر عن الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) سواء كان قولاً أو فعلاً أو إقراراً صريحاً في إرادة التفسير هو أهم أنواع التفسير وأعلىها ولا يجوز تخطيه أو إهماله، فينبغي على المفسر ألا يغفل هذا التفسير، وأن يراعي الجانب النظري والتطبيقي منه وأن يقدمه على ما عداه من أنواع التفاسير الأخرى.

(645) الموافقات (3/ 230).

(646) تفسير الطبري (10/ 63).

(647) أخرجه الطبراني في المعجم الصغير (2/ 79/ 815)، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (8/ 204): «رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الصَّغِيرِ وَالْأَوْسَطِ، وَالْبَزَّازُ بِإِحْتِصَارٍ، وَفِي إِسْنَادِ الطَّبْرَانِيِّ عُوَيْدُ بْنُ أَبِي عِمْرَانَ الْحَوْزِيِّ، ضَعَّفَهُ ابْنُ مَعِينٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهَّابٍ وَوَهَّابُ بْنُ حَبَّانَ، وَبَقِيَّةُ رِجَالِ الطَّبْرَانِيِّ ثِقَاتٌ».

(648) أخرجه الحاكم في «المستدرک»، كتاب: التفسير (2/ 442/ 3532) ح: وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ وَلَمْ يُجْرَحْهُ»، وتعقبه الذهبي بقوله: «إبراهيم بن يحيى لا يعرف».

الضابط السابع: مراعاة لسان القرآن الكريم:

تمهيد:

إن لسان القرآن الكريم يفترق عن لسان لغة العرب، وهذا من الأمور البديهية لدى الأصوليين عند النظر العام، لكن حين ندخل في التفاصيل لجزئيات ومسائل العلوم المتعلقة بفهم الخطاب القرآني نجد أنه يشوبها الغموض الذي تسبب فيه مجموعة القواعد، والظواهر اللغوية التي استمدت من علم العربية، وعلوم القرآن فيما سمّاه الأصوليون بـ«المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة»، و«المعرب والدخيل»، و«الاشتراك اللفظي»، و«الحقيقة والمجاز»، وغيرها من القضايا اللغوية الدقيقة⁽⁶⁴⁹⁾.

وترجع أهمية هذا الضابط لحاكميته على مباحث الألفاظ، والدلالات، وهي تمثل واسطة العقد في الدراسات الأصولية حيث تدور حول: «كيفية الاستفادة من الأدلة الإجمالية، ومراتبها، وترتيبها» حسب مدرسة الإمام فخر الدين الرازي «ت: 606هـ»، وقد اتهم الأصوليون بتبعيتهم في هذا المبحث بأنهم ليس لهم فيه نقير، ولا قطمير، وأنه مستعار من اللغويين، سواء كانوا نحويين، أو بلاغيين، وبين ممتدح أنهم أضافوا في مسأله، وتفريعاته ما لم يقم به أرباب هذه التخصصات⁽⁶⁵⁰⁾.

موهومات التساوي بين لسان القرآن الكريم، وبين لسان العرب:

كان الدافع لهذه التسوية في الدراسة الأصولية:

1- نزول القرآن الكريم بلغة العرب:

وهذا مصداق قول الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾⁽⁶⁵¹⁾.

يقول الإمام الرازي: «إنه لما كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار، وهما واردان بلغة العرب، ونحوهم، وتصريفهم، كان العلم بشرعنا موقوفًا على العلم بهذه الأمور، وما لا يتم الواجب المطلق به، وكان مقدورًا للمكلف فهو واجب»⁽⁶⁵²⁾.

2- أن القرآن الكريم مما تُلقِي من رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ):

(649) يُنظر: «إشكالية التعامل مع السنة النبوية»، للأستاذ الدكتور/ طه جابر علواني: (ص: 13)، طبعة دار السلام.

(650) يُنظر: «أثر القرائن السياقية في تحديد دلالات الألفاظ»، د/ أحمد ببيرس: (ص: 10)، رسالة دكتوراه نوقشت في كلية الشريعة

والقانون بطنطا، جامعة الأزهر، سنة: 2017م.

(651) [سورة الشعراء: 192 – 195].

(652) يُنظر: «المحصل»، للرازي: (1/275)، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض،

الطبعة الأولى، سنة: 1400هـ.

وهذا مصداق قول الله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾⁽⁶⁵³⁾، يقول الإمام الجويني: «فإن قيل: لِمَ لَمْ تعدوا كتاب الله تعالى؟ قلنا: هو مما تُلَقِّي من رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فكل ما يقوله الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فمن الله تعالى، فلم يكن لذكر الفصل بين الكتاب والسنة معنى، فهذا منتهى الغرض في تقسيم البيان»⁽⁶⁵⁴⁾.

وردَّ الإمام الجويني هذا الدافع من كلامه حيث قال: «إن كل ما كان أقرب إلى المعجزة فهو أولى بأن يُقدَّم، وما بُعدَ في الرتبة أُخر»⁽⁶⁵⁵⁾.

3- اعتبار القرآن الكريم نوعًا من أنواع المرويَّات:

يقول البابري الحنفي في «الردود والنقود»: «لما فرغ (يقصد الرازي) من المباحث المخصوصة بكل واحد من الأدلة الثلاثة شرع في المباحث المشتركة بينها فقال: «ويشترك الكتاب، والسنة، والإجماع في السند، والمتن، فالسند الإخبار عن طريق المتن وذلك نوعان: التواتر، والآحاد»⁽⁶⁵⁶⁾.

فأدَّى ذلك للتسوية بين القرآن، وبين غيره بحيث إنه نوع من أنواع المرويَّات، وأنه اعتمد على الرواية في ثبوته، إلا أنَّه في درجة أرفع؛ لِأَنَّهُ مقطوع به، ولأنَّ سنده متواتر؛ لا من تحدِّيه، وأسلوبه، ونظمه، وبلاغته، وإعجازه، وحفظ الله تعالى له بنفسه، وكذلك جمعه وبيانه⁽⁶⁵⁷⁾.

الفارق بين لسان القرآن، ولسان اللغة العربيَّة:

بين لسان القرآن واللغة عموم وخصوص مطلق:

وجه المقارنة	لسان القرآن	اللغة العربيَّة
العموم	لسان القرآن عام.	لسان اللغة خاص.
الشمول	لسان القرآن قد يشمل أكثر من لغة	تتضمن على لهجات.

⁽⁶⁵³⁾ [سورة البقرة: 129].

⁽⁶⁵⁴⁾ يُنظر: «البرهان في أصول الفقه»، للجويني: (42/1).

⁽⁶⁵⁵⁾ يُنظر: «المرجع السابق»: (42/1).

⁽⁶⁵⁶⁾ يُنظر: «الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب»، للبابري: (599/1)، تحقيق: ضيف الله بن صالح بن عون العمري (ج1)

ترحيب بن ربيعان الدوسري (ج2)، أصل هذا الكتاب: رسالة دكتوراه نوقشت بالجامعة الإسلاميَّة - كلية الشريعة - قسم أصول الفقه 1415هـ، مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة: الأولى، سنة: 1426هـ - 2005م.

⁽⁶⁵⁷⁾ يُنظر: «نحو موقف قرآني من إشكاليَّة الحكم والمتشابه»، للعلواني: (ص: 28).

	كهذيل، وحمير، وطبيء.	
التفاعل	اللسان ناطق	اللغة قد يُتوصَّل بها بنطق، وبدون نطق وبيان، كلغة الإشارة، والكتابة، والصور والرسوم، وغيرها.
أثر العادات عليه	لا تؤثر فيه العادات، ولا الموروثات.	أن اللغة حبيسة العادات والموروثات.
النطاق	عالمي	إقليمي
الحاكمية عليه	لا يخضع لمناهج التفكيك والتحليل، ومناهج اللسانيات والسيماتيكا.	تخضع لمناهج التفكيك والتحليل، ومناهج اللسانيات والسيماتيكا.

نشأة القول بالتفريق بين لسان القرآن، وبين غيره:

تُعدُّ رسالة الإمام الشافعي «ت: 204هـ» أول مصدر أصولي بين أيدينا، والناظر فيه يجد أنه عُني بالمصدرين بالتفريق بين القرآن والسُّنة، ويدل على ذلك المسائل التي صَدَّرَ بها الإمام الشافعي «رسالته» في وجوه البيان التي جاء بها الكتاب الكريم، وترتيب العلاقة بينهما من حيث التقديم والتأخير، والاستفادة والتكميل، وظهر في الكتاب التنبيه لوجود الفارق بين لسان القرآن، ولغة العرب: «وأنه لم يخلط بين بحث المسائل في القرآن، والسُّنة»⁽⁶⁵⁸⁾.

وقد أشار الشافعي إلى الفرق بين القرآن الكريم، ولغة العرب حين قال: «والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع: فأقلُّ ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة: أنها بيانٌ لمن خوطب بها من نزل القرآن بلسانه (يقصد العرب) متقاربة، الاستواء عنده (بقواعد لغته) وإن كان بعضها أشدَّ تأكيداً بيانٍ من بعض (بوضع لسان القرآن) ومختلفةٌ عند من يجهل لسان العرب»⁽⁶⁵⁹⁾.

الحلول التي يقدمها هذا الضابط:

يعالج هذا الضابط أموراً مهمّة منها:

– العمل على إزالة شوب بدهية النظم القرآني، وعروبته الخالصة:

وذلك بالعمل على مراجعة محاولات علماء العربيّة، وعلوم القرآن بتفصيلات في مسائل تحتاج في

⁽⁶⁵⁸⁾ يُنظر: «الرسالة»، للشافعي: (53/1)، وما بعدها.

⁽⁶⁵⁹⁾ يُنظر: «المرجع السابق»: (21/1).

جملتها إلى المراجعة، فلقد أدّت التفسيرات اللُّغويّة التي حكمت لغة العرب في نظم القرآن الكريم، وتعاطت معه كأبيّ مصدر عادي إلى بعض اللبس الذي أشرنا إليه، فالتأثر بالمنحى اللغويّ الذي يعتمد القاموس اللغويّ فقط، والبحث في كلام العرب لمعرفة معهودهم، دون الالتفات الكافي إلى خصائص النظم القرآني، ومزاياه، كان له أثر في بناء هذه الإشكاليّة.

يتدرج هذا الأمر في نظرة التفكيك التي وصلت بنصر حامد أبو زيد باعتبار النص القرآني مجرد نص لغوي خاضع للنقد، وإجراء القواعد.

- تحرير فهم معاني الخطاب القرآني الذي أخضعه المفسرون لقواعد لسان العرب في الحذف والتقدير، وما إليها؛ وتحكيم ألسنة العرب بتفسيره، وبيان معانيه، وعدم ملاحظة الفوارق بين «لسان القرآن»، ولسان النبي (صلى الله عليه وسلم)، ولسان العرب، ومن ثمّ يتم تحكيم قواعد كلام المخلوقين في خطاب القرآن الكريم، بكل ما يحويه كلام البشر من خصائص النسيبيّة، والقصور، والاضطراب، والتناقض، والمحدوديّة، والتأثر بظروف، وملابسات صدور الكلام!

ولقد كان الإمام الرازي (رحمه الله) موقفاً ودقيقاً حين لام النحاة لوماً شديداً، وعنفهم تعنيفاً كبيراً على قولهم: بعدم جواز دخول «ما» على «رُبَّ»، ودخولها على الفعل المضارع، وقول بعضهم: «وقد ورد في القرآن شذوذاً في قوله تعالى: ﴿رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لو كانوا مُسْلِمِينَ﴾⁽⁶⁶⁰⁾.

لقد أدّت هذه التسوية إلى شيوع مفهوم: «المحكم والمتشابه»، واستنتاج أنّ في القرآن الكريم آيات ملتبسة غامضة الفهم، ووقع المفهوم حينما أتاحت الاستخدامات اللُّغويّة الشائعة عند العرب، والتي يترادف فيها «التشابه، والالتباس، والغموض»، كما هي دون نظر إلى معهود القرآن الكريم، وسياق ورود الآيات، والقرآن الكريم كل متكامل، فكانت النتيجة أن يُفهم أنّ الآيات المتشابهات هي الآيات الغامضة الملتبسة»⁽⁶⁶¹⁾.

- تحديد العلاقة بين لسان القرآن الكريم، واللغة العربيّة:

إذا حدّدنا أنّ لسان القرآن هو الحاكم والمهيمن على لسان اللغة لرأينا أنه بذلك يُمثّل مصدر حماية للغة العربيّة؛ لأنّ الخصائص التي يتمييز بها لسان القرآن تجعله مصدراً لطاقات الحياة، والخلود بالنسبة للغة العربيّة، كما يجعلها معطاء لكل من الماضي والحاضر والمستقبل⁽⁶⁶²⁾، ولأن اللغة قد اكتسبت من لسان

⁽⁶⁶⁰⁾ [سورة الحجر: 2]، ويُنظر: «التفسير الكبير»، للفخر الرازي: (153/19).

⁽⁶⁶¹⁾ يُنظر: «نحو موقف قرآني من إشكاليّة المحكم والمتشابه»، أ/د/ طه العلواني: (ص: 14).

⁽⁶⁶²⁾ يُنظر: «لسان القرآن ومستقبل الأُمَّة القطب»، أ/د/ طه العلواني: (ص: 18).

القرآن أبعادًا جعلتها لغة غير قابلة للموت والاندثار، وأعطتها قدرة (لا تشاركها فيها لغة أخرى) وهي قدرتها على التحدُّد الذاتي، كما أن لسان القرآن أمدَّ اللغة بأن جعلها مشتملة على أبعاد روحية ونفسية جعلت الملايين من الناس راغبين في تعلُّمها، والمهارة فيها، كما جعل لسان القرآن اللغة العربية مستوعبة لمعطيات الشهود الحضاري، وال عمران، والاستخلاف⁽⁶⁶³⁾.

– التصدي للفرضيات الخاطئة في الدراسات التراثية:

إن الفرضية القائمة على اعتبار «حاكمية اللغة العربية على النظم القرآني» من ناحية، ولقراءة الآيات مستقلة لا ارتباط بين كلماتها من ناحية أخرى، وهو ما يُمكن التعبير عنه بأنه «إهمال للوحدة البنائية للقرآن الكريم» فرضية خاطئة، فالمفردة القرآنية مفهوم متكامل يضم معاني عديدة يستوعب بها لغات عصر التنزيل، ثم يفتح بعدها على سائر المعاني الأخرى التي يستفيد الفكر الإسلامي، والإنساني من استعماله فيها؛ ليتم استيعاب هذه المعاني، فالمفردة القرآنية مفهوم كامل يطوي في مكوناته كل ما يُمكن أن يفتح المفهوم عليه من معاني عبر العصور.

وعلى سبيل المثال: مسألة الترادف فقد درَسَ الزركشي وغيره مسألة الترادف، وقرروا أن الترادف خلاف الأصل؛ فإذا دار اللفظ بين كونه مترادفًا، أو متباينًا فحملة على المتباين أولى، ثم بحثوا هل وقع في القرآن ترادف؟ إذا قلنا بوقوعه في اللغة، فهل وقع في القرآن؟ نقل عن الأستاذ أبي إسحاق المنع من ترادف اسمين في كتاب الله تعالى على مسمى واحد، وهذا هو ظاهر كلام المُبرِّد، وغيره ممن أبدى لكل معنى، والصحيح: الوقوع، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ﴾⁽⁶⁶⁴⁾، وفي موضع «أرسلنا»، وهو كثير.

وكذا مسألة المُعَرَّب والدخيل، وهي من أهم المسائل التي تستدعيها العربية القرآن، ولا يسع البحث تجاوزها، فمع أن «عربية القرآن» جملة وتفصيلاً قضية مُسلمة ومعلومة بالضرورة بحيث جرى إلحاقها بالبدهيَّات الخارجة عن مجالات النظر العقلي، وغيره، وتوافق اللغات، واقتباس بعضها من بعض، ليس بالأمر العجيب، ولا بالمستغرب، خاصة إذا كانت من عائلة واحدة كالسامية.

لكن جدلاً كبيراً قد دار في الدراسات القرآنية، والمعارف اللسانية العربية بين المتقدمين، وبقي حياً يتناقل من جيل لآخر، حتى ولج ساحته الباحثون المتأخرون حول ما إذا كان في القرآن المجيد «ألفاظ دخيلة، أو «مُولَدَة» أو «مُعَرَّبَة»!

في حين تبنى الشيخ حمزة فتح الله (ت: 1918م) مذهب الفراء، والأصمعي، والسيوطي ومن نحا

⁽⁶⁶³⁾ ينظر: «المرجع السابق»: (ص: 18).

⁽⁶⁶⁴⁾ [سورة النحل: 36].

نحوهم، فجمع ما سماه بالكلمات الأعجمية الواردة في القرآن، وقام بطبعها سنة 1902م بأمر نظارة المعارف العمومية المصرية⁽⁶⁶⁵⁾.

وقد رصد بعض العلماء انسياق المستشرقين وراء القضية فقال: «ولم يقف الآباء اليسوعيون، وبعض المستشرقين بعيداً، أو في موقف المحايد في هذه المسألة، بل دخلوا بثقلهم وخبراتهم في لغة الكتاب المقدس وراء القضية! ودفعوا بها إلى غاياتها حتى ادعى البطريك «أفرام برهو م» وجود ألفاظ سريانية قديمة وردت في الكتاب المقدس اقتبسها القرآن، وذلك في كتابه المسمى «الألفاظ السريانية في المعاجم العربية»⁽⁶⁶⁶⁾.

فهذه المسألة تُظهر التعصب الديني في دعوى الآباء المشار إليهم لتعزيز فكرة اقتباس القرآن من الكتب السابقة، وبشريته، وبشريته الرسالة الإسلامية كلها.

والقول بعدم انحصار التوافق بين «لسان القرآن» و«لسان قريش» التي نزل القرآن المجيد موافقاً له في بعض الوجوه، يفتح للتأويلات أبواباً واسعة، ويجعل المرجعية اللسانية أمراً مشاعاً بين القبائل والبطون، بل الشعوب المختلفة، وفي ذلك ما فيه و«لسان العرب» أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً⁽⁶⁶⁷⁾.

⁽⁶⁶⁵⁾ تعددت الدراسات بعد ذلك منها: «المؤلد في العربية»، د/ حلمي خليل، و«اللسان والإنسان»، د/ حسن ظاظا، و«القراءات القرآنية» د/ عبد الصبور شاهين، و«فقه اللغة المقارن»، د/ إبراهيم السامرائي، و«فصول في فقه اللغة المقارن»، د/ رمضان عبد التواب، وغيرها.

⁽⁶⁶⁶⁾ يُنظر: «لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب»، أ/ د/ طه العلواني: (ص: 38).

⁽⁶⁶⁷⁾ راجع «الرسالة»، للإمام للشافعي: (ص: 49)، القاهرة: دار التراث، سنة: 1986، وكذلك «العالمية الإسلامية الثانية»، لمحمد أبو القاسم حاج حمد: (157/2)، وما بعدها، طبعة ابن حزم، بيروت، ط: 1، سنة: 1989م.

الضابط الثامن: السياق التاريخي وأثره في تفسير القرآن الكريم:

تمهيد:

لم تقف الحركة الفكرية عند المسلمين يوماً بالنسبة لتفسير كتاب الله من بعثته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إلى العصر الحاضر، وما زالت المناهج في تفسير القرآن تتجدد (من تفسير بالمأثور، وتفسير بالرأي، وتفسير مختلط بينهما)؛ تاركة لنا ثروة علمية ضخمة، أبانت عن جهود أمة عنيت بكتاب الله اختلف نتاجهم وتنوع، ما بين مطولات، ومختصرات، وحواشٍ، وتقريرات، وتفاسير تحتاج إلى جهودٍ لمراجعتها وإعادة النظر فيها.

ما يفيد هذا الضابط:

أولاً: بيان أثر الزمن والبيئة في تفسير كتاب الله، وكيف تأثر تفسير القرآن بأحداث واهتمامات أهل كل زمان، وصولاً إلى ما أضافه العلماء في عصرنا الحاضر من أفكار علمية، وحقائق كشف عنها التقدم العلمي، بما سمي بالتفسير العلمي.

ثانياً: بيان سبب اختلاف أنظار المفسرين، وتنوع طرقهم ومناهجهم تبعاً لاختلاف مشاربهم، فمنهم من غلبت عليه النزعة الفكرية العقائدية، ومنهم من غلبت عليه النزعة الفقهية الشرعية، ومنهم من توسع في القصص والأخبار، ومن توسع في الأخلاق والتصوف والمواعظ، وآيات الله في الأنفس والآفاق وغير ذلك.

ثالثاً: إنه بالرغم من آلاف التفاسير التي وضعت للقرآن على مر الحقب التاريخية المنصرمة، ما زال القرآن غصناً نضراً طرياً يحتاج إلى أن يُفسر لكل عصر بحسب المُستجدات في الوقائع والنوَال.

رابعاً: رصد انحراف بعض التفاسير عن المقصد الذي وضعت له، ومن أجله، وهو استخراج هدايات القرآن، حتى قال بعض المعاصرين في وصف هذه التفاسير: إنها وقفت حاجزاً دون هدايات القرآن⁽⁶⁶⁸⁾.

تطور التراث التفسيري:

المرحلة الأولى: عهد النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وأثره في التفسير:

كان هذا العصر بمنزلة التفسير النبوي والتطبيقي للقرآن الكريم لبعض ما أشكل على الصحابة فهمه؛ ولذلك امتازت هذه الحقبة عن غيرها بمعالم عدة، من أهمها:

المعلم الأول: وجود النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بين ظَهْرَانِي الصَّحَابَةِ، وقد ترتب على ذلك:

أولاً: تمخض عن هذه المرحلة التفسير النبوي، وهو ما يسمى بالتفسير المأثور عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وكذلك التفسير التطبيقي لآيات القرآن الكريم بفعل النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

⁽⁶⁶⁸⁾ ينظر: «أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها» تأليف د: طه العلواني، (ص: 56)، ط: مكتبة الشروق الدولية -

روكسي - ط: الأولى يناير 2006م.

ثانيًا: كان النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) المرجع الأساس والرئيس في بيان معاني القرآن لصحابته، فكانوا يرجعون إليه فيما أشكل عليهم تميمًا لمقتضى منزلة البلاغ عن ربه، كيف لا وقد بُيِّنَ القرآن للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) جملة وتفصيلًا؛ لِأَنَّهُ أَمَرَ مِنْ لَوَازِمِ التَّبَوُّةِ، إِذْ تَكْفَلَ اللهُ تَعَالَى لِنَبِيِّهِ بِالْحَفِظِ وَالْبَيَانِ: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾⁽⁶⁶⁹⁾

ثالثًا: تفسير النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) القرآن للصحابة في الجملة، أي: بالنسبة لعموماته وإطلاقاته، أما فهمه تفصيلًا، ومعرفة دقائق باطنه، بحيث لا يغيب عنهم شاردة فهذا غير ميسور، وادعاء لا يقوم عليه دليل⁽⁶⁷⁰⁾.

رابعًا: حَرَصَ الصحابة على ملازمة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أثر في كم التفسير المأثور لدى الصحابة (كعلم الحديث) فكان الأكثر ملازمة هو الأكثر رواية للمأثور عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والعكس صحيح، وكان بعض الصحابة يتخوف أن يقول في كتاب الله بغير علم، ولهذا قال الصديق: "أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟"⁽⁶⁷¹⁾.

خامسًا: نهي الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عن مجالسة من يتبعون «ما تشابه من القرآن» كعلماء الديانات الأخرى، إِنَّمَا هُوَ نَهْيٌ عَنْ صَرْفِ الْوَقْتِ فِيمَا لَا يَنْفَعُ؛ بَلْ فِيمَا يَضُرُّ، وَخَوْفٌ أَنْ يَنْتَقِلَ هَذَا الْإِنْخِرَافُ مِنْ أَهْلِ الْكُتُبِ السَّابِقَةِ الَّذِينَ يَشْغَلُونَ الْمُؤْمِنِينَ عَمَّا يَجِبُ أَنْ يَهْتَمُّوا بِهِ"⁽⁶⁷²⁾.

المعلم الثاني: قوة السليقة العربية وامتلاك أدواتها:

وذلك أن القرآن نزل بلسان العرب ومعهودها في الكلام، فدل على: **أولًا:** أن القرآن عربي، ولا عجمة فيه، وإلا لكانوا قد اعترضوا على أسلوبه لورود ألفاظ أعجمية فيه⁽⁶⁷³⁾.

ثانيًا: معرفة اللغة، وقوة السليقة جعلت الصحابة لا يسألون إلا فيما استشكل فهمه.

ثالثًا: اكتفاء الصحابة بالمعنى الكلي، وعدم الانشغال بالجزئيات، والتفاصيل، ولا يُلْزَمُونَ أنفسهم

⁶⁶⁹(سورة القيامة: 17-19).

⁶⁷⁰ ينظر: «التفسير والمفسرون» للذهبي، (1/ 29).

⁶⁷¹ أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه» كتاب: «فُصَائِلُ الْقُرْآنِ» باب: «مَنْ كَرِهَ أَنْ يُفَسِّرَ الْقُرْآنَ»، (6/ 136) برقم: (30107)،

بسند صحيح إلى إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيِّ (رَحِمَهُ اللهُ).

⁶⁷² ينظر: «نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه»، (ص: 105).

⁶⁷³ ينظر: «الموافقات»، (2/ 103).

بالخوض في دقائق التفاصيل، فيكفي أن يفهموا من مثل قوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾⁽⁶⁷⁴⁾، أنه تعداد لنعمة الله تعالى على عباده.⁽⁶⁷⁵⁾

مثال ذلك: ما روي عن أنس بن مالك (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أنه سمع عمر بن الخطاب (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) يقول: ﴿فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَائِقَ غُلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ قال: فكل هذا قد عرفناه، فما الأب ثم نقض عصا كانت في يده؟ فقال: هذا لعمر الله التكلف! اتبعوا ما تبين لكم من هذا الكتاب⁽⁶⁷⁶⁾.

رابعاً: النهي عن التكلف والسؤال في محفل من الناس مما يشوش على العامة، ولهذا أدب عمر صبيغاً لما سأل عن معنى: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾⁽⁶⁷⁷⁾.

مثال ذلك: عَنْ نَافِعٍ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّ صَبِيغًا الْعِرَاقِيَّ جَعَلَ يَسْأَلُ عَنْ أَشْيَاءٍ مِنَ الْقُرْآنِ فِي أَجْنَادِ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى قَدِمَ مِصْرَ، فَبَعَثَ بِهِ عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) فَلَمَّا أَتَاهُ الرَّسُولُ بِالْكِتَابِ فَقَرَأَهُ فَقَالَ: أَيْنَ الرَّجُلُ؟ فَقَالَ: فِي الرَّحْلِ، قَالَ عُمَرُ: «أَبْصِرْ أَنْ يَكُونَ ذَهَبَ فَتُصِيبَكَ مِنِّي بِهِ الْعُقُوبَةُ الْمَوْجِعَةُ»، فَأَتَاهُ بِهِ، فَقَالَ عُمَرُ: «تَسْأَلُ مُحَمَّدَنَةً»، فَأَرْسَلَ عُمَرُ إِلَى رَطَائِبِ مِنْ جَرِيدٍ، فَضَرَبَهُ بِهَا حَتَّى تَرَكَ ظَهْرَهُ دَبْرَةً، ثُمَّ تَرَكَهُ حَتَّى بَرَأَ، ثُمَّ عَادَ لَهُ، ثُمَّ تَرَكَهُ حَتَّى بَرَأَ، فَدَعَا بِهِ لِيَعُودَ لَهُ، قَالَ: فَقَالَ صَبِيغٌ: إِنْ كُنْتُ تُرِيدُ قَتْلِي، فَاقْتُلْنِي قَتْلًا جَمِيلًا، وَإِنْ كُنْتُ تُرِيدُ أَنْ تُدَاوِينِي، فَقَدْ وَاللَّهِ بَرَأْتُ، فَأَذِنَ لَهُ إِلَى أَرْضِهِ، وَكَتَبَ إِلَى أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أَنْ لَا يُجَالِسَهُ أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَى الرَّجُلِ، فَكَتَبَ أَبُو مُوسَى إِلَى عُمَرَ: أَنْ قَدْ حَسُنَتْ تَوْبَتُهُ، فَكَتَبَ عُمَرُ: أَنْ ائْتِدَنَّ لِلنَّاسِ بِمُجَالَسَتِهِ⁽⁶⁷⁸⁾.

خامساً: الاختصار على توضيح المعنى اللغوي الذي فهموه بأقصر لفظ، مثل قولهم: ﴿غَيْرِ مُتَجَانِفٍ﴾

⁽⁶⁷⁴⁾[سورة عبس: 31].

⁽⁶⁷⁵⁾ ينظر: «الهداية إلى بلوغ النهاية» لمكي بن أبي القرواني، القرطبي، (12/ 8066)، مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، الناشر: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م.

⁽⁶⁷⁶⁾ الأثر: أخرجه الحاكم في «المستدرک» كتاب: «التفسير» باب: «تفسير سورة عبس وتولى»، (2/ 559)، برقم: (3897)، هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

⁽⁶⁷⁷⁾[سورة المرسلات: 1].

⁽⁶⁷⁸⁾ الأثر: أخرجه الدارمي في «سننه» باب: «مَنْ هَابَ الْفُتْيَا وَكَرِهَ التَّنَطُّعَ وَالتَّبَدُّعَ»، (1/ 245)، برقم: (150)، وإسناده ضعيف لضعف عبد الله بن صالح.

لَا تَمُوتُ (679)؛ أي: غير متعرض لمعصية، فإن زادوا على ذلك فمما عرفوه من أسباب النزول. (680).

المعلم الثالث: معايشة بيئة التنزيل:

أولاً: كان الصحابة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) أدري الناس بعبادات العرب في أقوالها، وأفعالها، ومجاري أحوالها حالة التنزيل، فلا بد لمن أراد الخوض في علم تفسير القرآن أن يكون على علم به، وإلا وقع في الشبه والإشكالات (681).

ثانياً: معرفة الصحابة بأسباب النزول؛ لنزول القرآن بينهم، ولذلك قال عبد الله بن مسعود في حديث له: "والذي لا إله غيره؛ ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين أنزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيما أنزلت، ولو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله مني تبلغه الإبل لركبت إليه" (682). وفي هذا إشارة أن علم أسباب النزول من العلوم التي يكون العالم بها عالماً بالقرآن، وكان الصحابة في غنية عنها، مع قطعنا أن القرآن المجيد ليس ملتصقاً ببيئة التلقي؛ بل هو مطلق عن الزمان والمكان والأشخاص والأحوال. (683).

ثالثاً: لم يُدَوَّنْ شيء من التفسير في هذا العصر، إلا النزر اليسير الذي دَوَّنَه بعض الصحابة على مصاحفهم؛ للنهي عن تدوين أي شيء غير القرآن؛ خوفاً من اختلاط القرآن بغيره، نعم أثبت بعض الصحابة بعض التفاسير في مصاحفهم، فيظنها بعض المتأخرين من وجوه القرآن التي نزل بها من عند الله تعالى.

رابعاً: اتخذ التفسير في هذه المرحلة شكل الحديث، بل كان جزءاً منه وفرعاً من فروعها، ولم يتخذ التفسير له شكلاً منظماً، بل كانت هذه التفسيرات تُروى منثورة لآيات متفرقة، كما كان الشأن في رواية الحديث، فحديث صلاة بجانب حديث جهاد، بجانب حديث ميراث، بجانب حديث في تفسير آية... وهكذا، كما في الصحيحين، ففي صحيح البخاري كتاب تفسير القرآن، وفي صحيح مسلم كتاب

(679) [سورة المائدة: 3].

(680) ينظر: «معالم التنزيل في تفسير القرآن»، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، (2/ 13)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: الأولى، 1420 هـ، «التفسير الوسيط» للواحد، (2/ 155).

(681) ينظر: «الموافقات»، (4/ 154).

(682) ينظر: أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه»، كتاب: فضائل القرآن، باب: القراء من أصحاب النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (9/ 47) برقم: (5002)، ومسلم في «صحيحه» كتاب: فضائل الصحابة، باب: من فضائل عبد الله بن مسعود وأمه (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)

(1913/4) برقم: (2463).

(683) ينظر: «نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه»، (ص: 27 - 29).

التفسير أتمودجًا لهذا، ومثال ذلك من صحيح البخاري: قوله تعالى: ﴿وَوَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾⁽⁶⁸⁴⁾، قال مجاهد: "المن: صمغة، والسلوى: الطير"⁽⁶⁸⁵⁾.

المعلم الرابع: احتكاك الصحابة بأصحاب الديانات الأخرى كاليهودية والنصرانية، وإسلام عدد منهم، أدى إلى:

أولاً: تداخل الإسرائيليات في التفسير، وذلك لأن التراث الإسرائيلي كان يشكل جزءًا أساسيًا من المجتمع في جزيرة العرب قبل البعثة وبعدها؛ ولأن كثيرًا من علمائهم قد أسلموا ودخلت معهم ثقافتهم، وانتقلت إلى معارفنا، وقد أورد ابن خلدون في مقدمته تعليلاً وتحليلاً جيداً لأسباب ذلك التداخل وطبيعته⁽⁶⁸⁶⁾.

ثانياً: حالة الثقافة الشفوية المختلطة التي كانت سائدة في المدينة قبل هجرته (صلى الله عليه وسلم) إلى المدينة، والذي دست في أذهان العرب أخبار فردية، ودونت في عصر التدوين على أنها جزء من معارفنا، فشاعت وانتشرت وفتحت العقل المسلم لتسلل مثل تلك الأساطير إليه، وتقبل تراثنا الإسلامي كل ذلك التراث البابلي والإسرائيلي وتبناه، مع عدم إخضاعه لمناهج الأئمة النقاد من الصحابة، والتابعين، وأتباع التابعين والمتقدمين من المحدثين.

والخلاصة:

أن مصادر التفسير في هذا العصر أربعة:

الأول: القرآن الكريم.

الثاني: تفسير النبي (صلى الله عليه وسلم).

الثالث: الاستنباط؛ وذلك بقوة الملكات والقرائح.

الرابع: الثقافة الشفوية التي تناقلت مع الداخلين في الإسلام من أهل الكتاب (اليهود والنصارى).

مرحلة التفسير في عصور ما بعد الصحابة إلى عصر التدوين [من سنة 41 هـ إلى 140 هـ]:

لم يكن تفسير القرآن الكريم علمًا مستقلًا يحفظ بمعزل عن الحديث أو غيره، وإنما كان جزءًا من الرواية

⁽⁶⁸⁴⁾ [سورة البقرة: 57].

⁽⁶⁸⁵⁾ أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: «تفسير القرآن»، باب: وقوله تعالى: ﴿وَوَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [البقرة: 57]، (18/6).

⁽⁶⁸⁶⁾ ينظر: «الجمع بين القراءتين» د: طه جابر العلواني، (ص: 45)، ط: مكتبة الشروق الدولية: 2006م.

التي تشمل ما ورد عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) والصحابة من حديث وتفسير وفتيا وغير ذلك. وكان صحابة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يحفظون ما سمعوا منه، تفسيراً وغيره، ولما أذن لهم بالكتابة بعد المنع في أول الإسلام بدؤوا يكتبون لأنفسهم صحيفة، أو أكثر، تشمل مجموعة من الأحاديث، من هؤُلاءِ عَبْدُ اللهِ بْنِ عمرو بن العاص، حيث قال: «كُنْتُ أَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ أَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أُرِيدُ حِفْظَهُ، فَهَتَيْتَنِي فُرَيْشٌ، فَقَالُوا: إِنَّكَ تَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ تَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَرَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بَشَرٌ يَتَكَلَّمُ فِي الْعُضْبِ وَالرِّضَا، فَأَمْسَكْتُ عَنِ الْكِتَابِ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؟ فَقَالَ: " أَكْتُبُ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا خَرَجَ مِنِّي إِلَّا حَقٌّ»⁽⁶⁸⁷⁾، وكان عند علي بن أبي طالب (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) صحيفة فيها أحكام الدية على العاقلة وغيرها، كما ثبت أن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كتب لبعض عماله كتباً حدد فيها مقادير الزكاة في الإبل والغنم⁽⁶⁸⁸⁾.

على أن رواية التفسير قد بدأت تتميز ملامحها عن غيرها في عصر التابعين، على يد تلاميذ مدارس التفسير الثلاثة، وفي زمنهم ابتداء تدوين التفسير والتصنيف فيه، منهم: سعيد بن جبير، ومجاهد بن جبر، وكثير من زملائهم وأصحابهم.

ولم يتعرض أحد من هؤُلاءِ ومن بعدهم لترتيب ما جمعوا حسب ترتيب الآيات القرآنية من أوله إلى آخره، وخير مثال على ذلك أننا إذا طالعنا تفسير مجاهد الذي طُبع في مجلدين، ظهر لنا ذلك جلياً⁽⁶⁸⁹⁾. ويُعَدُّ هذا العصر امتداداً لعصر الصحابة والتابعين، وكانت لهذه الحِقْبَةِ كبير الأثر على التفسير، وسأبين ذلك بعوامل عدة:

العامل الأول: الفتنة قبل التابعين وأثرها في ظهور الفرق، وأثر ذلك على التفسير:

لما وقعت الفتنة الكبرى بين الصحابة (لأمر يعلمها الله تعالى) ووقع السيف بينهم، ظهرت الخوارج، وتشيع الشيعة لسيدنا علي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وَمَا نَسِيَ أصحاب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فضائل أهل الفضل منهم، وكان لكتاب الله دور في حل النزاع، والتعامل مع هدايته في الواقع حتى في أشد الخلاف. يدل عليه موقف ابن عباس وحواره مع الخوارج: وفيه حين سألوا ابن عباس: "قَالُوا: فَمَا جَاءَ بِكَ؟ قُلْتُ: أَتَيْتُكُمْ مِنْ عِنْدِ صَحَابَةِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ، لِأُبَلِّغَكُمْ مَا يَقُولُونَ،

⁽⁶⁸⁷⁾ أخرجه الإمام أحمد في «مسنده»، (57/11) برقم: (6510)، قال محققه: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين، غير

الوليد بن عبد الله، وهو ابن أبي مغيث العبدي، فمن رجال أبي داود وابن ماجه، وهو ثقة. يحيى بن سعيد: هو القطان.

⁽⁶⁸⁸⁾ ينظر: «السُّنَّةُ ومكانتها في التشريع» د: مصطفى السباعي، (ص: 64)، ط: الدار القومية - القاهرة 1966م.

⁽⁶⁸⁹⁾ ينظر: «تطور تفسير القرآن - قراءة جديدة» د: محسن عبد الحميد، (ص: 49)، ط: مكتب التفسير للطبع النشر - أربيل،

العراق، ط: الأولى: 1439هـ - 2018م.

وَيُحِبُّونَ بِمَا تَقُولُونَ، فَعَلَيْهِمْ نَزَلَ الْقُرْآنُ، وَهُمْ أَعْلَمُ بِالْوَحْيِ مِنْكُمْ، وَفِيهِمْ أَنْزَلَ وَلَيْسَ فِيكُمْ مِنْهُمْ أَحَدٌ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا تُحَاصِمُوا قُرَيْشًا، فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ (690)(691).

وبهذا تبين من موقف ابن عباس كيف ينزل القرآن للواقع في إقامة البرهان والحجة على المخالف، وكيفية جمعه لأطراف الأمة المختلفة، فعالج تشدد الخوارج وحشونتهم في العيش حين قال: "قال فخرجت آتيهم وليست أحسن ما يكون من حلل اليمن فأتيتهم وهم مجتمعون في دار وهم قائلون فسلمت عليهم فقالوا مرحبا بك يا أبا عباس فما هذه الحلة؟ قال قلت: ما تعيينون علي، لقد رأيت على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أحسن ما يكون من الحلل، ونزلت: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ (692).

- ظهور الانحراف في فهم النص في قول بعض الخوارج حين قال بعضهم ناهياً: إياكم والكلام معه، إِنَّ قُرَيْشًا قَوْمٌ خَصِمُونَ، قال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ (693)، فاستشهدوا بالآية في غير ما سيقته له.

العامل الثاني: اتساع الفتوحات الإسلامية، ودخول أجناس غير عربية في الإسلام:

اتساع الفتوحات الإسلامية أضافت إلى نسيج الأمة المسلمة، بلاداً كثيرةً أخرى، كانت لها نظمها وأعرافها وثقافتها وتشريعاتها، كالروم والفرس وغيرهم، كل أولئك كانت لهم قوانين وتشريعات مستقرة أنتجت أعرافاً وثقافات في البلدان المفتوحة، صارت تتفاعل معها، وتشكّل (ولوبشكل ضئيل) بعض موارد العقل الفقهي (694).

فانشغل كثير ممن أسلم بالعلوم والمعارف القائمة على كتاب الله، وسنة النبي (صلى الله عليه وسلم)، مما كان سبباً في ظهور مناهج جديدة، وكان غالب المفسرين من التابعين موالي، ويتضح هذا بمراجعة كتب الطبقات، مثل: "طبقات المفسرين".

(690) [سورة الزخرف: 58].

(691) الأثر: أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب: «قتال أهل البغي» باب: «لا يُبَدَأُ الْخَوَارِجَ بِالْقِتَالِ حَتَّى يُسْأَلُوا مَا نَقَمُوا، ثُمَّ يُؤْمَرُوا بِالْعَوْدِ، ثُمَّ يُؤَدُّنَا بِالْحَرْبِ»، (309/8)، برقم: (16740)، بسند حسن.

(692) [الأعراف، من الآية: 32]، أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب: «قتال أهل البغي» باب: «لا يُبَدَأُ الْخَوَارِجَ بِالْقِتَالِ حَتَّى يُسْأَلُوا مَا نَقَمُوا، ثُمَّ يُؤْمَرُوا بِالْعَوْدِ، ثُمَّ يُؤَدُّنَا بِالْحَرْبِ»، (309/8)، برقم: (16740)، بسند حسن.

(693) [سورة الزخرف: 58].

(694) يمكنك أن تلاحظ هذا المعنى وبشكل أعمق وتفصيل أدق في: «لا إكراه في الدين» د: طه العلواني، (ص: 63-81)، ط: الشروق

الدولية بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: الثانية: 1427هـ - 2006م.

مما لجأ المفسرين إلى كتابة تفاسير تعني ببيان الغريب في ألفاظ القرآن الكريم، مما مثل كتاب «غريب القرآن» لمكي بن أبي طالب، وكتاب «غريب القرآن» ليحيى بن المبارك بن المغيرة العدوي، المعروف باليزيدي النحوي.⁽⁶⁹⁵⁾

العامل الثالث: تفرق الصحابة في البلدان، كان عاملاً في ظهور المدرسية في التفسير:

اشتهر في هذا العصر بما يسمى بـ«مدارس التفسير»، اتصل سند التفسير فيها من الصحابة (مشاهير المفسرين) إلى التابعين، وأحصرت هذه المدارس في ثلاث مدارس:

الأولى: مدرسة التفسير بمكة: قامت مدرسة التفسير بمكة على مرويات عبد الله بن عباس (رضي الله عنه)، وقد اشتهر من بينهم: سعيد بن جبير، ومجاهد بن جبر، وعكرمة مولى ابن عباس، وطاوس بن كيسان اليماني، وعطاء بن أبي رباح.

والثانية: مدرسة التفسير بالمدينة: قامت مدرسة التفسير بالمدينة على مرويات أبي بن كعب: وقد اشتهر من بينهم: زيد بن أسلم، وأبو العالية، ومحمد بن كعب القرظي.

والثالثة: مدرسة التفسير بالعراق: قامت مدرسة التفسير بالعراق على مرويات عبد الله بن مسعود: وأشهر رجالها: علقمة بن قيس، ومسروق، والأسود بن يزيد، ومرة الهمداني، وعامر الشعبي، والحسن البصري، وقتادة بن دعامة السدوسي، وقد أثر هذا التنوع المدرسي في: كثرة الخلاف بين التابعين عما كان بين الصحابة (رضوان الله عليهم)، وإن كان قليلاً بالنسبة لما وقع بعد ذلك من المتأخرين.

العامل الرابع: بوادر التفسير العقلي:

بدأت بوادر التفسير العقلي لدى مجاهد بن جبر (رضي الله عنه) حيث كان يعطى عقله حرية واسعة في فهم بعض نصوص القرآن، كانت فيما بعد مبدأً لدى المعتزلة بعد ذلك في تفسير القرآن، فكان يطبق هذا المبدأ عملياً في مواضع كثيرة.

فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾⁽⁶⁹⁶⁾، نجده يقول (كما يروى عنه ابن جرير): «مُسِخَتْ قُلُوبُهُمْ وَلَمْ يُمَسِّخُوا قِرْدَةً، وَإِنَّمَا هُوَ مَثَلٌ»

⁶⁹⁵ ينظر: «فهرسة ابن خير الإشبيلي» محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموي، (ص: 59) تحقيق محمد فؤاد منصور، الناشر دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، 1419هـ/1998م.

⁶⁹⁶ [سورة البقرة: 65]

ضربه الله لهم كمثل الحمار يحمل أسفارا" (697).

توسع النقل لكثير من الإسرائيليات في التفسير، وذلك لكثرة من دخل من أهل الكتاب في الإسلام، وكان لا يزال عالقا بأذهانهم أخبار كبدء الخليقة، وأسرار الوجود، وقصص الأمم السابقين، فزجوا في التفسير بكثير من الإسرائيليات بدون تحرّ ونقد. كمرويات: عبد الله بن سلام، وكعب الأحبار، ووهب بن منبه، وعبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، ولا شك أن الرجوع إلى هذه الإسرائيليات في التفسير أمر مأخوذ على التابعين كما هو مأخوذ على من جاء بعدهم.

فقد نقل الداودي عن أبي بكر بن عياش قلت للأعمش: ما لهم يتقون تفسير مجاهد بن جبير؟ قال: كانوا يروون أنه يسأل أهل الكتاب (698).

مرحلة التفسير في عصر التدوين [من 140 هوما بعدها]:

في غضون العصر العباسي الأول بدأ العلماء بتأليف التفسير على الترتيب المعروف في القرآن الكريم، من هؤلاء تفسير أبي محمد بن عبد الملك بن جريج المكي، وأبي محمد إسماعيل بن عبد الرحمن الكوفي والمعروف بالسدي، ومحمد بن إسحاق، وتفسير أخرى لم تصل إلينا بذاتها (699).

ومن التفسير التي وصلت إلينا تفسير يحيى بن سلام التميمي البصري (ت: 200هـ)، وهو تفسير يقع في ثلاثين جزءاً من التجزئة القديمة، أي في ثلاثة مجلدات ضخمة مبني على إيراد الأخبار مسندة ثم تعقبها بالنقد والاختيار، فبعد أن يورد الأخبار المروية مفتتحاً إسنادها بقوله: (حدثنا) يأتي بحكمه الاختياري مفتتحاً بقوله: (قال يحيى) ويجعل مبني اختياره على المعنى اللغوي والتخريج الإعرابي، ويتدرج من اختيار المعنى إلى اختيار القراءة التي تتماشى وإياه، مشيراً إلى اختياراته في القراءة بما يقتضي أن له رواية، أو طريقاً لا يبعد أن تكون راجعة إلى قراءة عمرو بن العلاء البصري؛ لأنّ يحيى بن سلام البصري النشأة وتفسيره أقدم التفسير الموجودة اليوم على الإطلاق ألف بالقيروان وروى فيها، وبقيت نسخته الوحيدة بين تونس والقيروان، وهو الذي يعد مؤسس طريقة التفسير النقدي، أو الأثري النظري التي سار عليها بعده ابن جرير الطبري (700).

ثم يحدث تطور كبير وجوهري في تفسير القرآن الكريم إذ يظهر إمام في اللغة وعلومها، وإمام في

(697) ينظر: «الهداية إلى بلوغ النهاية» لمكي بن أبي طالب الأندلسي، (1/ 301)، مجموعة رسائل جامعة بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، ط: الأولى، 1429 هـ - 2008 م.

(698) ينظر: «طبقات المفسرين» لمحمد بن علي بن أحمد الداودي، (2/ 308)، ط: دار الكتب العلميّة - بيروت.

(699) ينظر: «تاريخ التفسير» قاسم القيسي، (ص: 55)، ط: المجمع العلمي العراقي، بغداد، ط: الأولى.

(700) ينظر: «التفسير ورجاله» محمد الفاضل بن عاشور، (ص: 27)، ط: الدار التونسية - تونس، ط: الأولى.

القراءات، وإمام في السُّنَّة والفقه وأصوله، وإمام في التاريخ، وإمام في علم الكلام؛ ليجمع اتجاهات التفسير كلها وروافده في موسوعة تفسيرية كبرى، مستقيم البيان، متين المنهج، غزير العلم، ذلكم هو المجتهد الثابت الصدوق أبو جعفر بن جرير الطبري المولود في طبرستان عام (224هـ).

وقد ظن كثير ممن لم يطلعوا على هذا التفسير أو قرءوه سريعاً أنه تفسير بالمأثور، عمد صاحبه فيه إلى نقل الروايات التي وصلت إلينا من المدارس التفسيرية الكبرى في الإسلام وتلاميذها، فلم يزد على ذلك شيئاً يذكر له، وقد وقع في مثل هذا الخطأ العلامة الكبير ابن خلدون، وراجت عليه هذه الشبهة، فعده من مدوني الآثار المنقولة مثل الواقدي والثعالبي.⁽⁷⁰¹⁾

والحق أن الناظر المتأمل في هذا التفسير يجد أن الطبري التمس ضوابط التفسير كلها من أجل الوصول إلى المعنى الصحيح المنضبط للآية.

ماذا فعل الطبري، وماذا نقل في تفسيره؟

نقل الطبري بيان الرسول الكريم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وتفسير الصحابة الكرام والتابعين لهم بإحسان من كبار علماء الإسلام ومفسريه المشهود لهم بالعلم والضبط والإتقان. وهؤلاء جميعاً لم يعملوا بضابط واحد في تفسير كتاب الله، وإنما فسروا القرآن الكريم بضوابط شتى من تفسير القرآن بالقرآن، أو بالسُّنَّة، أو باللغة، أو بالاستنباط العقلي من قصص الأنبياء التي وردت عن الأمم السابقة، وهل يفسر القرآن إلا بهذا؟⁽⁷⁰²⁾

العوامل المؤثرة في التفسير في هذا العصر:

وفي هذا العصر كان اشتداد عمل الفرق الكلامية، وقوة التناحر بينها، فأرادت كل فرقة أن تؤيد ما ذهبت إليه، فبحثت عن شواهد من القرآن، في مسائل الخلاف العقدي، وكذا توسعت المذاهب الفقهية، واشتد بينها الخلاف في الفروع، فبحثت كل مدرسة عن استنباط يؤيد ما ذهبت إليه من الأحكام، فاتجهت بعض التفاسير ناحية بيان الأحكام فقط، فيما سمي حينها بـ«أحكام القرآن»، ولما كثرت الشواهد، وعارضت بعضها توسع الفقهاء في القول بالنسخ، ولما انعكس ذلك على التفسير في ظهور الخلاف في الآية الواحدة، ظهرت مدرسة «المقارنات التفسيرية»، حول السورة الواحدة، أو الآية الواحدة، وسأبين ذلك في عوامل عدة:

⁽⁷⁰¹⁾ ينظر: «مقدمة ابن خلدون» تحقيق وتقديم د: علي عبد الواحد وافي، (997/3)، ط: لجنة البيان العربي - القاهرة - ط: الأولى:

1379هـ-1960م.

⁽⁷⁰²⁾ ينظر: «تطور تفسير القرآن - قراءة جديدة» د: محسن عبد الحميد، (ص: 50 - 51).

العامل الأول: الخلاف بين المذاهب والفرق، وتأثر التفسير بالفقه وأصوله:

ظهر في هذا العصر بعض الخلاف المذهبي، فظهرت بعض تفسيرات تحمل في طياتها نصرة ما ذهب إليه المذاهب:

ففي الخلاف العقدي: نجد مثلاً قتادة بن دعامة السدوسي (رأس الطبقة الرابعة من المفسرين) يُنسب إلى الخوض في القضاء والقدر، ويُتَّهَمُ بأنه قدري، ولا شك أن هذا أثّر على تفسيره، ولهذا كان يتحرج بعض الناس من الرواية عنه، أثرت في تأويل كلام الله ويُنزله على مذاهبهم، كالرمانى، والجبائي، والقاضي عبد الجبار، والزخشي من المعتزلة، والطبرسي، والشيعية الإمامية الاثنا عشرية، وعلى خلافه نجد الحسن البصري قد فسّر القرآن على إثبات القدر، ويكفّر من يُكذّب به (703).

وفي الخلاف الفقهي: عكفت كل مدرسة فقهية على كتاب الله لاستنباط فقهاها، فظهرت ما يسمى بتفاسير «أحكام القرآن»، مثل:

- «أحكام القرآن» لمحمد بن إدريس الشافعي (المتوفى سنة 204هـ)، جمعه البيهقي بعد فقد الكتاب الأصلي (704).

- «أحكام القرآن الكريم»، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة المصري المعروف بالطحاوي (المتوفى: 321هـ) (705).

ولما كثرت الاستنباطات، وتعارضت فيما بينها توسع الفقهاء في القول بالنسخ، وانعكس ذلك على التفسير في ظهور الخلاف في الآية الواحدة، من قائل بإحكامها ومن قائل بنسخها:

ظهور كتب الناسخ والمنسوخ:

ككتاب: «الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن»، لأبي عبيد. فأغلب من ترجموا لأبي عبيد وضعوه ضمن كتبه في علوم القرآن، ولكن بالنظر للكتاب تجد أن أبا عبيد لم يقصد التكلم عن معرفة ناسخ ومنسوخ الآيات فقط، بل توسع في ذلك فذكر:

- أحكام الفرائض والسنن المتعلقة بهذه الآيات المتحدث عن نسخها، وقد رتبته على الأبواب الفقهية مما جعل الصلة بالفقه وأصوله أشد منه بالتفسير وعلوم القرآن.

(703) ينظر: «التفسير والمفسرون» للذهبي، (3/13).

(704) جمعا لكتاب أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، أبو بكر البيهقي، كتب هوامشه: الشيخ عبد الغني عبد الخالق، قدم له: محمد زاهد الكوثري، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1414 هـ - 1994 م.

(705) الكتاب مطبوع بتحقيق: الدكتور سعد الدين أونال، الناشر: مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي، إستانبول، الطبعة: الأولى، المجلد 1: 1416 هـ - 1995 م.

- أو أن يُعَدَّ كتابًا في أحكام القرآن مرتبًا على الأبواب الفقهيَّة، وهو مسلك فقهي رائع، وقد ذكر تحت كل باب الآيات التي تتعلق بموضوعه، وبهذا أشير إلى أن أبا عبيد أول من فتح للعلماء باب التفسير الموضوعي (706).

المعلم الثاني: انفصال التفسير عن مرويات الحديث، وتفسير القرآن كاملاً:

في هذا العصر خطا علم التفسير خطوة كبيرة انفصل بها عن الحديث، فأصبح قائماً بنفسه، فبعد أن كانا مُتفقين عن طريق التلقي والرواية، بعد تدوينه على أنه باب من أبواب الحديث، فتم التفسير ورُتّب على حسب ترتب المصحف، ومثال ذلك: ابن جرير الطبري المتوفى سنة 310هـ، في تفسيره (707)، وأبو بكر بن المنذر النيسابوري المتوفى سنة 318هـ، في تفسيره (708)، وابن أبي حاتم المتوفى سنة 327هـ، في تفسيره (709)، وغيرهم.

العامل الثالث: ظهور منهج المقارنات التفسيرية، والنزعة النقدية:

ظهر منهج المقارنات كان نتيجة الاختلاف بين المدارس التفسيرية، ويتضح في منهج ابن جرير الطبري حيث يذكر الأقوال ثم يوجِّهها، ويرجِّح بعضها على بعض، ويزيد على ذلك الإعراب، ويستنبط الأحكام التي يمكن أن تؤخذ من الآيات القرآنية.

ظهر النزعة النقدية: فعند مكي أبو طالب، وابن جرير مثلاً لم يرتضيا أي نوع من التفسير، فنجد ابن جرير ينقل عن مجاهد بأكثر من رواية أنه فسَّرَ قوله تعالى: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (710).

بقوله: "تنتظر الثواب من ربها، لا يراه من خلقه شيء" (711)، وهذا التفسير عن مجاهد كان فيما بعد

(706) ومن سار علي هذا المسلك أبو جعفر الطحاوي في كتابه: «أحكام القرآن الكريم» وأشار إلى أن هذِهِ مزية لا توجد في بقية كتب أحكام القرآن، حيث تجمع الآيات ذات الموضوع الواحد تحت باب مستقل. وينظر: مقدمة أحكام القرآن الكريم، لأحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي، تحقيق: الدكتور سعد الدين أونال، الناشر: مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي، إستانبول، الطبعة: الأولى، 1416 هـ - 1995 م.

(707) ينظر: المرجع السابق (ص: 48).

(708) ينظر: «طبقات المفسرين»، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ص: 77)، تحقيق: علي محمد عمر، الناشر: مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى، 1396 هـ.

(709) ينظر: «طبقات المفسرين» أحمد بن محمد الأذنوبي، (ص: 65)، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط: الأولى، 1997 م.

(710) [سورة القيامة: الآيتان 22، 23].

(711) ينظر: «تفسير الطبري، المسمى جامع البيان في تأويل القرآن»، (24 / 72).

مُتَّكِّفًا قَوِيًّا للمعتزلة فيما ذهبوا إليه في مسألة رؤية الله تعالى، حتى رد الثعلبي عليه بقوله: "وهذا القول لا يصح، لأنَّه مُقيد بالوجه، موصول بإلى، ومثل هذا، لا يستعمل في الانتظار"⁽⁷¹²⁾.

المعلم الرابع: التنوع التفسيري، وظهور كتب علوم القرآن:

في هذا العصر ظهر التخصص النوعي في التفسير، فضيَّق دائرة البحث في التفسير، فتكلَّم كل مفسر عن ناحية واحدة من نواحيه المتشعبة المتعددة: فمثلاً: أبي عبيد القاسم بن سلام تنوع تراثه في التفسير: ك«غريب القرآن»، وكتاب «شواهد القرآن» وكتاب «القراءات»، وكتاب «معاني القرآن»، وكتاب «المجاز في القرآن»، وكتاب «عدد آي القرآن»، وكتاب «فضائل القرآن»⁽⁷¹³⁾. قال السيوطي: "وألف قديماً (في جواز الاستشهاد بالقرآن) أبو عبيد القاسم بن سلام كتاباً ذكر فيه ما وقع للصحابة والتابعين من ذلك، أورده بالأسانيد المتصلة إليهم"⁽⁷¹⁴⁾.

في هذه الآونة بحث البلاغيون عن أهم مقومات القرآن الكريم التي تتيح لهم فرصة إثباته كمعجزة خالدة على مرِّ العصور والأزمان، وكانت إشارة إلى وصول البحث البلاغي في القرآن لمرحلة ذروته، فظهرت كتب «إعجاز القرآن»:

كما قامت مجموعة من العلماء ببيان وجه الإعجاز في النص القرآني، مثل: كتاب "النكت في إعجاز القرآن" لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني "296 - 386هـ". وكتاب "بيان إعجاز القرآن" لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي "319 - 388هـ". وكتاب "دلائل الإعجاز" لأبي بكر عبد القاهر الجرجاني "المتوفي سنة 471هـ"⁽⁷¹⁵⁾.

رد الشاطبي على دعوى تنوع العلوم على القرآن:

انتقد الشاطبي كثيراً من العلماء الذين تجاوزوا الحد في الدعوى على القرآن، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين، من علوم الطبيعيات، والتعاليم، والمنطق، وعلم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها، وقد أسس (رَحِمَهُ اللهُ) بعدم صحة ذلك، فقال: "السلف الصالح من الصحابة، والتابعين كانوا أعرف بالقرآن وبعلمه، وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعى، سوى ما ثبت فيه من أحكام التكليف، وأحكام الآخرة، وما يلي ذلك، ولو كان لهم في ذلك

⁽⁷¹²⁾ ينظر: «تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم»، لأبي الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (3/ 522).

⁽⁷¹³⁾ ينظر: «طبقات المفسرين» للداوودي، (2/ 38).

⁽⁷¹⁴⁾ ينظر: «تنوير الحوالك شرح موطأ مالك» جلال الدين السيوطي، (1/ 311)، ط: دار الفكر بيروت، 1389 - 1969 هـ.

⁽⁷¹⁵⁾ ينظر: «التفسير والمفسرون في العصر الحديث» د: فضل حسن عبَّاس (1/ 74)، الناشر: دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن،

ط: الأولى، 1437هـ - 2016 م.

خوض ونظر، لبلغنا منه ما يدلنا على أصل المسألة، إلا أن ذلك لم يكن، فدل على أنه غير موجود عندهم، وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما زعموا، نعم، تضمن علومًا هي من جنس علوم العرب، أو ما يبنى على معهودها مما يتعجب منه أولو الألباب، ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة دون الاهتداء بأعلامه والاستنارة بنوره، أما أن فيه ما ليس من ذلك، فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه، ويجب الاختصار في الاستعانة على فهمه على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة فبه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية، فمن طلبه بغيره ما هو أداة له، ضل عن فهمه، وتقول على الله ورسوله فيه" (716).

والخلاصة في هذه الفترة:

- ما زال التفسير المأثور محتفظاً بالإسناد.
- ظهور علوم أخرى حول القرآن الكريم نوعت التراث التفسيري.
- ظهور بوادر التفسير الموضوعي.
- تحول التفاسير للاستنباط العقدي والفقهي على ما ذهبت إليه المدارس.

المرحلة الثالثة: التفسير ما بعد عصر التدوين [من القرن السادس للعصر الحديث]:

هذه المرحلة لها معالم متميزة، ترشدنا إلى ما تأثر به التفسير في هذه الحقب المتعاقبة:

المعلم الأول: اختصار الأسانيد:

خطا المفسرون خطوة (لم يحسدوا عليها) اختصروا فيها الأسانيد المأثورة، ونقلوا الأقوال دون أن ينسبوا لقائلها، فكانت السبب في دخول الوضع، والتبس الصحيح بالعليل، وأصبح الناظر في هذه الكتب يظن أن كل ما فيها صحيح، فنقله كثير من المتأخرين في تفاسيرهم، ونقلوا ما جاء في هذه الكتب من إسرائيليات على أنها حقائق ثابتة، وأعتقد أن ذلك كان للخروج من التفتيش عن الضعيف والموضوع في التفسير على غرار علم الحديث (717).

المعلم الثاني: تأثر التفسير باتجاهات المفسرين:

ظلت محاولات الفهم الشخصي تزداد وتتضخم متأثرة بالمعارف المختلفة، والعلوم المتنوعة، والآراء المتشعبة، والعقائد المتباينة، حتى وُجد من كتب التفسير ما يجمع أشياء كثيرة، لا تكاد تتصل بالتفسير إلا عن بُعدٍ عظيم.

(716) ينظر: «الموافقات»، (2/ 127).

(717) ينظر: «التفسير والمفسرون» للذهبي، (1/ 145).

طرح الشيخ محمد الغزالي مسألة تنوع المدارس التفسيرية، وتساءل عن كيفية التعامل معها، فقال: "تنوعت مدارس التفسير، وتعددت مناهجها في فهم القرآن، تشكل مجموعها طرائق السلف ومسالكتهم في تناول والفهم، ولقد جاءت هذه المدارس في ضوء تحقيق أهداف بلاغية، أو لغوية، أو فقهية، أو صوفية، أو فلسفية، أو تربوية... إلخ، لا سبيل لحصرها، كيف يمكن الاستفادة منها، والتعامل معها؟" (718).

وهكذا تدرج التفسير، واتجهت الكتب المؤلفة فيه اتجاهات متنوعة، وتحكمت الاصطلاحات العلمية، والعقائد المذهبية في عبارات القرآن الكريم، فكل من برع في فن من فنون العلم، يكاد يقتصر تفسيره على الفن الذي برع فيه.

فالتحويون والبلاغيون وجهوا همهم إلى الإعراب ووجوه البيان، فأثر في توجيه مسائل التفسير باتجاه النحو وفروعه وخلافياته، كالواحد في «السيط»، وأبي حيان في «البحر المحيط»، وغيرهم (719).

ومن هؤلاء المفسرين من كان تفسيرهم بلاء على الأمة الإسلامية على الرغم من أنهم خدموا البلاغة العربية والتفسير البياني للقرآن أجل خدمة، لكن حملت تفاسيرهم إلى جانب ذلك إساءات كثيرة لتفسير القرآن، وأنا أسأل نفسي من الذي أشاع قصة زينب بنت جحش؟ إنهم مفسرون من هذا النوع، فالقصة خرافية لا أصل لها" (720).

وأصحاب العلوم العقلية وجهوا تفسيرهم لأقوال الحكماء والفلاسفة وتجارب الأطباء وأهل الهندسة، كما تراه يُعنى بذكر شبهم والرد عليهم، كالفخر الرازي في كتابه "مفاتيح الغيب"، والشيخ محمد عبده في «تفسير المنار» (721)، وهو تفسير ينبغي أن نأخذ منه بطرف، وندع أطرافاً أخرى؛ لأنها خرجت بالتفسير عن مجاله" (722).

والمؤرخون وجهوا تفسيرهم في القصص، وذكر أخبار من سلف، ما صح منها وما لا يصح، وذلك كالتعلي في تفسيره: «الكشف والبيان عن تفسير القرآن»، والخانز، في تفسيره: «لُبَابُ التَّأْوِيلِ فِي مَعَانِي

(718) ينظر: «كيف نتعامل مع القرآن» للشيخ محمد الغزالي، (ص: 55)، طبعة تحفة مصر.

(719) ينظر: «تجريد أسانيد الكتب المشهورة والأجزاء المنثورة»، (ص: 394).

(720) ينظر: «كيف نتعامل مع القرآن»، (ص: 63).

(721) يعد من أكبر كتب التفسير بالرأي؛ بل أكبرها، وهو كتاب جليل جامع، يمتاز على غيره بالبحوث الفياضة في شتى العلوم، كما يكثر من الاستطراد في العلوم الكونية وعلم الكلام، ويعرض لأقوال الفلاسفة ويناقشها ويردها بما يتفق ومذهب أهل السنة منتصراً للأشاعرة.

ينظر: «مخات في المكتبة والبحث والمصادر» محمد عجاج بن محمد تميم بن صالح بن عبد الله الخطيب، (ص: 142)، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط: التاسعة عشر: 1422 هـ - 2001 م.

(722) ينظر: «كيف نتعامل مع القرآن»، (ص: 72).

التنزيل» (723).

والمصوّفة وجهوا التفسير إلى ناحية الترغيب والترهيب، واستخراج المعاني الإشاريّة من الآيات القرآنيّة بما يتفق مع مشاربهم، ويتناسب مع رياضاتهم ومواجيدهم، ك«الحقائق في التفسير»، لأبي عبد الرحمن السلمي، وتفسير: «لطائف الإشارات»، لعبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (المتوفى: 465هـ). ومنهج بعض الصوفيّة هو منهج يشينه الخرافة؛ لاعتماده على خطرات القلوب بعيداً عن الضوابط الشرعيّة، واللعويّة، وانتهت لصورة من الإرجاء، والجريرة، أدت للانسحاب من المعركة الاجتماعيّة (وممارسة نوع من الانتحار الروحي)، ولكن يزينها أنها بحث في الأخلاق، وأدب النفس، وحسن الصلة بالله، ولا بد من إعادة النظر في منهجها ووسائلها في ضوء أهدافها الضروريّة للأُمَّة، وضبطها بضوابط الشريعة» (724).

والفقهاء وجهوا التفسير إلى ناحية تطويع الآيات القرآنيّة للأحكام الفقهية، وطريقتهم في الاستنباط، ويقتصر اهتمامهم على آيات التشريع، وبيان الحكم الشرعي دون المقاصد الأخرى، وهذا شيء يستدعي الاستدراك» (725).

والملاحظ: أن هذا التوجه العقلي لم يطغ على التفسير بالمأثور ليجعله في عداد ما دَرَسَ وذهب، بل وُجِدَ من العلماء في عصور مختلفة، من استطاع أن يُفسّر القرآن تفسيراً نقلياً بحثاً، على توسع منهم في النقل، وعدم تفرقة بين ما صح وما لم يصح، كما فعل السيوطي في كتابه «الدر المنثور». وكل هذه المناهج جاءت ثمرة لواقع معين، ومعالجات مرهونة بزمانها لم تحقق الفقه المطلوب لآيات الله وسننه في الأنفس والآفاق، ولم تغن العقل المسلم بالرؤية الشاملة من خلال الواقع والظروف التي نعيشها، والتوقف والجمود اللّذي لحق بهذا العقل، وتغييبه عن ساحة الشهود الحضاري» (726).

معالم في الجهود التفسيرية في العصر الحديث:

كان للتفسير في العصر الحاضر معالم لا بد من الوقوف عليها، من أهمها:

المعلم الأول: الاختلاف الكمي والكيفي بين التفاسير في العصر الحاضر:

اختلفت كتب التفسير كمّاً وكيفاً، وهذا الاختلاف حاصله أن من دَوَّنَ وكتب أخذ كلام غيره وزاد عليه، ومنهم من اختصر، ومنهم من علّق، ومنهم من كتب الحواشي وتتبع كلام من سبقه، تارة بالكشف

(723) ينظر: «مقدمة في أصول البحث العلمي وتحقيق التراث» السيد رزق الطويل، (ص: 59)، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، ط:

الثانية.

(724) ينظر: «كيف نتعامل مع القرآن»، (ص: 58).

(725) ينظر: «كيف نتعامل مع القرآن»، (ص: 61).

(726) ينظر: «كيف نتعامل مع القرآن»، (ص: 70).

عن المراد، وأخرى بالتفنيد والاعتراض، ومع ذلك فالتجاهات التفسيرية، وتعدد طرائقه وألوانه، لم تنزل على ما كانت عليه، متشعبة متكاثرة.

أما في عصرنا الحاضر، فقد غلب اللون الأدبي الاجتماعي على التفسير، ووجدت بعض محاولات علمية، في كثير منها تكلف ظاهر وغلو كبير، أما اللون المذهبي، فقد بقي منه إلى يومنا هذا بمقدار ما بقي من المذاهب الإسلامية، وسوف نعرض للتفسير.

المعلم الثاني: التوسع في تفاسير الإعجاز العلمي:

التفسير العلمي بعد أن بدأه (فيما نعلم) الفخر الرازي في تفسيره "مفاتيح الغيب"، شاع (مؤخرًا) وانتشر بين المتأخرين، وقامت على أساس من خدمته مؤسسات كثيرة، وكتب فيه كاتبون، ومع إقرارنا بفوائده في تعزيز إيمان بعض من استولت عليهم ثقافة العصر، وصار إسقاط ثقافة العصر على القرآن، وتعزيز موقعه بها مريحًا لهم، ومخرجًا لهم من الحيرة والتردد بين القرآن وثقافة العصر، ومن هذه التفاسير:

فقد ألف الدكتور: زغلول النجار ما يقارب سبعين مؤلفًا تنصب حول موضوعات إعجازية تناولتها آيات القرآن الكريم منها:

- كتاب: «آيات بمرت العالم»، وكتاب: «تفسير الآيات الكونية في القرآن الكريم»، وكتاب: «قضية الإعجاز العلمي للقرآن، وضوابط القرآن معها»، «من آيات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم»⁽⁷²⁷⁾.
- «التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظرية والتطبيق» د/ هند شلي عام 1985م.
- «التفسير العلمي للقرآن في الميزان» د/ أحمد عمر أبو حجر وأصله رسالة دكتوراه، وغيرها كثير.

نقد ربط الإعجاز العلمي بالقرآن:

فإننا نربأ بالقرآن أن يدور حول ثقافة العصر القلقة المترددة، وعلومها المتذبذبة بين اليقينية والنسبية والاحتمالية، إنَّ قُصارى ما يمكن أن يقدمه ما يسمّى "بالإعجاز العلمي" أن يجعل القرآن مساويًا لثقافة العصر يحاول الحصول على تأييدها ومباركتها؛ وذلك سوف يخدم ثقافة العصر، ويروج لها بين المسلمين أكثر مما يخدم القرآن المجيد نفسه، وذلك يصادم القول «باطلاقيّة القرآن»، ويسقط عليه نسبية واحتمالية ثقافة العصر.

وإذا كان العلم قد تحول في قرن واحد أو أكثر قليلًا من اليقينية إلى الاحتمالية والنسبية، ومن السببية الصلدة الجامدة إلى السببية السائلة فما الذي سوف يحدث للقرآن وصفاته إن نحن أسقطنا ثقافة العصر

⁽⁷²⁷⁾ الكتاب: يقع في مجلدين، وعدد صفحاته 1252 صفحة طبعة دار المعرفة، وكتبه كلها موجودة على موقعه على شبكة الإنترنت.

التفاسير المرئية والمسموعة:

بظهور آلة الإعلام في ستينيات القرن الماضي تحول الجهد في تفسير القرآن الكريم إلى حلقات إذاعية وتلفزيونية سميت ب(الخواطر الإيمانية) كتفسير الشعراوي، وهو من أشهر الحلقات الكاملة في تفسير القرآن، وبعض الناس يضعه في أوائل التفاسير المحددة، وكان انتشاره عبر وسائل الإعلام المرئية والمسموعة.

خلاصة الضابط:

بعرض هذا المسح الزمني تبين أثره على المناهج التفسيرية للقرآن، كما يلاحظ تجدد المناهج من تفسير بالمأثور، وتفسير بالرأي، وتفسير مختلط بينهما، وتفاسير علمية؛ مما كون لنا ثروة تفسيرية ضخمة، أبانت عن جهود أمة عنيت بكتاب الله اختلف نتاجهم وتنوع، ما بين مطولات، وما بين موجزات، وتفاسير متوسطة تحتاج جهودًا لمراجعتها وإعادة النظر فيها.

ويلاحظ أن الصراعات المذهبية والسياسية كانت من أكبر الكوارث التي جنت على فهم القرآن وتفسيره، فقد كبّلت العقول عن فهم هدايات القرآن؛ وذلك من أجل الانتصار لمذهب سياسي، أو عقدي، أو فقهي، فقد أولت النصوص القرآنية تأويلًا يتفق مع ما ترسخ في الأذهان، وفعلهم هذا، ولم يجعلوا القرآن حاكمًا، بل جعلوه محكومًا بتراث أفوه وعقدوا عليه قلوبهم.

ويلاحظ أن من أسباب اختلاف أنظار المفسرين اختلاف مشاربهم، فمنهم من غلبت عليه النزعة الفكرية العقائدية، ومنهم من غلبت عليه النزعة الفقهية الشرعية، ومنهم من توسع في القصص والأخبار، ومن توسع في الأخلاق والتصوف والمواعظ، وآيات الله في الأنفس والآفاق وغير ذلك، وكل منهم صبغ تفسيره بصنعتة، ووجد في القرآن عطاء غير مجذوذ.

وفي العصر الحاضر لا بُدَّ أن تكون هناك تفاسير أخرى للقرآن الكريم تنفي عنه ما لحق به خلال الحقب الزمنية الفائتة، تفاسير تبحث في قضايا التَّدْبِير، واستجلاء هدايات القرآن الكريم، والمقاصد العليا الحاكمة، والمشتركات الإنسانية، وغيرها.

(728) ينظر: الجمع بين القراءتين الدكتور/ طه جابر العلواني ص 46.

الضابط التاسع: معالجة القرآن الكريم لأزمات الناس ومشكلاتهم «التفسير الاجتماعي»:

إن القرآن الكريم هو كتاب الله المجيد، المُنزَّل لهداية البشر، هدى للمتقين، ورحمة للعالمين، وشفاء لما في الصدور، وفضل من الله ونور، ومن دخل إليه بقلب سليم، ونية صادقة، ونظر صحيح، ومزيد من التأمل والتدبر، وجد فيه حلاً لكل مُشْكِل، وعلاجاً لكل أزمة، ووفاء لكل حاجة.

وحيث إن حاجات الناس تتجدد، ومطالب الحياة تتعدد، ومشكلات المجتمع تتزايد فكان حرياً بالناظر في القرآن الكريم أن يستلهم منه حلولاً للمشكلات، وأن يستخرج من كنوزه ودرره وفاء للاحتياجات، والمتطلبات؛ لذا فإن من لوازم التجديد في تفسير القرآن الكريم أن يُدرَسَ القرآن الكريم ويُفسَّرَ وفق هدي القرآن الكريم، يهتم بتدبر حكم القرآن الكريم، وغاياته، ومقاصده، واستنباط أحكامه؛ ليساعد في حل مشكلات الناس، وتلبية حاجاتهم، وليس الغرض من ذلك التفسير التقليدي الذي يستعرض سور القرآن الكريم، وآياته، ثم تفسيرها آية آية، وكلمة كلمة، وحرفاً حرفاً، وشرحها، وبيان معانيها.

ومن المعلوم أن القرآن الكريم قد احتل مكانة متميزة في ترشيد مسار التفكير الإسلامي، وبناء مقومات الحضارة الإسلامية، وتوجيه التجربة التاريخية للأمة، وعمل النص القرآني على إعادة تشكيل العقل المسلم، وإرساء أسس منهجية للتفكير الصحيح، وبناء الوعي المتبصر الرشيد حيال النفس والكون، وقد اهتم العلماء بتفسير القرآن الكريم من عدة نواحٍ؛ منها التفسير التحليلي، والتفسير الموضوعي، وتفسير آيات الأحكام، والتفسير الأدبي، والتفسير البياني، ومن أنواع التفسير التي عُني بها العلماء المعاصرون التفسير الاجتماعي للقرآن الكريم، تناول فيه المفسرون في العصر الحديث مشكلات الحضارة، والانحطاط والتخلف، ونفسي الأمية والجهل والمرض والفقر ومصادرة الحريات والظلم والاستبداد وغياب الدور الاجتماعي للمرأة، وغيرها من الأبعاد الغائبة في معظم آثار المفسرين السابقين.

واقترن بذلك الدعوة إلى التخفيف من المباحث اللغوية، وسرد الآراء الفقهية، والفرق الكلامية، والافتراضات البعيدة عن روح القرآن الكريم.

وكانت السمة المميزة لخطاب المصلحين في هذا العصر تتمثل في إحياء دور القرآن الكريم في حياة الأمة، واستلهام رؤيته حيال المشكلات، والهموم الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية للمواطن؛ كي يعود القرآن الكريم من جديد لتوجيه المجتمع، والحضور الفاعل في دنيا الناس.

إن المقصود إذن بكل وضوح من ضابطنا هذا هو «التفسير الاجتماعي» الذي يُعنى بتنزيل آيات القرآن الكريم على واقع الناس لمعالجته، ومحاولة إصلاح واقع الفرد، والمجتمع وما يستجد فيه، ولسنا نعني

التفسير الَّذِي يُعنى بالعلوم الاجتماعية والإنسانية بمعناها الواسع، وإن كان مطلوبًا ومرغوبًا ومهمًا أيضًا، فالقرآن الكريم كتاب هداية وإصلاح، وتزكية للأفراد، وإرشاد للمجتمعات، فأداب القرآن الكريم، وتعاليمه، وإرشاداته، وقصصه وأمثاله تُعنى عناية فائقة بالإصلاح بكل صورته، أفرادًا ومجتمعات، ووحيدانًا وزرافات؛ لذا فإن المرجو والمأمول من المفسر المُجدد أن ينظر إلى مجتمعه نظرة الطبيب الحاذق الَّذِي يلتمس داءه، والخبير المُجرب الَّذِي يتعرف على علته، حتى إذا عرفه نظر في القرآن الكريم، يطلب منه الدواء الشافي، ويلتزم فيه العلاج الناجع.

إننا اليوم نعيش في مجتمع تملؤه العلل والأدواء، مثل الكبر، والتجبر، والأذى، والغل، والحقد، والشماتة، والبخل، والظلم والجور، والغش، والغرور، والخديعة، والعقوق، والشقاق، والنفاق، وسوء الطباع، وفحش الأخلاق؛ وذلك بسبب بُعد الناس عن تعاليم الدين، وآدابه، وأخلاقه، وشرائعه، وشعائره؛ لذا فإن الأمانة ثقيلة، والتبعة شديدة على من يتناول تفسير القرآن الكريم؛ لِأَنَّهُ يُطَلَّب منه طلبًا عاجلًا أن يقف عند الآيات التي تُعنى بالتربية والأخلاق، يُبيِّن هداياتها، ويستكشف علاجاتها، ويربط بينها وبين ما هو سائد في مجتمعه؛ ليُبيِّن موضع الخلل، وليصف العلاج السليم، إنه يُراد منه كمفسر مجدد أن يُعنى بالتفسير الَّذِي يُصلح المجتمع، ويُشخص عيوبه، ومشكلاته، ويعالجه على ضوء القرآن الكريم، تفسير يهتم ببيان سنن الله في الخلق، ونظام الاجتماع البشري، وأسباب رقي الأمم، وتحضر المجتمعات، ويعمل على اكتشاف سر قوة المجتمعات، وضعفها.

إن الحق الَّذِي لا يمكن إنكاره، والحقيقة البلجاء التي لا يمكن طمس نورها، وحجب ضوءها، أن القرآن الكريم معين الإصلاح الاجتماعي ومورده الَّذِي لا ينضب، وأن القرآن العظيم أصلح نفوس العرب، فطهرهم من خرافات الوثنية المذلة للنفوس المستعبدة لها، ونقلهم من أمة همجية يأكل القوي الضعيف إلى أمة راقية يسودها العدل والألفة والمحبة والمودة، قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾⁽⁷²⁹⁾، وهذب القرآن أخلاقهم، وأعلى همهم، وأرشدهم إلى البناء بدلًا من الهدم، وإلى التعمير بدلًا من التدمير، وإلى التناصح بدلًا من التفاضح، وإلى السلام بدلًا من الحرب والقتال، وإلى العطاء للغير بدلًا من الأثرة، وإلى الأخوة الإسلامية بدلًا من العصبية القبلية البغيضة، ونقل الأمة الأمية التي لا تقرأ ولا تحسب إلى أمة العلوم والفنون، والصناعات، وانتشلهم من حضيض الذل إلى التعزز بالإسلام، ومن وهدة الفقر إلى الاستغناء بالله

⁽⁷²⁹⁾ [آل عمران: 103].

الغني، ومن العوز والحاجة إلى القناعة وغنى الأنفس، وبالجملة فقد نقل القرآن أمة العرب إلى أمة قويّة مرهوبة الجانب، يعرفها القاصي والداني، وتدين لها الممالك والأمم، ولن يصلح حال هذه الأمة إلا بالقرآن المجيد، والاهتداء بهدياته، والافتداء بآدابه، والالتزام بتعاليمه، والتخلق بأخلاقه القويمه، وتركيبته المستقيمة، قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾⁽⁷³⁰⁾.

وتعدّ مدرسة المنار التفسيرية رائدة في هذا المجال؛ حيث أولت عناية فائقة للإصلاح المجتمعي، وزادته شرحًا، وبيانًا، وتقريرًا، وتحريرًا، وتجبيرًا، وكانت القضايا التي تناولها تهدف إلى إصلاح المجتمع، وتقديم الحلول التي تتماشى مع روح الدين الإسلامي الحنيف، وطبيعة العصر، فعالجت قضايا متنوعة، وتطرقت إلى موضوعات مختلفة؛ بدءًا من الحكومة الإسلامية، والقواعد والأسس التي تقوم عليها، ومرورًا بالوحدّة الإسلامية، والحرية الفردية، والحرية السياسية، وإصلاح التعليم، كما تكلموا عن قضايا الرشوة، والبدع، والخرافات، والقدر والجبر، والاجتهاد والتقليد، والشورى والاستبداد، وغير ذلك من القضايا الاجتماعية المهمة⁽⁷³¹⁾.

⁽⁷³⁰⁾ [الجمعة: 2].

⁽⁷³¹⁾ يُنظر: «التجديد في التفسير في العصر الحديث. مفهومه، وضوابطه، واتجاهاته»، د/ دلال بنت كويران بن هومل البقيلي السلمي: (ص: 283 - 284)، رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، إشراف أ د/ أمين محمد عطية باشا، سنة: 1435هـ - 2014م.

ومن اعتنى بهذا اللون من التفسير الشيخ جمال الدين الأفغاني، والذي اهتم بالتعامل مع القرآن الكريم من منظور اجتماعي، وحرص على استجلاء معالجات القرآن وتدبيراته وسننه في الاجتماع البشري، واعتنى بالكتابة في سنن الله في الأمم وتطبيقها على المسلمين، وقوانين النهوض والانحطاط في الاجتماع البشري، وحث على ضرورة إدراك الأمة ووعيتها الدقيق لهذه القوانين إذا ما أرادت المساهمة في صناعة التاريخ⁽⁷³²⁾.

وقد سعى تلميذه من بعده الأستاذ الإمام محمد عبده إلى تطوير هذا المنحى في فكر أستاذه، فتوسع في بيان جذور السنن في القرآن الكريم في تفسيره، ودعا إلى العناية بفقهاء السنن الكونية، وأن مثل هذا الفقه يعالج تخلف الأمة وانحطاطها، وأن هذا الفقه لا يقل أهمية عن علوم أصول الدين والفقه وغيرهما⁽⁷³³⁾.

ومن اعتنى بهذا اللون من التفسير أيضاً مالك بن نبي (رَحِمَهُ اللهُ)، وكذا مرتضى مطهري حيث تحدث عن المصير المشترك للأمة وسنن اعتلائها وسقوطها في القرآن الكريم، وبَيَّنَّ شمول هَذِهِ السنن ودوامها متى ما توفرت أسبابها وشروطها.

ومن التفاسير التي اعتنت بهذا اللون تفسير «التحرير والتنوير»، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور الذي عمل على استحياء مقاصد القرآن الكريم وأهدافه⁽⁷³⁴⁾.

فالتفسير الاجتماعي يُعنى بدراسة واقع المسلمين، والتبصر بمشكلاته وأمراضه الاجتماعية، وتحديد الوسائل والأدوات اللازمة لتقويم هذا الواقع، وبناء المقومات الأساسية لإيقاظه ونهوضه من خلال القرآن الكريم، فيعمل على تنمية وعي الأمة، وتنقية أفكارها من الأوهام والخرافات، والدجل والخزعبلات، وتوجيه طاقاتها نحو التحديات المتنوعة التي تحيط بها، فالسبيل الوحيد لنجاة الإسلام والمسلمين هو العمل بأحكام القرآن الكريم وتعاليمه، وتفعيلها في دنيا الناس وواقعهم الحي، وتطبيقها تطبيقاً دقيقاً، إنه تفسير يوائم مُسْتَجِدَّات الزمان، ويستجيب لرهانات العصر؛ وبذلك يمكن القول بأن أول من رسم أسس التفسير الاجتماعي للقرآن الكريم هو السيد جمال الدين الأفغاني، وباشر بذلك تجربة رائدة تبعها كل من جاء بعده لا سيما خلفه وتلميذه السيد محمد عبده⁽⁷³⁵⁾.

⁷³² يُنظر: «الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني»، دراسة وتحقيق أ د محمد عمارة: (55/2 - 60).

⁷³³ يُنظر: «سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها»، أ د محمد هيشور: (ص: 9)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سنة: 1996م.

⁷³⁴ يُنظر: «مقدمة في السؤال اللاهوتي»: (ص: 166 - 168)، بتصرف يسير.

⁷³⁵ يُنظر: «مقدمة في السؤال اللاهوتي»: (ص: 242 - 246)، بتصرف واختصار، ويُنظر: «نحو تفسير اجتماعي للقرآن»، أ د عبد

إن هَذِهِ المدرسة نَهَجَت بالتفسير منهجًا أدبيًّا اجتماعيًّا، فكشفت عن بلاغة القرآن وإعجازه، وأوضحت معانيه، ومرامييه، وأظهرت ما فيه من سنن الكون، ونظم الاجتماع، وعالجت مشكلات الأمة الإسلاميَّة خاصَّةً، ومشكلات الأمم عامَّةً، بما أرشد إليه القرآن من هداية وتعاليم⁽⁷³⁶⁾، ولقد تشكل هذا الاتجاه التفسيري في ظروف ضعف الأمة الإسلاميَّة، وتغلب الحضارة الغربيَّة عليها مادِّيًّا، مما حدا برواد تلك المدرسة للاتجاه إلى تفسير القرآن، ليبينوا صلاحية الإسلام للحياة بين المدنيَّات الحديثة، ولنزع رداء التقليد الَّذِي كَبَّلَ الحركة الفكرية والاجتهادية في الإسلام زمنًا ليس بالقصير⁽⁷³⁷⁾.

وهذه الاتجاه التفسيري هو نتاج حركة تجديدية عمَّت العالم الإسلامي، وكان هدفها الأسمى، ومقصدها الأسمى ربط الناس بالقرآن المجيد، وبيان هديه في شئون الحياة، السياسيَّة، والاجتماعية التي يعيشونها، فهم يجددون من خلال التفسير قضايا ومساائل من شأنها إصلاح الفرد، وصيانة المجتمع المسلم من الفساد، والانحراف، وهم ينددون الإصلاح من حيث صلح الرعيل الأول، وكأنهم يوقنون بأنه لن يصلح آخر هَذِهِ الأمة إلا بما صلح به أولها، يقول الأستاذ محمد رشيد رضا في مقدمة «تفسيره»: «وكان المسلم العربي يتولى حكم بلد أو ولاية، وهو لا علم عنده بشيء من فنون الدولة، ولا من قوانين الحكومة، ولم يمارس أساليب السياسة ولا طرق الإدارة، وإنما كل ما عنده من العلم بعض سور من القرآن، فيصلح من تلك الولاية فسادها، ويحفظ أنفسها وأموالها وأعراضها، ولا يستأثر بشيء من حقوقها، هذا وهو في حال حرب، وسياسة فتح، مضطر لمراعاة تأمين المواصلات مع جيوش أمته وحكومتها، وسد الذرائع لانتقاض أهلها.

وإذا صلحت النفس البشريَّة أصلحت كل شيء تأخذ به، وتتولى أمره، فالإنسان سيد هَذِهِ الأرض، وصلاحها وفسادها منوط بصلاحه وفساده، وليست الثروة ولا وسائلها من صناعة وزراعة وتجارة هي المعيار لصلاح البشر، ولا الملك ووسائله، من القوة والسياسة، فإن البشر قد أوجدوا كل وسائل الملك والحضارة من علوم وفنون وأعمال بعد أن لم تكن فهي إذا نابعة من معين الاستعداد الإنساني، تابعة له دون العكس، ودليل ذلك في العكس كدليله في الطرد، فإننا نحن المسلمين وكثيرًا من الشعوب التي ورثت الملك والحضارة عن سلف أوجدهما من العدم: ممن أضاعوهما بعد وجودهما بفساد أنفسهم.

الجبار الرفاعي (ص: 9: 14)، مجلة قضايا إسلامية، عدد: 2، سنة: 1995م.

⁽⁷³⁶⁾ يُنظَر: «موازنة بين منهجي المدرسة الإصلاحية، والبيانية في التفسير»، أ د/ رمضان خميس زكي: (ص: 183)، رسالة دكتوراه بجامعة الأزهر، سنة: 1422هـ.

⁽⁷³⁷⁾ يُنظَر: «اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث»، أ د/ عفت محمد الشرقاوي: (ص: 122)، مكتبة سعيد رأفت، عمَّان، ط: 1، سنة: 1972م.

صلحت أنفس العرب بالقرآن إذ كانوا يتلونه حق تلاوته في صلواتهم المفروضة، وفي تهجدهم وسائر أوقاتهم فرجع أنفسهم وطهرها من خرافات الوثنيّة المذلة للنفوس المستعبدة لها، وهذب أخلاقها وأعلى هممها، وأرشدّها إلى تسخير هذا الكون الأرضي كله لها، فطلبت ذلك فأرشدّها طلبه إلى العلم بسنته تعالى فيه من أسباب القوة والضعف، والغنى والفقر، والعز والذل، فهداها ذلك إلى العلوم والفنون والصناعات، فأحيت مواتها، وأبدعت فيها ما لم يسبقها إليه غيرها، حتى قال صاحب كتاب «تطور الأمم من حكماء الغرب»: «إن ملكة الفنون لا تستحكم في أمة من الأمم إلا في ثلاثة أجيال: جيل التقليد، وجيل الحَضْرَمَة، وجيل الاستقلال، وشذ العرب وحدهم فاستحكمت فيهم ملكة الفنون في جيل واحد»⁽⁷³⁸⁾.

ولسنا نجد ممانعة من توكيد قولنا: إن من أشهر رواد هَذِهِ المدرسة الأستاذ الشيخ الإمام محمد عبده، والشيخ جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد رشيد رضا صاحب تفسير: «المنار»، والذي حرَّر مسائل الإصلاح الفردي والاجتماعي بصورة لم يُسبق إليها في كتب التفسير، فاعتنوا بالوَحْدَة الإسلاميّة، ومحاوله إعادة مجد الإسلام، وسلطانة، وعزته، وتحرير ما استعبد الإفرنج من شعوبه وأرضه، وبيان أن الإسلام دين سيادة وسلطان، وأنه دين جمع بين سعادة الدنيا، وسعادة الآخرة، ومقتضى ذلك أنه دين روحاني اجتماعي، ومدني عسكري، وأن القوة الحربية فيه؛ لأجل المحافظة على الشريعة العادلة، والهداية العامة.

ومن آثار هَذِهِ المدرسة التجديديّة أيضًا: تفسير الشيخ: محمد مصطفى المراغي، والذي يُعدُّ من أبرز المصلحين في زمانه، وأحد المجتهدين في أيامه؛ لذا كانت آراؤه في مجال الإصلاح الاجتماعي محل اهتمام ومُدارسة في عصره، وحتى عصرنا هذا⁽⁷³⁹⁾.

وقد سار أصحاب هذا المنحى التجديدي على خُطَا القرآن الكريم، واعتقاد أنه الرائد الحي لقيادة أجيال الأُمَّة، والمربي الناصح الأمين الَّذِي يُعدُّ أتباعه لدور الريادة الرشيدة، وإيمانًا منهم بأنه من تدبر القرآن الكريم بقلب طاهر خاشع يقظ فإنه يجده توجيهات حيّة تنزل اليوم؛ لتحذر من أخطاء الأُمس، وتعالج قضايا اليوم، وتبشر الطريق إلى آفاق المستقبل المشرق.

مجالات التفسير الاجتماعي:

إن من مجالات الإصلاح الاجتماعي، وتنزيل القرآن في معالجة واقع الناس، التي يمكن أن يقف عندها المفسر؛ ليعالج واقع أمته، ويوليها مزيدًا من الشرح والبيان ما يأتي:

⁽⁷³⁸⁾ يُنظَر: «تفسير المنار»: (تفسير القرآن الحكيم)، للشيخ محمد رشيد رضا: (7/1)، طبعة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، سنة:

1990م.

⁽⁷³⁹⁾ يُنظَر: «اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث»، أ/د/ عفت محمد الشرقاوي: (ص: 86).

أولاً: آيات الإيمان بالله، واليوم الآخر، وما يمس العقيدة؛ ليرسم من خلال التفسير التصور الصحيح للإسلام، وتسييل الضوء على الوظيفة الاجتماعية للعقيدة، وبناء حضارة إنسانية وفق العقيدة الإسلامية، وكيف كان فساد العقيدة سبباً في انهيار الحضارات، وهلاك الأمم، وفساد الذمم.

ثانياً: آيات الأحكام الشرعية العملية التي تعمل على حماية النظام الاجتماعي الإسلامي من السقوط في أحوال الربا، أو الرِّبَى، أو القتل، أو الختل، أو الخديعة، أو الغبن أو الغرور، ويُشكِّلُ اتباع هذه الآيات الكريمة دستوراً لحياة سليمة، ومجتمع تقي نقي نظيف.

ثالثاً: آيات الآداب والأخلاق التي ينبغي احتداؤها، لاتخاذ مواقف صحيحة في الحياة الاجتماعية على اختلاف مظاهرها، وتنوعها، وتناولها على أنها مشترك إنساني تتفق عليه جميع الديانات والأمم؛ لتكون مدخلاً للدعوة إلى دين الله تعالى، ونشره في الأرض.

رابعاً: آيات القصص والأمثال التي تتضمن نماذج لnehوض الأمم، وتعليل أسباب النهوض، وتشتمل على بيان أسباب الانهيار والسقوط الحضاري، وتقدم نماذج الطغيان، والظلم السياسي، وكذا الظلم الاجتماعي، ونماذج للترف والبطر، والكبر والعجب وسائر الأمراض والأوبئة الاجتماعية الخطيرة التي تؤذن بهلاك الأمم، وخراب المجتمعات⁽⁷⁴⁰⁾.

أمثلة تطبيقية في توظيف تفسير الآيات تفسيراً اجتماعياً إصلاحياً:

لعلّ من أبرز التفاسير التي عرّجنا عليها في هذا الجانب هو «تفسير المنار»، ومن الأمثلة التي تدل على هذا ما ورد في «تفسير المنار»، عند تفسير قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾⁽⁷⁴¹⁾، نقل الشيخ رشيد عن الأستاذ الشيخ محمد عبده قوله: «فَالْمُهْتَدُونَ بِهَدَايَةِ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَخَافُونَ مِمَّا هُوَ آتٍ، وَلَا يَحْزَنُونَ عَلَى مَا فَاتَ؛ لِأَنَّ اتِّبَاعَ الْهُدَى يُسَهِّلُ عَلَيْهِمْ طَرِيقَ اكْتِسَابِ الْخَيْرَاتِ، وَيَعْدُهُمْ لِسَعَادَةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَمَنْ كَانَتْ هَذِهِ وَجْهَتَهُ، يَسْهَلُ عَلَيْهِ كُلُّ مَا يَسْتَقْبِلُهُ، وَيَهْوَنُ عَلَيْهِ كُلُّ مَا أَصَابَهُ أَوْ فَقَدَهُ؛ لِأَنَّهُ مُوقِنٌ بِأَنَّ اللَّهَ يُجْلِفُهُ فَيَكُونُ كَالْتَعَبِ فِي الْكَسْبِ لَا يَلْبُثُ أَنْ يَزُولَ بِلَذَّةِ الرِّيحِ الَّذِي يَقَعُ أَوْ يُتَوَقَّعُ.

وَإِذَا قَالَ قَائِلٌ: إِنَّ الدِّينَ يَقِيدُ حَرِيَّةَ الْإِنْسَانِ، وَيَمْنَعُهُ بَعْضَ اللَّذَاتِ الَّتِي يَقْدِرُ عَلَى التَّمَتُّعِ بِهَا، وَيُجْزئُهُ

⁽⁷⁴⁰⁾ يُنظر: «الاتجاه الاجتماعي في التفسير ودوره في تأصيل العلوم الاجتماعية»، لمولاي عمر، مقال على شبكة الإنترنت، بتاريخ: 2008 / 2 / 23 م، وينظر: «التجديد في التفسير في العصر الحديث. مفهومه، وضوابطه، واتجاهاته»، د/ دلال بنت كويران بن هومل القبلي السلمي: (ص: 288).

⁽⁷⁴¹⁾ [البقرة: 38].

الْحَرَمَانُ مِنْهَا، فَكَيْفَ يَكُونُ هُوَ الْمَأْمَنُ مِنَ الْأَحْزَانِ، وَيَكُونُ بِاتِّبَاعِهِ الْقَوْمُ وَبِتَرْكِهِ الْحُسْرَانُ؟
فَجَوَابُهُ: إِنَّ الدِّينَ لَا يَمْتَنِعُ مِنْ لَذَّةٍ إِلَّا إِذَا كَانَ فِي إِصَابَتِهَا ضَرَرٌ عَلَى مُصِيبِهَا، أَوْ عَلَى أَحَدِ إِخْوَانِهِ مِنْ
أَبْنَاءِ جَنْسِهِ الَّذِينَ يُقَوُّهُ مِنْ مَنَافِعِ تَعَاوُنِهِمْ (إِذَا آذَاهُمْ) أَكْثَرَ مِمَّا يَنَالُهُ بِالتَّلَذُّذِ بِأَيْدَائِهِمْ، وَلَوْ تَمَثَّلَتْ لِمُسْتَحِلِّ
اللَّذَّةِ الْمُحَرَّمَاتِ مَضَارُّهَا الَّتِي تُعْقِبُهَا فِي نَفْسِهِ، وَفِي النَّاسِ، وَتَصَوَّرَ مَا هَا مِنْ التَّأثيرِ فِي فَسَادِ الْعُمْرَانِ لَوْ كَانَتْ
عَامَّةً، وَكَانَ صَحِيحَ الْعَقْلِ مُعْتَدِلَ الْفِطْرَةِ لَرَجَعَ عَنْهَا مُتَمَثِّلًا بِقَوْلِ الشَّاعِرِ:

لَا خَيْرَ فِي لَذَّةٍ مِنْ بَعْدِهَا كَدْرٌ

فَكَيْفَ إِذَا كَانَ مَعَ ذَلِكَ يُؤْمِنُ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَيَعْلَمُ أَنَّ هَذِهِ الْمُحَرَّمَاتِ تُدَسُّ الرُّوحَ فَلَا تَكُونُ أَهْلًا
لِدَارِ الْكِرَامَةِ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ! وَلَيْسَتْ سَعَادَةٌ الْإِنْسَانِ فِي حُرْيَةِ الْبَهَائِمِ، بَلْ فِي الْحُرْيَةِ الَّتِي تَكُونُ فِي دَائِرَةِ
الشَّرْعِ وَحَيْطِهِ، فَمَنْ اتَّبَعَ هِدَايَةَ اللَّهِ فَلَا شَكَّ أَنَّهُ يَتَمَتَّعُ تَمَتُّعًا حَسَنًا، وَيَتَلَقَّى بِالصَّبْرِ كُلَّ مَا أَصَابَهُ،
وَبِالطَّمَأْنِينَةِ مَا يَتَوَقَّعُ أَنْ يُصِيبَهُ فَلَا يَخَافُ وَلَا يَحْزَنُ».

ثم قال الشيخ رضا معقبًا: «يُرِيدُ: أَنَّ رَجَاءَ الْإِنْسَانِ فِيمَا وَرَاءَ الطَّبِيعَةِ هُوَ الَّذِي يَقِيهِ مِنْ تَحْكُمْ عَوَادِي
الطَّبِيعَةِ فِيهِ، وَبِدُونِ ذَلِكَ الرَّجَاءِ تَتَحَكَّمُ فِيهِ أَشَدَّ مِمَّا تَتَحَكَّمُ فِي الْبَهَائِمِ الَّتِي هِيَ أَقْوَى مِنْهُ طَبِيعَةً ﴿وَخُلِقَ
الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾⁽⁷⁴²⁾، فَالْتِمَاسُ السَّعَادَةِ بِحُرْيَةِ الْبَهَائِمِ هُوَ الشَّقَاءُ اللَّازِمُ، وَقَدْ صَرَّحَ بِلَفْظِ التَّمَتُّعِ الْحَسَنِ
أَخَذًا مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى وَيُؤْتِ
كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ﴾⁽⁷⁴³⁾ الْآيَةِ، فَالْآيَاتُ الدَّالَّةُ عَلَى أَنَّ سَعَادَةَ الدُّنْيَا مَعْلُومَةٌ لِالْهُدَايَةِ بِاللَّذِينِ كَثِيرَةٌ
جَدًّا»⁽⁷⁴⁴⁾.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ
لَيْشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾⁽⁷⁴⁵⁾، قال الشيخ رشيد
رضا: «أَيُّ وَيْلٍ وَهَلَاكٍ عَظِيمٍ لِأَوْلِيكَ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكُتُبَ بِأَيْدِيهِمْ، وَيُودِعُونَ آرَاءَهُمْ، وَيَحْمِلُونَ
النَّاسَ عَلَى التَّعَبُّدِ بِهَا فَائِلِينَ: إِنَّ مَا فِيهَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَيُمْكِنُ الْإِسْتِعْنَاءُ بِهَا عَنِ الْكِتَابِ الَّذِي نَفَهُمْ مِنْهُ مَا لَا
يُنْفَهُمْ غَيْرُنَا، يَخْطُبُونَ بِتِلْكَ الْكُتُبِ مِثْلَ الْعَامَّةِ، وَوَدَّعَهُمْ، وَيَبْتَغُونَ الْجَاهَ عِنْدَهُمْ، وَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّذِينِ؛
وَلِذَلِكَ قَالَ: ﴿لَيْشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾، وَكُلُّ مَا يُبَاعُ بِهِ الْحَقُّ، وَيُتْرَكُ لِأَجَلِهِ فَهُوَ قَلِيلٌ؛ لِأَنَّ الْحَقَّ أَثَمُّ

⁽⁷⁴²⁾ [النساء: 28].

⁽⁷⁴³⁾ [هود: 3].

⁽⁷⁴⁴⁾ يُنظَرُ: «تفسير المنار»، للشيخ محمد رشيد رضا: (237/1 - 238).

⁽⁷⁴⁵⁾ [البقرة: 79].

الْأَشْيَاءِ، وَأَعْلَاهَا، وَأَرْفَعُهَا وَأَعْلَاهَا؛ وَلِذَلِكَ كَرَّرَ الْوَعِيدَ فَقَالَ: ﴿فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾، فَالْهَلَاكُ وَالْوَيْلُ مُحِيطٌ بِهِمْ مِنْ أَقْطَارِهِمْ، وَنَازِلٌ بِهِمْ مِنْ جَانِبِ الْوَسِيلَةِ، وَمِنْ جَانِبِ الْمَقْصِدِ».

ثم نقل قول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في تنزيل تلك الآيات على من يُحَرِّف في دين الله، ويقول فيه بغير علم: «قَالَ الْأَسْتَاذُ الْإِمَامُ: «مَنْ شَاءَ أَنْ يَرَى نُسْخَةً مِمَّا كَانَ عَلَيْهِ أَوْلَتْكَ الْيَهُودَ، فَلْيَنْظُرْ فِيمَا بَيْنَ يَدَيْهِ، فَإِنَّهُ يَرَاهَا وَاضِحَةً جَلِيَّةً، يَرَى كُتُبًا أُلْفَتْ فِي عَقَائِدِ الدِّينِ، وَأَحْكَامِهِ، حَرَّفُوا فِيهَا مَقَاصِدَهُ، وَحَوَّلُوهَا إِلَى مَا يَعْرِفُ النَّاسَ، وَمُنِيِّهِمْ، وَيُفْسِدُ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ، وَيَقُولُونَ: ﴿هِيَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هِيَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾، وَإِنَّمَا هِيَ صَادَةٌ عَنِ النَّظَرِ فِي كِتَابِ اللَّهِ، وَالْإِهْتِدَاءِ بِهِ، وَلَا يَعْمَلُ هَذَا إِلَّا أَحَدُ رَجُلَيْنِ: رَجُلٌ مَارِقٌ مِنَ الدِّينِ، يَتَعَمَّدُ إِفْسَادَهُ، وَيَتَوَخَّى إِضْلَالَ أَهْلِهِ، فَيَلْبَسُ لِبَاسَ الدِّينِ، وَيُظَهِّرُ بِمَظْهَرِ أَهْلِ الصَّلَاحِ، يُخَادِعُ بِذَلِكَ النَّاسَ؛ لِيَقْبَلُوا مَا يَكْتُوبُ وَيَقُولُ، وَرَجُلٌ يَتَحَرَّى التَّأْوِيلَ، وَيَسْتَنْبِطُ الْحَيْلَ؛ لِيُسَهِّلَ عَلَى النَّاسِ مُخَالَفَةَ الشَّرِيعَةِ؛ ابْتِغَاءَ الْمَالِ، وَالْجَاهِ»⁽⁷⁴⁶⁾.

وعند تفسير قوله تعالى: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ﴾⁽⁷⁴⁷⁾، قال: «المقصد الرابع من مقاصد القرآن: «الإصلاح الاجتماعي الإنساني، والسياسي الذي يتحقق بالوحدات الثماني: وَحْدَةُ الْأُمَّةِ - وَحْدَةُ الْجِنْسِ الْبَشَرِيِّ - وَحْدَةُ الدِّينِ - وَحْدَةُ التَّشْرِيعِ بِالمساواة في العدل - وَحْدَةُ الْأَخُوَّةِ الرُّوحِيَّةِ وَالمساواة في التعبد - وَحْدَةُ الْجِنْسِيَّةِ السِّيَاسِيَّةِ الدُّوَلِيَّةِ - وَحْدَةُ الْقَضَاءِ - وَحْدَةُ اللُّغَةِ».

جاء الإسلام والبشر أجناس متفرقون، يتعادون في الأنساب، والألوان، واللغات، والأوطان، والأديان، والمذاهب والمشارب، والشعوب والقبائل، والحكومات والسياسات، يقاتل كل فريق منهم مخالفه في شيء من هذه الروابط البشرية، وإن وافقه في بعضها الآخر، فصاح الإسلام بهم صيحة واحدة دعاهم بها إلى الوُحْدَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ الْعَامَّةِ الْجَامِعَةِ، وفرضها عليهم، ونهاهم عن التفرق والتعادي، وحرّمه عليهم، وبيان هذا التفرق ومضاره بالشواهد التاريخية، وبيان أصول الكتاب الإلهي وسنة خاتم النبيين في الجامعة الإنسانية، لا يمكن بسطهما إلا بمصنف كبير، فنكتفي في هذه الخلاصة الاستطردادية في إثبات الوحي المحمدي، بسرد الأصول الجامعة في هذا الإصلاح الإنساني الداعي إلى جعل الناس ملة واحدة، ودينًا واحدًا، وشرعًا واحدًا، وحكمًا

⁽⁷⁴⁶⁾ يُنظَرُ: «تفسير المنار»، للشيخ محمد رشيد رضا: (1/299).

⁽⁷⁴⁷⁾ [يونس: 2].

واحدًا ولسانًا واحدًا، كما أن جنسهم واحد، وريحهم واحد»⁽⁷⁴⁸⁾.

ومما ينبغي التنبه له والاتفات إليه أن التركيز على معالجة واقع الناس، والإصلاح الاجتماعي بتفسير القرآن لا يعني التخلي عن منهج التفسير التقليدي في بيان الألفاظ، وشرح المعاني، والاهتمام بأسباب النزول، وغير ذلك من أمور الصناعة التفسيرية، بل هو اتجاه يحاول المفسر إبرازه من خلال التفسير، كما أن الاهتمام بمعالجة حال المجتمع، وإصلاحه يمكن أن تتم في أي دراسة تقوم على هدي القرآن، وتستقي منه، سواء كانت تفسيرًا شاملاً للقرآن، أو موضوعيًا، أو أي دراسة تستقرئ القرآن الكريم، وتلتمس من هدايته⁽⁷⁴⁹⁾.

وقبل أن نلوي عنان القلم عن ضابطنا هذا نحب أن نتعرض (ولو بنبذة موجزة) للتفسير الذي يُعنى بالعلوم الاجتماعية الإنسانية، حيث وضع القرآن الكريم أسس التصور الإسلامي للإنسان، والكون، والحياة في آيات كثيرة؛ لذا فإنه لا بُدَّ من إعادة النظر في تلك العلوم، وتأصيلها حسب هداية القرآن فيها، وتشمل العلوم الاجتماعية: علم الاجتماع، وعلم النفس، والعلوم السياسية، والاقتصاد، والتاريخ، والقانون، وعلم الإجرام، وعلم النفس الاجتماعي، والأنثروبولوجيا⁽⁷⁵⁰⁾.

وتجربة تفسير القرآن في ضوء هذه العلوم هي محاولة إقامة هذه العلوم على أساس التصور الإسلامي للإنسان، وعلى أساس مبادئ الإسلام، وحقائق الشريعة الإسلامية، بحيث تصبح موضوعات هذه العلوم، وما تتضمنه من مفاهيم ونظريات تتفق مع مبادئ الإسلام، أو على الأقل غير متعارضة معها⁽⁷⁵¹⁾، وكذا إبراز الأسس الإسلامية التي تقوم عليها هذه العلوم من خلال استنباطها من مصادر الشريعة الإسلامية، وقواعدها الكلية، وضوابطها العامة⁽⁷⁵²⁾.

ومثل هذا التفسير يعني إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي للإنسان، والمجتمع، والوجود باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الإلهي مع الواقع المشاهد كمصدر للمعرفة⁽⁷⁵³⁾، فالقصد هو

⁷⁴⁸ يُنظر: «تفسير المنار»، للشيخ محمد رشيد رضا: (211/11 - 214).

⁷⁴⁹ يُنظر: «التجديد في التفسير في العصر الحديث. مفهومه، وضوابطه، واتجاهاته»، د/ دلال بنت كويران بن هومل البقيلي السلمي: (ص: 289).

⁷⁵⁰ يُنظر: «قاموس علم الاجتماع»، د/ محمد عاطف غيث: (ص: 437 - 438)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية مصر، سنة: 2002م.

⁷⁵¹ يُنظر: «القرآن وعلم النفس»، د/ محمد عثمان نجاتي: (ص: 25 - 26)، دار الشروق، الطبعة الثانية.

⁷⁵² يُنظر: «ندوة التأصيل للعلوم الاجتماعية»، المنعقدة بتاريخ: 30 / 12 / 1413هـ، في جامعة الإمام محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية.

⁷⁵³ يُنظر: «التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية. المفهوم - المنهج - المدخل - التطبيقات»، د/ أحمد رجب: (ص: 41)، دار عالم

التعرف على التصور الإسلامي، واستكشافه، ثم الانطلاق منه، وتحديد التصور الإسلامي ينطلق من آيات القرآن الكريم التي تقرر وجود الإله الخالق القادر البارئ المصور، والإيمان بحياة أخرى بعد الموت، والإيمان بالرسول، وبالعالم الغيب، واستحضار هداية القرآن في الجوانب التربويّة، والاقتصاديّة، وعلم النفس، وغيرها هو بالتأكيد نوع تجديدي في تفسير آيات القرآن الكريم؛ لربطه القرآن الكريم بواقع الناس، وحياتهم.

الأسس التي ينبغي إبرازها لتأصيل تلك العلوم:

أولاً: أن الله تعالى هو الخالق لهذا الكون، بكل ما فيه، من أشياء، وظواهر، وأحياء بما فيها الإنسان.

ثانياً: الإيمان بالغيب، وهو عالم يختلف عن عالم الشهادة.

ثالثاً: الإيمان بأن الله تعالى هو المشرّع للإنسان، وهو الذي وضع له مقاييس الخير، والشر.

رابعاً: الإيمان بأن الله اصطفى بعض خلقه من البشر، وأنزل عليهم كتباً لتبليغ ما فيها للناس.

خامساً: الإيمان بأن الإسلام هو خاتمة الرسالات، وهو رسالة عالمية موجهة إلى جميع البشر⁽⁷⁵⁴⁾.

والمتمل في آيات القرآن الكريم، وسوره يجد مساحة واسعة وثيقة الصلة بتلك العلوم، فالحديث عن التاريخ متمثلاً في قصص الأولين، والأنبياء السابقين، والأمم الغابرين، ونهوض حضاراتهم، وأسباب سقوطها، والمسألة التربويّة، وتركيب الأنفس، كلها وردت في القرآن الكريم، وهي تحتاج من المفسر المحدد وقفات لإبرازها، واستلهاهم هداية القرآن فيها، بما يدخل في باب التّدبّر والاستنباط⁽⁷⁵⁵⁾.

وبالجملّة نقول: إن إصلاح أحوال الناس في معاشهم، ومعادهم، ودينهم ودنياهم أحد أهم مقاصد القرآن الكريم، وتجديد التفسير يبرز هداية القرآن، ومقاصده بإصلاح الناس بالعقائد السليمة، والأحكام الشرعيّة، والأخلاق الفاضلة، فليس المراد تلاوة القرآن واستظهاره، أو بيان معانيه، وتفسيره فحسب، دون أن يتحول ذلك إلى أثر واقع في حال الفرد، والمجتمع، والأمة.

كما أن تأصيل العلوم المستحدثة، وربطها بالقرآن الكريم هو منهج لاستمداد هدي القرآن فيما استجد من علوم ومعارف، والمراد إقامة تصور فيها يقوم على أساس من هدي القرآن الكريم، ومقاصده. وأن الذي يقوم بمحاولات تجديديّة في تفسير القرآن الكريم لا بد أن يبرز هداية القرآن كأساس لدستور متكامل لشئون الحياة، ومختلف مجالاتها؛ الاقتصاديّة، والسياسيّة، والاجتماعيّة، والفكريّة، والثقافيّة.

الكتب، الرياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، سنة: 1416هـ.

⁷⁵⁴ يُنظر: «الصياغة الإسلاميّة لعلم الاجتماع. الدواعي والإمكان»، د/ منصور زويد المطيري: (ص: 103 - 127)، كتاب الأمة،

الرياض، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة بقطر، عدد: 33، سنة: 1413هـ.

⁷⁵⁵ يُنظر: «التجديد في التفسير في العصر الحديث. مفهومه، وضوابطه، واتجاهاته»، د/ دلال بنت كويران بن هومل البقيلي السلمي:

(ص: 293).

الضابط العاشر: توخي الحذر من التفاسير المعتمدة على الاستدلال بالظواهر الكونية:

تمهيد:

لا شك أن القرآن الكريم كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والقرآن حقائقه مطلقة، ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، فهي نهائية قطعية مطلقة، أما ما يصل إليه البحث الإنساني، أو ما يسمى بالتجارب العلمية أو النظريات الفلسفية، أو الظواهر الكونية، فهي حقائق غير نهائية ولا قطعية، وهي نسبية غير مطلقة؛ فمن الخطأ المنهجي الشنيع أن نحاول جاهدين إسقاط هذه الظواهر الكونية، وتلك النظريات العلمية على القرآن المجيد، وتحكيمها فيه، وتحويلها شواهد على صحته وعلوقده. وهذا ما يعرف بالتفسير العلمي للقرآن.

تعريف التفسير العلمي:

«التفسير العلمي للقرآن»: هو التفسير الذي يعتمد فيه المفسر على العلوم الكونية الحديثة: ونظرياتها، لبيان مراميها، وتوضيح معانيه. والذين يهتمون بهذا اللون من التفسير غالبًا هم علماء الكون والطبيعة. وقد عرفه الدكتور محمد الذهبي بأنه: التفسير الذي يُحْكَمُ الاصطلاحات العلمية في عبارات القرآن، ويجتهد في استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها⁽⁷⁵⁶⁾.

الفرق بين الإعجاز العلمي، والتفسير العلمي:

لا بد وأن نفرق بين الحقائق العلمية الثابتة، وبين الظواهر الكونية أو النظريات العلمية القائمة على النظر والاستدلال والاجتهاد الذي ربما يصيب وربما يخطئ.

فالحقيقة العلمية: هي المفهوم الذي تجاوز المراحل الفرضية والدراسات النظرية حتى أصبح ثابتًا وأجمع عليه العلماء المتخصصون كافةً، كتمدد المعادن بالحرارة، وانكماشها بالبرودة، وتبخر الماء عند درجة مئوية تحت الضغط الجوي، وتجمده عند درجة الصفر المئوي.⁽⁷⁵⁷⁾

ومثالها أيضًا قول المفسرين في قول الله تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾ [الزمر: 6]. يعني: في ظلمة البطن، وظلمة الرحم، وظلمة المشيمة.⁽⁷⁵⁸⁾

أما النظرية العلمية، أو ما يسمى بالفرضيات: فهي عبارة عن تخمين واستنتاج يصوغه ويتبناه

⁽⁷⁵⁶⁾ التفسير والمفسرون (2/349).

⁽⁷⁵⁷⁾ ينظر: الإعجاز العلمي في القرآن: (ص: 9)، د ناول عبد الهادي. النظريات العلمية ونظرية التطور (ص: 33) للبروفيسر أ هاندروز ط بغداد.

⁽⁷⁵⁸⁾ ينظر: تفسير الطبري (21/258)، تفسير الألوسي (12/231). تفسير أبي السعود (7/243).

الباحث مؤقتاً لشرح بعض ما يلاحظه من الحقائق والظواهر.⁽⁷⁵⁹⁾

فالنظرية السليمة التي يتم الوصول إليها في دراسة علمية لا يمكن اعتبارها حقيقة نهائية، وإنما تمثل أفضل إجابة يمكن الوصول إليها، وهي قابلة للتغيير وإحلال أخرى محلها، ولذا كان من ضوابط الإعجاز وجود الحقيقة العلمية الناصعة، وعدم ربط آي القرآن بالنظريات القابلة للتبديل والتغيير.⁽⁷⁶⁰⁾

ويمكن تلخيص الفرق بين الإعجاز العلمي وبين التفسير العلمي في النقاط التالية:

- 1 - أن الإعجاز العلمي خاص بما يتعلق بالتوفيق بين الحقائق الشرعية والحقائق الكونية، أما التفسير العلمي فهو يتناول النظريات والإشارات الضمنية.
- 2 - أن الإعجاز العلمي متفق عليه بين أهل التفسير، أما التفسير العلمي فهو مختلف فيه.
- 3 - أن التفسير العلمي إذا لم تراخ ضوابطه وشروطه يكون سبباً في وقوع الخطأ في فهم كتاب الله لسعة مجاله، ولذا فإن كثيراً من الباحثين المعاصرين انحرفوا فيه عن الصواب فوقعوا في أخطاءٍ شنيعةٍ عندما حاولوا ربط فهمهم للوحي بنظريات وفروض خاطئة.⁽⁷⁶¹⁾

جولوجيا فكرة (التفسير العلمي):

هذه النزعة ليست وليدة عصرنا الحالي فقط، وإنما سبق إليها نفر من العلماء أمثال الفخر الرازي في تفسيره؛ حيث تحدث طويلاً عن خلق السماء والأرض ونظام الأفلاك وعلم الهيئة على نحو ما كان معروفاً في عصره من معارف وثقافة. أما في العصر الحديث فانبرى علماء في هذا المضمار منهم الأستاذ طنطاوي جوهرى في تفسيره (الجواهر الحسان) الذي حشد فيه معلومات واسعة عن علوم الكون والحياة، والدكتور عبد الله شحاتة في (تفسير الآيات الكونية) والدكتور محمد أحمد الغمراوي في (الإسلام في عصر العلم)، (سنن الله الكونية)، والدكتور عبد الغني الراجحي في (الأرض والشمس في منظور الفكر الإسلامي) والأستاذ مصطفى صادق الرافعي في (إعجاز القرآن)، والشيخ محمد بخيت المطيعي في (تنبيه العقول الإنسانية لما في آيات القرآن من العلوم الكونية والعمرائية)...⁽⁷⁶²⁾ وحجتهم:

- أن التفسير العلمي للقرآن الكريم أحد أهم دلائل الإعجاز القرآني، حيث يثبت العلم الحديث

⁽⁷⁵⁹⁾ أصول البحث العلمي ومناهجه ص 74، د أحمد بدر.

⁽⁷⁶⁰⁾ الإعجاز العلمي في القرآن والسنة تاريخه، وضوابطه ص 28-29 د عبد الله المصطلح.

⁽⁷⁶¹⁾ الإعجاز العلمي في القرآن والسنة تاريخه، وضوابطه ص 43.

⁽⁷⁶²⁾ التحقيق العلمي للآيات الكونية في القرآن الكريم ص 5 بقلم د. كارم السيد غنيم منشور في مجلة المسلم المعاصر العدد 36 الأربعاء، 26

تشرين 1/أكتوبر 1983 السنة: 1983.

صححة ما جاء من نظم قرآني معجز ومحكم منذ ما يزيد على أربعة عشر قرناً من الزمان.
- أن القرآن قد حوى جميع العلوم دون استثناء.

مناقشة هذا الرأي:

- لا أحد ينكر أن القرآن الكريم، فيه ما فيه من دلائل الإعجاز، ولكن المشكلة أن نحمل الآيات ما لا تتحمله من المعاني وأن هؤلاء اعتبروا علمية القرآن في مجرد إشاراته وبينون عليها علمًا كاملاً في كلياته وجزئياته⁽⁷⁶³⁾.

- إن الموقف الحماسي لأصحاب هذا التفسير يُعدُّ وليد ظروف قاسية عاشتها المجتمعات الإسلامية بعد أن فقدت سيادتها على المستويات الفكرية والسياسية والاقتصادية فظهرت بوادر الإصلاح منطلقة من القرآن تحاول التغلب على عقدة الشعور بالنقص فنادت بأن ما تفاخر به أوربا اليوم هو في الواقع ملك لنا منذ أربعة عشر قرناً ولا بد من العودة إليه، وهذا ما فسرت به عائشة بنت الشاطي حماسة الداعين إلى التفسير العلمي⁽⁷⁶⁴⁾ (765).

- أما فكرة أن القرآن حوى جميع العلوم فهي فكرة قديمة نشأت مع دخول العلوم الحكيمة اليونانية في الفكر الإسلامي وعرفت بقضية التوفيق بين الحكمة والشريعة في بحوث فلاسفة الإسلام كابن رشد⁽⁷⁶⁶⁾ (767) وغيره من الفلاسفة.

الرافضون لهذا اللون من التفسير:

أبرز رواد المعارضين لهذا اللون من التفسير: الإمام الشاطي، والدكتور أمين الخولي والدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطي) والدكتور الذهبي، والشيخ شلتوت، والدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور طه جابر العلواني، وغيرهم، رحمهم الله جميعاً.

وحتهم في ذلك ما يلي:

⁽⁷⁶³⁾ انظر مثلاً تفسير طنطاوي جوهر في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ أُوْهَرْنَ اَلْبُيُوتَ لَبَيْتُ الْعُنْكُبُوتِ﴾ [العنكبوت: من الآية 41] لو نظرنا إلى عناوين الفقرات التي أوردها في تفسير الآية لنكون فكرة عن منهجية المؤلف في التفسير: - العنكبوت - العنكبوت البناء - عنكبوت البساتين - العنكبوت أيضاً - لطيفة - كيف تعيش العنكبوت - نسيج العنكبوت - أنواع الصناعات العنكبوتية - هل يجوز رسم الحيوان في التفسير. ينظر الجواهر (14/144-159).

⁽⁷⁶⁴⁾ ينظر: «القرآن والتفسير العصري»، (38-40).

⁽⁷⁶⁵⁾ ينظر «التفسير العلمي للقرآن بين النظريات والتطبيق»، (ص48).

⁽⁷⁶⁶⁾ ينظر: «فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال» لابن رشد، (86-87).

⁽⁷⁶⁷⁾ ينظر: «التفسير العلمي للقرآن بين النظريات والتطبيق»، (ص: 44).

(1) أن القرآن نزل ليفهمه العرب في الصدر الأول من الإسلام، وأن علينا (معاشرَ المسلمين) أن نخدوحدوهم فيما فهموه من آياته البيّنات بحسبِ مدلولات ألفاظه المفهومة، لِأَنَّهم عرب أدري بلغتهم، وأقدر على فهم معاني كلماتها منا.

(2) أن القرآن الكريم لا شأن له بالعلوم الطبيعيّة، وإنما هو كتاب أنزل للناس للإرشاد والهداية وبيان التكليف وأحكام الآخرة.

(3) أن الكشوف العلميّة والبحوث الكونيّة ما هي إلا فروض ونظريّات، يعتقد رجال العلوم فترة من الزمان في صحتها ثم لا يلبثون أن يثبتوا بأنفسهم بطلانها ومن ثمّ فلا يجوز للمسلم الغيور على عظمة القرآن الكريم أن يقحم آياته في أشياء ومعارف تتغير وتتبدل، حيث ما هو حقيقي بالأمس أصبح خطأ اليوم، وما هو حقيقي اليوم سوف يصبح (مع تقدم إمكانات ووسائل وأدوات البحوث) غداً باطلاً، فكيف نستخدم علوم هذا شأنها في تفسير آيات خالدة باقية لا يتطرق إليها أدنى تغيير أو تبديل⁽⁷⁶⁸⁾.

(4) يؤدي التفسير العلمي إلى التفسير بالرأي المنهي عنه في الروايات وذلك بسبب فقدان التخصص الكافي للأشخاص الذين يتصدرون للتفسير، وعدم توفر الشروط التي لا بد من توافرها في المفسر.

(5) يسعى بعض الأشخاص وبالاستفادة من آيات القرآن إلى الترويج لنظريّاتهم الخاصّة مثل تفسير بعضهم بأن المراد بالملائكة في القرآن هي الميكروبات التي كشف عنها العلم الحديث⁽⁷⁶⁹⁾.

(6) هذا التفسير ليس له ضوابط؛ لِأَنَّهُ أمر ذوقي فكل شخص يستطيع أن يفسر القرآن طبقاً لذوقه.

(7) استخدام التفسير العلمي، وذكر مسائل علميّة كثيرة يؤديان إلى ضياع الهدف الأصلي للقرآن، وهو التركيبة والهداية، وهنا يظن أن القرآن جاء مقصوداً على بيان المسائل العلميّة⁽⁷⁷⁰⁾.

ومن أبرز المعارضين لهذا اللون من التفسير: الإمام الشاطبي (رَحِمَهُ اللهُ)، حيث قال: «إن الشريعة نزلت في الأساس لقوم أميين، فلا ينبغي أن نخرجها إلى حد التكلف والتعقيد والتفلسف»⁽⁷⁷¹⁾.

ثم بعد هذا البيان أوضح الشاطبي أن الشريعة (في تصحيح ما صححت، وإبطال ما أبطلت) قد عرضت من ذلك إلى ما تعرفه العرب من العلوم، ولم تخرج عما ألفوه، ثم يتوجه باللوم إلى قوم أضافوا للقرآن كل علوم الأولين والآخرين، مفنداً هذه الدعوى قائلاً:

ما تقرر من أن الشريعة جارية على مذاهب أهلها (وهم العرب) يبني عليه قواعد، منها: أن كثيراً من

⁷⁶⁸(التحقيق العلمي للآيات الكونيّة في القرآن الكريم ص 14).

⁷⁶⁹(محمد توفيق صدقي دروس سنن الكائنات ص 451 نقلاً عن التفسير العلمي في الميزان لأحمد أبي حجر ص 228).

⁷⁷⁰(مناهج التفسير واتجاهاته محمد علي رضائي (ص 221)).

⁷⁷¹(انظر الموافقات 69/2 وما بعدها).

الناس تجاوزوا (في الدعوى على القرآن) الحدَّ، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين والمتأخرين، من علوم الطبيعيات والتعاليم [كالهندسة وغيرها من الرياضيات] والمنطق وعلوم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح⁽⁷⁷²⁾.

ثم يدل الشاطبي على رأيه هذا ويحتج له بما عرف عن السلف من نظرهم في القرآن فيقول: «إن السلف الصالح (من الصحابة والتابعين ومن يليهم) كانوا أعرف بالقرآن وبعلمه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعى سوى ما تقدم، وما ثبت فيه من أحكام التكليف، وأحكام الآخرة، وما يلي ذلك، ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر لبغنا منه ما يدلنا على أصل المسألة، إلا أن ذلك لم يكن، فدل على أنه غير موجود عندهم، وذلك دليل على أن القرآن لم يقصد فيه شيء مما زعموا، نعم تضمن علومًا من جنس علوم العرب أو ما ينسب على معهودهم مما يتعجب منه أولو الألباب، ولا تبلغه إدراكات العقول الراجحة، دون الاهتداء بأعلامه، والاستنارة بنوره، أما أن فيه ما ليس من ذلك فلا»⁽⁷⁷³⁾.

ثم شرع الشاطبي بعد هذا في ذكر الأدلة التي استند إليها أرباب هذا التفسير (التفسير العلمي) فقال: «وربما استدلو على دعواهم بقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيَانًا لُّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: 89)، وقوله: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: 38)... ونحو ذلك، وبفواتح السور (وهي لم تعهد عند العرب) وما نقل عن الناس فيها، وربما حكي من ذلك عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) وغيره أشياء».

بعد ذلك طفق الشاطبي ينقض هذه الأدلة، واحدًا بعد الآخر بمنطقه القوي، فقال (رحمه الله): (فأما الآيات: فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبد، أو المراد بالكتاب في قوله: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾: اللوح المحفوظ، ولم يذكروا فيها ما يقتضي تضمنه لجميع العلوم النقلية والعقلية.

وأما فواتح السور: فقد تكلم الناس فيها بما يقتضي أن للعرب بها عهدًا، كعدد الجمل الذي تعرفوه من أهل الكتاب، حسبًا ذكره أصحاب السير، أو هي من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى، وغير ذلك، أما تفسيرها بما لا عهد به فلا يكون، ولم يدعه أحد ممن تقدم، فلا دليل فيها على ما ادعوا، وما ينقل عن علي أو غيره في هذا لا يثبت، فليس بجائز أن يضاف إلى القرآن ما لا يقتضيه، في الاستعانة على فهمه على كل ما يضاف علمه إلى العرب خاصة، فيه يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية، فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضل عن فهمه وتقول على الله ورسوله فيه، والله أعلم، وبه التوفيق⁽⁷⁷⁴⁾.

⁷⁷²(الموافقات 79/2).

⁷⁷³(الموافقات 79/2-80).

⁷⁷⁴(الموافقات 81/2-82).

ومن المعارضين لهذا النوع من التفسير: الإمام الأكبر فضيلة الشيخ محمود شلتوت (رَحِمَهُ اللهُ)،
الَّذِي أَنْكَرَ فِي مَقْدَمَةِ تَفْسِيرِهِ عَلَى طَائِفَةٍ مِنَ الْمُتَقِفِينَ أَخَذُوا بِطَرْفٍ مِنَ الْعِلْمِ الْحَدِيثِ، وَاتَّقَلُّوا أَوْ تَلَقَّفُوا
شَيْئًا مِنَ النَّظَرِيَّاتِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْفَلَسَفِيَّةِ وَغَيْرِهَا، وَأَخَذُوا يَسْتَنْدُونَ إِلَى ثِقَاتِهِمُ الْحَدِيثَةَ، وَيُفَسِّرُونَ آيَاتِ الْقُرْآنِ
عَلَى مَقْتَضَاهَا، قَالَ الشَّيْخُ (رَحِمَهُ اللهُ) عَنْ هَؤُلَاءِ:

«نظروا في القرآن فوجدوا الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿مَا قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾⁽⁷⁷⁵⁾ فتأولوها
على نحو زين لهم أن يفتحوا في القرآن فتحًا جديدًا، ففسروه على أساس من النظريات العلمية المستحدثة،
وطبقوا آياته على ما وقعوا عليه من قواعد العلوم الكونية، وظنوا أنهم بذلك يخدمون القرآن، ويرفعون من
شأن الإسلام، ويدعون له أبلغ دعاية في الأوساط العلمية والثقافية.

نظروا في القرآن على هذا الأساس، فأفسد ذلك عليهم أمر علاقتهم بالقرآن، وأفضى بهم إلى صورة
من التفكير لا يريد لها القرآن، ولا تتفق مع الغرض الذي من أجله أنزله الله.
هذه النظرة للقرآن خاطئة من غير شك؛ لأنَّ الله لم يُنزل القرآن ليكون كتابًا يتحدث فيه إلى الناس
عن نظريات العلوم ودقائق الفنون وأنواع المعارف.

وهي خاطئة؛ لِأَنَّهَا تُعَرِّضُ الْقُرْآنَ لِلدُّورَانِ مَعَ مَسَائِلِ الْعُلُومِ فِي كُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ، وَالْعُلُومُ لَا تَعْرِفُ
الثبات ولا القرار ولا الرأي الأخير، فقد يصح اليوم في نظر العالم ما يصبح غدًا من الخرافات.
فلوطبقنا القرآن على هذه المسائل العلمية المتقلبة، لعرضناه للتقلب معها، وَتَحَمَّلْ تَبَعَاتِ الْخَطَأِ فِيهَا،
ولأوقفنا أنفسنا بذلك موقفًا حرجًا في الدفاع عنه. فلندع للقرآن عظمته وجلالته، ولنحفظ عليه قدسيته
ومهابته، ولنعلم أن ما تضمنه من الإشارة إلى أسرار الخلق وظواهر الطبيعة إنما هو لقصد الحث على التأمُّل
والبحث والنظر، ليزداد الناس إيمانًا مع إيمانهم.

وحسبنا أن القرآن لم يصادم الفطرة، ولم يصادم (ولن يصادم) حقيقة من حقائق العلوم تطمئن إليها
العقول.

قيل: يا رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقًا مثل الخيط، ثم يزيد حتى يعظم ويستوي ويستدير، ثم لا
يزال ينقص ويدق حتى يعود كما كان، لا يكون على حالة واحدة؟ فنزل قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ
قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ
أَبْوَابِهَا وَأَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾⁽⁷⁷⁶⁾.

⁽⁷⁷⁵⁾(الأنعام: 38).

⁽⁷⁷⁶⁾(البقرة: 189).

وإنك لتجد هذا في سؤالهم عن الروح حيث يقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: 85) أليس في هذا دلالة واضحة على أن القرآن ليس كتابًا يريد الله به شرح حقائق الكون، وإنما هو كتاب هداية وإصلاح وتشريع؟⁽⁷⁷⁷⁾.

ومن المعارضين أيضًا لهذا اللون من التفسير، الأستاذ الشيخ أمين الخولي في بحثه «التفسير: معالم حياته، منهجه اليوم» حيث يقول: «ترجع هذه الفورة في التفسير العلمي إلى رد الفعل الذي أحدثه الاتصال بأوروبا، وامتزاج الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة التي كانت نائمة بالثقافة الأوربيَّة الناضجة، وما بجر العلماء من علوم ومخترعات حديثة، فحاولوا أن يرجعوا إلى تراثهم الإسلامي العربي يستنبطون منه أصول هذه العلوم، وخشوا إن هم لم يفعلوا أن يبدو القرآن ضئيلًا في أعين متبعيه وأنصاره، وأن تتزعزع العقيدة فيه من قلوب الناس أمام ما يروه من معالم المدنيَّة الحديثة، فحاولوا أن يبينوا أن القرآن احتوى هذه العلوم، وأشار إلى هذه المخترعات قبل أن يعرفها أهلها أنفسهم بثلاثة عشر قرنًا واستفادوا من هذه الناحية من الكلمات والجمل التي يمكن أن تتحمل تأويلات واسعة، ومما في طبيعتها من إمكان اتساع الخيال»⁽⁷⁷⁸⁾.

ومن المعارضين أيضًا السيد محمد رشيد رضا. ففي مقدمة تفسيره ينعي على من تأثروا في تفسيرهم بنزعاتهم العلميَّة، فشغلوا تفاسيرهم بمباحث النحو، والفقه، ونكت المعاني، والبيان، والإسرائيليات... وغير ذلك، ويعد هذا صارفًا يصرف الناس عن القرآن وهديبه، ثم ينعي على الفخر الرازي ما أورده في تفسيره من العلوم الحادثة في الملة، ويعد هذا صارفًا يصرف الإنسان عن القرآن وهديبه، كما يتوجه بمثل هذا اللوم على من قلَّد الفخر الرازي في مسلكه من المعاصرين، وذلك حيث يقول: إن من سوء حظ المسلمين أن أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالمة، والهداية السامية، فمنها ما يشغله عن القرآن بمباحث الإعراب وقواعد النحو، ونكت المعاني ومصطلحات البيان، ومنها ما يصرفه عنه بجدل المتكلمين، وتخرجات الأصوليين، واستنباطات الفقهاء المقلدين، وتأويلات المتصوفين، وتعصب الفرق والمذاهب بعضها على بعض، وبعضها يلفته عنه بكثرة الروايات، وما مزجت به من خرافات الإسرائيليات، وقد زاد الفخر الرازي صارفًا آخر عن القرآن هو ما يورده في تفسيره من العلوم الرياضيَّة والطبيعيَّة وغيرها من العلوم الحادثة في الملة على ما كانت عليه في عهده، كالهئية الفلكيَّة اليونانيَّة وغيرها، وقلده بعض المعاصرين بإيراد مثل ذلك من علوم هذا العصر وفنونه الكثيرة الواسعة، فهو يذكر فيما يسميه تفسير الآية فصولًا طويلة بمناسبة كلمة مفردة

⁽⁷⁷⁷⁾ مقدمة تفسير الشيخ شلتوت ص 11-14 طبعة دار الشروق بمصر.

⁽⁷⁷⁸⁾ التفسير، معالم حياته، ومنهجه اليوم، أمين الخولي، ص 20.

كالسما والارض من علوم الفلك والنبات والحيوان، تصد قارئها عما أنزل الله لأجله القرآن. (779)

ومن المعارضين لهذا النوع من التفسير الدكتور محمد حسين الذهبي فبعد الكلام على «تفسير الجواهر الحسان» قال: هذا هو تفسير الجواهر، وهذه نماذج منه وضعتها أمام القارئ، ليقف على مقدار تسلط هذه النزعة التفسيرية على قلم مؤلفه وقلبه. والكتاب (كما ترى) موسوعة علمية، ضربت في كل فن من فنون العلم بسهم وافر، مما جعل هذا التفسير يُوصف بما وُصِف به تفسير الفخر الرازي، فقيل عنه: "فيه كل شيء إلا التفسير" بل هو أحق من تفسير الفخر بهذا الوصف وأولى به، وإذا دُلَّ الكتاب على شيء، فهو أن المؤلف (رَحِمَهُ اللهُ) كان كثيرًا ما يسبح في ملكوت السماوات والأرض بفكره، ويطوف في نواح شتى من العلم بعقله وقلبه، ليجلي للناس آيات الله في الآفاق وفي أنفسهم، ثم ليُظهر لهم بعد هذا كله أن القرآن قد جاء متضمنًا لكل ما جاء ويحيى به الإنسان من علوم ونظريات، ولكل ما اشتمل عليه الكون من دلائل وأحداث، تحقيقًا لقول الله تعالى في كتابه: ﴿مَّا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (780).. ولكن هذا خروج بالقرآن عن قصده، وانحراف به عن هدفه، وقد عرفت رأينا في المسألة فلا نعيده. (781)

ومن هذا كله يتبين أن التفسير العلمي في العصر الحديث إن كان قد لقي قبُولًا ورواجًا عند بعض العلماء، فإنه لم يلق مثل هذا القبول والرواج عند كثير منهم، وقد علمت فيما سبق أي الرأيين أقرب إلى الحق وأحرى بالقبول. (782)

ومن المعارضين أيضًا لهذا النوع، فضيلة الدكتور طه العلواني (رَحِمَهُ اللهُ): حيث قال عن «الإعجاز العلمي أو التفسير العلمي» هو إسقاط ثقافة العصر على القرآن المجيد، وتحكيمها فيه، وتحويلها شواهد على صحته وعلو قدره. وهذا أمر لا نقبله ولا نتبناه؛ لكننا في تأكيدنا على اشتمال القرآن المجيد على المنهج مثل اشتماله على الشرعة نريد أن نتحدى بمنهج القرآن المناهج المعاصرة، ونؤكد أن المنهج العلمي التجريبي ذاته في أزمة، وفي حالة بحث عن مخارج تتجاوز به هذه الأزمة، وتخرجه منها. وإننا نقدم القرآن المجيد، ومعالم منهجه لنستوعب بها أزمة المنهج العلمي ونتجاوز بها تلك الأزمة، والتهديدات التي تنذر بها لو استمرت «أزمة المنهج» بدون علاج. (783)

(779) تفسير المنار (8/1).

(780) [الأعام: 38].

(781) التفسير والمفسرون (379/2).

(782) التفسير والمفسرون (380/2-381).

(783) معالم في المنهج القرآني ص 13.

أمثلة لتفسير بعض الظواهر الكونية التي ثبت خطأها:

المثال الأول: نجد مثلاً الإمام الرازي (رَحِمَهُ اللهُ) في تفسيره، عندما يتعرض لتفسير قول الله تعالى ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنُوسِ * الْجَوَارِ الْكُنُوسِ﴾⁽⁷⁸⁴⁾ يقول: «وَالْكُنُوسِ جَمْعُ كَانِسٍ وَكَانِيسَةٍ يُقَالُ: كَنَّسَ إِذَا دَخَلَ الْكِنَاسَ وَهُوَ مَقَرُّ الْوَحْشِ يُقَالُ كَنَّسَ الظَّبَّاءُ فِي كُنُوسِهَا، وَتَكَنَّسَتِ الْمَرْأَةُ إِذَا دَخَلَتْ هَوْدَجَهَا تَشْبَهُهُ بِالظَّبِّيِّ إِذَا دَخَلَ الْكِنَاسَ. ثُمَّ اخْتَلَفُوا فِي خُنُوسِ النُّجُومِ وَكُنُوسِهَا عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ فَالْقَوْلُ الْأَظْهَرُ: أَنَّ ذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى رُجُوعِ الْكَوَاكِبِ الْخَمْسَةِ»⁽⁷⁸⁵⁾، وهنا بين الرازي أن الكواكب خمسة على خلاف ما أثبتته علماء العصر الحديث بأن الكواكب تسعة.

المثال الثاني: قال الإمام البيضاوي في تفسير قول الله تعالى ﴿وَالشَّمْسُ بَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾⁽⁷⁸⁶⁾ قال: وَالشَّمْسُ بَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا لحد معين ينتهي إليه دورها، فشبّه بمستقر المسافر إذا قطع مسيره، أو لكبد السماء فإن حركتها فيه يوجد فيها بطء بحيث يظن أن لها هناك وقفة قال: وَالشَّمْسُ حَيْرَى لَهَا بِالْجَوْتِدِيمِ أَوْ لاسْتِقْرَارِهَا عَلَى نَهْجٍ مَخْصُوصٍ، أَوْ لِمُنْتَهَى مَقْدَرِ كُلِّ يَوْمٍ مِنَ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ فَإِنَّ لَهَا فِي دَوْرِهَا ثَلَاثِمِائَةَ وَسْتِينَ مَشْرِقًا وَمَغْرِبًا، تَطْلُعُ كُلَّ يَوْمٍ مِنْ مَطْلَعٍ وَتَغْرِبُ مِنْ مَغْرِبٍ ثُمَّ لَا تَعُودُ إِلَيْهِمَا إِلَى الْعَامِ الْقَابِلِ، أَوْ لِمَنْقَطَعِ جَرِيهَا عِنْدَ خَرَابِ الْعَالَمِ. وَقُرِئَ «لَا مُسْتَقَرَّ لَهَا» أَي لَا سَكُونُ فَإِنَّهَا مُتَحَرِّكَةٌ دَائِمًا وَ«لَا مُسْتَقَرَّ» عَلَى أَنَّ «لَا» بِمَعْنَى لَيْسَ.⁽⁷⁸⁷⁾ والذي يفهم من كلام البيضاوي أن الشمس هي التي تدور وتتحرك حول الأرض، وهذا خلاف ما أثبتته العلم الحديث من أن الأرض هي التي تدور حول الشمس.

والخلاصة: أن من المشكلات العامة لكتب التفسير اعتماد بعض المفسرين على الاستدلال بالظواهر الكونية، وهذه من الأخطاء المنهجية التي يقع فيها بعض المفسرين، وذلك لِأَنَّ الْقُرْآنَ حَقَائِقُهُ مُطْلَقَةٌ، ثَابِتَةٌ لَا تَتَغَيَّرُ وَلَا تَتَبَدَّلُ، فَهِيَ نَهَائِيَّةٌ قَطْعِيَّةٌ مُطْلَقَةٌ، أَمَا مَا يَصِلُ إِلَيْهِ الْبَحْثُ الْإِنْسَانِي، أَوْ مَا يُسَمَّى بِالتَّجَارِبِ الْعِلْمِيَّةِ أَوْ النُّظَرِيَّاتِ الْفَلَسَفِيَّةِ، أَوْ الظواهر الكونية، فهي حقائق غير نهائية ولا قطعية، وهي نسبية غير مطلقة.

القول بالتعارض بين العلم والدين:

حين يذكر لفظ التجديد في مجال كتفسير القرآن الكريم، ينصرف الذهن تَوًّا إِلَى ذَلِكَ الْإِتْجَاهِ مِنْ رِبْطِ

⁽⁷⁸⁴⁾ [التكوير: 15، 16].

⁽⁷⁸⁵⁾ تفسير الرازي (67/31).

⁽⁷⁸⁶⁾ [يس: 38].

⁽⁷⁸⁷⁾ تفسير البيضاوي (268/4).

النص القرآني بعلوم العصر ومكتشفاته، وما يتلبس بهذا الفهم من إباحة ذلك أو معارضته وإنكاره، وهي مفاهيم في جملتها سيئة ومتخلفة (إن لم تكن مغرزة) تحمل مسؤوليتها الأمة كلها متضامنة (وفي مقدمتها علماءها) منذ فقدت فهمها الصحيح للدين والعلم كليهما، وانخدعت بمفاهيم أجنبيّة ضللتها وسلكت بها مسالك منحرفة عن وجهة الدين الصحيحة؛ حيث أريد لها أن تظل على وضعها المتخلف الذي رضيت به واستكانت إليه منذ فقدت إحساسها السليم بالدين وفهمها الصحيح له.

ينتهي المرء من تتبع هذه المسألة إلى أنه من غير المعقول أن يكون هناك تعارض بين أمرين لا اشتراك بينهما في موضوع واحد كأمري العلم والدين، إنما العدا والتعارض حَقًّا بين رجاليهما الذين أساء بعضهم فهم جوهر الدين، كما أساء آخرون فهم طبيعة العلم⁽⁷⁸⁸⁾.

وعلى كل حال، فقد انتهت جهود المفسرين واستقرت على التقاء العلم بالدين، وقيام العلاقة بينهما على أساس روحي، يتجه فيه العلم إلى نفس الأمور التي يسلم الضمير الديني بها⁽⁷⁸⁹⁾.

قضية القضايا: تفسير القرآن بالعلم والعلم بالقرآن:

كان الحديث (وما زال) عن صلة القرآن الكريم بالعلم والأفكار العلميّة الحديثة لا يصادف عند جمهور المسلمين إلا ازورارًا، أما خاصّة المسلمين من المتخصصين وغيرهم ممن ألقوا بالهم لهذه القضية؛ فقد انتهى اهتمامهم بها، واجتهادهم فيها إلى أحد موقفين: إما المعارضة والإنكار والحشية والقلق من أن يعثور الخطأ نتائج العلوم وأفكارها الجديدة أو يطرأ عليها التعديل؛ فينسحب هذا على كتاب الله وتضار قضايا الإيمان، وإما موقف التشجيع والدعوة أو (على الأقل) عدم الممانعة من التفسير العلمي لما تأكد لديهم من أن العلم الصحيح لا يجافي أبدًا دين الفطرة، وأن الطريقة العلميّة الحديثة هي (في الحقيقة) طريقة القرآن⁽⁷⁹⁰⁾.

ومهما يكن من صدق لحجج المعارضين وحيثياتهم أو غيره، فإن ما يلفت النظر في تجديد التفسير هو أن هذا الاتجاه العلمي في التفسير وشيوعه قد أصبح حقيقة معروفة، وهو آخذ في الزيادة والتدرج إلى مزاحمة الاتجاهات الأخرى حتى ليكاد يخلوله الميدان اليوم، سواء رضي منكروه أم لم يرضوا، وتلك نتيجة طبيعيّة لما يؤديه دور العلم اليوم في حياة البشريّة؛ حيث أصبح العلم وُحْدَهُ بكل ما قدم لحضارة الإنسان من قدرة وسيطرة على كثير من مظاهر الطبيعة موضع التقدير والانبهار العقلي... هذا فوق أن مسألة الاستعانة بالعلوم

(788) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 448).

(789) ينظر: «الدين»، (ص: 85 - 100).

(790) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 455) بتصرف.

في تفسير النص الديني تكاد تكون ظاهرة عامة في التفكير الجيني الحديث جملة، وإن كانت أكثر وضوحًا في تفكير المسلمين (وبخاصة المفسرون منهم) إذ يبدو أن الاشتباك بين الثقافات المتعارضة في العصر الحديث وتجدد النظر العلمي إلى أسرار المادة وحقيقة المخلوقات المادية على نحو لم تسبق له سابقة في تاريخ الحضارات، قد دعا إلى هذا التأمل الجاد في العلاقة بين العلم والدين، ولقد شارك في هذا النظر أبناء الديانات الأخرى من المسيحيين واليهود والبراهمة والبوذيين، ويندر أن تطلع على صحيفة من صحفهم تدرس المباحث اللاهوتية إلا رأيت فيها محاولات شتى لإعادة تفسير العقائد الكوثية عندهم على ضوء العلم العصري كما يقولون⁽⁷⁹¹⁾.

وإذ قد ثبت ثبوتًا عقليًا وعلميًا أن كثيرًا من الحقائق الثابتة التي أيدها العلم الصحيح تتفق مع ما أشار إليه القرآن الكريم في محكم آياته، فإن من الضروري أن يتعاون في تفسير القرآن الكريم العالمون بأسرار التشريع وبفقه اللغة وبلاغتها، والعلماء المتخصصون في مختلف العلوم⁽⁷⁹²⁾، ويا حبذا لوتولى هذا الأمر هيئة إسلامية رسمية من أهل البصر والاختصاص تتولى توحيد تفاسير القرآن الكريم في تفسير واحد يكون هو المعتمد ولا يخرج غيره على الناس، على أن يُعاد النظر فيه على رأس كل قرن لإضافة ما قد يكون أظهره العلم من حقائق جديدة تضاف إلى معاني الآيات⁽⁷⁹³⁾، وتشرف من بعيد على كل بحث في القرآن أو الحديث؛ فتحفظ عليهما حرمتهما، ولا يكون البحث فيهما خوضًا يخوضه من يشاء بلا رقيب ولا حسيب⁽⁷⁹⁴⁾.

ولقد شاء المفسر العلمي ألا يقف مكتوف الأيدي أمام الحقائق العلمية الحديثة، وما يراه من أصول وإشارات لها في القرآن، وبدا له أن تجاهل هذه الحقائق وإبعادها عن مجال التفسير ربما يخلق في نفوس الناس صراعًا خطرًا بين الدين والعلم (أو على الأقل يساعد موقفه السلبي على ذلك)، ورأى من الضروري الاستعانة بوسائل جديدة من أجل تعميق الشعور الديني لدى المسلم، والدفاع عن العقيدة ضد أعدائها؛ حتى لا يحدث الفصام الخطر الذي يهدد الشخصية، ويورث انقسامًا حادًا في الفرد؛ فهذا التوافق بين حقائق الدين والعلم يخدم في الحقيقة الجانب النفسي من المسلم المعاصر أكثر من خدمته لقضية الإعجاز⁽⁷⁹⁵⁾.

كما صدر المفسر العلمي عن مبدأ آخر هو محاولة البحث عن مركب ثقافي، تستجمع به الأمة

(791) ينظر: «الفلسفة القرآنية»، (ص: 172 - 173) بتصرف.

(792) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 464).

(793) ينظر: «بين الدين والعلم»، (ص: 151).

(794) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 464).

(795) ينظر: «الوحي الحمدي» تأليف: محمد رشيد رضا، (ص: 335)، ط: المنار - القاهرة 1352هـ.

شخصيتها الحضارية بعد شتات، وتمتلى به الهوة العميقة والفجوة الواسعة بين الفكر الديني المرتبط بماضي الأمة والفكر العلمي الحديث الذي تعيشه في واقعها⁽⁷⁹⁶⁾.

وقد شهدت الدعوة إلى التفسير العلمي أعظم نصير لها في شخص طنطاوي جوهرى الذي أغرم بالعجائب الكونية، وأعجب بالبدائع الطبيعية، ونعى على السابقين من العلماء والمفسرين إعراضهم عن تلك المعاني ودراساتهم السطحية والتكلفية للقرآن وعكوفهم على القشور والألفاظ. يدعوجوهرى علماء اليوم من المسلمين إلى أن يجعلوا من يومهم حدًا بين الماضي والمستقبل، ويدرسوا القرآن بأسلوب علمي يفتحوا فيه للمعاني بصائرهم، ويضموا إلى تربية أجسامهم تربية عقولهم، ويحذروهم إن لم يفعلوا ذلك، فلن تعيش الأمم الإسلامية قرنًا واحدًا، بل ستفنيهم الأمم الأجنبية⁽⁷⁹⁷⁾.

كما يدعوعلماء المسلمين إلى الارتقاء بنظام التعليم الإسلامي؛ فليست علوم البلاغة هي نهاية العلوم القرآنية بل هي علوم لفظه⁽⁷⁹⁸⁾، وقد تحدث جوهرى عن تفسيره الذي يرجو أن يشرح الله به قلوبًا ويهدي به أئمة، وتنقش الغشاوة به عن أعين عامة المسلمين، فيفهموا العلوم الكونية، ويقول: وليكونن من هذا الكتاب داعيًا حثيثًا إلى درس العوالم العلوية والسفلية، وليقومن من هذه الأمة من يفوقن الفرنجة في علوم هذه العوالم... كيف لا وفي القرآن من آيات العلوم ما يروعلى سبعمائة وخمسين آية⁽⁷⁹⁹⁾.

ولقد وضع جوهرى في تفسيره ما يحتاج إليه المسلم من الأحكام والأخلاق وعجائب الكون، وأثبت فيه غرائب العلوم وعجائب الخلق مما يشوق المسلمين والمسلمات إلى الوقوف على حقائق معاني الآيات البيئات في الحيوان والنبات والأرض والسموات، ويقرر أن سور القرآن متممات لأمر أظهرها العلم الحديث؛ ولهذا يهيب بالمسلمين أن يتأملوا في آيات القرآن التي ترشد إلى علوم الكون، ويحثهم على العمل بما فيها، ويندد بمن يغفل عن هذه الآيات على كثرتها، وتكرر هذه النعمة في كثير من مواضع التفسير⁽⁸⁰⁰⁾.

وتتفق دوائر فكرية متعددة بعيدة عن أصحاب الاتجاه العلمي في التفسير على تلك الحقيقة من احتواء القرآن وتضمنه جوهر كل معرفة؛ معرفة الحقيقة وكل ما يتصل بها من أنظمة وقوانين، ليس فيما وراء الطبيعة والدين فحسب، بل في علم الكونيات والطبيعة أيضًا⁽⁸⁰¹⁾.

(796) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 465).

(797) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 466) بتصرف.

(798) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 466).

(799) ينظر: «الجواهر في تفسير القرآن الكريم»، (1/ 3).

(800) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 467).

(801) ينظر: «الإسلام - أهدافه وحقائقه»، سيد حسين نصر (ص: 45، 46).

ويستند المفسر العلمي في دعوته إلى ما كاد يصرح به القرآن الكريم من أن العلم بمعناه الحديث هو في الإسلام جزء من الدين، ميزة للإسلام وَحْدَهُ من بين الأديان؛ ففي تسع آيات متتالية من سورة الروم، قال تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِعَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرَجُونَ﴾ (802).

فهذه الآيات كلها تتعلق بالكون وظواهر الطبيعة، يجمع الله للإنسانية بين العلم والدين، ومن بين الآيات التسع واحدة هي نص في ذلك، وبينغي أن تذهب بكل بقية من شك يدخل به الشيطان على المسلم استبعاداً أن يكون العلم بمعناه الحديث هو في الإسلام جزء من الدين، وهو قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ﴾ (803)؛ فالبين الواضح أن العالمين هنا ليسوا العلماء بالمعنى العام، ولكن العلماء الدارسين للسموات والأرض وأسرار خلقهما، ولأجناس الناس والشعوب وأسرار اختلافهم أفراداً وجماعات في اللغة واللون وما يرمز إليه ذلك، وهؤلاء هم العلماء بالمعنى الحديث (804).

ومن تمام منهج القرآن في إيراد الحقائق (وهو العجيب في الأمر) أنه يوردها في أسلوب حكيم خاص به، يفهم منه الناس وقت نزوله على قدر عقولهم، وما يبدو لهم في الكون ثم بتقدم العلوم والوصول إلى حقائق جديدة نجد آيات القرآن تتفق معها؛ فهو يراعي في خطابه حال العرب ومشاهدتهم، وينزل في التعبير على مستوى ما يعرفونه ضمناً لهدايتهم، ثم هو مع ذلك يحتوي الحقيقة الأبدية التي يتجدد بها إيمان الناس كلما تكشفت لهم عصراً بعد عصر، وهو شيء لا يوجد في غير القرآن الكريم، يمنحه الجدة الدائمة، والثراء الذي لا ينفد، ويعطي المتأملين فيه والباحثين في أسرار مشروعته مستمرة وضمناً وسنداً دائمين، والله وَحْدَهُ

(802) [الروم: 17 - 25].

(803) [الروم: 22].

(804) ينظر: «الإسلام في عصر العلم»، الغمراوي، (ص: 4).

هو القادر على أن يخاطب عباده في أسلوب يعبر عن الحقيقة الكونية لمن علمها ولا يصدّم معتقد من جهلها⁽⁸⁰⁵⁾.

واحتواء القرآن الكريم على الحقيقة العلميّة ومسايرته لما عرفه الناس في آن واحد يرتبط بأساس آخر مقرر حول النص القرآني، وهو اتساع دائرة المعاني الاحتماليّة فيه، وتعدد مراداته ومدلولاته، وشمول عبارته لسائر الأفهام، وأظهر ما يكون ذلك في الآيات العلميّة التي يجد المتأمل فيها من قوة المعاني أكثر مما في العقل العربي من قوة الفهم وقوة التعبير؛ لتكون قوة الدلالة فيها يوم تنهياً للأمم وسائلها العلميّة دليلاً من أقوى أدلّة الإعجاز⁽⁸⁰⁶⁾.

التفسير العلمي: ضوابط وقواعد وإيضاح:

فيما يلي وقفة عند بعض القواعد والضوابط التي يلزم بها المفسر العلمي (فضلاً عن غيره) في التعرف على مكونات النص القرآني وإشاراته، حتى لا تكون دعوة المفسر العلمي ارتجالاً يحكمه الهوى أو فتنة يدفعها الجهل والحمق.

ومن هذه القواعد البدهيّة: استحالة التعارض والتناقض في القرآن الكريم؛ فكل ما يبدو للناظر من تعارض بين الآي إنما يرجع إلى سوء فهم أو تقصير في البحث أو نقص في العلم، كما أن التعارض والتناقض مستحيل بين القرآن في آياته والفترة الكونيّة في حقائقها؛ فكل حق من عند الله والحق لا يتعارض ولا يتناقض.

ومن هذه القواعد أيضاً: ضرورة التزام المنطق الصارم في المطابقة بين الآيات القرآنيّة وما يتصل بموضوعها من الحقائق الكونيّة، وهذا يقتضي (إذا لزم الأمر) أن تكون المطابقة بين الحقيقة الكونيّة وبين جملة ما يتصل بها أو بموضوعها من الآيات القرآنيّة، لا بينها وبين آية واحدة قد يخفى معناها على الناظر، ولا يتبين إلا في ضوء آيات أخرى في نفس موضوعها.

ويتضح من هاتين القاعدتين حقيقتان مهمتان:

أولاً: أن المطابقة بين النص القرآني ونتائج العلم إنما تكون بين الأول والحقائق اليقينيّة التي لا يختلف عليها أحد من أهل الاختصاص، كأن المفسر العلمي يشترط لتأويله تواتراً أشبه بالتواتر الذي تحقّق في تبليغ القرآن الكريم حتى يمتنع التّأويل بمجرد رأي الواحد الذي ربما لم يعرج على غير اللفظ⁽⁸⁰⁷⁾.

(805) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 248).

(806) ينظر: «القرآن العظيم - هدايته وإعجازه»، عرجون، (ص: 322)، و«إعجاز القرآن»، الرافي (ص: 134).

(807) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 476 - 477) بتصرف.

المفسر العلمي (إذن) لا يطابق بين الآيات القرآنيّة والنظريّات التي لا تزال محلّ فحص وتمحيص عند أهلها، إلا للحكم عليها بالصحة أو البطلان بموافقتها أو مخالفتها للقرآن الكريم⁽⁸⁰⁸⁾، ومن هنا فلا تخوف على النصّ القرآني من التفسير العلمي؛ لأنّ ما يدعوا إليه من ذلك ليس التفسير بنظريّات علميّة، ولم يتجه إنسان مخلص في دعوته إلى ذلك، ولكن القصد إلى الحقيقة العلميّة، والفارق بينهما كبير⁽⁸⁰⁹⁾.

ثانيًا: المطابقة بين الآيات القرآنيّة والحقيقة العلميّة (أو قل: الإعجاز العلمي للقرآن الكريم) تظهر بجلاء ووضوح إذا ما درست آيات الموضوع الواحد، وربطت بعضها ببعض؛ لتفسر كل منها الأخرى، ويتم التعليق عليها بما أوضحه العلم؛ فموضوعيّة المنهج في التفسير العلمي إذن هي المفضلة فيه، خاصّة إذا ما بدا أن ليس هناك اتفاق بين الحقيقة والنصّ القرآني⁽⁸¹⁰⁾.

ويضيف المفسر العلمي إلى قواعده ضرورة ألا يقصر تفسير التعبير القرآني على وجه واحد، إذا تحمل التعبير أكثر من وجه حسب قواعد اللغة التي نزل بها القرآن؛ فكل معنى يفيد اللفظ أو التعبير من غير خروج على قواعد اللغة هو معنى مراد لله، وإن لم يكن معلومًا للبشريّة من قبل، وإفادة القرآن إياه إرهاباً بأن الله سيكشف للبشريّة عنه ليكون معجزة علميّة جديدة للقرآن، تثبت من جديد أنه من عند الله⁽⁸¹¹⁾.

وتأتي ضرورة هذِهِ القاعدة عند المفسر العلمي من مسلمة أن للقرآن الكريم أسلوبه الحكيم الخاص في خطاب الناس على قدر عقولهم من غير مخالفته للحقيقة الكونيّة في شيء، بل إذا آن الأوان وأظهر الله عباده على هذِهِ الحقيقة، كان التعبير القرآني دالًّا عليها إما تصريحًا وإما إشارة وكناية في اللغة التي أعدها الله لتحمل معاني النصّ القرآني⁽⁸¹²⁾.

هذه قواعد عامّة ضابطة في عمليّة التفسير العلمي تنضاف إليها القواعد الخاصّة باللغة العربيّة ونظامها الخاص، وعند المفسر العلمي منها: أن تراعي معاني المفردات كما كانت في اللغة إبان نزول الوحي بالقرآن، والاحتباس مما طرأ على معانيها من التطور بالاستعمال، وأن تُراعَى القواعد النحويّة ودلالاتها، والقواعد البلاغيّة ودلالاتها أيضًا، وفي مقدمتها تلك القاعدة التي تمنع من إخراج اللفظ عن حقيقته والعدول به إلى مجازه إلا إذا قامت القرائن الكافية في نفس الكلام التي تمنع من إجراء اللفظ على حقيقته⁽⁸¹³⁾.

(808) بنظر: «الإسلام في عصر العلم» تأليف: محمد أحمد الغمراوي، (ص: 223، 259، 315)، ط: الأولى 1393هـ-1973م.

(809) بنظر: «المرجع السابق»، (ص: 259).

(810) بنظر: «المرجع السابق»، (ص: 256 - 258).

(811) بنظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 477).

(812) بنظر: «الإسلام في عصر العلم»، (ص: 254).

(813) بنظر: «المرجع السابق»، (ص: 259).

وييدي المفسر العلمي تأكيداً على هذه القاعدة الأخيرة وتشدداً في الاستمساك بها؛ حيث رأى أن مخالفة هذه القاعدة الأساسية البسيطة قد أدى بالمفسرين السابقين إلى كثير من الخطأ في التفسير، في حين أن المطابقة بين النص القرآني والحقائق العلمية الكونية تكون أتم وأيسر، كلما أخذنا بهذه القاعدة، وتمسكنا بحرفية العبارة القرآنية في فهم كونيّات القرآن (814).

وهناك العديد من مواضع الالتقاء التي يقر بها المعتدلون من الهدائيين، وتسقط بها قضية المعارضة التي لم تنهض على أساس متين، ويقدم الهدائيون هنا أساساً مبدئياً يلتقون به مع العلميين كحد أدنى مشترك بينهما في نظرهم إلى النص القرآني؛ فليس من الهدائيين من ينكر ضرورة معرفة المفسر وتشبعه من العلوم الحديثة والإمام بحقائقها؛ بحيث تأخذ هذه العلوم سبيل غيرها من الوسائل التي تساعد في فهم النص القرآني فهمًا يحقق الغرض منه وهو الهداية، وهذا نفسه ما يراه أصحاب الاتجاه العلمي مع إضافة التنبيه إلى ما أشار إليه من هذه العلوم أو صرح به وتوضيح منهج القرآن الكريم وسبقه في إيرادها (815).

وإذا كان المفسرون العلميون يقولون باحتواء القرآن الكريم على كثير من أصول العلم ومبادئه (إشارة وإجمالاً أو تصريحاً وتفصيلاً) فإن من الهدائيين من يقرر هذا صراحة مع الاعتبار السابق، وهو أن مثل ذلك في القرآن يرد فيه وسيلة لهداية الناس وإسعادهم؛ فلم يشتمل الكتاب الكريم على جميع العلوم جملة وتفصيلاً بالأسلوب التعليمي المعروف، إنما أتى بأصول عامّة لكل ما يهم الإنسان معرفته والعمل به ليلبغ درجة الكمال جسداً وروحاً، وترك الباب مفتوحاً لأهل الذكر من المشتغلين بالعلوم؛ لبيّنوا للناس جزئياً بقدر ما أوتوا منها في الزمان الذي هم عائشون فيه... فيجب ألا نسحب الآية إلى العلوم كي تفسرها ولا العلوم إلى الآية، ولكن إن اتفق ظاهر الآية مع حقيقة علمية ثابتة فسرناها بها (816).

ويطرح أحد الهدائيين مثلاً كثيرة يتضح فيها إفادة المسلم العصري (والمفسر للقرآن الكريم بصفة خاصة) من الفكر العصري ونتائج العلم، دون تقييد النص القرآني بها من جهة، أو تقييده برفضها من جهة أخرى، وهي مثل "تبدو فيها نزعة توفيقية تصالحية بين أصحاب الاتجاه الهدائي المعارضين للتفسير العلمي وبين أصحاب هذا الأخير" (817).

ويقترّب المفسر الهدائي نحو المفسر العلمي أكثر من ذلك حين يؤكد فكرة عدم قبوله الإلزام للغير في التفسير وتحمل المفسر تبعه رأيه، إن كان صواباً أو خطأ (دون أن يربط قبوله للنظر العلمي أو رفضه له

(814) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 223).

(815) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 484) بتصرف.

(816) ينظر: «الإسلام والطب الحديث»، عبد العزيز إسماعيل، (ص: 3) من تقديم الإمام المراغي.

(817) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 485).

بالنص القرآني) فمن شاء فليفهم أن النظرية السديمية هي النظرية الدخانية على وجه من الوجوه، ولكن ليس له أن يجعل رأيه عقيدة من العقائد القرآنية التي يكفر بالدين من يعارضه فيها، وليس له أن ينفبها بغير حجة قاطعة من القرآن الكريم⁽⁸¹⁸⁾.

لماذا الإعجاز العلمي؟

لا يستطيع إنسان يتعرض لهذا الموضوع أن يكابر في وجود خطر حقيقي (لا على قضية الإعجاز نفسها فحسب كما يتخوف معارضوالتفسير العلمي، بل على المفاهيم والعقائد الإسلامية) من سوء التطبيق في التفسير العلمي والخطأ فيه أو التعسف في تحميل النصوص ما لا يمكن أن تحمله؛ إذ إن العقل المحايد يستطيع بسهولة أن يكتشف تعسف التأويل، وحينئذ تكون النتيجة على حساب الإسلام وليست لحسابه⁽⁸¹⁹⁾.

والسؤال الآن: هل الإعجاز العلمي للقرآن هو قضية التفسير العلمي فحسب؟

وبعبارة أخرى: هل إعجاز القرآن للناس هو كل دلالة القرآن على أنه من عند الله؟

وإجابة المفسر العلمي لا تحصر أهداف التفسير العلمي في هذه القضية؛ فهو يتمنى على علماء المسلمين أن يتلقى بعضهم صنوف العلم الطبيعي، ويتمكنوا من علوم القرآن ليجلوا للإنسانية القرآن على النمط العلمي الذي هو من نمط النظم القرآني، وفيه للإنسانية في هذا العصر مقنع، وهو حين يؤكد حاجة الإنسانية إلى الدين الإسلامي والتبصرة به وبالقرآن، فهو يعتد بالتفسير العلمي وإظهار إعجاز القرآن من هذا الوجه عدته في الدعوة إلى الله والقرآن⁽⁸²⁰⁾، وإثبات صلاحية القرآن للحاضر والمستقبل، وإسقاط دعاوى المغرضين والمناوئين للقرآن والإسلام⁽⁸²¹⁾.

بل إن تفسير القرآن علمياً بما يثبت إعجازه من هذه الناحية يعد الطريق العصري الأمثل في تبليغ الدعوة الإسلامية اليوم لغير العرب وهو الوسيلة الكافية لإقناعهم بالقرآن الكريم وهدى دينه، ولا سيما أن حديث العلم هو القول الفصل الذي لا يستطيع أي مكابر أن يجادل معه أو يشك فيه...⁽⁸²²⁾

وهكذا، لا يكتفي التفسير العلمي بهدف إثبات الإعجاز للقرآن، إنما تمتد أهدافه إلى استخلاص واكتشاف السنن والقوانين العلمية الهائلة التي يزخر بها القرآن الكريم والاهتداء بها، وهذا من شأنه أن يزيد

(818) ينظر: «الفلسفة القرآنية»، (ص: 175).

(819) ينظر: «بحوث إسلامية في التفسير والحديث وأصول التشريع» د: محمد بلتاجي، (ص: 16)، ط: الشباب - القاهرة 1974م.

(820) ينظر: «الإسلام في عصر العلم»، (ص: 134).

(821) ينظر: «اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم»، (ص: 492).

(822) ينظر: «المرجع السابق»، نفسه.

إيمان المؤمنين بالقرآن ويقطع الحجة على غيرهم بتحديه لهم ولأهل العلم منهم خاصة أن يشبتوا عدم صحة ما جاء به من ذلك⁽⁸²³⁾.

(823) ينظر: «معجزة القرآن في وصف الكائنات» تأليف: حنفي أحمد، (ص: 38)، ط: القاهرة 1954م.

الضابط الحادي عشر: تنقية التراث التفسيري من الإسرائيليات:

مدخل:

تمر البشرية في أثناء سيرها في هذه الحياة بمراحل كثيرة، تنبني اللاحقة منها على السابقة، وتستفيد الآخرة من الأولى، وهذه طبيعة الاجتماع البشري، وفي تلاقي الحضارات وتلاقح الثقافات إفادة إما إفادة للبشرية جمعاء، فالمنهج والشرائع والحضارات متعددة، ولها تمايز في بعض الخصوصيات إلا أنها بينها مشتركاً إنسانياً عاماً يجعل كل حضارة تُسهم بنصيب في تقدم الإنسانية، فلا ينبغي إغفال أن لكل أمة ثقافتها الخاصة والمميزة لها، ولكل ثقافة من ثقافات الأمم طابع خاص.

والمعارف التي يمكن الاستفادة منها معارف دنيوية ودينية، أما الأولى فصحتها وجودتها قائم على التجربة؛ وأما المعارف الدينية فصحتها قائمة على وثوق المصدر، بأن يكون مصدرها إلهياً مع النقل الصحيح، وقد تسربت ثقافة اليهود إلى العرب قبل الإسلام، وبعده، فقد جاء في الحديث عن ابن عباس (رضي الله عنهما): «إنما كان هذا الحي (من الأنصار) وهم أهل وثن، مع هذا الحي من اليهود وهم أهل الكتاب، فكانوا يروون لهم فضلاً عليهم في العلم، وكانوا يقتدون بكثير من فعلهم...» (824).

أما بعد مجيء الإسلام فقد دخل كثير من أهل الكتاب الإسلام وهم يحملون ثقافتهم الدينية مما أدى إلى انتشارها مع ما في هذه الثقافة الشفوية من الغث والسمين، والسليم والسقيم، والخطأ والصواب، وفي هذه الورقات نحاول إلقاء الضوء على هذا الموضوع القوي الأثر، وبخاصة في علم التفسير.

ما الإسرائيليات؟

هذا المصطلح يُطلق على ما أخذ من معارف بني إسرائيل وثقافتهم، وعلى ذلك فالإسرائيليات (جمع إسرائيلية) نسبة إلى بني إسرائيل، وإسرائيل هو: يعقوب (عليه السلام)؛ أي: عبد الله، وتتكون معارف بني إسرائيل من كتبهم المقدسة وشروحها، وتشمل ما يأتي:

التوراة، وهي أشهر كتب اليهود، وتتكون من خمسة أسفار: سفر التكوين، وسفر الخروج، وسفر اللاويين، وسفر العدد، وسفر التثنية، إلى غير ذلك من كتب الأنبياء ومجموع هذا يعرف بـ«العهد القديم».

وكان لليهود بجانب التوراة المكتوبة «التلمود»، وهو القانون أو الشريعة الشفهية التي كان يتناقلها الحاخامات الفريسيون من اليهود سرّاً جيلاً بعد جيل.

(824) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: النكاح، باب: في جامع النكاح (249/2)، حديث رقم: (2164)، وهو حديث صحيح أخرجه الحاكم في «المستدرک»، كتاب: النكاح (212/2)، برقم: (2791)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ الْإِسْنَادِ عَلَى شَرْطِ مُسْلِمٍ، وَمَنْ يُجَرِّحُهُ بِحُذُو السِّيَاقِ، إِنَّمَا اتَّفَقَا عَلَى حَدِيثِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُكْدِرِ، عَنْ جَابِرٍ فِي هَذَا الْبَابِ»، ووافقه الذهبي.

ومن التوراة وشروحها، والأسفار وما اشتملت عليه، والتلمود وشروحه، والأساطير والخرافات، والأباطيل التي افتروها، أو تناقلوها عن غيرهم تكونت معارف اليهود وثقافتهم، وهذه كلها كانت المنابع الأصلية للإسرائيليات التي زحرت بها بعض كتب التفسير.

وقد يتوسع بعض الباحثين في تعريف الإسرائيليات، فيجعلها شاملة لما كان من معارف اليهود، وما كان من معارف النصارى التي تدور حول الأناجيل وشروحها، والرسل وسيرهم... ونحو ذلك؛ وإنما سميت إسرائيليّات؛ لأنَّ الغالب والكثير منها إنما هو من ثقافة بني إسرائيل، أو من كتبهم ومعارفهم، أو من أساطيرهم وأباطيلهم.⁽⁸²⁵⁾

أسباب تسرب الإسرائيليات إلى كتب التفسير:

هناك أسباب اجتماعية، وأخرى دينية، أدت إلى تسرب الإسرائيليات إلى التراث الإسلامي عامة، وتفسير القرآن الكريم بصفة خاصة، ويمكن إجمال هذه الأسباب فيما يأتي:

أولاً: اختلاط العرب قبل الإسلام بأهل الكتاب، والاحتكاك الثقافي بهم، وبخاصة اليهود، حيث كانوا يسكنونهم المدينة، والعرب آنذاك قوم تغلب عليهم البداوة والأمية والثقافة الشفاهية، فإذا تشوفوا لمعرفة شيء من قصص الأمم السابقة، أو بدء الخليقة، أو ما شابه ذلك؛ فإنهم يسألون أهل الكتاب؛ لما عندهم من علم بهذا، فبذلك تسرب شيء غير قليل مما عند أهل الكتاب من معارف وثقافات (إسرائيليات) إلى عقول العرب قبل الإسلام، فكان هذا أول دخول الإسرائيليات إلى العرب، يقول ابن خلدون (رحمه الله): «...العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنَّما غلبت عليهم البداوة والأمية. وإذا تشوّقوا إلى معرفة شيء ممَّا تشوّقُ إليه النفوسُ البشريَّة في أسباب المكونات، وبدء الخليقة، وأسرار الوجود، فإنَّما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم...»⁽⁸²⁶⁾

ثانياً: احتكاك المسلمين وهم بالمدينة باليهود من حولهم، بل لا نبعد إن قلنا إن هذا الاحتكاك بأهل الكتاب ونقل بعض معارفهم كان قبل ذلك بزمن، فقد كان العرب يختلطون بنصارى الشام في أثناء (رحلة الصيف) فيأخذون عنهم ويستفيدون منهم، ولا شك أن هذا الاحتكاك قد أنتج تسرب الثقافة اليهودية والنصرانية (مما اشتملت عليه معارفهم الدينية) إلى المسلمين، ولعلَّ اتحاد مصدر الديانات الثلاث (الإسلامية واليهودية والمسيحية) من حيث كونها من عند الله، مع تماثل القضايا التي تعالجها كل ديانة، وتشوف المسلمين إلى معرفة ما خفي عليهم من تفاصيل القصص التي أوردها القرآن (مما لا كبير فائدة في إيراده) كل

(825) ينظر: «التفسير والمفسرون»، (ص: 14)، «الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير» محمد بن محمد بن سويلم أبو شُهبة، (ص: 12 وما بعدها).

(826) ينظر: «تاريخ ابن خلدون»، (1/554).

ذلك وغيره أدى إلى تسرب الإسرائيليات إلى التراث الإسلامي.

ثالثاً: ورود الإذن النبوي في التحديث عن بني إسرائيل، من مثل قول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار» (827).

وكذلك ما رواه البخاري عن أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، قال: كان أهل الكتاب يقرءون التوراة بالعبرانية، ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام، فقال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا: ﴿آمنا بالله وما أنزل إلينا﴾ [البقرة: 136] الآية (828).

ونحن مع الحديث الَّذِي قال فيه النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به، أو يباطل فتصدقوه، والذي نفسي بيده لو أن موسى كان حيًّا ما وسعه إلا أن يتبعني» (829).

حيث يغلق هذا الحديث باب الأخذ عن بني إسرائيل وحرص النبي (صلى الله عليه وسلم) في مخالفة أهل الكتاب، حتى فيما هو مباح وحلال من الهيئة واللباس والعادات، فالأولى الحرص على مخالفتهم في الدين والأفكار والقصص الَّذِي حكم القرآن بتحريفهم له لفظاً أو معنى.

رابعاً: دخول نفر من أهل الكتاب دين الإسلام وهم على علم بمعارفهم اليهودية وكتبهم المقدسة، من أمثال كعب الأحبار، وعبد الله بن سلام، ووهب بن مُنَبِّه، ونوف البِكَالِي، وقيم بن أوس الداري، فكانوا يحدثون المسلمين بما في كتبهم من تلك المعارف.

أسباب انتشار الإسرائيليات واستفحال أمرها:

أولاً: ما دَسَّه أعداء الإسلام، مثل: زنادقة اليهود والفرس، فقد أرادوا هدم هذا الدين المتين عن طريق الدس والوضع حينما أعيتهم الحيل في النيل منه عن طريق الحرب والقوة وعن طريق الدليل والحجة، وعلى رأس هؤُلاءِ عبد الله بن سبأ اليهودي، الَّذِي تظاهر بحب آل البيت، ودَسَّ الركام الهائل من الخرافات والأباطيل والإسرائيليات (830).

ثانياً: انتشار الفُصَّاص في المساجد، والذين كانوا يقومون بالترغيب والترهيب، وكان معتمد كلامهم على الإسرائيليات؛ لما فيها من غرائب وأعاجيب، وخطر هؤُلاءِ تم طرد كثير منهم من المساجد؛ لعظيم

(827) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، (170/4) برقم: (3461) من حديث عبد الله بن عمرو (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا).

(828) أخرجه البخاري في «صحيحه»: كتاب تفسير القرآن، باب: قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا، (20/6)، برقم: (4485) من حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

(829) أخرجه أحمد في «مسنده»، (349/23) برقم (15156)، وإسناده ضعيف لضعف مجالد بن سعيد.

(830) ينظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم، (1/164).

خطّهم على عقول الأُمَّة⁽⁸³¹⁾.

ثالثاً: حذف الأسانيد من كتب التفسير، وقد أدى ذلك إلى اختلاط الصحيح من الإسرائيليّات بالسقيم، وعدم التمييز بينهما، وقد كان الأمر أولاً قائماً على ذكر السند؛ حتى يتبين صحيح السند من سقيم، وفي هذا الإطار لا بد من القول إن صحة السند في الإسرائيليّات لا يعني التسليم بصحة ما جاء فيها، فإنه من نافلة القول أن هذه الإسرائيليّات مأخوذة في مجملها عن كتب أهل الكتاب التي قد دخلها التحريف والتبديل، وبنَاءً عَلَى هذا قد يستقيم السند ويصح، ومع ذلك يكون المتن غير صحيح، لكننا هنا نتحدث فقط عن حذف الأسانيد، ولا نتناول الحكم على الروايات الإسرائيليّة التي يلزم للحكم عليها دراسة كل من السند والمتن.

رابعاً: تساهل المفسّرين والمؤرخين وكتاب السيّر في قبول الأخبار الإسرائيليّة، وعدم نقدها؛ نظراً لأنّها تمثل أخباراً وقصصاً لا يبنى عليها حلال أو حرام أو اعتقاد، مستدلين بقول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الآنف الذكر: «حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج...»⁽⁸³²⁾.

خامساً: نسبة هذه الأخبار الباطلة والأقوال المفتراة زوراً إلى الرسول الكريم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وصحابته الأبرار؛ بقصد الترويح لها، وحتى تقع موقع القبول، فقد لجأ إلى ذلك أعداء الإسلام والجهلة من القصاص، سواء أكان ذلك بسوء نية وخبث طوية أم كان بدافع الجهل والغفلة، ولا شك أن الحديث إذا أسند إلى رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أو إلى صحابته كان ادعى للقبول وأسرع إلى التصديق.

أقسام الإسرائيليّات:

قسم العلماء الإسرائيليّات إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما علمنا صحته وكان له شاهد من شريعتنا، مثال ذلك ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) في صفة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إذا يقول: «... والله إنه لموصوف في التوراة ببعض صفته في القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾⁽⁸³³⁾ وحرراً للأمة، أنت عبدي ورسولي، سميتك المتوكل ليس بفظ ولا غليظ، ولا سخاب⁽⁸³⁴⁾ في الأسواق، ولا يدفع بالسيئة السيئة، ولكن يعفو ويغفر، ولن يقبضه الله حتى يقيم به الملة العوجاء، بأن يقولوا: لا إله إلا الله، ويفتح بها أعيناً

(831) ينظر: «الإسرائيليّات في التفسير والحديث» د: محمد حسين الذهبي، (ص: 43).

(832) سبق تخريجه.

(833) سورة الأحزاب: (45).

(834) (السَّخَابُ) وَ(الصَّخَابُ): الصَّيْحَانِ، مِنَ السَّخَبِ وَالصَّخَبِ، وَهُمَا اخْتِلَاطُ الْأَصْوَاتِ وَالْأَصْلُ السَّيْنُ، ينظر: «المغرب في ترتيب المعرب» (ص: 220)، دار الكتاب العربي.

عمياً، وآذاناً صمًا، وقلوبًا غلغًا»⁽⁸³⁵⁾ فهذا يقبل لقيام الدليل على صحته.

الثاني: ما علمنا بطلانه من شريعتنا ومن ذلك ما لا يليق بجلال الله تعالى كما جاء في الإصحاح الثاني من سفر التكوين من أن الله تعالى فرغ من خلق الدنيا في ستة أيام ثم استراح في اليوم السابع وبارك ذلك اليوم وقدهسه؛ لِأَنَّهُ استراح فيه من جميع عمله الَّذِي عمل⁽⁸³⁶⁾.

وهذا باطل لنسبته صفة من صفات النقص (وهي التعب) إلى الله تعالى، ولمخالفته صريح القرآن قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾⁽⁸³⁷⁾.

الثالث: ما سكت عنه شرعنا، وهذا الَّذِي ورد فيه حديث النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لا تصدقوهم ولا تكذبوهم إنما يروى على سبيل الحكاية مع التوقف في الحكم عليه، ومن ذلك: لون كلب أهل الكهف، واسمه، ونوع النملة التي حذرت قومها من سيدنا سليمان وجنده واسمها، وغير ذلك من الأمور التي لا تعلق لها بأصل القصة، ولا بأخذ العبرة منها، ويمكن تقسيم هذا النوع إلى قسمين:

1- ما لا يخالف العقل والفطرة والطبيعة ولا يجيل العقل السليم حدوثه؛ فهذا مما لا حرج فيه، ويروى دون أن يُحكَّم عليه بصحة أو بطلان.

لكن هل هذا النوع يفسر به القرآن الكريم؟ اختلفت أنظار العلماء إلى هذا الأمر؛ فذهبت طائفة إلى الجواز، مستدلين بالأحاديث التي تدل على إباحة ذلك، ومنعت طائفة ذلك، وقالوا: إن كتاب الله يجلب عن أن يُفسَّر بما لا نعلم صدقه من كذبه، يقول الشيخ أحمد شاکر (رَحِمَهُ اللهُ): «إن إباحة التحدث عن بني إسرائيل شيء، وذكر ذلك في تفسير القرآن وجعله قولاً أو رواية في معنى الآيات، أو في تعيين ما لم يعين فيها، أو في تفصيل ما أجمل فيها - شيء آخر! لِأَنَّ في إثبات مثل ذلك بجوار كلام الله ما يوهم أن هذا الَّذِي لا نعرف صدقه ولا كذبه مبین لمعنى قول الله سبحانه، ومفصل لما أجمل فيه! وحاشا لله ولكتابه من ذلك. وإن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إذ أذن بالتحدث عنهم - أمرنا ألا نصدقهم ولا نكذبهم. فأی تصديق لرواياتهم وأقاويلهم أقوى من أن نقرنها بكتاب الله، ونضعها منه موضع التفسير أو البيان! اللَّهُمَّ غَفِرًا»⁽⁸³⁸⁾.

(835) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: «الْبَيْع» بَاب: «كَرَاهِيَةِ السَّخَبِ فِي السُّوقِ»، (66/3) حديث رقم: (2125).
(836) النص: «1 فَأَجْمَلَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَكُلُّ جُنْدِهَا. 2 وَفَرَعَ اللهُ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ. فَاسْتَرَحَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ مِنْ جَمِيعِ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ اللهُ الْيَوْمَ السَّابِعَ وَقَدَّسَهُ، لِأَنَّهُ فِيهِ اسْتَرَحَ مِنْ جَمِيعِ عَمَلِهِ الَّذِي عَمِلَ اللهُ خَالِقًا». ينظر: «سفر التكوين» الإصحاح الثاني عدد: (1-3).

(837) سورة ق الآية: (38).

(838) ينظر: «عمدة التفسير» للشيخ أحمد محمد شاکر، (ص: 14).

2- ما يخالف العقول، ومثاله: ما أورده الخازن في تفسيره قال: «... فلما كثرت أرواث الدواب أوحى الله سبحانه وتعالى إلى نوح (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أن اغمر ذنب الفيل، فغمزه فوقه منه خنزير وخنزيرة، ومسح على الخنزير فوقه منه الفأر، فأقبلوا على الروث فأكلوه، فلما أفسد الفأر في السفينة فجعل يقرضها ويقرض حبالها أوحى الله سبحانه وتعالى إليه أن اضرب بين عيني الأسد، فضرب فخرج من منخره سنور وسنورة، وهي القطة والقط، فأقبلا على الفأر فأكلاه»⁽⁸³⁹⁾ ومثل هذا النوع لا يُقبل ولا يُحَدَّث به، ولا تشحن بأمثاله كتب التفسير، فهو مردود؛ إذ رواية مثل تلك الأمور التي تخالف العقل مخالفة صريحة من كل وجه لوجاءت في ديننا لرددناها، فلا أقل من أن يحكم عليها بالرد إن كانت من الإسرائيليات.

حكم رواية الإسرائيليات:

بِنَاءً عَلَى ما تقدم من ذكر أقسام الإسرائيليات، فإن النوع الأول: تجوز روايته؛ لقيام الدليل على صحته.

أما النوع الثاني: فتحرم روايته أو تفسير القرآن به أو ذكره أمام الناس، إلا أن يكون لبيان ما فيه من خطأ؛ حتى لا ينخدع به الناس.

أما النوع الثالث: فيحدث به دون تصديقه أو تكذيبه؛ أما تفسير القرآن به فالأحرى والأولى والأحوط لكتاب الله تعالى أن ينزه عن مثل تلك الأقاويل التي لا يعلم صحيحها من ضعيفها، وفي كتاب الله والصحيح من سنة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) غنية، وبخاصة إذا علمنا أن أكثر هذا النوع ورد في أمور لا كبير فائدة من معرفتها، ولو كانت كذلك لما سكت عنها القرآن الكريم. يقول الإمام ابن كثير (رَحِمَهُ اللهُ): «ثم ليُعلم أن أكثر ما يُحَدَّثون به غالبه كذب وبهتان؛ لِأَنَّهُ قد دخله تحريف وتبديل وتغيير وتأويل، وما أقل الصدق فيه، ثم ما أقل فائدة كثير منه لو كان صحيحًا»⁽⁸⁴⁰⁾.

خطورة الإسرائيليات:

إن كتب التفسير تُعدُّ بِحَقِّ أرضًا حَصْبَةً للإسرائيليات؛ إذ كثير من آيات القرآن الكريم تحوي قصص الأمم السالفة، والتي تتشوف النفوس إلى معرفة تفاصيلها وبيان ما أجمل منها، فهذا مدخل قوي للقصص الإسرائيلية الواهية التي تشتمل على مخاطر كبيرة، نذكر منها:

أولاً في مجال الاعتقاد:

اشتملت الإسرائيليات التي شحنت بها كتب التفسير على شيء غير قليل مما يخالف صحيح العقيدة

(839) ينظر: «لباب التأويل في معاني التنزيل» للإمام الخازن، (2/ 483).

(840) ينظر: «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير، (6/ 284).

الإسلامية، سواء في جانب الإلهيات أو النبوات.

أ - في جانب الإلهيات:

ونقصد بها: ما يتعلق بالذات الأقدس، أو صفاته، أو أفعاله، جلّ وتقدّس.

فمن ذلك: ما جاء من تجسيم الله تعالى، ما ذكر في سفر التكوين عند الكلام عن إهلاك قوم لوط من أن الله (جل وتنزه عما يقولون) وملكين معه ظهروا لإبراهيم في صورة رجال ثلاثة، فاستقبلهم، ودعاهم ليستريحوا ويغسلوا أرجلهم ويطعموا، فأجابوه، ثم أسرع إلى زوجته سارة، وقال: هيا أسرعي واعجني ثلاث كيلات من أفضل الدقيق واخبزيها. ثم أسرع إبراهيم نحو قطيعه واختار عجلاً رخصاً⁽⁸⁴¹⁾ طيباً وأعطاه لغلام كي يجزه. ثم أخذ زبداً ولبناً والعجل الذي طبخه، ومدّها أمامهم، وبقي واقفاً في خدمتهم تحت الشجرة وهم يأكلون... إلخ⁽⁸⁴²⁾.

والسؤال هنا: هل يتجسد الله كما يدعون، أو أنه يأكل ويغسل رجله! سبحانه وتعالى عما يقولون:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁽⁸⁴³⁾.

ب - في جانب النبوات:

شغلت قصص الأنبياء في المرويات الإسرائيلية حيزاً كبيراً، وقد امتلأت بحرافات وأباطيل لا تليق بجانب المرسلين الكرام، بل وتطعن في الرسالة ذاتها، ومن ذلك ما أورده بعض المفسرين من روايات إسرائيلية في حق سيدنا سليمان (عليه السلام)، وذلك حين تعرضوا لتفسير قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَضْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصِمَانِ بَعَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَإِي نَعَجَةً وَاحِدَةً فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾⁽⁸⁴⁴⁾.

وخلاصة ما أورده أن نبي الله سليمان رأى امرأة فأعجب بها وبجمالها، وكان زوجها غارياً في سبيل

(841) الرَّحْمَنُ: الشيء الناعم اللين، والمراد هنا أنه عجل صغير السن، ينظر: «تهذيب اللغة» لأبي منصور الأزهري، (7/62).

(842) النص: «1 وَظَهَرَ لَهُ الرَّبُّ عِنْدَ بُلُوطَاتٍ مُثْرًا وَهُوَ جَالِسٌ فِي بَابِ الْحَيْمَةِ وَقَتَ حَرِّ النَّهَارِ، 2 فَرَفَعَ عَيْنَيْهِ وَنَظَرَ وَإِذَا ثَلَاثَةُ رِجَالٍ وَاقِفُونَ لَدَيْهِ. فَلَمَّا نَظَرَ رَضِيَ لَأَسْتَقْبَلِيهِمْ مِنْ بَابِ الْحَيْمَةِ وَسَجَدَ إِلَى الْأَرْضِ، 3 وَقَالَ: «يَا سَيِّدُ، إِنْ كُنْتُ قَدْ وَجَدْتُ نِعْمَةً فِي عَيْنَيْكَ فَلَا تَتَحَاوَزْ عِنْدَكَ. 4 لِيُؤَخَذَ قَلِيلٌ مَاءٍ وَاغْتَسِلُوا أَرْجُلَكُمْ وَاتَّكِبُوا تَحْتَ الشَّجَرَةِ، 5 فَاتَّخَذَ كِسْرَةً خُبْزٍ، فَتَسْنِدُونَ قُلُوبَكُمْ ثُمَّ تَجْتَاوُونَ، لِأَنَّكُمْ قَدْ مَرَرْتُمْ عَلَيَّ عِنْدِكُمْ». فَقَالُوا: «هَكَذَا تَفْعَلُ كَمَا تَكَلَّمْتَ». 6 فَاسْرِعْ إِبْرَاهِيمُ إِلَى الْحَيْمَةِ إِلَى سَارَةَ، وَقَالَ: «أَسْرِعِي بِثَلَاثِ كَيْلَاتٍ دَقِيقًا سَمِيحًا. اعْجِنِي وَاصْنَعِي خُبْزَ مَلَّةٍ». 7 ثُمَّ رَضِيَ إِبْرَاهِيمُ إِلَى الْبَيْتِ وَأَخَذَ عَجَلًا رَخِصًا وَجَدًّا وَأَعْطَاهُ لِلْغُلَامِ فَاسْرِعْ لِيَعْمَلَهُ. 8 ثُمَّ أَخَذَ زَبْدًا وَلَبَنًا، وَالْعَجَلَ الَّذِي عَمَلَهُ، وَوَضَعَهَا قُدَّامَهُمْ. وَإِذْ كَانَ هُوَ وَاقِفًا لَدَيْهِمْ تَحْتَ الشَّجَرَةِ أَكَلُوا». ينظر: سفر التكوين الإصحاح الثامن عشر عدد: (1-8).

(843) سورة الشورى الآية: (11).

(844) سورة ص الآية: (21-23).

الله، فأمر سليمان قائد الجند أن يجعل زوجها في المقدمة؛ حتى يقتل، وبالفعل تمَّ له ما أراد، وقُتل (أوريا) زوج تلك المرأة، فتزوجها عقبه سليمان (عليه السَّلام)، وأن الملائكة جاءت به تبين له ذنبه الذي اقترفه... إلى آخر ما في هذه القصة من خرافات (845).

ج - في جانب الملائكة:

لم تسلم الملائكة من خرافات بني إسرائيل كذلك، فقد نسبوا إلى بعض الملائكة الكرام سوء الفعال، كما في قصة هاروت وماروت على ما أورده الثعلبي في «تفسيره» حيث قال: «...وكانت قصتيهما على ما ذكره ابن عباس والمفسرون: أنَّ الملائكة رأوا ما يصعد إلى السماء من أعمال بني آدم الخبيثة وذنوبهم الكثيرة، وذلك في زمن إدريس، فعيروهم بذلك، ودعت عليهم، قالوا: هؤُلاءِ الَّذِينَ جعلتهم في الأرض واحترقهم فهم يعصونك، فقال الله عَزَّ وَجَلَّ لهم: لو أنزلتكم إلى الأرض وركبت فيكم ما ركبت فيهم لارتكبتهم ما ارتكبوه، فقالوا: سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نعصيك، قال الله تعالى: اختاروا ملكين من خياركم، ثم أهبطوهما إلى الأرض، فاختاروا هاروت وماروت، وكانا من أصلح الملائكة وأخصهم.

قال قتادة: فما مر عليهما شهر حتى افتتنا، قالوا جميعاً: وذلك أنهما اختصم عليهما ذات يوم الزهرة، وكانت من أجمل النساء. فلما رأياها أخذت بقلوبهما، فراودها عن نفسها، وانصرفت، ثم عادت في اليوم الثاني، ففعلا مثل ذلك، فأبت، وقالت: لا إلا أن تعبد ما أعبد، وتصلبوا لهذا الصنم، وتقتلا النفس، وتشربا الخمر؛ فقالا: لا سبيل إلى هذه الأشياء، فإن الله قد نهانا عنها، فانصرفت ثم عادت في اليوم الثالث ومعها قرح من خمر، وفي أنفسهما من الميل إليها ما فيها، فراودها عن نفسها، فعرضت عليهما ما قالت بالأمس، فقالا: الصلاة لغير الله عظيم، وقتل النفس عظيم، وأهون الثلاثة شرب الخمر، فانتعشا ووقعا بالمرأة وزنيا، فلما فرغا رأها إنسان فقتلاه. قال الربيع بن أنس: سجدا للصنم فمسخ الله الزهرة كوكباً» (846).

(845) ينظر: «الدر المنثور في التفسير بالمأثور» للسيوطي (7/ 158)، «لطائف الإشارات» للقشيري، (3/ 250). النص: «وَأَمَّا دَاوُدُ فَأَقَامَ فِي أُورُشَلِيمَ. 2 وَكَانَ فِي وَفْتِ الْمَسَاءِ أَنَّ دَاوُدَ قَامَ عَنْ سَرِيرِهِ وَتَمَشَّى عَلَى سَطْحِ بَيْتِ الْمَلِكِ، فَرَأَى مِنْ عَلَى السَّطْحِ امْرَأَةً تَسْتَجِمُّ. وَكَانَتْ الْمَرْأَةُ جَمِيلَةً الْمُنْظَرِ جِدًّا. 3 فَأَرْسَلَ دَاوُدُ وَسَأَلَ عَنِ الْمَرْأَةِ، فَقَالَ وَاجِدْ: «أَلَيْسَتْ هَذِهِ بِنْتُ أَلِيْعَامَ امْرَأَةَ أُورِيَا الْحَيِّيِّ؟». 4 فَأَرْسَلَ دَاوُدُ رُسُلًا وَأَخَذَهَا، فَدَخَلَتْ إِلَيْهِ، فَاضْطَجَعَ مَعَهَا وَهِيَ مُطَهَّرَةٌ مِنْ طَمَئِنِّهَا. ثُمَّ رَجَعَتْ إِلَى بَيْتِهَا. 5 وَحَبِلَتْ الْمَرْأَةُ، فَأَرْسَلَتْ وَأَخْبَرَتْ دَاوُدَ وَقَالَتْ: «إِنِّي حُبْلَى». 6 فَأَرْسَلَ دَاوُدُ إِلَى يُوَابَ يَقُولُ: «أَرْسِلْ إِلَيَّ أُورِيَا الْحَيِّيِّ... وَفِي الصَّبَاحِ كَتَبَ دَاوُدُ مَكْتُوبًا إِلَى يُوَابَ وَأَرْسَلَهُ بِيَدِ أُورِيَا. 15 وَكَتَبَ فِي الْمَكْتُوبِ يَقُولُ: «اجْعَلُوا أُورِيَا فِي وَجْهِ الْحَرْبِ الشَّدِيدَةِ، وَاجْعَلُوا مِنْ وَرَائِهِ فَيْضْرَبَ وَيَمُوتَ». 16 وَكَانَ فِي مُحَاصِرَةِ يُوَابَ الْمَدِينَةَ أَنَّهُ جَعَلَ أُورِيَا فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي عَلِمَ أَنَّ رِجَالَ الْبَأْسِ فِيهِ. 17 فَخَرَجَ رِجَالُ الْمَدِينَةِ وَخَارَبُوا يُوَابَ، فَسَقَطَ بَعْضُ الشَّعْبِ مِنْ عَيْبِدِ دَاوُدَ، وَمَاتَ أُورِيَا الْحَيِّيُّ أَيْضًا... 26 فَلَمَّا سَمِعَتْ امْرَأَةُ أُورِيَا أَنَّهُ قَدْ مَاتَ أُورِيَا رَجُلَهَا، نَدَبَتْ بَعْلَهَا. 27 وَلَمَّا مَضَتْ الْمَنَاحَةُ أَرْسَلَ دَاوُدُ وَضَمَّهَا إِلَى بَيْتِهِ، وَصَارَتْ لَهُ امْرَأَةً وَوَلَدَتْ لَهُ ابْنًا. وَأَمَّا الْأَمْرُ الَّذِي فَعَلَهُ دَاوُدُ فَتَبَيَّنَ فِي عَيْنِي الرَّبِّ». وهذه القصة مذكورة في سفر صموئيل الثاني الإصحاح الحادي عشر بتمامه.

(846) ينظر «الكشف والبيان عن تفسير القرآن» للثعلبي، (1/ 246)، والحديث أخرجه الإمام الطبري في «تفسيره»، (2/ 431/432) موقوفاً على الربيع بن أنس، وكذلك ابن أبي حاتم في «تفسيره»، (1/ 190، 198)، برقم: (1005) موقوفاً على ابن عباس. قال ابن كثير (رحمه الله): وقد

ولأن الآية من الآيات التي تحتاج فعلاً إلى تدبر، ولأنها تتحدث عن اليهود والسحر، أوجد لها تفسيرات إسرائيلية منقولة نصاً من كتبهم!

ولله الحمد فإن هذه الروايات ليست بالصحيحة، كما أنها ليست مرفوعة إلى النبي، وإنما موقوفة على بعض الصحابة، وأصبحت الآن من النماذج المشهورة للإسرائيليات، فلم يعد هناك من يقول بها أو يدافع عنها.

الرواية التوراتية:

لا يوجد في التوراة العبرانية قصة عن نزول ملائكة إلى الأرض واختلاطهم بالبشر إلا القصة الواردة في سفر التكوين عن دخول أبناء الله، أي الملائكة، على بنات الناس بعد أن رأوا من حسنهن وجمالهن، فولدن لهم أولاداً عمالقة كان بهم ابتداء الشر على الأرض⁽⁸⁴⁷⁾، ولكن الأسفار غير القانونية قد توسعت في هذا الموضوع وأسهمت معتبرة أن هؤلاء الملائكة الساقطين هم الذين تحولوا إلى شياطين، وتحول كبيرهم إلى إبليس.

ولكننا نعثر في الفولكلور اليهودي على قصة هبوط ملاكين إلى الأرض أحدهما يدعى عزازيل والآخر شمهازي، وذلك لثبنا للخالق تفوق الملائكة على الإنسان في الأخلاق وفي طاعة الله، وأن الإنسان غير جدير بالدور الذي رسمه الله له. ولكن شمهازي ما لبث أن وقع في حب امرأة تدعى الزهرة وطلب وصلها، ولكنها تمنعت واشترطت عليه أن يطلعها على اسم الله الأعظم الخفي، ففعل ذلك. وما أن حازت على الاسم حتى استخدمت قوته في الصعود إلى السماء قبل أن تفي بوعدها لشمهازي، ولكن الله أوقفها بين أفلاك الأجرام السماوية السيارة، وحوّلها إلى الجرم المعروف بكوكب الزهرة أو كوكب فينوس.

ثانياً: ذهاب الثقة برسالات الله تعالى:

وذلك بادعاء تسلط الشياطين عليهم، كما أوردوا في قصة سيدنا سليمان (عليه السلام) عند تفسير

روي في قصة «هاروت وماروت» عن جماعة من التابعين، كمجاهد، والسدي، والحسن البصري، وقتادة، وأبي العالية، والزهري، والربيع بن أنس، ومقاتل بن حيان، وغيرهم، وقصها خلق من المفسرين، من المتقدمين والمتأخرين، وحاصلها راجع في تفصيلها إلى أخبار بني إسرائيل، إذ ليس فيها حديث مرفوع صحيح متصل الإسناد إلى الصادق المصدوق المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى، وظاهر سياق القرآن: إجمال القصة من غير بسط، ولا إطناب فيها، فنحن نؤمن بما ورد في القرآن، على ما أراده الله تعالى، والله أعلم بحقيقة الحال. ينظر: « تفسير ابن كثير»، (1 / 360).

(847) النص: «وَحَدَّثَ لَمَّا ابْتَدَأَ النَّاسُ يَكْفُرُونَ عَلَى الْأَرْضِ، وَوُلِدَ لَهُمْ بَنَاتٌ، 2 أَنْ أَبْنَاءَ اللَّهِ رَأَوْا بَنَاتِ النَّاسِ أَنْهُنَّ حَسَنَاتٌ. فَاتَّخَذُوا لَأَنْفُسِهِمْ نِسَاءً مِنْ كُلِّ مَا اخْتَأَوْا. 3 فَقَالَ الرَّبُّ: «لَا يَدِينُ رُوحِي فِي الْإِنْسَانِ إِلَى الْأَبَدِ، لِيَزَعَايَهُ، هُوَ بَشَرٌ. وَتَكُونُ أَيَّامُهُ مِائَةً وَعِشْرِينَ سَنَةً». 4 كَانَ فِي الْأَرْضِ طُغَاةٌ فِي بَلَدِكَ الْأَيَّامِ. وَبَعْدَ ذَلِكَ أَيْضًا إِذْ دَخَلَ بَنُو اللَّهِ عَلَى بَنَاتِ النَّاسِ وَوُلِدَتْ لَهُمْ أَوْلَادًا، هَؤُلَاءِ هُمُ الْجَبَابِرَةُ الَّذِينَ مُنذُ الدَّهْرِ ذُؤُوسُهُمْ». ينظر: سفر التكوين الإصحاح السادس عدد: (1-5).

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾⁽⁸⁴⁸⁾. فقد أورد السيوطي: «...أراد سليمان (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أن يدخل الخلاء، فأعطى الجرادة خاتمه، وكانت جرادة امرأته وكانت أحب نسائه إليه، فجاء الشيطان في صورة سليمان، فقال لها: هاتي خاتمي، فأعطته، فلما لبسه دانت له الجن والإنس والشياطين، فلما خرج سليمان (عَلَيْهِ السَّلَامُ) من الخلاء قال لها: هاتي خاتمي، فقالت: قد أعطيته سليمان، قال: أنا سليمان، قالت: كذبت، لست سليمان، فجعل لا يأتي أحدًا يقول أنا سليمان إلا كذَّبه، حتى جعل الصبيان يرمونه بالحجارة، فلما رأى ذلك عرف أنه من أمر الله عَزَّ وَجَلَّ، وقام الشيطان يحكم بين الناس... إلخ»⁽⁸⁴⁹⁾. ولست أدري أي ثقة تبقى في الله ورسالاته بعد هذا الكلام الساقط.

ثالثًا: مخالفة الحقائق العلميَّة:

إن المطالع لبعض الأخبار الإسرائيليَّة التي شحنت بها كتب التفسير ليجد نفسه وجهًا لوجه في مقابلة الحقائق العلميَّة، وكفى بذلك تشويهاً لصورة الإسلام، وإبرازه في صورة دين خرافي يخالف الحقائق العلميَّة، ويُعنى بالأساطير والترهات، فحين يطالع أحدُ كتب التفسير يجد أنها قد احتوت على خرافات، كالحديث عن الصواعق والرعد والبرق⁽⁸⁵⁰⁾ ومن ذلك ما أورده الخطيب الشريبي في تفسيره حيث قال: «وفي رواية عن ابن عباس: الرعد ملك موكل بالسحاب، يسوقه حيث يؤمر، وأنه يجوز الماء في نقرة إجمامه، وأنه يسبح الله تعالى، إذا سبح لا يبقى ملك في السماء إلا رفع صوته بالتسبيح، فعندها ينزل المطر»⁽⁸⁵¹⁾. والحديث عن كوكب الزهرة وأنه كان في الأصل امرأة جميلة من بني إسرائيل، فُتن بها ملكان، هما هاروت وماروت، فمسحها الله فصارت كوكب الزهرة⁽⁸⁵²⁾.

رابعًا: اتهام الدين الإسلامي بأنه دين يُعنى بسفاسف الأمور:

ويبدو ذلك جليًّا في تلك الإسرائيليَّات التي تعنى بتفاصيل لا العلم بها ينفع، ولا الجهل بها يضر، كلون كلب أصحاب الكهف واسمه، وعصا سيدنا موسى من أي الشجر كانت، ونملة سيدنا سليمان (عَلَيْهِ السَّلَامُ) هل هي ذكر أم أنثى؟ وما اسمها؟ واسم أم سيدنا موسى (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، وغير ذلك مما سكت عنه القرآن الكريم، ولو كان فيه فائدة لذكره.

⁽⁸⁴⁸⁾ سورة ص الآية: (34).

⁽⁸⁴⁹⁾ ينظر: «الدر المنثور في التفسير بالمأثور» للسيوطي، (7/ 179).

⁽⁸⁵⁰⁾ وقد قال الشيخ الذهبي (رَحِمَهُ اللهُ): «معظم كتب التفاسير بالمأثور وغيره ذكرت أن الرعد اسم ملك يسوق السحاب، وأن الصوت المسموع صوت زجره السحاب، أو صوت تسبيحه، وأن البرق أثر من المخراق الذي يزر به السحاب، أولهب ينبعث منه، على أن المخراق من نار» ينظر: «الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير»، (ص: 295 وما بعدها).

⁽⁸⁵¹⁾ ينظر: «السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير» للخطيب الشريبي، (2/ 151).

⁽⁸⁵²⁾ ينظر: «الكشف والبيان عن تفسير القرآن» للثعلبي، (1/ 246).

خامسًا: اتهام الدين الإسلامي بأنه دين يُعنى بالترهات والأباطيل:

ومن أمثلة ذلك في كتب التفسير ما أورده السيوطي في كتابه «الدر المنثور»: أن داود (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لم يرفع رأسه أربعين صباحًا يبكي حتى أعشب الدموع ما حول رأسه، حتى إذا مضى أربعون صباحًا زفر زفرة حاج ما حول رأسه من ذلك العشب⁽⁸⁵³⁾.

ومن ذلك ما أورده القرطبي في «تفسيره» عن كعب الأحبار أنه قال: لما خلق الله تعالى العرش قال: لن يخلق الله خلقًا أعظم مني، فاهتز فطوقه الله بحية، للحية سبعون ألف جناح، في الجناح سبعون ألف ريشة، في كل ريشة سبعون ألف وجه، في كل وجه سبعون ألف فم، في كل فم سبعون ألف لسان، يخرج من أفواهها في كل يوم من التسبيح عدد قطر المطر، وعدد ورق الشجر، وعدد الحصى والثرى، وعدد أيام الدنيا، وعدد الملائكة أجمعين، فالتوت الحية بالعرش، فالعرش إلى نصف الحية وهي ملتوية به⁽⁸⁵⁴⁾.

التحذير النبوي من الإسرائيليات:

للإسرائيليات على الشريعة الإسلامية بوجه عام، وعلى تفسير القرآن الكريم بوجه خاص، مخاطر كثيرة، وأضرار جسيمة؛ لذا وجدنا التحذير النبوي الكريم، وكذا تحذير صحابته الكرام من هذه المرويّات، فقد أخرج أحمد وغيره أن عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أتى الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب، فغضب الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وقال: «أمتهوكون (أي: شاؤون متحيرين) فيها يا ابن الخطاب؟ والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به، أو يباطل فتصدقوه، والذي نفسي بيده لو أن موسى كان حيًّا ما وسعه إلا أن يتبعني»⁽⁸⁵⁵⁾.

وقد أخرج أحمد بسنده عن جابر بن عبد الله (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا)، قال: قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء؛ فإنهم لن يهدوكم وقد ضلوا، فإنكم إما أن تصدقوا بباطل، أو تكذبوا بحق، فإنه لو كان موسى حيًّا بين أظهركم، ما حل له إلا أن يتبعني»⁽⁸⁵⁶⁾.

الصحابة الكرام أول من نقد الإسرائيليات:

لم يكتب الصحابة الكرام بالتحذير من رواية هذه الإسرائيليات، بل إنهم متى سمعوها ورويت لهم، فإن موقفهم لم يكن موقف المستقبل دون تمحيص، بل كانت لهم نظرة نقدية، تزن الروايات بميزان دقيق، وتناقش هؤلاء الذين أسلموا من أهل الكتاب فيما ينقلون من معارفهم التي ورثوها من دينهم السابق، ولم يكن أبدًا

(853) ينظر: «الدر المنثور في التفسير بالمأثور» للإمام السيوطي، (7/ 162).

(854) ينظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي، (15/ 294-295).

(855) أخرجه أحمد في «مسنده»، (23/ 349) برقم (15156)، وإسناده ضعيف لضعف مجالد بن سعيد.

(856) أخرجه أحمد في «مسنده»، (22/ 468) حديث رقم: (14631)، وإسناده ضعيف لضعف مجالد بن سعيد.

دخولهم الإسلام مسوِّغاً لقبول كل ما يأتون به؛ وبلغ بهم الأمر أنهم كانوا إذا سألوا أهل الكتاب عن شيء فأجابوا عنه خطأ، زُذُّوا عليهم خطأهم. ويَبِينُوا لهم وجه الصواب فيه؛ فمن ذلك ما رواه البخاري بسنده إلى أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ذكر يوم الجمعة فقال: «فيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم وهو قائم يصلي يسأل الله تعالى شيئاً إلا أعطاه إياه، وأشار بيده يقللها»⁽⁸⁵⁷⁾.

فقد اختلف الصحابة الكرام في تعيين هَذِهِ الساعة، وهل هي باقية أو زُفَعَت؟ وإذا كانت باقية، فهل هي في جمعة واحدة من السنة أو في كل جمعة منها؟ فوجد سيدنا أبا هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) يسأل كعب الأحبار عن ذلك، بما له من علم استفاده من دياناته السابقة (اليهودية) فيجيبه كعب: بأنها في جمعة واحدة من السنة، فيرد عليه أبو هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قوله هذا، ويبيِّن له: أنها في كل جمعة، فيرجع كعب إلى التوراة، فيرى الصواب مع أبي هريرة فيرجع إليه.

كما نجد أبا هريرة أيضاً يسأل عبد الله بن سلام عن تحديد هَذِهِ الساعة، ويقول له: أخبرني ولا تضن عليّ، فيجيبه عبد الله بن سلام بأنها آخر ساعة في يوم الجمعة، فيرد عليه أبو هريرة بقوله: كيف تكون آخر ساعة في يوم الجمعة وقد قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لا يصادفها عبد مسلم وهو يُصَلِّي»⁽⁸⁵⁸⁾ وتلك الساعة لا يُصَلِّي فيها؟ فانظر إلى ذلك الجدل العلمي وتلك النظرة النقدية التي تظهر في كلام سيدنا أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وكيف أنه لا يُسَلِّم بكل ما يقال له، فيجيبه عبد الله بن سلام بقوله: ألم يقل رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ جَلَسَ مَجْلِسًا يَنْتَظِرُ الصَّلَاةَ فَهُوَ فِي صَلَاةٍ حَتَّى يُصَلِّيَ؟»... الحديث⁽⁸⁵⁹⁾.

فمثل هَذِهِ المراجعة التي كانت بين أبي هريرة وكعب تارة، وبينه وبين ابن سلام تارة أخرى، تدلنا على أن الصحابة كانوا لا يقبلون كل ما يقال لهم، بل كانوا يتحرون الصواب ما استطاعوا، ويردُّون على أهل الكتاب أقوالهم إن كانت لا توافق وجه الصواب⁽⁸⁶⁰⁾.

ولخطورة الإسرائيليات على عقائد المسلمين حذر الصحابة الكرام من روايتها؛ لما فيه من مخالفات لا

(857) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: «الجمعة» باب: «الساعة التي في يوم الجمعة»، (13/2) برقم: (935)، ومسلم في «صحيحه» كتاب: «الجمعة» باب: في السَّاعَةِ الَّتِي فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ (583/2)، برقم: (852).

(858) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: الجمعة، باب: «الساعة التي في يوم الجمعة»، (13/2) برقم: (935)، وأخرجه مسلم في «صحيحه» كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: في الليل ساعة مستجاب فيها الدعاء، (521/1) برقم: (757) كلاهما من حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

(859) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الصلاة، باب: فَضْلُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَلَيْلَةِ الْجُمُعَةِ (274/1) حديث رقم (1046)، والترمذي في «جامعه»، كتاب: الجمعة، باب: بَابُ فَضْلِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَلَيْلَةِ الْجُمُعَةِ (362/2)، برقم: (491) من حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وقال الترمذي: «هذا حديث صحيح».

(860) ينظر: «التفسير والمفسرون»: (124/1-125).

تليق بجلال الله تعالى، أو عصمة رسله الكرام، ولما بين يدينا من كتاب الله تعالى وسنة نبيه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وفيهما الكفاية والغنية، فقد روى البخاري بسنده عن ابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا)، قال: «كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الَّذِي أنزل على رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أحدث، تقرأونه محضًا لم يشب⁽⁸⁶¹⁾، وقد حدّثكم أن أهل الكتاب بدّلوا كتاب الله وغيروه، وكتبوا بأيديهم الكتاب، وقالوا: هو من عند الله؛ ليشتروا به ثمنًا قليلًا! ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم؟ لا والله ما رأينا منهم رجلًا يسألكم عن الَّذِي أنزل عليكم»⁽⁸⁶²⁾.

وقد أخرج معمر في «جامعه» من قول ابن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): «...ألا ولا تسألوا أهل الكتاب عن شيء؛ فإنهم قد طال عليهم الأمد ففتست قلوبهم، وابتدعوا في دينهم، فإن كنتم لا محالة بسائلهم فماوافق كتابكم فخذوه، وما خالفه فاهدوا عنه واسكتوا...»⁽⁸⁶³⁾.

وعند الطبراني في «المعجم الكبير» من قول عَبْدِ اللهِ بن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): «لَا تَسْأَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ، فَإِنَّهُمْ لَنْ يَهْدُوكُمْ وَقَدْ أَضَلُّوا أَنْفُسَهُمْ، إِمَّا يُحَدِّثُونَكُمْ بِصِدْقٍ فَتُكْذِبُونَهُمْ، أَوْ بِبَاطِلٍ فَتُصَدِّقُونَهُمْ»⁽⁸⁶⁴⁾.

وبعد فإن خطورة الإسرائيليات على كتب التفسير معلومة لا ينكرها أحد، ولو لم يكن فيها إلا التبعية الثقافية للأمم الأخرى لكفى بذلك صارفًا عنها، كيف وفيها من البلايا والطامات كل مسوغات الرد، بل المحاربة، وتحذير الناس مما جاء فيها، ولا تُنكر تلك الجهود التي قام بها علماء الأمة في تنقية التراث عمومًا وكتب التفسير خصوصًا من الإسرائيليات، ولكنها جهود لا بد أن تستمر ولا تتوقف، وهذا نوع من التجديد لعلوم الأمة، وإزالة الغبش عنها، وتجليتها، حتى يظهر المعدن الأصيل لعلوم القرآن والسنة، والله تعالى من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل.

(861) لم يشب: لم يختلط بغيره، والمراد: لم يُبدل ولم يُحرّف، ينظر: «مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار» لجمال الدين محمد بن طاهر الصديقي الهندي، (1/466).

(862) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: «الإغصام بالكتاب والسنة» باب قول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَا تَسْأَلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ»، (9/111) برقم: (7363) موقوفًا على ابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا).

(863) أخرجه معمر بن راشد في «جامعه»، (11/159)، برقم: (20198) من حديث عبد الله بن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، بسند صحيح.

(864) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (9/354)، برقم: (9759) من حديث عبد الله بن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد ومنبع الفوائد»: (1/192/ح: 923): «رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ، وَرِجَالُهُ مُؤْتَفُونَ».

الضابط الثاني عشر: لا نسخ في القرآن الكريم:

النسخ في اللغة والاصطلاح

أولاً: النسخ في اللغة: يطلق النسخ في اللغة على معنيين؛ أحدهما: الإزالة، والثاني: النقل والتحويل، جاء في كتاب «الصحاح» للجوهري: «نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ وَانْتَسَخَتْهُ: أزالته. وَنَسَخَتِ الرِّيحُ آثارَ الدَّارِ: غَيَّرَها. وَنَسَخْتُ الكِتَابَ، وَانْتَسَخْتُهُ، وَاسْتَنَسَخْتُهُ كُلُّهُ بِمَعْنَى. وَالنُّسخَةُ بالضم: اسمُ المُتَنَسَخِ منه»⁽⁸⁶⁵⁾.

ثانياً: النسخ في الاصطلاح:

تعددت تعاريف العلماء في مصطلح النسخ، وكلها تدور حول معنى واحد، وهو: رفع الشارع حكماً منه متقدماً بدليل شرعي متأخر، وفي ذلك يقول الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني: «لقد عرف النسخ في الاصطلاح بتعاريف كثيرة مختلفة، لا نرى من الحكمة استعراضها ولا الموازنة بينها ونقدها، وما دام الغرض منها كلها هو تصوير حقيقة النسخ في لسان الشرع فإننا نجتزئ بتعريف واحد نراه أقرب وأنسب، وهو: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي»⁽⁸⁶⁶⁾.

مصطلح النسخ بين المتقدمين والمتأخرين:

إن مصطلح النسخ عند المتأخرين يختلف عنه عند المتقدمين فقد حصل تحوير لمعنى النسخ عند المتأخرين، ففي القرن الأول الهجري وشطر من القرن الثاني كان النسخ بمعنى الإزالة (بمعناها اللغوي) وتشمل نقل معنى الآية، أو تحويله من حال إلى حال سواء بفهم مستجد تكشف النص القرآني عنه، أو بتخصيص العام، أو تقييد المطلق، أو بيان الجمل أو نحو ذلك، وهو يدور في أصله على النقل والتحويل لا الإزالة (بمعناها المصطلحي) الذي يعني الرفع والإلغاء، والنقل معنى مقبول قد يكون هو المخرج لحل هذه الإشكالية. أما المتأخرون من الفقهاء والأصوليين والمفسرين وعلماء القرآن فكل المعاني التي أعطوها «للسنخ» كانت تدور حول معنى الإزالة، وهي معانٍ تتعارض مع القرآن ذاته⁽⁸⁶⁷⁾.

وفي ذلك يقول ولي الله الدهلوي: «النكته الأولى: هي أن الصحابة والتابعين (رضي الله عنهم) لم يكونوا يستعملون «النسخ» بالمعنى الاصطلاحي المعروف بين الأصوليين، بل كانوا يريدون به المعنى اللغوي الذي هو عبارة عن «الإزالة»؛ فمعنى النسخ إذن عندهم: إزالة بعض أوصاف الآية المتقدمة بالآية المتأخرة، سواء كان بياناً لانتهاؤ مدة العمل بها، أو صرفاً للكلام عن المعنى المتبادر، أو بيان إقحام قيد من القيود، أو

(865) ينظر: «الصحاح» للجوهري، (1/ 433).

(866) ينظر: «مناهل العرفان في علوم القرآن» للزرقاني، (2/ 176).

(867) ينظر: «نحو موقف قرآني من النسخ» د. طه جابر العلواني، (ص: 62).

تخصيصاً للعموم، أو بيان الفارق بين المنصوص والمقيس عليه ظاهراً، وأمثال ذلك.
وهذا باب واسع وللعقل فيه مجال، وللاختلاف فيه مساع، ولهذا بلغت الآيات المنسوخة على هذا
المعنى خمسمائة آية⁽⁸⁶⁸⁾.

أدلة القائلين بالنسخ:

استدل القائلون بالنسخ بأدلة عقلية وأخرى نقلية:

أولاً: جواز وقوعه عقلاً:

ومعنى ذلك أنه لا مانع عقلاً يمنع من جوازه؛ إذ هو ليس بمستحيل عقلاً، إذ يجوز على الله تعالى (من
جهة العقل) أن يُلغِي حُكْمًا بعد أن أثبتته؛ لمصلحة العباد.

ثانياً: ورود القرآن به، وذلك في آيتين من كتاب الله:

الأولى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَمْ تَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾
[البقرة: 106].

الثانية: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾
[النحل: 101].

الرد على هذه الأدلة:

أولاً: الرد على قولهم: «جواز وقوعه عقلاً»:

من المسلم به لدى أصحاب العقول السليمة أن جواز الوقوع لا يعني حتمية الوقوع أو ضرورته، فلو
قلت مثلاً لإنسان لوذهبت إلى المسجد (مثلاً) فجائز عقلاً أن تجد عند المسجد من يعطيك كتاباً، هذا أمر
جائز عقلاً؛ أي: غير مستحيل، لكنه لا يستفاد منه وقوعه بالضرورة، فهو في حيز الاحتمال، والدليل (كما
يقول الأصوليون) إذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال⁽⁸⁶⁹⁾.

ثانياً: الرد على الأدلة النقلية:

الرد على استدلالهم بآية سورة البقرة:

أولاً: إن السياق القرآني التي وردت فيه الآية الكريمة لا يدل أبداً ولا يفيد أن الحديث عن النسخ بمعناه
الذي عناه الأصوليون؛ ولا حتى على أن الحديث إنما هو عن الآية القرآنية، حيث إن الآيات تتحدث عن
بني إسرائيل لا عن آيات القرآن الكريم.

(868) ينظر: «الفوز الكبير في أصول التفسير» ولي الله الدهلوي، (ص: 183).

(869) ينظر: «المهذب في علم أصول الفقه المقارن» لعبد الكريم بن علي بن محمد النملة: (484/2).

ثانيًا: احتتام الآية بقوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ وهو ما يتناسب مع أن المراد استبدال أمة بأمة، إذ يناسب ذلك القدرة، ولو كان الأمر استبدال آية بآية لناسب ذلك ذكر العلم والحكمة⁽⁸⁷⁰⁾.

ثالثًا: إن الآية لا تثبت وقوع النسخ، بل إنها تتحدث عن فرضية ذلك، وأنه متى وقع نسخ الآيات فسنأتي بخير منها أو مثلها، فلا دلالة هنا على وقوع النسخ بالفعل، وهذا ما ذكره الإمام الرازي حيث قال: «قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ﴾ الاستدلال به على جواز النسخ ووقوعه أيضًا ضعيف؛ لِأَنَّ «ما» ها هنا تفيد الشرط والجزاء، وكما أن قولك: «من جاءك فأكرمه» لا يدل على حصول المجيء، بل على أنه متى جاء وجب الإكرام، فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ، بل على أنه متى حصل النسخ وجب أن يأتي بما هو خير منه»⁽⁸⁷¹⁾.

رابعًا: ما ذهب إليه كثير من المفسرين قديمًا وحديثًا من أن الراجح في معنى «آية» في قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ﴾ أن الآية هنا: المعجزة أو العلامة الدالة على صدق النبوة بدلالة قوله تعالى: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ﴾ [البقرة:108] حيث قال المشركون له عليه الصلاة والسلام: ائتنا بكتاب تنزله علينا من السماء نقرؤه، وَفَجَّرْنَا لَنَا الْأَنْهَارَ وَالنِّبَابِيعَ كَمَا فَعَلَ مُوسَىٰ تَتَّبِعُكَ وَنَصَدَّقُكَ، وكان الله تعالى نبيهم إلى أن له سبحانه أن ينسخ ويغير في العلامات الدالة على صدق أنبيائه ورسوله⁽⁸⁷²⁾.

خامسًا: الحديث عن تحويل القبلة في قول الله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ عِبَادَهُ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة:142 - 143]، وتحويل القبلة عن قبله بني إسرائيل دليل قوي في أن قبله الأمة الجديدة هي التي ارتضاها للناس كافة، وأنه قد نسخت آية هؤلاء اليهود والنصارى الَّذِينَ لَمْ يَسْتَحِقُوا الِاسْتِخْلَافَ بِسَبَبِ مَخَالَفَتِهِمْ وَجَنَائِهِمْ.

سادسًا: قوله تعالى: ﴿أَمْ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾⁽¹⁰⁷⁾

فذكر هذا النص السامي يدل قياسًا أن النسخ أو الترك يكون لآية كونية خيرٍ منها، تكون أبقى

(870) ينظر: «التيبان لرفع غموض النسخ في القرآن»: د مصطفى إبراهيم الزلي: طبعة: مكتب التفسير للطباعة والنشر - أربيل (ص: 43) بزيادة وتصرف.

(871) ينظر: التفسير الكبير المسمى ب«مفاتيح الغيب» للإمام الرازي: (207/3).

(872) ينظر: «نحو موقف قرآني من النسخ» د طه جابر العلواني (ص: 52-53)

وأعظم أثراً⁽⁸⁷³⁾.

الرد على استدلالهم بآية سورة النحل:

أولاً: هذه السورة مكية، وقد خلا القرآن المكي من الأحكام (إلا قليلاً) ومما هو متفق عليه أن النسخ إنما يكون في الأحكام، لا العقائد أو القصص اللذين امتاز بهما القرآن المكي⁽⁸⁷⁴⁾.

ثانياً: المراد هنا: وإذا بدلنا آية من القرآن بآية من التوراة أو الإنجيل أو الشرائع السابقة؛ قال أهل الكتاب هذا افتراء على الله⁽⁸⁷⁵⁾.

ثالثاً: يقول الله تعالى عقب هذه الآية: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [النحل: 102]، وهل يكون التثبيت بالشيء المتزلزل المتغير الذي يكون اليوم ثم يمحي غداً!

شروط النسخ عند القائلين به:

لقد وضع القائلون بالنسخ شروطاً حتى يكون النسخ عندهم متحققاً، وإن فُقد شرطٌ من هذه الشروط فقد خرج عن دائرة النسخ إلى دائرة أخرى، كتخصيص العام، أو تقييد المطلق، أو غير ذلك، وهذه الشروط هي:

الأول: أن يكون المنسوخ حكماً شرعياً عملياً، فلا نسخ في الأخبار والقصص والعقائد والأخلاق؛ إذ مثل هذه الأمور لا يتأتى فيها التعارض الذي هو أساس النسخ.

الثاني: أن يكون دليل رفع الحكم دليلاً شرعياً، فلا نسخ دون دليل شرعي، كالقرآن والسنة، وعلى ذلك فلا اجتهاد في النسخ، ولا نسخ بعد انتقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم).

الثالث: أن يكون دليل الحكم الثاني (الناسخ) متأخراً عن دليل الحكم الأول (المنسوخ) غير متصل به، كاتصال القيد بالمُقيد والتأقيت بالمؤقت، وعلى هذا فلا بد من معرفة التاريخ، وإلا افتقد النسخ شرطاً

(873) ينظر: «زهرة التفاسير» للعلامة الشيخ محمد أبو زهرة: (1/ 355).

(874) قال الإمام ابن جزري في مقدمة تفسيره: «واعلم أنَّ السور المكيَّة نزل أكثرها في إثبات العقائد والرد على المشركين، وفي قصص الأنبياء، وأن السور المدنيَّة نزل أكثرها في الأحكام الشرعيَّة، وفي الرد على اليهود والنصارى، وذكر المناقذين، والفتوى في مسائل، وذكر غزوات النبي (صلى الله عليه وسلم)». «تفسير ابن جزري» المسمى: «التسهيل لعلوم التنزيل»، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، (1/ 14).

(875) ينظر: «التيبان لرفع غموض النسخ في القرآن»: د مصطفى إبراهيم الزلي: (ص: 47)، ويقول الشيخ محمد أبو زهرة (رحمته الله تعالى): «وإن الله تعالى إذا أنزل معجزة لنبي، وبدل بها معجزة فذلك من كمال قدرته وليس لمؤمن أن ينكر معجزة، ولا يطلب معجزة معينة، وألا يقال: إن الرسول الذي جاء بالمعجزة القاطعة مفتر، فقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾، فإن الله العليم الحكيم هو الذي يختار من الآيات الدالة على رسالة أنبيائه ما يراه أقوى دلالة، وأكثر بقاء، فهو الذي يعلم الآيات كلها، وهو الذي يدبر كل شيء بحكمته، وإرادته، وإن الله أعلم حيث يجعل رسالته، وهو أعلم بمكان آيته». «زهرة التفاسير»: (1/ 355).

أساسيًا من شروطه التي وضعها العلماء.

الرابع: أن يكون بين الدليلين (الناسخ والمنسوخ) تعارض حقيقي، ولا يمكن الجمع بينهما بحال ولوبنوع تأويل، أما إذا أمكن الجمع بينهما فلا يُعدُّ هذا نسخًا أبدًا.

وهذه الشروط باتفاق جمهرة الباحثين، كما أشار إلى ذلك الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني⁽⁸⁷⁶⁾.

منشأ القول بالنسخ:

إن الأساس الذي بُني عليه القول بالنسخ هو توهم وجود نصين متعارضين (كما مر آنفًا في شروط النسخ) بحيث لا يمكن الجمع بينهما بحال، أو حمل أحدهما على العموم والآخر على الخصوص، أو أن أحدهما مطلق والآخر مقيد، أو حمل أحدهما على الإجمال والآخر على التبيين؛ فجاء النسخ لإزالة «التعارض المتوهم في ذهن الفقيه» بين النصوص، ومنشأ هذا التعارض: هو القول بجواز وقوع التعارض بين النصوص أو التعادل بينها، فتحتمل إلى مرجح، فكان النسخ هو المرجح. فنظريّة النسخ نشأت لتواجه الفكرة القائلة بإمكان وقوع التعارض بين نصوص الشارع الحكيم أو التعادل، بحيث لا يمكن أن يرتفع ذلك التعارض أو التضاد أو التعادل في ذهن المجتهد بدون التخلُّص من أحد النصين بالحكم؛ بإبطاله، أو إزالته، أو رفعه، أو بيان انتهاء مدّته، أو تبديله أو تغييره، أو تحويله، فالمهم ألا يبقى إلا أحد الدليلين (أي المتأخّر منهما) معمولًا به⁽⁸⁷⁷⁾.

وهذا أمر خطر ولا بد أن يرفض من أساسه؛ إذ إنه مبني على محال، وهو وجود التعارض أو التعادل أو التقابل في القرآن الكريم، مخالفًا بذلك قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]. وكما قيل ما بني على باطل فهو باطل، ويكفي في إبطال النسخ أن نقض الأساس الذي بُني عليه، فإن انهدم الأساس فقد انهدم البنيان.

كيف نقرأ القرآن دون القول بالنسخ؟

إذا ثبت لدينا أن التعارض قائم في ذهن الفقيه لا في نص الكتاب، وجب أن نبحت عن حل لهذه المشكلة في مظانها، فإذا كانت المشكلة في ذهن الفقيه فهل الحل أن نلجأ في حلها إلى إلغاء بعض الكتاب! إن الحل أن نتوجه إلى ذلك الفقيه ونأمره بأن يتسلح بالعلم اللازم الذي يزيل ذلك التعارض أو التعادل أو التقابل بين الآيات من ذهنه، ويكون ذلك بإعمال النص الذي يدور بين فهم الفقيه للنص (فهمًا لا يتوقف

(876) ينظر في شروط النسخ: «مناهل العرفان» للزرقاني: (180/2) وللاستزادة «البحر المحيط» للإمام الزركشي: (216/5)، الناشر: دار الكتيبة، الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م.

(877) ينظر: «نحو موقف قرآني من النسخ» د. طه العلواني: (ص: 35)، مكتبة الشروق الدولية. الطبعة الأولى 1428 هـ - 2007 م.

على اللغة أو يُبَيَّن عليها وحدها) وبين قدرته على تنزيله على الواقع الَّذِي لا بُدَّ له من فهمه فهمًا دقيقًا.
وَبِنَاءً عَلَى ذلك فإنَّ الفقيه مطالب بأمرين:

الأول: فهم النص فهمًا لا يتوقف على اللغة وحدها، أو يبني عليها بمفردها، بل لا بُدَّ من فهم النص داخل وحدته البنائية، ويكون ذلك برد المحكمات إلى المتشابهات، والدوران في فلك المقاصد والغايات العليا لهذا الدين، والعلم اليقيني أن الكتاب الكريم منزّه عن صفة التاريخانية، وأن هذا الكتاب أنزله قائله ليعمل الناس بكل ما فيه، وأنه لا تناقض بين أجزاءه، وأنه لا إهمال لبعض آياته.

الثاني: تنزيل ذلك النص على الواقع، وهذا الواقع لا بُدَّ من فهمه فهمًا دقيقًا لا يعتمد على اللغة وحدها، بل عليها وعلى تركيبة المجتمع، ونظم العلاقات في المجتمع، والنظم السائدة فيه، والتقاليد والأعراف... وما إليها مما يساعد على إزالة أي توهم أو تعارض أو تعادل بين الأدلة الجزئية قد يعرض للفقيه، كما أنه يعين على تكييف الوقائع تكييفًا صحيحًا؛ مما يعين على تنزيل النص على الواقع والإجابة عن تساؤلات الواقع إجابة صحيحة مرادة للشارع الحكيم.

الاختلاف الكبير في النسخ دليل على ضعف القول به:

إن القول بالنسخ مذهب ضعيف من داخله عند القائلين به، فالنسخ وإن كان يمثل نظرية إلا أنه نظرية تحمل من الاختلاف عند القائلين بها ما يدعو إلى إسقاطها.

ويدل على ذلك: اختلافهم في عدد الآيات المنسوخة:

فلو نظرنا إلى اختلافهم في عدد الآيات التي قالوا بوقوع النسخ فيها، وذلك في نوع واحد من أنواع النسخ، وهو ما نسخ حكمه، وبقي رسمه، باعتباره أكثر الأقسام وقوعًا عندهم؛ سنلاحظ اختلافًا كبيرًا، ففي كتاب قتادة بن دعامة «الناسخ والمنسوخ في كتاب الله»، عالج حوالي (40) قضية نسخ.

وفي كتاب: محمد بن حزم: «الناسخ والمنسوخ في القرن الكريم» (214) قضية، وفي كتاب: أبي جعفر النحاس: «الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عزَّ وجلَّ» (134) قضية، وفي كتاب مكِّي ابن أبي طالب: «الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه» (195) قضية، وفي كتاب: ابن الجوزي: «المصنفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ» (148) قضية، وفي كتاب: العتائقي: «الناسخ والمنسوخ» (224) قضية، وفي كتاب: ابن المتوج: «الناسخ والمنسوخ» (239) قضية⁽⁸⁷⁸⁾، وفي كتاب: ابن البارزي: «ناسخ القرآن العزيز ومنسوخه» (249) قضية⁽⁸⁷⁹⁾، أما السيوطي في: «الإتقان» فقد حصر النسخ في إحدى وعشرين قضية،

(878) قام بهذا الإحصاء الدكتور حاتم الضامن في مقدمته لتحقيق كتاب «ناسخ القرآن لابن البارزي»: (ص: 6-7).

(879) أشار إلى ذلك محقق الكتاب: الدكتور حاتم الضامن في مقدمته: (ص: 13).

وأقام الأدلة عليها، وحصرها الشيخ أحمد شاه دهلوي: في خمس آيات فقط⁽⁸⁸⁰⁾ ناقضاً ما أورده السيوطي في «الإتقان».

وحصرها الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني في حوالي عشر آيات فقط⁽⁸⁸¹⁾، وحصرها الدكتور مصطفى زيد في ست آيات فقط⁽⁸⁸²⁾.

ولنلاحظ أن هذا في نوع واحد (وهو ما نسخ حكمه وبقي رسمه ولفظه) وكلهم يخالف الآخر، وكما اختلفوا في المنسوخ فقد اختلفوا في الناسخ، وليس هنا مجال بسط القول في هذا. ومع ذلك الاختلاف الكبير الواقع بين العلماء في تلك المسألة يمكن تقسيم العلماء القائلين بالنسخ إلى قسمين:

الأول: المسرفون في القول بالنسخ، وهم فيما بينهم مختلفون جداً، اختلفاً يفضي إلى رفض فكرة النسخ من أساسها، فقد اختلفوا فقط في نوع واحد من أنواعه، وهو ما نسخ حكمه وبقي رسمه اختلفاً كبيراً جداً، حتى أوصل بعضهم الآيات المنسوخة إلى (239) آية، وبعضهم إلى (249) آية، وهذا الاختلاف إن دل على شيء فإنما يدل على تهافت الفكرة، وعدم قيامها على ركن ركين وأساس متين، وكما اختلفوا في المنسوخ فقد اختلفوا في الناسخ أيضاً.

الثاني: المقلون في القول بالنسخ، فقد حصرها السيوطي في إحدى وعشرين قضية، وأقام الأدلة عليها، وحصرها الشيخ أحمد شاه دهلوي في خمس آيات فقط، وحصرها الشيخ الزرقاني في نحو عشر آيات فقط، وحصرها الدكتور مصطفى زيد في ست آيات فقط.

الرد على القائلين بالنسخ من كلامهم:

إن القائلين بالنسخ يبنون فكرة النسخ على أنها إبدال آية بأخرى لكننا وجدناهم يأتون بآية واحدة ينسخ آخرها أولها، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَفْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾ [التوبة: 5] قالوا إنها ناسخة لمائة وأربع عشرة آية، ثم صار آخرها ناسخاً لأولها وهي قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ وفي ذلك تعارض مع فكرة النسخ نفسها؛ إذ يشترط فيه آيتان: واحدة منسوخة والأخرى ناسخة، لكن هنا الآية الواحدة ناسخة ومنسوخة، بل الآية الواحدة نسخت نفسها!

(880) «حجة الله البالغة» أحمد شاه دهلوي، (1/259). نقلاً عن «نحو موقف قرآني من النسخ»: (ص: 81).

(881) ينظر: «مناهل العرفان»: (2/152-162).

(882) ينظر أطروحته لنيل درجة الدكتوراه «النسخ في القرآن الكريم».

كذلك قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199] طرفاها منسوخ ﴿خُذِ الْعَفْوَ...وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ ووسطها محكم ﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾، وهذا من عجائب القائلين بالنسخ (883).

الأخطار الناجمة عن القول بالنسخ:

يلزم من القول بالنسخ بأنواعه الثلاثة (منسوخ الحكم دون التلاوة - منسوخ التلاوة دون الحكم - منسوخ الحكم والتلاوة) أمور خطيرة، وهي:

الأول: جعل الفقيه أو المفسر أو الأصولي حاكماً على القرآن لا حاكماً بالقرآن، وكان القرآن ينتظر حكم الفقيه من كونه ناسخاً أو منسوخاً، فيصير النص من متبوع إلى تابع، وفي ذلك رد لكثير من الآيات التي تبين حاكمية القرآن الكريم من مثل قوله تعالى: ﴿هَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأنعام: 155]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: 9].

الثاني: القول بالنسخ يلزم منه التشريع بعد رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ):

لقد أجمعت الأمة على امتناع واستحالة وانتفاء وقوع تغيير أو نسخ بعد وفاته عليه الصلاة والسلام؛ إذ النسخ تشريع، ولا تشريع بعد رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، لكننا مع ذلك نجد روايات نحو ما أورده النحاس في كتابه «الناسخ والمنسوخ» عَنْ عَائِشَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا) قَالَتْ: «كَانَ فِيمَا نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ فَتُسَخَّنَ خَمْسًا مَعْلُومَاتٍ يُحْرَمْنَ فِتْوَى رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَهِنَّ مِمَّا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ» (884).

(883) ينظر: «البرهان في علوم القرآن» للزركشي: (41-40/2)

(884) «الناسخ والمنسوخ» للنحاس (ص: 64)، وهذا الحديث مداره على عمرة بنت عبد الرحمن واختلف عنها من وجهين: الوجه الأول: بزيادة لفظ: «فتوفي رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهن فيما يقرأ من القرآن»، وقد رواه عنها عبد الله بن أبي بكر بن حزم (وحده بدون متابع). الوجه الثاني: بدون زيادة: «فتوفي رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهن فيما يقرأ من القرآن»، وقد رواه يحيى بن سعيد الأنصاري عن عمرة بنت عبد الرحمن «المدار»، وتابعه على ذلك القاسم بن محمد بن أبي بكر، وقد أخرج الوجه الأول الإمام مسلم في «صحيحه»، كتاب: الرضاع، باب: التحريم بخمس رضعات، (2/1075/ح: 1452)، وأخرجه أيضاً أبو داود في «سننه»، كتاب: النكاح، باب: هل يحرم ما دون خمس رضعات؟ (2/223، ح: 2062)، وأما الوجه الثاني فقد أخرجه الإمام مسلم أيضاً في «صحيحه»، كتاب: الرضاع، باب: التحريم بخمس رضعات، (2/1075، ح: 1452)، وأخرجه أيضاً عبد الرزاق في «مصنفه»، كتاب: الطلاق، باب: القليل من الرضاع، (7/466، ح: 13913)، وتابع القاسم بن محمد يحيى بن سعيد في روايته عن عمرة بهذا الوجه فيما أخرجه ابن ماجه في «سننه»، كتاب: النكاح، باب: لا تحرم المصاة ولا المصتان، (1/625، ح: 1942)، وأخرجه كذلك الطحاوي في «شرح مشكل الآثار»، باب: بيان مشكل ما روي عن عائشة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا) أنه كان نزل عشر رضعات يحرم من في القرآن فنسخن بخمس رضعات، (5/313، ح: 2064)، وبعد النظر في طرق الحديث ودراسة أسانيده ومعرفة أحوال الرواة المختلفين على عمرة بنت عبد الرحمن المدنيّة يظهر لنا رجحان الوجه الثاني حيث رواه عن عمرة اثنان من الثقات هما: يحيى بن سعيد الأنصاري، والقاسم بن محمد، بينما روى الوجه الأول عنها راو واحد فقط، وهو: عبد

والناظر في هذا النص يدرك تهافته فمن خلال ما روي عن أم المؤمنين عائشة: «فُتُوِيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَهَنَّ مِمَّا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ!»! لنا أن نتساءل: من الذي رفعها؟ وكيف؟ ولماذا؟ وهل لأحد حق إسقاط شيء من القرآن، وهل أجمعت الأمة على ذلك، إن هذا هو الضلال المبين!

* وفي ذلك اتهام الصحابة بعدم الأمانة؛ إذ كيف يرفعون ويمحون قرآنًا كان يُتلى على عهد رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

* بل فيه ما هو أكبر من ذلك تكذيب القرآن، والرد على الله عَزَّ وَجَلَّ القائل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [سورة الحجر: 9].

الثالث: تعطيل كثير من آيات القرآن الكريم الذي وصفه قائله بأنه كتاب أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ، فكل الآيات المنسوخة لا عمل لها، فهي إذن مهملة، وعلى ذلك فإن آية السيف وحدها، وهي قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: 29] قد نسخت وأهملت وعطلت كل آية تتحدث عن الرحمة والرفق بالناس، وفي هذا ما فيه من بلاء عظيم على الإسلام والمسلمين، وتثبيت لما يتهم به الإسلام من نشره بالسيف.

الرابع: إلغاء صفة الإطلاق عن الكتاب العزيز، فكأنه قول بالتاريخانية، ومعلوم أن القرآن كتاب صالح لكل زمان، ولكل مكان، ولكل الناس مهما اختلفت أحوالهم وثقافتهم، فهو كتاب مطلق عن الزمان والمكان والأشخاص والأحوال.

الخامس: التعارض الواقع بين القول بالنسخ والقول بالوحدانية البنائية للقرآن المجيد؛ إذ إن الوحدانية البنائية وهي من أخص صفات القرآن المجيد، وأنه كله شيء واحد كالجملية الواحدة أو كالكلمة الواحدة لا اختلاف فيها أو بينها، والقول بالنسخ يعارض تلك الوحدانية إذ يثبت الاختلاف بين أجزاء

الله بن أبي بكر، وهو وإن كان ثقة إلا أن يحيى بن سعيد، والقاسم بن محمد أوثق منه وأثبت فتصبح روايته شاذة، وتصير روايتهما محفوظة وراجحة، ومن ثم توافرت للوجه الثاني قرينتان، وهما الأحفظية، والأكثرية، وكذلك ينضم لهاتين القرينتين ترجيح الإمام الطحاوي (رحمَهُ اللهُ) في «شرح مشكل الآثار» للوجه الثاني، وعدده لرواية عبد الله بن أبي بكر بأنها وهم منه، مع ملاحظة أن الإمام مسلماً أخرج كلا الوجهين، وبهذا يترجح الوجه الثاني الذي لم تذكر فيه: «فتوفي رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهن فيما يقرأ من القرآن» للأسباب السابقة، وعلى هذا فيُحتمل إخراج الإمام مسلم للوجه الأول، والذي فيه الزيادة التي رواها عبد الله بن أبي بكر في «صحيحه» أنه أخرجه منها على علتها بدليل أنه أخرج بعد هذه الرواية مباشرة رواية يحيى بن سعيد الأنصاري، والتي هي من دون هذه الزيادة، ولأجل هذا نقول: لا بُدَّ من فهم منهجية الإمام مسلم في سياقاته للأسانيد الصحيحة، وبناءً على ما تقدم يمكن القول بأن الحديث من وجهه الأول شاذ لمخالفة الثقة «عبد الله بن أبي بكر» من هو أوثق منه، والأكثر عدداً، وهما «يحيى بن سعيد الأنصاري، والقاسم بن محمد»، والمخفوظ هو الوجه الثاني؛ لكونه رواية الأحفظ، والأكثر عدداً كما تقدم.

الكتاب، وأي اختلاف أكبر من أن تأمر آية بحكم وتنهى الأخرى عنه، أو أن تثبت آية أمراً تنفيه آية أخرى.

السادس: القول بالتعارض أو التعادل بين آيات القرآن المجيد وفي ذلك إثبات للاختلاف الذي نفاه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]، والتعارض في حقيقته ليس في النص الإلهي، أو حتى السُّنَّة الصحيحة الثابتة عن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، إنما وجوده يكون في ذهن الفقيه، الذي أعوزته الأدوات التي يستطيع بها فهم النصوص والجمع بينها، والدليل على ذلك: اختلاف العلماء أنفسهم في عدد آيات النسخ، فدل ذلك على أن التعارض إنما نشأ في ذهن الفقيه، ويختلف التعارض من فقيه لآخر، فالعلاقة بين العلم وبين القول بالتعارض في القرآن الكريم علاقة عكسية، كلما زاد العلم قلَّ القول بالتعارض، وقد نفى الله الاختلاف عن القرآن فقال: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]. فالمشكلة عند إمعان النظر تبدو ظاهرة في «فقه التنزيل» لدى الفقيه الذي يعبر عنها بـ«تحقيق المناط» أو معرفة كَيْفِيَّة «إعمال النص» وتنزيله على الواقع⁽⁸⁸⁵⁾.

السابع: القول بالنسخ مدعاة لطعن اليهود في القرآن:

يرى القائلون بأنه لا نسخ في القرآن أن القول بالنسخ بكل معانيه مآله إلى القول بالبداء، وهو محال على الله تعالى، وذلك يفتح الباب أمام اليهود لا تهاجمهم القرآن بأنَّه يدعو إلى إله مصاب "بالبداء"؛ أي: يبدو له الآن شيء فيقرره وينزله، ثم يبدو له شيء آخر فيبطل الأول وينسخه، وهكذا، في حين أنهم زعموا أنَّ التوراة ثابتة وأنَّ إله موسى لا يُغيِّر رأيه، ولا يقبل "البداء" ولا النسخ في الشريعة التي أنزلها على موسى (عَلَيْهِ السَّلَامُ)⁽⁸⁸⁶⁾.

الثامن: القول بالنسخ يتعارض مع خصيصة الاستيعاب والهيمنة والتجاوز: ومعنى ذلك أن القرآن يستوعب الحوادث، والكتب السابقة، والمصادر المعرفية، ويهيمن عليها، ويتجاوزها محلاً في فضاء لا يعلم مداه إلا قائل القرآن جل وعز، وإذا كان الأمر كذلك فأني لنص منسوخ أن يتمتع بهذه الصفات!

التاسع: النسخ ينفي عن القرآن الكريم صِفَةَ الْقَدَم:

يرى القائلون بأنه لا نسخ في القرآن أن القول بالنسخ يتنافى مع صفة القدم الثابتة للقرآن المجيد، خاصة نسخ التلاوة؛ أي: إزالة رسمه من المصحف وعدم تلاوته، وكيف يستقيم لهم القول بالنسخ والقول

(885) ينظر: «نحو موقف قرآني من النسخ»، (ص: 39)

(886) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 43)

بقدم القرآن المجيد في آنٍ واحد؟

والسبب في ذلك هو عقلية التجزئة التي تقول القول، وتتجاوز لوازمه المنطقيّة، أو تتغافل عنها لعدم الخضوع لمنهج صارم يضبط حركة العقل الإسلامي وهو يقرأ الخطاب القرآنيّ. فالقدر المشترك بين سائر معاني النسخ التي ذكرها كالرفع، والبيان، والنقل، والإزالة، والتبديل، والإبطال، وما إلى ذلك، إنما هو "التغيير"، ففي كل تلك المعاني تغيير مّا، وهذا يتنافى مع القول "بقدم القرآن" باعتباره كلام الله تعالى وصفة من صفات ذاته العليّة لا يقبل التغيير⁽⁸⁸⁷⁾.

أقسام النسخ عند القائلين به:

ينقسم النسخ عند القائلين به إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما نسخ تلاوة وحكمًا؛ أي أنه غير موجود في المصاحف ولا يُعمل به، وهو كما يحكي الزركشي عن أبي بكر الرازي: «نسخ الرسم والتلاوة إنما يكون بأن ينسيهم الله إياه، ويرفعه من أوهامهم، ويأمرهم بالإعراض عن تلاوته وكتبه في المصحف، فيندرس على الأيام كسائر كتب الله القديمة التي ذكرها في كتابه في قوله: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾ [الأعلى: 18-19]، ولا يعرف اليوم منها شيء، ثم (حفظه الله) ذلك من أن يكون في زمن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، حتى إذا تُوفي لا يكون متلوًا في القرآن، أو يموت وهو متلوموجود في الرسم، ثم ينسيه الله ويرفعه من أذهانهم، وغير جائز نسخ شيء من القرآن بعد وفاة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»⁽⁸⁸⁸⁾.

ومثّلوا له بما ذكره السيوطي عن ابن عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) قال: «لا يقولن أحدكم: قد أخذت القرآن كله، وما يدريه ما كله؟ قد ذهب منه قرآن كثير، ولكن ليقبل: قد أخذت منه ما ظهر»⁽⁸⁸⁹⁾.

وذكر أيضًا عن عائشة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا) قالت: «كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلا على ما هو الآن»⁽⁸⁹⁰⁾.

أما رواية ابن عمر فهي: «قول خطير على القرآن الكريم، وكلام كبير عليه؛ إذ كيف يتكفل الله بحفظ ما أنزله، والذي أنزله ما هو إلا القرآن الكريم، فكيف يكون قد ذهب منه قرآن كثير؟ وأين ذهب؟ وما الذي

(887) ينظر: «نحو موقف قرآني من النسخ»: (ص: 140)

(888) ينظر: «البرهان في علوم القرآن» للزركشي: (40/2).

(889) أخرجه القاسم بن سلام في «فضائل القرآن»: (ص: 320)، وسعيد بن منصور في «التفسير من سنن سعيد بن منصور» تحقيق: د سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، (432/2)، وسنده صحيح.

(890) أخرجه القاسم بن سلام في «فضائل القرآن»: (ص: 320) من حديث عائشة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا)، وسنده صحيح. وينظر: «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي: (81/3-82).

أذهب؟ ولماذا أنزل أول مرة؟ وما الذي تكفل الله بحفظه من الذكر في قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9] إذا ذهب من هذا الذكر كثير؟ وهل ذهب لفظاً ومعنى؟ أم لفظاً فقط؟ أم حكماً فقط؟...» (891).

وأما الرواية المنسوبة إلى السيدة عائشة: فكيف نشق في كلام الله مع أمثال تلك الرواية التي تبين أن الصحابة لم يقدرُوا من سورة الأحزاب إلا على (73) آية وهي الموجودة في المصحف الآن، وضاع منها (127) آية؛ أي: ما يقارب الثلثين، ولنا أن نتساءل: هل هذا مطرد في جميع القرآن، وأين حفظ الله لكتابه؟ سبحانك هذا بهتان عظيم!

القسم الثاني: ما نسخ تلاوة وبقى حكماً، وهو أن تُزال آية من المصحف لكن يبقى حكمها معمولاً به، ومثّلوا لهذا النوع بما أسماه آية الرجم وآية الرضاع، فقد رُوي أنه كان يقال في سورة النور: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله»، ولهذا قال عمر: «لولا أن يقول الناس: زاد عمر في كتاب الله لكتبها بيدي» رواه البخاري معلماً (892).

(891) «نحن والقرآن» د. مصطفى بوهندي: (ص: 90).

(892) ذكره البخاري في صحيحه معلماً: (69/9)، وأخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الحدود، باب: في الرجم (144/4)، برقم: (4418)، وصححه ابن حبان: (145/2)، برقم: (413). وينظر: البرهان في علوم القرآن: (35/2).

* نقول: وهذه أكذوبة جاهليّة وردت بتعابير مختلفة منها: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)، (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم)، (الشيخ والشيخة فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة)، (إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم) وهذه أكذوبة؛ لأنّها ليست آية قرآنيّة نُسخت تلاوتها وبقى حكمها كما زعم بعضهم، ولكنها في الأصل عرف جاهلي وفق التعاليم اليهوديّة للأدلة الآتية: 1- من كان له أدنى ذوق بلاغي يعلم أن هذِهِ العبارة بعيدة عن كلام الله؛ لأنّ كل كلمة أو جملة أو آية في القرآن تتسم ببلاغة تفوق بلاغة كلام البشر. 2 - القول بأنّها كانت آية قرآنيّة نُسخت تلاوتها وبقى حكمها خطأ فاحش لأمرين: أحدهما: أنه لا نسخ في القرآن، والثاني: نسخ المعنى والاحتفاظ بلفظه، أو نسخ اللفظ وبقاء معناه خطأ يرفضه المنطق والعقل السليم؛ لأنهما متلازمان لزوماً بيئاً بالمعنى الأخص، فإلغاء أحدهما يستلزم إلغاء الآخر بدهاء في الذهن وخارج الذهن. 3- الرجم منوط بالإحصان لا بالشيخوخة، فالشباب المحصن والشابة المحصنة يُرجمان على حد زعمهم، والمفهوم المخالف لتعبير الشيخ والشيخة، هو أنهما لا يُرجمان. 4 - الشيخ غير المحصن لا يُرجم وإن بلغ من العمر عتياً باتفاق الآراء. 5 - اضطراب الروايات التي وردت، ولو كانت آية قرآنيّة لما حصل فيها الاختلاف في التعبير. تنظر رواية موطأ مالك، (824/2) برقم: (10)، والإمام مسلم في «صحيحه»، (3/1317) برقم: (1691). 6 - عمر بن الخطاب لم يُنفذ الرجم على أحد طوال فترة خلافته، ولو كان فعل فإن تصريحه بأن هناك آية نُسخت لفظاً وبقيت حكماً لأول مرة لن يكون في آخر حياته، بل يفترض أن يأتي هذا التصريح عندما أراد أن يطبق حكم الرجم على أول من زنى في خلافته التي امتدت أكثر من عشر سنوات؛ لأنه لا يمكن أن يُتصور أنه طبق الرجم عدة مرات، ثم يأتي في آخر عمره ويقول للناس مقالة تتلخص بأن هناك آية للرجم نزلت على محمد، ثم يأتي في آخر عمره ويقول للناس مقالة تتلخص بأن هناك آية للرجم نزلت على محمد (صلى الله عليه وسلم)، ولكنها لم تكتب في المصحف. 7- لو كانت هذِهِ الأكذوبة الجاهليّة قرآناً لما انفرد بها عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بروايتها ونقلها للناس؛ لأنّ كل آية من آيات القرآن متواترة بإجماع العلماء والعقلاء. وللاستزادة ينظر: «لارجم في القرآن» د: مصطفى إبراهيم الزلي، (ص: 20) وما بعدها.

وَعَنْ عَائِشَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) قَالَتْ: «كَانَ فِيمَا نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ فُنُسِحْنَ خَمْسًا مَعْلُومَاتٍ يُحْرَمْنَ فُتُوِيَّ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَهُنَّ مِمَّا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ»⁽⁸⁹³⁾.

أما رواية السيدة عائشة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) فيكفي لسقوطها ما تفيده من أن الصحابة (رَضُوا اللَّهَ عَلَيْهِمْ) أغفلوا عند جمع المصحف آية كانت تقرأ حتى وفاة رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وفي ذلك تكذيب للقرآن ذاته؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

أما الرد على ما زعموها "آية" الرجم: فهل يزيد عمر (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) في كتاب الله! وهل لأحد حق الزيادة فيه! وما موقف المسلمين إذن! وأين حفظ الله تعالى للقرآن!
وهناك إجابات أخرى عن تلك الرواية وهي:

أولاً: عدم صحة سند الحديث الوارد في ذلك؛ إذ هو من رواية سعيد بن المسيب حاكياً عن عمر، وقد ولد سعيد بن المسيب قبل استشهاد عمر بسنة واحدة، فكيف له أن يتحمل عنه الحديث! فهو حديث مرسل، والمرسل من أنواع الحديث الضعيف.
ثانياً: أنها آية من التوراة.

ثالثاً: إن هذا الأسلوب مخالف لسياق القرآن ولسانه؛ إذ في الرِّبِّيَّ يقدم المرأة على الرجل، في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2] بخلاف السرقة التي يقدم فيها الرجل على المرأة.

رابعاً: هذا الأسلوب مخالف لمعهد خطاب القرآن وكذا خطاب العرب؛ إذ لم تستخدم لفظة الشيخ بمعنى الإحصان، لا في القرآن ولا في معهد الخطاب العربي⁽⁸⁹⁴⁾.

القسم الثالث: ما نسخ في حكمه دون تلاوته، وهو أن تكون الآية مرسومة في المصحف يتلوها الناس بألسنتهم، ولا يعملون بمقتضاها؛ إذا جاء ما ينسخها، وهذا القسم هو أكثر الأقسام شيوعاً، وهو الذي أُلِّفَ فيه مؤلفات كثيرة، والقائلون بالنسخ مختلفون جداً في عدد الآيات المنسوخة على ما فصلناه سابقاً.

(893) ينظر: «الناسخ والمنسوخ» للنحاس، (ص: 64)، والحديث في صحيح مسلم سبق تحريجه والكلام عنه مفصلاً.

(894) ينظر في ذلك: «نحو موقف قرآني من النسخ»: (ص: 127-129).

من أسباب القول بالنسخ (895):

أولاً: اعتقاد النسخ فيما أزال حكماً كان في الجاهلية، أو في شرائع من قبلنا، أو في أول الإسلام ولم ينزل في القرآن، كإبطال نكاح نساء الآباء، ومشروعية القصاص، والدية، وحصر الطلاق في الثلاث؛ لأنَّ حق الناسخ والمنسوخ أن تكون آية نسخت آية.

ثانياً الخلط بين التخصيص والنسخ، واعتبار التخصيص نسخاً، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [العصر 1-2] ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ... إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الشعراء 224] وما بعدها ﴿فَاعْتَمُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ [البقرة: 109] وغير ذلك من الآيات التي خصت باستثناء، أو غاية، وقد أخطأ من أدخلها في المنسوخ.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: 3] ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: 254] ونحو ذلك، قالوا: إنه منسوخ بآية الزكاة؛ وليس كذلك، بل هو باق، أما الأولى فإنها خبر في معرض الثناء عليهم بالإففاق، وذلك يصلح أن يفسر بالزكاة، وبالإففاق على الأهل، وبالإففاق في الأمور المندوبة، كالإعانة والضيافة، وليس في الآية ما يدل على أنها نفقة واجبة غير الزكاة.

والآية الثانية يصلح حملها على الزكاة، وقد فسرت بذلك، فأنت ترى أن بعض الآيات عام وبعضها خاص، فلا نسخ إذن.

ثالثاً: ظنيّة اتحاد المتعلق لكل من الآيتين، فأحياناً ينظر الفقيه أو المفسر إلى آيتين، إحداهما متقدّمة والأخرى متأخرة، يختلف متعلق كل منهما عن الآخر (انفكاك الجهة)، فيذهب الظن إلى وحدة متعلّقتها وما يتناولانه، فيتبادر إلى الذهن أنّ بينهما تعارضاً يفرض على المجتهد القول بأنّ أحدهما ناسخ والآخر منسوخ، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لَأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 240]. قالوا: هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [البقرة: 234]

ظناً منهم أنّ الآيتين قد تعلقتا بأمر واحد، ألا وهو: مدة العدة التي تعتدها المتوفى عنها زوجها، وعند إمعان النظر يتبين أن متعلق كل من الآيتين مختلف تماماً عن متعلق الأخرى، فالأولى لا تتحدث عن العدة أصلاً، إنما تتحدث عن عادات اجتماعية، ولم تتعرض أصلاً لفترة العدة، إنما تتحدث عن عدم الإخراج من

(895) للاستزادة ينظر هذا البحث في «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي: (71-72) «نحو موقف قرآني من النسخ»: (ص: 76 وما بعدها)

البيوت، حتى يمر حول كامل، تستطيع بعده أن تمارس المرأة حياتها دون زوجها.
أما الآية الثانية: فقد نصت صراحة على العدة، في قوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ
وَعَشْرًا﴾ [البقرة: 234]. فقد ظهر أن تعلق كل منهما مختلف عن تعلق الأخرى.

رابعاً: الصراعات السياسية والعقدية والفقهية:

الصراعات المذهبية والسياسية هي أكبر الكوارث التي جنت على فهم القرآن، فقد كبّلت العقول عن فهم هدايات القرآن؛ وذلك من أجل الانتصار لمذهب سياسي أو عقدي أو فقهي، وهنا لا بُدَّ من الإشارة إلى أن الفرق المختلفة (في معرض نزاعها) تعتمد أول ما تعتمد إلى القرآن الكريم، ويهدفون من وراء ذلك إلى أمرين:

الأول: استخراج الأدلة المؤيدة لفكرتهم من القرآن الكريم، والتي عليها يشيدون مذهبهم.

الثاني: البحث عن أدلة ناقضة لمعتقدات الخصوم وأفكارهم، والتي عليها يحاولون هدم مذهب الطرف الآخر.

خامساً: التعارض بين القرآن والروايات المأثورة:

إذا وقفت معضلة أمام بعض العلماء القدامى وهي مخالفة ظاهر القرآن الكريم فإن الحل عندهم يكمن في أن القرآن لا بُدَّ أن يُفهم في سياق تلك الروايات التي ألفوها، وهذه المأثورات التي ورثوها، يسيرون في ركابها ولا يتجاوزونها، فلا مانع إذن من القول بنسخ ما لا يتفق مع قول فلان أو علان، وكأن ذلك الموروث هو المعصوم لا كتاب الله! وليس أدل على ذلك من هذا القول المنسوب إلى إمام من أئمة الحنفية وهو عبد الله الكرخي المتوفى سنة 340 هـ، حيث يقول: «الأصل أن كل خير 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، وإنما يُفعل ذلك على حسب قيام الدليل»⁽⁸⁹⁶⁾.

سادساً: أن ترتبط إحدى الآيتين بقضية محددة، والأخرى تتعدها وتتجاوزها إلى غيرها؛ وذلك مثل قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199]؛ حيث قالوا: أنه منسوخ بآية السيف، والحق أن قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199] نص عام مفتوح على ملايين الوقائع، وآية السيف تتعلق بواقعة محدّدة مع مشركي العرب الَّذِينَ عرضت سورة التوبة لسائر التفاصيل المتعلقة بهم، وبالأَسباب الكثيرة المعتبرة التي أدت إلى صدور ذلك

(896) ينظر: «تأسيس النظر، ويليهِ رسالة الإمام أبي الحسن الكرخي في الأصول» للإمام أبي زيد عبّيد الله عمر بن عيسى الدبوسي: (ص: 169 وما بعدها)، «علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع» تأليف: عبد الوهاب خلاف، (ص: 260)، «التفسير والمفسرون»: (2/ 321).

الحكم بحقهم، فخصارى ما يمكن أن يفعله نصٌ كهذا مع النص السابق أن يخرج من عمومه وإطلاقه الواقعة المحددة، ويترك النص في الباقي مفتوحًا مطلقًا.

سابعًا: الدخول بأحكام سابقة على الكتاب الكريم:

لعلَّ الإشكاليَّة تكمن في أن هؤلاء العلماء إنما صاغوا هذا المعنى: وهو إبطال حكم متقدِّم متأخِّر، وحملوا عليه آيات القرآن بعدما انتشر هذا المعنى في جيل الفقه، والأصل أن يكون ذلك مجردًا عما رسخ في الأذهان، ويكون القرآن حاكمًا على تلك الفكرة، لا أن الفكرة حاكمة على تفسير القرآن.

ثامنًا: عدم تحديد مفهوم «النسخ» تحديدًا دقيقًا عند المتأخرين:

وسبب ذلك هو الاضطراب الشديد في تحديد مفهوم المصلح ذاته الَّذِي نشهده لدى علماء علوم القرآن والأصوليين ومن بعدهم من الفقهاء والمفسرين.

تاسعًا: شيوع ارتباط القرآن ببيئة النزول، وبالمخاطبين في تلك البيئة، واعتبار عصر القرآن هو عصر زمن الرسالة، والمطلوب: تعميم الفهم الَّذِي وقع للصدر الأول، دون ملاحظة ما وقع لبعض المفاهيم (كمفهوم النسخ مثلاً) من تطور دلالي، لا تجدد فهم النص، وتجدد المخاطبة به في كل عصر وقرن، ولعلَّ قول الشاطبي (رَحِمَهُ اللهُ) بعدم جواز فهم شيء من القرآن خارج دائرة فهم القرون الثلاثة الحيرة قد بناه على ذلك التصور حيث قال: «فأعمال المتقدمين (في إصلاح دينهم ودينهم) على خلاف أعمال المتأخرين، وعلومهم في التحقيق أقعد، فتحقق الصحابة بعلوم الشريعة ليس كتحقق التابعين، والتابعون ليسوا كتابعيهم، وهكذا إلى الآن، ومن طالع سيرهم، وأقوالهم، وحكاياتهم؛ أبصر العجب في هذا المعنى»⁽⁸⁹⁷⁾.

وهو تصور فيه نظر، وهذا (في نظري) مخالف لعمومات القرآن التي خاطبت الناس جميعًا من أول نزول القرآن إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها بالتَّفَكُّر والتَّدبُّر في القرآن الكريم، ولو كان فهم عصر التَّبَوُّة حجة على من بعده لما أمر الله الناس (كل الناس) بالتَّفَكُّر والتَّدبُّر، ولما كان لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: 24] أيُّ معنى، ولو كان الفهم مقصورًا على القرون الأولى لأثبتنا بذلك (التاريخيَّة) للقرآن الكريم، ولسلبنا عنه صفة الإطلاق وأنه صالح لكل زمان ولكل مكان.

أشهر الآيات التي قيل بنسخها والرد على ذلك:

كما تقدم في ثنايا البحث الاختلاف الكبير بين العلماء في عدد الآيات المنسوخة، إلا أن كل تلك الآيات قام بعض العلماء بالرد عليها سوى آيات ست، وهي التي اقتصر عليها الدكتور مصطفى زيد في أطروحته «النسخ في القرآن» بعد أن رد ما سواها مما قيل بنسخه، ويمكن الرد على القول بالنسخ في تلك

(897) ينظر: «الموافقات» للشاطبي: (1/ 149).

الآيات الست بما يأتي:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لَأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 240] قالوا: هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [البقرة: 234].

وترجع تلك الإشكالية إلى أن القائلين بالنسخ ظنوا أن الآيتين قد وردتا على مورد واحد، ألا وهو فترة العدة التي تعتمدها المتوفى عنها زوجها. والحق أن مورد الآيتين مختلف تمامًا، فالأولى جاءت في سياق يراعي عادات الأمم وأعرافها في مثل تلك الحالات، وهي لا تتحدث عن العدة أصلاً، إنما تتحدث عن عدم الإخراج من بيوتهن، حتى يمر حولٌ كامل، تستطيع بعده أن تمارس المرأة حياتها دون زوجها، بينما نصت الآية الثانية صراحة على العدة فقالت: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: 234].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِّنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: 15-16].

إن العلماء قد اختلفوا في ناسخ تلك الآيات اختلافاً كبيراً، فذهب جماعة منهم إلى أن الآية الثانية نسخت الآية الأولى، وإلى أن الثانية نُسخت بآية النور وبحديث عبادة بن الصامت، الذي ورد فيه أن الحد كان الحبس⁽⁸⁹⁸⁾، ثم نسخ بالإيذاء؛ ثم نسخ بالإيذاء بآية النور: الجلد للبكر، والرجم للمحصن ب: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة»، وعكس بعضهم الأمر فقال: إن الآية الثانية نسخت بالأولى، حيث كان حد الزنى في نظر هؤلاء الإيذاء، ثم نسخ بالإيذاء بالحبس، ثم نسخ الحبس بالجلد والرجم، قائلين: إن الآية الثانية كانت سابقة الأولى في النزول؛ وذهبت فرقة ثالثة منهم إلى أن الآيتين نزلتا معاً، وأنها نُسختا معاً بآية النور وحديث عبادة، أي: الجلد للبكر والرجم للشيب.

والذي يهمننا أنهم فهموا أن الآيات نزلت في الزنى، وأن العقوبة كانت أولاً الحبس، ثم نسخ بالإيذاء، ثم نسخ بالإيذاء بالجلد أو الرجم، وعكس بعضهم فجعل الإيذاء أولاً، ثم نسخ بالحبس، ثم نسخ

(898) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه»، كتاب: الحُدُود، باب: حَدُّ الزَّانِي (3/1316) برقم: (1690)، من حديث عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جُلْدٌ مِائَةً وَنَفْيٌ سَنَةً، وَالزَّانِيَةُ بِالزَّانِي جُلْدٌ مِائَةً وَالرَّجْمُ».

الحبس بالجلد والرحم، ويمكن أن يجاب على هذا الفهم بالآتي:

أولاً: الآيتان لم تنزلا أصلاً في الزناة، إنما نزلتا في المثليين من الرجال والنساء، فمورد الآيات مختلف، ومتعلقهما غير متحد، وعلى ذلك فلا تعارض أو اشتباك بين الموضوعين؛ إذ كل واحد منهما يتحدث عن واقعة وحالة غير التي يتناولها الآخر.

ثانياً: لو قلنا إن الناسخ للآية حديث سيدنا عبادة؛ فإنه يترتب على ذلك إشكالية كبيرة، وهي: تجويز نسخ القرآن الكريم بأحاديث الأحاد التي روي جُلُّها بالمعنى، وقد يكون الراوي أخطأ في فهم المعنى، والإمام الشافعي (رَحِمَهُ اللهُ) يقول: «حتى تقوم الحجة على الناس: بأن الشيء ينسخ بمثله»⁽⁸⁹⁹⁾.

الآية الثالثة، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: 43] قيل: إِنَّهَا نُسِخَتْ بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: 90].

الآيتان الكرمتان كل منهما قد ورد في مورد مغاير لمورد الآية الأخرى، فالآية الأولى منعت الإنسان من أن يصلي وهو سكران، فموضوعها حينما نريد تحديده إنما هو «صلاة السكران»؛ فالنهي منصبٌ على منع الصلاة للسكران.

وأما الآية الثانية: فموضوعها بيان أحكام مجموعة من موروثات الجاهلية، منها: الخمر، ومعها الميسر، والأنصاب، والأزلام، فانصبَّت على منع ممارسة أيِّ شيء من ذلك، وضرورة اجتناب كل هذه المحظورات، فلا تُشترى، ولا تباع، ولا تُصنع، ولا يجري تداولها، فما هو مأمور باحتنابه هو غير ما نهي عنه في الآية الأخرى، فالجهة منفكة تماماً.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (الأنفال: 65 - 66) وهي من أشهر الآيات التي قيل بنسخها، ويجاب عن ذلك بأن هذه السورة (سورة الأنفال) يمتلأ جوها العام برفع الروح المعنوية للمسلمين في القتال، وهو أمر بعيد عن الفعل التكليفي، فكأن السورة تقول: التفوق حاصل بقطع النظر عن العدد الذي لم يلتفت سياق السورة إليه كثيراً، فإدخالها في مجال الأعمال التكليفية أمر لم يكن وارداً، خاصة وأنه ما من فعل تكليفي إلا وقد علَّقه الله تبارك وتعالى (فضلاً منه ونعمة) بالاستطاعة، بما في ذلك التقوى، مصداقاً

(899) ينظر: «الرسالة» للإمام الشافعي: (ص: 110).

لقول الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ﴾ [التغابن: 16] ومصدقًا لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: 286].

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنِ اللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ. أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المجادلة: 12-13).

ذهب جمهرة العلماء إلى أنَّ الآية الأولى منسوخة بالثانية، والسبب في إثارة شبهة النسخ في هذه الآية هو تصور أنَّ الله تبارك وتعالى أراد أن يؤدِّب الناس ليعاملوا رسوله الكريم (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كما تعامل الشعوب من حول الجزيرة ملوكها وأباطرتها.

وقوله تعالى: ﴿فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ ليست بناسخة لما سبقها، بل هي محكمة إحكامها، ومتممة لمعانيها، فإن كثيراً من الناس قد أشفقوا على أنَّ ذلك قد يجرمهم من مناجاة نبيهم (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الذي هو أحب إليهم من نفوسهم؛ لقلّة ذات اليد، وقد يستأثر بملاقاته ومناجاته الأغنياء، ولذا قال تعالى: ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ﴾ ثم أردفها بقوله جَلَّ شَأْنُهُ: ﴿فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ فكأنه أراد أن يقول إذا كانت الصدقة فيها نوع من الإثبات والدليل على حبكم للرسول (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) واحترامكم له، فإن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وطاعة الله ورسوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) تطهركم وتركيكم وتجعلكم مؤهلين لمناجاته (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فإنها نوع من اتباعه (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) التي تدل على محبتهم المشار إليها، ولعلّ من المفيد هنا أن نذكر أن الآية التي أمرت بالصدقة لم تنص على كونها عينية، فقد تكون صدقة معنويّة، كالتسبيح والتهليل الذي له أجر الصدقات، كما جاء في الحديث الذي رواه الإمام مسلم عن أبي هريرة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أن فقراء المهاجرين أتوا رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فقالوا: ذهب أهل الدثور بالدرجات العلى، والنعيم المقيم، فقال: «وما ذاك؟» قالوا: يصلون كما نصلي، ويصومون كما نصوم، ويتصدقون ولا نتصدق، ويعتقون ولا نعتق، فقال رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «أفلا أعلمكم شيئاً تدركون به من سبقكم وتسبقون به من بعدكم؟ ولا يكون أحد أفضل منكم إلا من صنع مثل ما صنعتم» قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «تسبحون، وتكبرون، وتحمدون، دبر كل صلاة ثلاثاً وثلاثين مرة... فرجع فقراء المهاجرين إلى رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فقالوا: سمع إخواننا أهل الأموال بما

فعلنا، ففعلوا مثله، فقال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء»⁽⁹⁰⁰⁾.
 الآية السادسة: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ* قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نَّصَفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ (المزمل: 1-4).

زعم القائلون بالنسخ أنَّ هذه الآيات الثلاث قد نُسخت بقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنُصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَّرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (المزمل: 20).

يرى كثير من العلماء أن الآيات الأول من سورة المزمل منسوخة، بينما يرى فريق آخر بأنها محكمة غير منسوخة، منهم: الحسن وابن سيرين وسعيد بن جبير والطبرسي وآخرون، ويجاب على ذلك بأن الخطاب في الموضع الأول ليس هو الخطاب في الموضع الثاني، فالأول لرسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والثاني لأُمَّته؛ فقيام الليل كان مفروضاً على رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِأَنَّهُ من ضرورات التأهيل لتلقي القول الثقيل، ولذلك قال تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ﴾ (الإسراء: 79)، وبقي بالنسبة للأُمَّة أمراً مندوباً إليه، ولا يزال يمارسه كثير من المسلمين ويعتبرونه من أهم وسائل التزكية وتطهير النفس والتقرب إلى الله تعالى⁽⁹⁰¹⁾.

(900) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه»، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: استحباب الذكر بعد الصلاة وبيان صفته (416/1)، برقم: (595).

(901) ينظر في ذلك: «نحو موقف قرآني من النسخ»: (ص: 119 وما بعدها).

الضابط الثالث عشر: ليس في القرآن متشابه بمعنى الملتبس الغامض الذي لا يُعرَف معناه: الإشكال الذي يعالجه هذا الضابط:

إن المشكلة الرئيسة التي يعالجها هذا الضابط هي نفي المتشابه عن القرآن الكريم إن كان يُراد بالمتشابه الملتبس والغامض الذي لا سبيل إلى معرفته، وأنَّ في القرآن الكريم ما استأثر الله بعلمه، ولا يعرفه أحد من خلقه، أما المتشابه بمعنى أنه يحتاج إلى إعمال عقل، وإمعان نظر حتى يُفهم المراد منه، فهذا (بلا شك) موجود في القرآن، ونحن نود هنا الإشارة إلى بعض المحددات المنهاجية التي تُعدُّ بمنزلة دراسة نقدية لمفهوم المتشابه الذي شابه بعض الانحراف في الوقوف على معناه الحقيقي الذي أتى به القرآن، مائلًا إلى معانٍ مأخوذة من معين غير معينه، تدور كلها حول معنى الالتباس والغموض، تلك المعاني التي أوقعت الأمة في مشكلات عقديَّة، وفقهيَّة، وأدَّت إلى تشرذم الأمة وتفرقتها، جمع الله كلمة المسلمين وهداهم إلى سواء السبيل، ونستعين الله تعالى على إبراز تلك المحددات المنهاجية في السطور الآتية:

معنى «المحكم»، و«المتشابه» في اللغة:

يطلق «المحكم»، ويُرادُّ به ما يقابل المنسوخ، ويُطلق ويُرادُّ به ما يُقابل «المتشابه»، ويوصف القرآن الكريم كله بالإحكام، ولا يُلاحظ فيه تلك المقابلة بين المحكم والمتشابه، ويوصف كذلك بأنه متشابه كله، ولا يُلاحظ فيه المقابلة بالمحكم أيضًا، أما عن المعنى اللغوي، فإن مادة «ح ك م» دالة على المنع والرد، والمُحكَّم: الذي لا اختلاف فيه، ولا اضطراب⁽⁹⁰²⁾، جاء في «تهديب اللغة»: «المُشَبَّهات من الأمور: المُشَكِّلات، وتقول: شَبَّهت عليَّ يا فلانُ: إذا خلَّطَ عليَّك، واشتَبَّه الأمر: إذا اختلَطَ»⁽⁹⁰³⁾، وفي «لسان العرب»: «أشَبَّه الشيءُ الشيءَ: ماثَلَهُ... والمُشَبَّهات من الأمور: المُشَكِّلات، والمُتَشابِهات: المُتَمَثِّلَات... وشَبَّهَ عَلَيْهِ: خلَّطَ عَلَيْهِ الأمرَ حَتَّى اشْتَبَّهَ بِغَيْرِهِ»⁽⁹⁰⁴⁾.

وجاء في «أساس البلاغة» للزمخشري: «وتشابه الشيءان واشتبهها، وشَبَّهْتُه به وشَبَّهْتُه إياه، واشتبهت الأمور وتشابهت: التبست لإشباها بعضها بعضًا، وفي القرآن المحكم والمتشابه، وشبه عليه الأمر: لُبَّسَ عليه، وإيَّاك والمُشَبَّهات: الأمور المُشَكِّلات»⁽⁹⁰⁵⁾.

فالناظر إلى معنى المتشابه في اللغة يجده يدور حول معنيين:

⁽⁹⁰²⁾ يُنظَر: «لسان العرب» لابن منظور: (12/ 141).

⁽⁹⁰³⁾ يُنظَر: «تهديب اللغة» للأزهري: (ص: 659)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: 1، سنة: 2001م

⁽⁹⁰⁴⁾ يُنظَر: «لسان العرب» لابن منظور: (13/ 505)، دار صادر - بيروت، ط: 2، سنة: 1414 هـ.

⁽⁹⁰⁵⁾ يُنظَر: «أساس البلاغة»، لجان الله الزمخشري: (1/ 493)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان

ط: 1، سنة: 1419 هـ - 1998م.

الأول: ما له أفراد من جنسه. **والثاني:** وما يشته به فيه الأمر، ويخفى، ويلتبس، ولا يتضح.

آراء العلماء في ماهية «المحكم»، و«المتشابه»:

قد اختلفت عبارات العلماء في التفرقة بين المحكم والمتشابه اختلافًا كثيرًا، لا نرى ذكرها هنا؛ لضيق المقام، لكنّها جميعًا تدور حول معنى كلي، هو أن المحكم ما كان ظاهرًا لائحًا واضحًا، والمتشابه ما اكتنفه شيء من الغموض في المعنى لأي سبب كان، كالإجمال، والتأويل، واحتمال أكثر من معنى، أو استئثار الله بعلمه، أو عدم استقلاله بالمعنى، أو ما كانت دلالته غير راجحة إلى آخر ما قال العلماء في ذلك من أقوال دائرة كلها في فلك الغموض والالتباس، وهو بالطبع معارض لقول الله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾⁽⁹⁰⁶⁾، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾⁽⁹⁰⁷⁾، وللوقوف على جميع الأقوال في هذا يُنظر كلام الإمام السيوطي، والشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني في كتابيهما⁽⁹⁰⁸⁾.

من أسباب القول بالتشابه في القرآن المجيد:

السبب الأول: شيوخ المذهبية والطائفية:

إن المذهبية والطائفية تقوم أول ما تقوم على التقليد، والتقليد يلزم منه ألا ننظر إلى ما اشبهه علينا من القرآن الكريم إلا من خلال أئمة المذهب، أو الطائفة، وهذا إن كان مقبولًا في بعض الحالات إلا أن تعميم ذلك أمر يصم القرآن الكريم بأن فيه غامضًا ملتبسًا، يقول إمام الحرمين الجويني: «أجمع المحققون على أنّ العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة رضي الله تعالى عنهم، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الَّذِينَ سَبَرُوا ونظروا، وَيَوَّبُوا الأبواب، وذكروا أوضاع المسائل، وتعرضوا للكلام على مذاهب الأولين؛ والسبب فيه أنّ الَّذِينَ درجوا، وإن كانوا قدوة في الدين، وأسوة للمسلمين، فَإِنَّهُمْ لم يُعْنَوْا بتهديب مسالك الاجتهاد، وإيضاح طرق النظر، والجدال، وضبط المقال، ومن خلفهم من أئمة الفقه كَفَّوْا من بعدهم النظر في مذاهب الصحابة، فكان العامي مأمورًا باتباع مذاهب السابرين»⁽⁹⁰⁹⁾.

والحديث هنا ليس عن المذهبية في حد ذاتها، إنما الحديث عن المتشابه بصفة خاصة، وكيف رسخت المذهبية عمومًا تلك الفكرة في أذهان الناس، يقول الإمام فخر الدين الرازي (رَحِمَهُ اللهُ): «واعلم أن هذا موضع عظيم فنقول: إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدّعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن

⁽⁹⁰⁶⁾ [ص: 29].

⁽⁹⁰⁷⁾ [مُحَمَّد: 24].

⁽⁹⁰⁸⁾ يُنظر: «الإتقان في علوم القرآن»، للسيوطي: (3/3 وما بعدها)، و«مناهل العرفان في علوم القرآن»، للزرقاني: (2/272 وما بعدها).

⁽⁹⁰⁹⁾ يُنظر: «البرهان في أصول الفقه»: (2/177)، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط: 1، سنة: 1418 هـ - 1997 م.

الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة، فالمعتزلي يقول قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾⁽⁹¹⁰⁾ مُحْكَمٌ، وقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾⁽⁹¹¹⁾، متشابهة، والسُّبُّ يُقْلَبُ الأمر في ذلك...»⁽⁹¹²⁾.

السبب الثاني: تقديم غير القرآن على القرآن:

إن فهم القرآن المجيد من خارجه أمر يلزم عنه تقديم غيره عليه، وتحكيمه فيه، فكل آية عارضت المرويَّات، فإن هذه الآية في نظر بعضهم متشابهة، أي: غامضة ملتبسة، ولا بد من تطويعها حتى تُفهم من خلال هذه المرويَّات، ومنشأ هذا الأمر تقديم غير القرآن على القرآن وهو خطأ منهجي فادح، بل إن الأمر يزداد سوءاً حين تُقدِّم أقوال الفقهاء (إن خالفت القرآن) على القرآن.

السبب الثالث: الأخذ بظاهر القرآن دون الوقوف على أسراره ومعانيه:

إن من خصائص القرآن المجيد ما وصفه به قائله: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾⁽⁹¹³⁾، وكون القرآن الكريم في «كِتَابٍ»، يعني ذلك أنه يحتوي على دلالات لا تظهر إلا لمن تعمَّق في فهمه، أما أن أفهم ما بدا لي، دون الغوص في ما اشتمل عليه من معانٍ وأحكام، فذلك أمر يُوقِعُ في الخطأ حتماً، بل إن الأمر يكون أكثر خطأ حين لا أجمع الآيات التي تتحدث عن نفس الموضوع من أماكنها؛ حتى تبدى لي الصورة الكلبيَّة، وعلى ذلك فيمكن القول أن هؤلاء أخطأوا في أمرين:

الأول: الفهم الظاهري للنص، دون الوقوف على معانيه المكنونة فيه.

الثاني: عدم جمع الآيات التي تتحدث عن نفس الموضوع «التشابه والإحكام في القرآن الكريم».

السبب الرابع: عدم الالتفات إلى الوحدانية البنائية للقرآن المجيد:

إن القائلين بوقوع «المتشابه» في القرآن الكريم على أنه مرادف للملتبس والغامض لم يتناولوا تلك القضية من خلال الوحدانية البنائية للقرآن المجيد، التي تتطلب أن يبحثوا عن جميع ما يتحدث عن نفس القضية، لكنهم اتجهوا صوب آية واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا 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

⁽⁹¹⁰⁾ [الكهف: 29].

⁽⁹¹¹⁾ [النكوير: 29].

⁽⁹¹²⁾ يُنظَر: «مفاتيح الغيب»، للإمام الرازي: (139/7).

⁽⁹¹³⁾ [الواقعة: آية: 77-78].

الألْبَابِ ﴿٩١٤﴾، ولاحظوا المقابلة بين الإحكام والتشابه، وبناء عليه قَسَمُوا القرآن إلى قسم محكم وآخر متشابه، ولم ينظروا إلى ما يشير إلى أن الله قد أحكم جميع القرآن، وذلك في قوله تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (٩١٥)، ولم يلتفتوا أيضاً إلى ما يفيد أن القرآن جميعه متشابه، وذلك في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (٩١٦)، وسيأتي تفصيل الفهم الصحيح لتلك الآيات في موضعها من هذا الضابط إن شاء الله تعالى.

السبب الخامس: اعتبار التَّأْوِيلِ في سورة آل عمران بمعنى التفسير:

لعلَّ من الأسباب التي أدت إلى القول بوجود متشابه في القرآن لا يعلم معناه: اعتبار التَّأْوِيلِ في سورة آل عمران بمعنى التفسير، مع الوقف عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (٩١٧)، والبدء بقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ (٩١٨)، وحينما يتم لنا التفرقة بينهما يزول سبب من أسباب المشكلة، وهذه مسألة قديمة تناولها بالبحث والدراسة علماء التفسير، وعلوم القرآن، وهم في ذلك فريقان؛ الفريق الأول: وعلى رأسه مجاهد، والإمام الطبري، ويرون أن التفسير والتَّأْوِيلِ بمعنى واحد، وعلى ذلك يُجْمَلُ قول الإمام الطبري في «تفسيره»: «القول في تأويل قوله تعالى:...»، وأما الفريق الثاني فيرى التفرقة بين التفسير والتَّأْوِيلِ، ولهم في ذلك مقولات كثيرة في الفرق بينهما، ليس هنا محل عرضها، وللإمام ابن تيمية (رحمه الله) كلام نفيس في ذلك حيث يقول: «فإن لفظ «التَّأْوِيلِ» قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملاً في ثلاثة معان:

أحدها (وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله): أن التَّأْوِيلِ هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح للدليل يَقْتَرِنُ به.

الثاني: أن التَّأْوِيلِ بمعنى التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح مفسري القرآن، كما يقول ابن جرير، وأمثاله من المصنِّفين في «التفسير»: «واختلف علماء التَّأْوِيلِ».

الثالث: هو الحقيقة التي يعول إليها الكلام، كما قال تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ

(٩١٤) [آل عمران: 7].

(٩١٥) [هود: 1].

(٩١٦) [الزمر: 23].

(٩١٧) [آل عمران: 7].

(٩١٨) [آل عمران: 7].

يُفَوِّلُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَيْنًا بِالْحَقِّ ﴿٩١٩﴾» (920).

الآثار المترتبة على تفسير المتشابه بالملتبس الغامض الذي لا سبيل إلى معرفته:

إن هذه الإشكالية التي وقع فيها كثير من العلماء، ألا وهي: تفسير المحكم بالبين الواضح الظاهر، وتفسير المتشابه بالغامض الملتبس المشكل، الذي لا سبيل إلى الوقوف عليه، ترتب على القول بما آثار كثيرة، كان من الواجب تنزيه القرآن المجيد عنها، ومن هذه الآثار ما يأتي:

أولاً: الحيلولة دون تدبر القرآن المجيد المأمور به في غير ما آية من القرآن الكريم، من مثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾⁽⁹²¹⁾، وقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁽⁹²²⁾، كذلك قوله جَلَّ شَأْنُهُ: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾⁽⁹²³⁾.

وذلك أننا إذا قَسَمْنَا آيات الكتاب الكريم قسمة ثنائية «مُحَكَّم - مُتَشَابِه» ثم فسرنا المتشابه بأنه الغامض العسر الفهم الملتبس الذي لا سبيل إلى معرفته؛ فإن في هذا دعوة لعدم تدبر تلك الآيات المتشابهات؛ إذ كيف يتدبر الناس ما لا علم لهم به، ولا سبيل لهم إلى معرفة معناه ومقصوده.

فهذه دعوة تصطدم مع كون القرآن الكريم جاء هادياً للناس، وتبيانياً لكل شيء، كما قال ربنا جَلَّ وَعَلَا: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾⁽⁹²⁴⁾، فكيف يكون تبيانياً ما كان غامضاً أو ملتبساً!

وهذا ما نجده واضحاً لائحاً عند الأصوليين والفقهاء، فإنهم يتركون كثيراً من آيات الكتاب بحجة أنها متشابهة، أو غامضة؛ فهي عندهم لا تستقل بإنشاء الأحكام؛ فلا ينظر فيها من يبحث عن الأحكام العملية، وهنا ينشأ نوع من النهي عن تدبر العديد من آيات الكتاب من حيث لا يشعرون.

ثانياً: النظر إلى القرآن على أنه مصدر للفرقة والاختلاف: وذلك أن كل فرقة، أو طائفة، أو مذهب نظرت إلى القرآن الكريم من جانب أفكارها فقط، ثم جعلت ما استدلت به من الآيات مُحَكَّمًا، وما استدلت به خصومهم مُتَشَابِهًا، وعند إمعان النظر نجد أن هذه الفرق والطوائف وقعوا في أمرين:

(919) [الأعراف: 53].

(920) يُنظَر: «الندمية» لابن تيمية (ص: 92)، تحقيق: د محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان - الرياض، ط: 6، سنة: 1421هـ - 2000م.

(921) [النساء: 82].

(922) [ص: 29].

(923) [محمد: 24].

(924) [النحل: 89].

الأول: اتخاذا القرآن مجرد شاهد لآرائهم السابقة، وأحكامهم، وقضاياهم التي أغلقوا عليها عقولهم، فبدلاً من أن يذهبوا إلى القرآن المجيد مهتدين بهديه، طالبين منه بياناً لما أُغلق عليهم، وشفاء لما في صدورهم، إذا بهم يقبلون الأمر، فيعتقدون أولاً، ثم يلجئون إلى القرآن المجيد يبحثون عن شاهد ودليل معضد ومؤيد للرأي الذي ذهبوا إليه، وتمسكوا به.

الثاني: أنهم تحيروا من الآيات ما يحلوهم، ويوافق هواهم، أي: قرءوه قراءة تعضية وتجزئية، وقد نعى الله تعالى على من يفعل ذلك حين قال: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾⁽⁹²⁵⁾، فهم لم يكتفوا بالأمر الأول، بل أضافوا إليه سيئة أخرى، حيث تناولوا القرآن تناولاً خاطئاً، ولم يتعاملوا معه في إطار وحدته البنائية.

إذن (والأمر كذلك) فإن الناظر إلى هؤلاء المستشبهين بالقرآن الكريم، وخصومهم المستدلين أيضاً بالقرآن الكريم، ليس في وسعه إلا أن يحكم على هذا الكتاب على أنه مصدر للاختلاف، لا مصدر للاتفاق، وأن يحكم أيضاً على الكتاب أنه كتاب متناقض (وحاشاه) يحوي الشيء وضده؛ والله تعالى يقول: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾⁽⁹²⁶⁾.

ثالثاً: القول بالحاكمية للمفسر على كتاب الله: حيث إن القول بوجود «المتشابه» الذي يعني الغامض والملتبس يجعل الحاكمية للمفسر، لا للقرآن، وهذا أمر من خطورته أنه يجعل النسبي «الإنسان» حاكماً على المطلق «القرآن الكريم»، ومن خطورته أيضاً أن يجعل القرآن الكريم مقوداً لا قائداً، ومن خطورته كذلك أن تتدخل الأهواء في الحكم على أفعال العباد باسم القرآن، فظالما أن القرآن خاضع لحاكمية البشر؛ فليتقول البشر على القرآن ما يريدون.

وهذا الالتباس في حقيقته راجع إلى المُفسر، لا المُفسر «القرآن الكريم»؛ لأنَّ القرآن بيّن في ذاته كما قال ربنا تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ﴾⁽⁹²⁷⁾.

ويلاحظ في الآية الكريمة أن الله تعالى قال: ﴿فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾، وكأن في ذلك إشارة إلى أن بيان القرآن إنما يتحلى للذين أوتوا العلم، وبهذا نفهم التفاوت بين العلماء في فهم كتاب الله؛ فمنهم المُقلِّ، ومنهم المُكثِّر، ومنهم البحر المحيط، ومنهم النهر، وهذا إنما يرجع إلى التضلع من العلم، ففي الآية

⁽⁹²⁵⁾ [الحجر: 91].

⁽⁹²⁶⁾ [النساء: 82].

⁽⁹²⁷⁾ [العنكبوت: 49].

يربط وعلاقة بين العلم، وبين تحلي البيان القرآني، فكلما ارتقى الإنسان في العلم تجلّى له بيان القرآن، وعلى هذا فهي علاقة طردية، أي: كلما زاد العلم ورسخ فيه العالم كلما انكشف البيان القرآني.

رابعاً: رمي أهل القبلة بالزيف، وتنزيل القرآن على غير مواضعه: ففي إطار الخلاف المذهبي قد جرّت الفرق آيات الكتاب إلى خلافها التفريقي التحزبي، وأنزلوا آيات الله على غير مواضعها؛ وذلك أنهم رموا بعض الفرق بهذه الآية، مع أن هذه الآية: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾⁽⁹²⁸⁾ نزلت في وفد نصارى نجران⁽⁹²⁹⁾.

جاء في «تفسير البغوي»: «واختلّفوا في المعنى بهذه الآية، قال الربيع: هم وفد نجران الذين خاصموا النبي (صلى الله عليه وسلم) في عيسى (عليه السلام)، وقالوا له: ألسنت تزعم أنه كلمة الله وروح منه؟ قال: بلى، قالوا: حسبنا ذلك، فأنزّل الله هذه الآية، وقال الكلبي: هم اليهود طلبوا علم أجل هذه الأمة واستخراجه بحساب الجمل، وقال ابن جرير: هم المنافقون، وقال الحسن: هم الخوارج، وكان قتاده إذا قرأ هذه الآية: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾⁽⁹³⁰⁾، قال: إن لم يكونوا الحزبية والسبئية فلا أدري من هم؟ وقيل: هم جميع المبتدعة»⁽⁹³¹⁾.

بل نُسب ذلك إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، كما ذكر السيوطي قال: «وأخرج عبد الرزاق، وأحمد، وعبد بن حميد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، والطبراني، وابن مردويه، والبيهقي في «سننه» عن أبي أمامة (رضي الله عنه)، عن النبي (صلى الله عليه وسلم) في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾⁽⁹³²⁾، قال: هم الخوارج»⁽⁹³³⁾.

اعتذار العلماء عن وجود المتشابه:

إن القول بوجود المتشابه في القرآن الكريم (بمعنى الغامض والملتبس) قول له آثاره الخطرة التي أشرنا إلى بعض منها، بل هو قول يتعارض مع قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى

⁽⁹²⁸⁾ [آل عمران: 7].

⁽⁹²⁹⁾ يُنظَر: «تفسير الطبري»: (186/6)، تحقيق: شاكر.

⁽⁹³⁰⁾ [آل عمران: 7].

⁽⁹³¹⁾ يُنظَر: «تفسير البغوي»: (411/1)، ط: إحياء التراث.

⁽⁹³²⁾ [آل عمران: 7].

⁽⁹³³⁾ يُنظَر: «الدر المنثور في التفسير بالمأثور»: (148/2)، والحديث أخرجه أحمد في «مسنده»: (594/36-ح: 22259)، وسنده ضعيف؛ لحال أبي غالب البصري، فالحديث في رفعه نكارة، لكنه ثابت بسند حسن موقوفاً من قول أبي أمامة (رضي الله عنه) عند الإمام أحمد في «مسنده»: (22208).

وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٩٣٤﴾؛ لذا فقد أخذ القائلون بإثبات المتشابه (الَّذِي طُوِيَ عِلْمُهُ عَنِ النَّاسِ) فِي الْقُرْآنِ يَبْحَثُونَ، وَيَفْتَشُونَ عَنْ شَيْءٍ لَعَلَّهُ يَكُونُ عِلَّةً لَوْجُودِ ذَلِكَ الْمُتَشَابِهِ فِي الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ، فَذَكَرُوا فِي ذَلِكَ وَجُوهًا، وَقَدْ أورد الإمام الفخر الرازي في «تفسيره» تلك الوجوه التي من أجلها اشتمل القرآن الكريم على المتشابه، واعتبرها من فوائد المتشابهات، وحاصلها أن وجود المتشابهات يجعل الوصول إلى الحق أصعب وأشق، وزيادة المشقة تستوجب زيادة الثواب، قال الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ﴾ (٩٣٥).

ومنها: أنه لو كان القرآن مُحْكَمًا بِالْكُلِّيَّةِ لما كان مطابقًا إلا لمذهب واحد، وكان تصريحه مُبْطَلًا لكل ما سوى ذلك المذهب، لكنه لما كان مشتملاً على المحكم، وعلى المتشابه، فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يُقَوِّي مذهبه، فحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه كل صاحب مذهب، فإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات، فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله، ويصل إلى الحق.

ومنها: أن القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه، فإن الناظر فيه يحتاج إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد، أما لو كان كله مُحْكَمًا لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية، ويظل في ظلمات الجهالة والتقليد.

ومنها: لما كان القرآن مشتملاً على المحكم والمتشابه، افتقروا إلى تعلم طرق التَّأْوِيلَاتِ، وترجيح بعضها على بعض، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة، والنحو، وعلم أصول الفقه.

ومنها: أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص، والعوام بِالْكُلِّيَّةِ، وطبائع العوام تنبؤي أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم، ولا بمتحيز، ولا مُشَارٍ إِلَيْهِ، ظَنَّ أَنَّ هَذَا عَدَمٌ وَنَفْيٌ؛ فَوَقَعَ فِي التَّعْطِيلِ، فَكَانَ الْأَصْلَحُ أَنْ يُخَاطَبُوا بِالْفَافِ دَالَةً عَلَى بَعْضِ مَا يَنَاسِبُ مَا يَتَوَهَّمُونَهُ، وَيَتَخِيلُونَهُ، وَيَكُونُ ذَلِكَ مَخْلُوطًا بِمَا يَدُلُّ عَلَى الْحَقِّ الصَّرِيحِ، فَالْقِسْمُ الْأَوَّلُ وَهُوَ الَّذِي يُخَاطَبُونَ بِهِ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ يَكُونُ مِنْ بَابِ الْمُتَشَابِهَاتِ، وَالْقِسْمُ الثَّانِي وَهُوَ الَّذِي يُكْشَفُ لَهُمْ فِي آخِرِ الْأَمْرِ هُوَ الْحِكْمَاتُ» (٩٣٦).

وتظهر لنا هنا ملاحظة جديرة بالأهمية، ألا وهي أن الذي دفع العلماء إلى البحث عن علل لورود

(٩٣٤) [النحل: 89].

(٩٣٥) [آل عمران: 142].

(٩٣٦) يُنظَرُ: «تفسير الرازي»: (141/7 - 142)، باختصار، وتصرف.

المتشابه في القرآن الكريم، إنما هو علمهم بخطورة هذا القول، ولو لم يخالجهم ذلك الشعور لما بحثوا عن تعليقات لهذا الأمر، والله أعلم.

معالجة قضية المحكم والمتشابه في ضوء القرآن الكريم:

أولاً: الانطلاق من الوحدانية البنائية للقرآن المجيد:

وذلك لأنَّ الوحدانية البنائية عاصمة من الوقوع في الخطأ بضرب القرآن بعضه ببعض، أو ادعاء وجود التعارض، أو التقابل، أو المنافاة بين آيات الكتاب، أو فهم بعض آياته بمعزل عن الآيات الأخرى مما يؤدي إلى الوقوع في خطر قراءة التحزئة، فالقرآن الكريم نزل من عند الله عزَّ وجلَّ بلسان عربي مبين، ليس فيه اختلاف، ولا اضطراب، ولا تناقض، وهو تبيان لكل شيء، وليس فيه التباس، ولا غموض ألبتة.

ثانياً: دراسة الآيات محل القضية دراسة فاحصة متأنية:

قد ورد ذكر الإحكام والتشابه في ثلاث آيات من القرآن الكريم، وهي:

الآية الأولى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا 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﴾⁽⁹³⁷⁾.

الآية الثانية: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ * أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾⁽⁹³⁸⁾.

الآية الثالثة: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَفْشَعُرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾⁽⁹³⁹⁾.

فقد صرَّحت الآية الأولى (آية آل عمران) بأن القرآن الكريم منه آيات محكمات هن أم الكتاب، ومنه آيات أخر متشابهات، وأما الآيتان الثانية والثالثة فلا تكاد تجد فيهما اختلافاً لدى المفسرين، ولعل مرجع ذلك إلى عدم اجتماع الإحكام مع التشابه في آية واحدة، كما في سورة آل عمران، الأمر الذي حدا بالمفسرين إلى تقسيم آيات الكتاب؛ بأن جعلوا بعضها محكمًا، وبعضها متشابهًا، وعلى ذلك فالقرآن متشابه

⁽⁹³⁷⁾ [آل عمران: 7].

⁽⁹³⁸⁾ [هود: 1 - 2].

⁽⁹³⁹⁾ [الزمر: 23].

كُلُّهُ فِي الْإِتْقَانِ، وَالْبَيَانِ، وَالْإِعْجَازِ، وَعَلَى ذَلِكَ قَوْلُ الْمَفْسِّرِينَ.

أما الإحكام المذكور في أول سورة هود فإنه من إحكام النظم وإتقانه، فكما أن كتاب الله المنظور «الكون» ليس فيه من تفاوت كما قال الله جَلَّ شَأْنُهُ: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾⁽⁹⁴⁰⁾، فكذلك كتاب الله المسطور «القرآن الكريم»، وهذا من باب الجمع بين القراءتين «قراءة الوحي»، و«قراءة الكون».

وفي معنى الإحكام الذي ورد في قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾⁽⁹⁴¹⁾، يقول صاحب «تفسير المنار»: «وقد وصف القرآن بالإحكام على الإطلاق في أول سورة هود بقوله: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾⁽⁹⁴²⁾، وهو من إحكام النظم وإتقانه، أو من الحكمة التي اشتملت آياته عليها، ووصف كله بالمتشابه في سورة الزمر: [اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا]⁽⁹⁴³⁾، أي يُشْبِهُه بَعْضُهُ بَعْضًا فِي هِدَايَتِهِ، وَبِلَاغَتِهِ، وَسَلَامَتِهِ مِنَ التَّنَاقُضِ، وَالتَّفَاوُتِ، وَالاخْتِلَافِ، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾⁽⁹⁴⁴⁾»⁽⁹⁴⁵⁾.

ثالثًا: دراسة سبب نزول الآية دراسة فاحصة متأنية:

على ما سبق تبقى الإشكالية كامنة في آية آل عمران؛ ذلك أن الظاهر من الآية قد يُفهم منه تقسيم القرآن إلى محكم، ومتشابه، وهو بالفعل كذلك، ولكن منشأ الخطأ في معرفة معنى «المتشابه» في الآية الكريمة، وللوقوف على المعنى الصحيح للآية الكريمة نذكر سبب نزول الآية؛ إذ هو معين على تفهم الآية الكريمة، ومعرفة المعنى الصحيح لها:

ذكر الطبري (رَحِمَهُ اللَّهُ) فيما أخرجه عن الربيع قال: «عَمِدُوا - يعني الوفد الَّذِينَ قَدِمُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من نصارى بجران - فخاصموا النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قالوا: ألسنت تزعم أنه كلمة الله، وروح منه؟ قال: بلى! قالوا: فحسبنا! فأنزل الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ

⁽⁹⁴⁰⁾ [الملك: 3 - 4].

⁽⁹⁴¹⁾ [هود: 1].

⁽⁹⁴²⁾ [هود: 1].

⁽⁹⁴³⁾ [الزمر: 23].

⁽⁹⁴⁴⁾ [النساء: 82].

⁽⁹⁴⁵⁾ يُنظَرُ: «تفسير المنار»، للشيخ محمد رشيد رضا: (135/3).

مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْنِغَاءَ الْفِتْنَةِ⁽⁹⁴⁶⁾، ثم إن الله جل ثناؤه أنزل: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ﴾⁽⁹⁴⁷⁾، الآية⁽⁹⁴⁸⁾، وَبِنَاءٍ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الْإِمَامُ الطَّبْرِيُّ، فَإِنَّ الْمُرَادَ بـ ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زِينَةٌ﴾⁽⁹⁴⁹⁾، هم وفد نصارى نجران الَّذِينَ جَادَلُوا رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وفهموا القرآن على غير وجهه، واتبعوا ما تشابه منه للاستدلال على فاسد معتقدتهم.

رأي ابن تيمية في قضية «المحكم»، و«المتشابه»:

عرضنا من قبل اتجاهًا للمفسرين يُقَسِّمُ آيات القرآن قسمين محكم ومتشابه، ويرى أن المحكم ما كان دائرًا في فلك البيان والوضوح والظهور، وأنَّ المتشابه ما كان دائرًا في فلك الالتباس والغموض، ونحن الآن أمام اتجاه آخر، يمثله الإمام ابن تيمية، وهو على النقيض من الاتجاه الأول، وتقوم أطروحة الإمام ابن تيمية على ثلاثة محاور، وهي:

المحور الأول: ليس في القرآن الكريم ما لا يُفهمُ معناه:

ومعنى هذا أن آيات القرآن الكريم جميعها معقولة المعنى وذلك لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِنَّمَا أَنْزَلَ الْقُرْآنَ لِتَتَدَبَّرَهُ مِصْدَاقًا لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁽⁹⁵⁰⁾، وإذا كان الأمر كذلك فمحال أن يأمرنا الله تعالى بتدبر ما لا يمكن فهمه، وما لا تبلغه عقولنا، وأسوق طائفة من أقوال الإمام ابن تيمية (رَحِمَهُ اللَّهُ) دالة على هذا المعنى:

قال (رَحِمَهُ اللَّهُ) في كتاب «الإكليل في المتشابه والتأويل»: «... ولم يقل في المتشابه: لا يعلم تفسيره، ومعناه إلا الله وإنما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾⁽⁹⁵¹⁾، وهذا هو فصل الخطاب بين المتنازعين في هذا الموضوع، فإن الله أخبر أنه لا يعلم تأويله إلا هو، والوقف هنا على ما دل عليه أدلة كثيرة، وعليه أصحاب رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وجمهور التابعين، وجماهير الأمة، ولكن لم ينف علمهم بمعناه وتفسيره، بل قال: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾⁽⁹⁵²⁾، وهذا يعم الآيات المحكمات، والآيات المتشابهات،

⁽⁹⁴⁶⁾ [آل عمران: 7].

⁽⁹⁴⁷⁾ [آل عمران: 59].

⁽⁹⁴⁸⁾ يُنظَرُ: «تفسير الطبري»: (186/6).

⁽⁹⁴⁹⁾ [آل عمران: 7].

⁽⁹⁵⁰⁾ [ص: 29].

⁽⁹⁵¹⁾ [آل عمران: 7].

⁽⁹⁵²⁾ [ص: 29].

وما لا يُعقل له معنى لا يتدبر، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾⁽⁹⁵³⁾، ولم يستثن شيئاً منه نهي عن تدبره»⁽⁹⁵⁴⁾.

وفيما نقله عنه صاحب «تفسير المنار» قال: «قال ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص: «... فإن الدلائل الكثيرة من الكتاب، والسُّنَّة، وأقوال السلف، على أن جميع القرآن مما يمكن علمه، وفهمه، وتدبره، وهذا مما يجب القطع به، وليس معنا دليل قاطع على أن الراسخين في العلم لا يعلمون تفسير المتشابه، فإن السلف قد قال كثير منهم: إنهم يعلمون تأويله، منهم مجاهد (مع جلاله قدره) والربيع بن أنس، ومحمد بن جعفر بن الزبير، ونقلوا ذلك عن ابن عباس، وأنه قال: «أنا من الراسخين الَّذِينَ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ»⁽⁹⁵⁵⁾.

المحور الثاني: المقصود ب«المتشابهات» في آية آل عمران:

ذكر الإمام ابن تيمية أن المراد بالمتشابهات ما تشابه على أهل الكتاب «نصارى نجران» من آيات الكتاب العزيز التي يزعمون أنها تؤيد ما يعتقدون من ألوهية عيسى (عَلَيْهِ السَّلَامُ) من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا﴾، و﴿نَحْنُ﴾، ففهموا منها التثليث، والدلالة على الجمع، وبقوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُ﴾⁽⁹⁵⁶⁾، وقوله تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾⁽⁹⁵⁷⁾، فهموا من ذلك أنه ابن الله، فتشابهت الآيات عليهم، يقول أ.د طه العلواني نقلاً عن ابن تيمية رحمهما الله: «وقد أشار إلى أن «المتشابه» هو: الموضوعات التي تشبه ما كان قد نزل على أهل الكتاب... واستدل له بدليل قوي في إشارته إلى ذلك، ألا وهو أن صدر سورة «آل عمران» إلى أكثر من ثمانين آية، نزلت في قدوم وفد نصارى نجران إلى المدينة المنورة لمجادلة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»⁽⁹⁵⁸⁾.

المحور الثالث: المراد بالتأويل:

لا نستطيع فهم هذه الآية دون أن نفهم معنى التأويل المقصود في الآية الكريمة، فإن كثيراً من المفسرين وقعوا في خلط ولبس عند تصديهم لتفسير هذه الآية؛ بسبب فهمهم للمراد من كلمة: ﴿تَأْوِيلُهُ﴾، المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾⁽⁹⁵⁹⁾، وذلك أنهم فهموا أن التأويل هنا مرادف للتفسير،

⁽⁹⁵³⁾ [مُحَمَّد: 24].

⁽⁹⁵⁴⁾ يُنْظَرُ: «الإكليل في المتشابه والتأويل»: (ص: 12).

⁽⁹⁵⁵⁾ يُنْظَرُ: «تفسير المنار»: (145/3).

⁽⁹⁵⁶⁾ [النساء: 171].

⁽⁹⁵⁷⁾ [النساء: 171].

⁽⁹⁵⁸⁾ يُنْظَرُ: «نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه»، للعلواني: (ص: 51).

⁽⁹⁵⁹⁾ [آل عمران: 7].

يضاف إلى ذلك أن أكثر المفسرين والقراء يقفون عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾⁽⁹⁶⁰⁾، ثم يتدثون القراءة بقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾⁽⁹⁶¹⁾، وعلى هذا فإنهم يفسرون الآية هكذا: القرآن الكريم منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وهنّ بينات واضحات لائحات، لا يخفى معناها على الناس، ومن الكتاب آيات أخر متشابهات، أي: ملتبسات المعنى لا يعلم معناها إلا الله تعالى، أما دور الراسخين في العلم حيال هذه المتشابهات فإنهم ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾⁽⁹⁶²⁾.

أما الإمام ابن تيمية (رحمته الله) فكان له اتجاه آخر حيث فسّر التّأويل بأنه حقيقة الأمر، أو الحقيقة العملية للشيء، وليس مراداً به ما اصطاح عليه القدماء، كابن جرير من أن معنى التّأويل هو التفسير، وهو كثيراً ما نجده في كلام شيخ المفسرين الطبري إذ يقول: «القول في تأويل هذه الآية كذا»، ويبين ابن تيمية (رحمته الله) خطأ المفسرين فيقول: «إنما غلط المفسرون في تفسير التّأويل في الآية؛ لأنّهم جعلوه بالمعنى الاصطلاحى، وإن تفسير كلمات القرآن بالمواضع الاصطلاحية قد كان منشأ غلط يصعب حصره»⁽⁹⁶³⁾.

ثم أجمل الإمام ابن تيمية القول بعد تفصيله فقال: فتبين من هذه الآيات أن لفظ التّأويل لم يرد في القرآن إلا بمعنى الأمر العملي الذي يقع في المال تصديقا لخبر أو رؤيا أو لعمل غامض يقصد به شيء في المستقبل، فيجب أن تفسر آية آل عمران بذلك، ولا يجوز أن يحمل التّأويل فيها على المعنى الذي اصطاح عليه قدماء المفسرين وهو جعله بمعنى التفسير كما يقول ابن جرير: «القول في تأويل هذه الآية كذا»⁽⁹⁶⁴⁾.

وبهذا يكون ابن تيمية (رحمته الله) بمحاولته هذه قد خلّص معنى المتشابه من الغموض، وأثمرت محاولته خيراً، فقد رأيناها قد صرّح في وضوح أنه ليس في القرآن ما لا يُفهم معناه، وأنه وإن اشتبه على أناس فلا يشبهه على الراسخين في العلم، وأن الصحابة (رضوان الله عليهم) كانوا يعلمون معاني جميع القرآن، يقول ابن تيمية (رحمته الله): «بل من تمام قراءته أن يفهم معناه ويعمل به، كما قال أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يُقرئوننا القرآن: عثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلّموا من النبي (صلى الله عليه وسلم) عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا

⁽⁹⁶⁰⁾ [آل عمران: 7].

⁽⁹⁶¹⁾ [آل عمران: 7].

⁽⁹⁶²⁾ [آل عمران: 7].

⁽⁹⁶³⁾ يُنظر: «نحو موقف قرآني من إشكالية الحكم والمتشابه»، للعلواني: (ص: 52، وما بعدها)، ولا يرد على هذا معرفة حقائق القرآن على ما هي عليه؛ إذ مرد ذلك إلى الله تعالى، ولكننا نعرف معاني القرآن من حيث ما حوطينا به، كعلم الساعة، ونحوها.

⁽⁹⁶⁴⁾ يُنظر: «تفسير المنار»: (3/ 143 - 144).

القرآن، والعلم، والعمل جميعاً»⁽⁹⁶⁵⁾.

بين الكتاب المكنون والآيات المتشابهة:

من صفات القرآن الكريم كما وصفه قائله أنه كتاب مكنون ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾⁽⁹⁶⁶⁾، ومعنى ذلك: أن القرآن المجيد يحمل من المعارف والعلوم، ما يناسب كل عصر، وما يتجدد بتجدد الزمان، وأنه يحمل بين ثناياه، ما هو مخبأ لمن يأتي بعدنا إلى أن يرث الله الأرض، ومن عليها، وذلك مصداقاً لما رواه عبد الله بن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: «إن هذا القرآن مَأْدُوبَةٌ اللهُ، فتعلموا من مآدبته ما استطعتم، إن هذا القرآن حبل الله عَزَّ وَجَلَّ، وهو النور المبين، والشفاء النافع. عصمة لمن تمسك به، ونجاة لمن تبعه، لا يَعْوجُ فَيَقُومُ، ولا يَزِيغُ فَيَسْتَعْتَبُ، ولا تنقضي عجائبه، ولا يخلق على كثرة الرد، فأتلوه، فإن الله يأجركم على تلاوته بكل حرف عشر حسنات، أما إنِّي لا أقول: ﴿الم﴾ حرف، ولكن ألف عشر، ولام عشر وميم عشر»⁽⁹⁶⁷⁾.

ولكن قد يحصل الخلط بين مكنون القرآن، وبين ما يلتبس على أفهام بعض الناس، فيظنون أن ذلك المكنون الذي لم يُعَرَفْ تفسيره بعد ملتبساً وغامضاً، فيقولون بأن في الكتاب متشابهاً، وأن فيه ملتبساً وغامضاً، يقول الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني (رَحِمَهُ اللهُ): «والفارق بين «المكنون»، و«المتشابه» كبير، ف«المتشابه» هو في ذاته ملتبس مُحْتَمَلٌ لعدة معانٍ متنافسة، إذا ما قاربتها قد تشتت نظرك، وتفترض عليك أن تختار واحداً منها، وأما «المكنون» فهو بَيِّنٌ في ذاته، مُتَّجِدٌ دافع بالمعاني التي تشع من آياته، وكلما قاربتة تكشف لك المزيد، وأيقنت أنَّه ما زال أمامك الكثير، فهو يفيض بالمعاني المتكاملة التي يسلمك كل منها إلى الآخر دون اضطراب»⁽⁹⁶⁸⁾.

ليس في القرآن الكريم ما لا يفهم معناه:

هذه قضيةٌ اختلف فيها العلماء بناءً على اختلافهم في الوقف في آية آل عمران، فمن وقف عند قوله

⁽⁹⁶⁵⁾ يُنْظَرُ: «الإيمان» لابن تيمية: (ص: 135).

⁽⁹⁶⁶⁾ [الواقعة: 77، 78].

⁽⁹⁶⁷⁾ أخرج عبد الرزاق الصنعاني في «مصنفه»، كتاب: فضائل القرآن، باب: تَغْلِيمُ الْقُرْآنِ وَفُضْلُهُ (3/375 ح: 6017)، والدارمي في «سننه»، كتاب: فضائل القرآن، باب: فَضْلُ مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ (4/2089 ح: 3358)، وإسناده ضعيف لضعف إبراهيم المحجري.

⁽⁹⁶⁸⁾ يُنْظَرُ: «نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه»، للعلواني: (ص: 64)، ولما كان القرآن الكريم ﴿فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾ [الواقعة: 78]، فإنه

يرد على هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يَدْعُونَ أَنَّهُمْ يَكْفَهُمْ فَهَمَّ الْقُرْآنَ مَبَاشَرَةً، ومعرفة أحكامه، ومراميه، ومقاصده، فالقرآن الكريم فيه دلالات مكنونة، كما الدر المكنون، الذي لا يتوصل إليه إلا الغواص الماهر، والخزيت المحرَّب المتدرب، الذي يصل إلى الدرة المكنونة بعد لأي وعناء، وجهد جهيد، وبذل وسعي أكيد.

تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾⁽⁹⁶⁹⁾، قال بأنه لا سبيل إلى معرفة المتشابه، وأنه مما استأثر الله بعلمه، ودور العلماء في الإيمان بقسميه المحكم والمتشابه، وأما الفريق الآخر فقال: إن الراسخين في العلم يعلمون المتشابه، وقد أشار إلى الرأيين الإمام السيوطي في كتابه «معترك الأقران في إعجاز القرآن» حيث قال: «واختلف أيضًا هل المتشابه مما يمكن الاطلاع على علمه، أو لا يعلمه إلا الله، على قولين، مَنْشُؤُهُمَا الاختلاف في قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾⁽⁹⁷⁰⁾، هل هو معطوف ويقولون حال، أو مبتدأ خبره: «يقولون»، والواو للاستئناف»⁽⁹⁷¹⁾.

والرأي القائل بأن الراسخين يعلمون تأويله هو ما نراه راجحًا، ونؤيده بهذه النقول؛ يقول الإمام الرازي (رَحْمَةُ اللَّهِ): والقول الثاني: إن الكلام إنما يتم عند قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾⁽⁹⁷²⁾، وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلًا عند الله تعالى، وعند الراسخين في العلم، وهذا القول أيضًا مروى عن ابن عباس، ومجاهد، والربيع بن أنس، وأكثر المتكلمين⁽⁹⁷³⁾.

ويقول ابن تيمية (رَحْمَةُ اللَّهِ): «وبالجملة: فالدلائل الكثيرة توجب القطع ببطلان قول من يقول: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها الرسول، ولا غيره، نعم قد يكون في القرآن آيات لا يعلم معناها كثير من العلماء، فضلًا عن غيرهم، وليس ذلك في آية مُعَيَّنَةٍ، بل قد يُشْكِلُ على هذا ما يعرفه هذا وذلك تارة يكون لغرابة اللفظ وتارة لاشتباه المعنى بغيره وتارة لشبهة في نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق، وتارة لعدم التَّدَبُّرِ التام، وتارة لغير ذلك من الأسباب، فيجب القطع بأن قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾⁽⁹⁷⁴⁾، أَنَّ الصواب قول من يجعله معطوفًا، ويجعل الواو لعطف مفرد على مفرد، أو يكون كلا القولين حَقًّا، وهي قراءتان، والتَّأْوِيلُ المنفي غير التَّأْوِيلِ المثبت»⁽⁹⁷⁵⁾.

نفي الغموض عن كلام الله تعالى بطريقة السبر والتقسيم⁽⁹⁷⁶⁾:

الغموض والالتباس من عيوب الكلام، ويكون بسبب واحد من أربعة أمور:

⁽⁹⁶⁹⁾ [آل عمران: 7].

⁽⁹⁷⁰⁾ [آل عمران: 7].

⁽⁹⁷¹⁾ يُنظَرُ: «معترك الأقران في إعجاز القرآن»، للإمام السيوطي: (104/1).

⁽⁹⁷²⁾ [آل عمران: 7].

⁽⁹⁷³⁾ يُنظَرُ: «تفسير الرازي»: (145/7)، ويُنظَرُ: «تفسير ابن كثير»: (11/2).

⁽⁹⁷⁴⁾ [آل عمران: 7].

⁽⁹⁷⁵⁾ يُنظَرُ: «مجموع الفتاوى»: (399/17).

⁽⁹⁷⁶⁾ يُنظَرُ: «نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه»، د طه جابر العلواني: (ص: 20).

- (1) أن يكون بقصدٍ من المتكلم. (2) أو يكون على غير قصدٍ منه.
 (3) أو أن يكون لا سبيل أمام المتكلم إلا التعبير بهذه الصيغة الغامضة لِعِيٍّ (لِحَهْلٍ) فيه.
 (4) أو أن يكون لا سبيل أمام المتكلم إلا التعبير بهذه الصيغة لقصور في اللُّغة. أمَّا الاحتمال الأول
 فينافي ما يُفهم من القرآن الكريم ذاته بِأَنَّهُ بيان للناس ليقطع حجتهم.
 وأمَّا الاحتمال الثاني، والثالث: فلا يتصور إلا في حق المخلوق.

أمَّا الاحتمال الرابع فمردود أيضًا بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾⁽⁹⁷⁷⁾، فهذه الآية تدل على أن بنية القرآن الكريم، وإن استخدمت لسانًا بشريًا، وخاطبت بشرًا، فإنها طوعت هذا اللسان ليكون أهلاً لحمل الخطاب الإلهي للقرآن، فلم يبق إلا أن القرآن لا غموض فيه، ولا التباس.

الأدلة على تنزيه القرآن عن الالتباس والغموض:

هذه طائفة من الأدلة التي تؤيد ما قررناه من أنه لا يوجد في القرآن الكريم متشابه لا يعلم معناه، وهذه الأدلة من القرآن الكريم، والأخبار، والمعقول، وهي مستفادة من كلام الإمام الرازي (رَحِمَهُ اللهُ) رأيت أنه من الأهمية بمكان ذكرها هنا.

الأدلة من القرآن الكريم على إبطال قول من قال: بأن في القرآن متشابهًا لا يُعلم معناه:

الأول: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾⁽⁹⁷⁸⁾، فقد أمرهم بالتدبر في القرآن، ولو كان غير مفهوم فكيف يأمرهم بالتدبر فيه.

الثاني: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾⁽⁹⁷⁹⁾، فكيف يأمرهم بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف، مع أنه غير مفهوم للخلق.

الثالث: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنَّهُ لَنَزِيلٌ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾⁽⁹⁸⁰⁾، فلو لم يكن مفهومًا بطل كَوْنُ الرَّسُولِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مُنذِرًا بِهِ، وَأَيْضًا قَوْلُهُ: بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ نَازِلٌ بِلُغَةِ الْعَرَبِ، وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ مفهومًا.

⁽⁹⁷⁷⁾ [الإسراء: 88].

⁽⁹⁷⁸⁾ [مُحَمَّد: 24].

⁽⁹⁷⁹⁾ [النساء: 82].

⁽⁹⁸⁰⁾ [الشعراء: 192 - 195].

الرابع: قوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾⁽⁹⁸¹⁾، وَالْإِسْتِنبَاطُ مِنْهُ لَا يُمَكِّنُ إِلَّا مَعَ الْإِحَاطَةِ بِمَعْنَاهُ.

الخامس: قوله تعالى: ﴿ثَبِيثًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾⁽⁹⁸²⁾، وَقَوْلُهُ: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾⁽⁹⁸³⁾.

السادس: قوله تعالى: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾⁽⁹⁸⁴⁾، ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾⁽⁹⁸⁵⁾، وَغَيْرَ الْمَعْلُومِ لَا يَكُونُ هُدًى.

السابع: قوله تعالى: ﴿حِكْمَةً بِالْغَةِ﴾⁽⁹⁸⁶⁾، وَقَوْلُهُ: ﴿وَشَفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾⁽⁹⁸⁷⁾ وَكُلُّ هَذِهِ الصِّفَاتِ لَا تَحْصُلُ فِي غَيْرِ الْمَعْلُومِ.

الثامن: قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾⁽⁹⁸⁸⁾، فَكَيْفَ يَكُونُ نُورًا، وَكِتَابًا مَبِينًا، وَهُوَ خَفِيٌّ غَامِضٌ مُشْكَلٌ مَلْتَبَسٌ.

التاسع: قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾⁽⁹⁸⁹⁾، وَكَيْفَ يَكُونُ الْكِتَابُ كَافِيًا؟ وَكَيْفَ يَكُونُ ذِكْرَى مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ مَفْهُومٍ؟

العاشر: قوله تعالى: ﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ﴾، فَكَيْفَ يَكُونُ بَلَاغًا، وَكَيْفَ يَقَعُ الْإِنْدَارُ بِهِ مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومٍ؟ وَقَالَ فِي آخِرِ الْآيَةِ: ﴿وَلِيَذَكَّرَ أُولَئِكَ الْأَلْبَابِ﴾⁽⁹⁹⁰⁾، وَإِنَّمَا يَكُونُ كَذَلِكَ لَوْ كَانَ مَعْلُومًا.

الحادي عشر: قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾⁽⁹⁹¹⁾، فَكَيْفَ يَكُونُ بُرْهَانًا وَنُورًا مُبِينًا مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومٍ؟

الثاني عشر: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى، وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ

[النساء: 83].⁽⁹⁸¹⁾

[النحل: 89].⁽⁹⁸²⁾

[الأنعام: 38].⁽⁹⁸³⁾

[البقرة: 185].⁽⁹⁸⁴⁾

[البقرة: 2].⁽⁹⁸⁵⁾

[القمر: 5].⁽⁹⁸⁶⁾

[يونس: 57].⁽⁹⁸⁷⁾

[المائدة: 15].⁽⁹⁸⁸⁾

[العنكبوت: 51].⁽⁹⁸⁹⁾

[إبراهيم: 52].⁽⁹⁹⁰⁾

[النساء: 174].⁽⁹⁹¹⁾

مَعِيشَةً ضَنْكًا»⁽⁹⁹²⁾، فَكَيْفَ يُمَكِّنُ اتِّبَاعُهُ وَالْإِعْرَاضُ عَنْهُ غَيْرُ مَعْلُومٍ؟
الثَّالِثَ عَشَرَ: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ»⁽⁹⁹³⁾، فَكَيْفَ يَكُونُ هَادِيًا مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ
 مَعْلُومٍ؟

الرَّابِعَ عَشَرَ: قَوْلُهُ تَعَالَى: «آمَنَ الرَّسُولُ» إِلَى قَوْلِهِ: «سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا»⁽⁹⁹⁴⁾، وَالطَّاعَةُ لَا تُمَكِّنُ إِلَّا
 بَعْدَ الْفَهْمِ، فَوَجِبَ كَوْنُ الْقُرْآنِ مَفْهُومًا⁽⁹⁹⁵⁾.

الأدلة من الأحاديث على إبطال قول من قال: بأن في القرآن متشابهًا لا يُعَلِّمُ معناه:

الأول: قَوْلُهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللَّهِ
وَسُنَّتِي»⁽⁹⁹⁶⁾، فَكَيْفَ يُمَكِّنُ التَّمَسُّكُ بِهِ وَهُوَ غَيْرُ مَعْلُومٍ؟

الثاني: عَنِ عَلِيِّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أَنَّهُ قَالَ: «عَلَيْكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ فِيهِ نَبَأٌ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبْرٌ مَا بَعْدَكُمْ
وَحُكْمٌ مَا بَيْنَكُمْ، هُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ، مِنْ تَرَكْتُهُ مِنْ جَبَّارٍ فَصَمَهُ اللَّهُ، وَمَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ
اللَّهُ، وَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينِ، وَالذِّكْرُ الْحَكِيمُ وَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، هُوَ الَّذِي لَا تَزِيغُ بِهِ الْأَهْوَاءُ، وَلَا تَشْبَعُ مِنْهُ
الْعُلَمَاءُ، وَلَا يَخْلُقُ عَلَى كَثْرَةِ الرَّدِّ، وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِزُهُ، مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ، وَمَنْ حَكَمَ بِهِ عَدَلَ، وَمَنْ خَاصَمَ
بِهِ فَالَجَ، وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»⁽⁹⁹⁷⁾.

الأدلة من المعقول على إبطال قول من قال: بأن في القرآن متشابهًا لا يُعَلِّمُ معناه:

الدليل الأول: أَنَّهُ لَوْ وَرَدَ شَيْءٌ لَا سَبِيلَ إِلَى الْعِلْمِ بِهِ لَكَانَتِ الْمُخَاطَبَةُ بِهِ تَجْرِي تَجْرِي مُخَاطَبَةِ الْعَرَبِيِّ
بِاللُّغَةِ الرَّجِيحَةِ، وَلَمَّا لَمْ يَجْزِ ذَاكَ فَكَذَا هَذَا.

الدليل الثاني: أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْكَلَامِ الْإِفْهَامَ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ مَفْهُومًا، لَكَانَتِ الْمُخَاطَبَةُ بِهِ عَبَثًا
وَسَفَهًا، وَأَنَّهُ لَا يَلِيْقُ بِالْحَكِيمِ.

⁽⁹⁹²⁾ [طه: 123 - 124].

⁽⁹⁹³⁾ [الإسراء: 9].

⁽⁹⁹⁴⁾ [البقرة: 285].

⁽⁹⁹⁵⁾ يُنْظَرُ: «مفاتيح الغيب»: (250/2 - 251)، بتصرف يسير.

⁽⁹⁹⁶⁾ أخرجه البزار في «مسنده»، مسند أبي هريرة (رضي الله عنه) (8993/15/385/ح)، والحاكم في «مستدرکه»، كتاب: العلم، (1/172/ح): 319، وسنده حسن بمجموع طرقه.

⁽⁹⁹⁷⁾ أخرجه الترمذي في «جامعه»، كتاب: فضائل القرآن، باب: ما جاء في فضل القرآن (2906/5/173/ح)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَإِسْنَادُهُ مَجْهُولٌ، وَفِي الْحَارِثِ مَقَالٌ»، والدارمي في «سننه»، كتاب: فضائل القرآن، باب: فضل من قرأ القرآن (4/2098/ح): 3374، وقال محققه: «في إسناده مجهولان: أبو المختار سعد الطائي وابن أخي الحارث»، قلت: لكن الحديث يُعْمَلُ بِهِ؛ لِأَنَّهُ فِي فَضَائِلِ الْأَعْمَالِ عَلَى رَأْيِ الْمُحَقِّقِينَ مِنَ الْعُلَمَاءِ.

الدليل الثالث: أَنَّ التَّحْدِيَّ وَقَعَ بِالْقُرْآنِ وَمَا لَا يَكُونُ مَعْلُومًا لَا يَجُوزُ وَقُوعُ التَّحْدِيِّ بِهِ⁽⁹⁹⁸⁾.

يقول الأستاذ الدكتور إبراهيم خليفة (رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى): «لو كان في كتاب الله ما لا يعلم معناه إلا الله، لكان خطاب الخلق به كالخطاب بالمهمل، لكن الخطاب بالمهمل مما يقوم على امتناعه العقل والنقل جميعاً»⁽⁹⁹⁹⁾.

ويقول أيضاً (رَحِمَهُ اللهُ): «لو كان في القرآن ما لا يعلم معناه أحد، لما أمكن التحدي بالقرآن الكريم، من حيث إن التحدي بوصفه بكل سورة من سور القرآن، لا بطائفة مخصوصة من سوره، وبجميع أجزاء السورة، لا ببعضها دون بعض»⁽¹⁰⁰⁰⁾.

من خلال الطرح السابق يمكن لنا أن نقول: إن البحث في قضية التشابه في القرآن الكريم من شروط الاجتهاد والإفتاء عند العلماء، يقول الإمام الشافعي فيما نقله عنه الخطيب البغدادي: «لا يجز لأحد يُفْتِي في دين الله إلا رجلاً عارفاً بكتاب الله: بناسخه ومنسوخه، وبمحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ومدنيه، وما أريد به، وفيما أنزل، ثم يكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة، بصيراً بالشعر، وما يحتاج إليه للعلم والقرآن، ويستعمل مع هذا الإنصاف، وقلة الكلام، ويكون بعد هذا مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار، ويكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان هذا هكذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فله أن يتكلم في العلم، ولا يفتي»⁽¹⁰⁰¹⁾.

وانحصرت معاني التشابه في اللغة إلى معنيين رئيسين: أولهما: المماثلة، وثانيهما: الاشتباه والالتباس، يقول الأستاذ محمد رشيد رضا: «و«التشابه» يُطلق في اللغة على ما له أفراد، أو أجزاء يُشبه بعضها بعضاً، وعلى ما يشتهبه من الأمر أي يلتبس»⁽¹⁰⁰²⁾.

وَتُعَدُّ ظَاهِرَةٌ انْسِحَامُ الْقُرْآنِ إِحْدَى ظَوَاهِرِ الْإِعْجَازِ فِيهِ، وَقَدْ يَعْتَقِدُ بَعْضُ الْمَشْكُكِينَ فِي الْقُرْآنِ أَنَّ أَحَدَ أَهْمِ الْمَطَاعِنِ الَّتِي يُمْكِنُ تَوْجِيهِهَا لِلْقُرْآنِ وَجُودُ الْمُتَشَابَهِ فِيهِ، بِمَعْنَى وَجُودِ التَّعَارُضِ الدَّلَالِيِّ بَيْنَ آيَاتِهِ،

⁽⁹⁹⁸⁾ يُنْظَرُ: «مفاتيح الغيب»: (250/2 - 251).

⁽⁹⁹⁹⁾ يُنْظَرُ: «المحكم والمتشابه في القرآن الكريم»، أد إبراهيم خليفة: (ص: 340)، ط: دار تحضة مصر، الطبعة الأولى.

⁽¹⁰⁰⁰⁾ يُنْظَرُ: «المحكم والمتشابه في القرآن الكريم»، أد إبراهيم خليفة: (ص: 364)، ط: دار تحضة مصر، الطبعة الأولى.

⁽¹⁰⁰¹⁾ يُنْظَرُ: «الفقيه والمتفقه»، للخطيب البغدادي: (331/2)، تحقيق: أبي عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي -

السُّعُودِيَّة، الطبعة: الثانية، 1421هـ.

⁽¹⁰⁰²⁾ يُنْظَرُ: «تفسير المنار»: (135/3).

يقول الفخر الرازي: «اعلم أن من الملحده من طعن في القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات»⁽¹⁰⁰³⁾، وقال القرطبي: «متبعوا المتشابه (حفظه الله) أن يتبعوه ويجمعوه طلباً للتشكيك في القرآن وإضلال العوام، كما فعلته الزنادقة والقرامطة الطاعنون في القرآن...»⁽¹⁰⁰⁴⁾، وقال ابن قتيبة: «قد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه وهجروا، واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله بأفهام كليله، وأبصار عليله، ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوه عن سبله، ثم قضاوا عليه بالتناقض، والاستحالة في اللحن، وفساد النظم، والاختلاف»⁽¹⁰⁰⁵⁾.

وإثارة هذه الإشكالية قديمة حديثة، وتطرق إليها الإمام الرازي في «تفسيره» حيث قال: «كيف وصف القرآن كله بأنه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير»، وأول الهدى بأن المقصود منه الدلالة العقلية لا القرآن، فالعقل من وجهة نظره هو المعيار الذي يميز بواسطته بين المحكم والمتشابه فقال: «ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم عن المتشابه، فيكون الهدى في الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن، ومن هذا نُقل عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) أنه قال لابن عباس حين بعثه رسولاً إلى الخوارج لا تحتج عليهم بالقرآن، فإنه خصمٌ ذو وجهين، ولو كان هدى لما قال علي بن أبي طالب ذلك فيه، ولأنا نرى جميع فرق الإسلام يحتجون به، ونرى القرآن مملوءاً من آيات بعضها صريح في الجبر، وبعضها صريح في القدر، فلا يمكن التوفيق بينهما إلا بالتعسف الشديد، فكيف يكون هدى؟

والجواب: أن ذلك المتشابه والمجمل لما لم ينفك عما هو المراد على التعيين (وهو إما دلالة العقل أو دلالة السمع) صار كله هدى»⁽¹⁰⁰⁶⁾، فما دام المتشابه لا يخرج عن دلالة العقل أو السمع فإنه هدى، وهذا منه (رحمة الله) رفض لزعم التناقض في الخطاب القرآني الإلهي، ويجب الزمخشري (رحمة الله) عمن يقول: لماذا لم يكن القرآن كله محكماً بقوله: «فإن قلت: فهلا كان القرآن كله محكماً؟ قلت: لو كان كله محكماً لتعلق الناس به بسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به، ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتنزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة، والعلوم الجممة، ونيل الدرجات عند الله، ولأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف، إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد، ففكر وراجع

⁽¹⁰⁰³⁾ يُنظر: «تفسير الرازي»: (141/7).

⁽¹⁰⁰⁴⁾ يُنظر: «تفسير القرطبي»: (14/4).

⁽¹⁰⁰⁵⁾ يُنظر: «تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة (ص: 4)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

⁽¹⁰⁰⁶⁾ يُنظر: «تفسير الرازي»: (268/2).

نفسه وغيره ففتح الله عليه وتبين مطابقة المتشابه المحكم، ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة في إيقانه»⁽¹⁰⁰⁷⁾.
ولعلَّ من التوجيهات التي وجه بها لفيف من المتخصصين منع كثير من أهل العلم الخوض في تأويل المتشابه وتفويض معانيها إلى الله عَزَّ وَجَلَّ (وإن كان قد ارتضى التَّأْوِيلَ وطبقه السادات من أهل العلم وكثير من علماء أهل السُّنَّة في المقابل).

والوضع التاريخي الحرج الَّذِي كانت تمر به الأُمَّة الإسلاميَّة حيث سعت أوساط غير مسلمة آنذاك بتبغعي اعتماد متشابه القرآن للطعن فيه من جهة، ولتفريق المجتمع المسلم من جهة أخرى؛ لذا حاول العلماء سد الباب، وغلق منافذ الفتنة إلى الأُمَّة الإسلاميَّة، يقول أبو الحسين الملقب: «هلكت الزنادقة وشكوا في القرآن حتى زعموا أن بعضه ينقض بعضاً في تفسير الآي المتشابه كذباً وافتراء على الله جل اسمه من جهلهم بالتفسير للآي المحكم الَّذِي زاد الله المؤمنين به إيماناً وتصديقاً فقال المؤمنون: آمنا به، ونحن به مؤمنون مقرون أن بعضه يُصَدِّق بعضاً»⁽¹⁰⁰⁸⁾.

ومما يدل على أن توظيف المتشابه أحياناً لم يكن متعلقاً بنقد النص القرآني، وإنما يتعلق بغايات أخرى عقائديَّة أو سياسيَّة قول الفخر الرازي: «إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة، فالمعتزلي يقول قوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29] محكم، وقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: 29] متشابه والسني يقلب الأمر في ذلك...»⁽¹⁰⁰⁹⁾، وقول الشهرستاني: «اعلم أن السلف من أصحاب الحديث لما رأوا توغل المعتزلة في علم الكلام ومخالفة السُّنَّة التي عهدوها من الأئمة الراشدين ونصرهم جماعة من أمراء بني أمية على قولهم بالقدر، وجماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن، تحيروا في تقرير مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في متشابهات آيات الكتاب الحكيم، وأخبار النبي الأمين (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»⁽¹⁰¹⁰⁾، وبذا يظهر أن قضية المحكم والمتشابه صارت من معايير الإيمان والكفر في حقه من الزمن وفترة من تاريخ الإسلام، بل إن الأدهى من ذلك والأمر أن هذا الصراع بين التَّأْوِيلَات المتعارضة انعكس على أرض الواقع في شكل اقتتال أدى إلى سقوط كثير من القتلى، واصطدام العوام والدماء ببعض العلماء، بل كانوا يقذفونهم بالحجارة، أو يخرجونهم من ديارهم، فمن الحزن إذن والمؤسف حقاً أن يصل التصادم بين

⁽¹⁰⁰⁷⁾ يُنظَر: «تفسير الزمخشري»: (338/1).

⁽¹⁰⁰⁸⁾ يُنظَر: «التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع»: (ص: 54)، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط: المكتبة الأزهرية للتراث -

مصر.

⁽¹⁰⁰⁹⁾ يُنظَر: «تفسير الرازي»: (139/7).

⁽¹⁰¹⁰⁾ يُنظَر: «الملل والنحل»: (103/1).

أتباع المذاهب التَّأْوِيلِيَّةِ إلى حد إزهاق الأنفس البشريَّة.

وتأويل الآيات المتشابهة موقف كثير من علماء الأُمَّة قديمًا وحديثًا من لدن زمان الصحابة الكرام حتى زماننا هذا يقول ابن قتيبة (رَحِمَهُ اللهُ): «لسنا ممن يزعم: أنَّ المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم. وهذا غلط من متأوليِّه على اللُّغة والمعنى، ولم ينزل الله شَيْئًا من القرآن إلا لينفع به عباده، ويدل به على معنى أراد، فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزمننا للطاعن مقال، وتعلق علينا بعلّة، وهل يجوز لأحد أن يقول: إن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، لم يكن يعرف المتشابه! وإذا جاز أن يعرفه مع قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ﴾ [آل عمران: 7] جاز أن يعرفه الرِّبَانِيُّونَ من صحابته، فقد عَلَّمَ عَلِيًّا التفسير، ودعا لابن عباس فقال: «اللَّهُمَّ عَلِّمْنَا التَّأْوِيلَ، وَفَقِّهْنَا فِي الدِّينِ»... ولم نر المفسِّرين تَوَقَّفُوا عن شيءٍ من القرآن فقالوا: هذا متشابه لا يعلمه إلا الله، بل أمره كله على التفسير، حتى فسروا «الحروف المقطعة» في أوائل السور، مثل: الر، وح، وطه، وأشباه ذلك»⁽¹⁰¹¹⁾.

ويقول الزمخشري في معرض تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾؛ أي: لا يهتدي إلى تأويله الحق الَّذي يجب أن يحمل عليه إلا الله، وعباده الَّذِينَ رَسَخُوا في العلم، أي ثبتوا فيه، وتمكنوا وعضوا فيه بضرس قاطع، ومنهم من يقف على قوله: ﴿إِلَّا اللهُ﴾، ويتدبَّرُ ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ يقولون، ويفسرون المتشابه بما استأثر الله بعلمه، وبمعرفة الحكمة فيه من آياته، كعدد الزبانية ونحوه، والأوَّل هو الوجه»⁽¹⁰¹²⁾.

وقد قال القرطبي أيضًا ناصرًا هذا الاتجاه: «فإن تسميتهم راسخين يقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الَّذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب، وفي أي شيء هو رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلم الجميع»⁽¹⁰¹³⁾، ويقول الفقيه عبد العزيز البخاري: «وذهب أكثر المتأخرين إلى أن الراسخ يعلم تأويل المتشابه، وأن الوقف على قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ لا على ما قبله. والواو فيه للعطف لا للاستئناف، وهو مذهب عامَّة المعتزلة، قالوا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه إلا أن يقولوا آمنة به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال؛ لِأَنَّهُمْ يَقُولُونَ ذَلِكَ أَيْضًا، قالوا: ولم يزل المفسرون إلى يومنا هذا يفسرون وَيُؤَوِّلُونَ كل آية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القرآن وقالوا هذا متشابه لا يعلمه إلا الله، بل فسروا الكل، وقال ابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) أعلم كل القرآن إلا أربعة: الغسلين والحنان والرقيم والأواه ثم روي عنه أنه

⁽¹⁰¹¹⁾ يُنظَر: «تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة (ص: 66 - 67).

⁽¹⁰¹²⁾ يُنظَر: «تفسير الزمخشري»: (338/1).

⁽¹⁰¹³⁾ يُنظَر: «تفسير القرطبي»: (18/4).

علم ذلك، وروي عنه أنه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وأنا ممن يعلم تأويله، وقد اشتهر عن الصحابة تفسير الحروف المقطعة في أوائل السور، ويدل على ما ذكرنا ما قال مجاهد وابن جريج: والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به»⁽¹⁰¹⁴⁾.

وخلاصة الأمر أن الوضع التَّأويلي كان محكومًا بسياق تاريخي مخصوص يتمثل في الرد على غير المسلمين ممن طعنوا في القرآن الكريم؛ لاشتماله على المتشابه، وما يعنيه من تعارض بين بعض الآيات، فهو موقف تاريخي بشري نسبي نتيجة للصراع المذهبي⁽¹⁰¹⁵⁾.

⁽¹⁰¹⁴⁾ يُنظَر: «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي»: (56/1).

⁽¹⁰¹⁵⁾ يُنظَر مقال: «المتشابه في القرآن بين التفسير والواقع»، أ د/ حمادي الذويب أستاذ التعليم العالي بتونس، من كتاب: «مطارات

في التفسير والدراسات القرآنية المعاصرة»: (56/1)، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، سنة: 2015م.

الضابط الرابع عشر: أثر النصوص (الموازية) على تفسير القرآن الكريم:

تمهيد:

القرآن هو دستور الإسلام، وكتاب الله المجيد الذي أغنانا بالقرآن عمّا سواه، وكفانا به عمّا عداه من رسالات الأنبياء السابقين مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرْحَمَةً وَّذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾⁽¹⁰¹⁶⁾، والآية تقضي بهيمنة القرآن على كل ما عداه من الكتب السابقة هيمنة مستمرة؛ إذ لا يمكن لفهم بشريّ (في أيّ عصر من العصور) أن يضع مدلولات القرآن في قوالب نهائية لا تسمح بأيّ فهم آخر، وإلا لفقد القرآن المجيد إطلاقيته، وتحوّل إلى نصّ نسبي متعلق بزمانه ومكانه.

ولهذا لم يقيّد رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) معاني الكتاب المطلق بتفسير نهائيّ من عنده، بل مثّل باتباعه للقرآن وتعليمه للناس، وبسنّته، وسيرته، ما اشتمل عليه الكتاب وأحكامه، بشكل يوضح منهجية التأسسي والاتباع اللذين أمر الله الناس بهما، ومن أهم لوازم الهيمنة أن يكون أهم مصدر لتفسير القرآن هو القرآن ذاته، والقطع بأن الخطاب القرآني خطاب خاص، له لغته، ونظمه، وأسلوبه، وإعجازه، ونزل بلسان العرب تيسيراً؛ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسْرِنَاهُ بِلِسَانِكَ﴾⁽¹⁰¹⁷⁾.

المقصود بالنصوص الموازية الداخلة في التفسير:

يعنى بالنصوص الموازية: الأحاديث، والأخبار، والمرويات، والاجتهادات الفقهيّة، وآراء الرجال، والقصص والأخبار، والمناهج العقليّة، والاتجاهات الفلسفيّة، التي امتزجت بعملية تفسير النص القرآني. وقد وردت الإشارة إلى المقصود بالنصوص التي دخلت في التفسير فصرفت الناس عن الاستضاءة بنور القرآن وهداياته، وهو ما أخرجه الإمام الترمذي عن الحارث الأعور أنه قال: مررت في المسجد، فإذا الناس يخوضون في الأحاديث فدخلت على علي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) فأخبرته، فقال: أوقد فعلوها؟ قلت: نعم. قال: (أما إنني سمعت رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يقول: ألا إنها ستكون فتنة. قلت: ما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم، وخير ما بعدكم، وحكم ما بينكم...»⁽¹⁰¹⁸⁾.

⁽¹⁰¹⁶⁾ [سورة العنكبوت: 51].

⁽¹⁰¹⁷⁾ [سورة مريم: 97].

⁽¹⁰¹⁸⁾ أخرجه الإمام الترمذي في «جامعه» باب: «فضل القرآن»، (5/ 172)، برقم: (2908) من حديث الحارث بن عبد الله

الهمداني، قال الترمذي: لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وإسناده مجهول، وفي الحارث مقال.

قال المباركفوري⁽¹⁰¹⁹⁾، قوله: (فإذا الناس يخوضون في الأحاديث)؛ أي: أحاديث الناس، وأباطيلهم من الأخبار، والحكايات، والقصص، ويتركون تلاوة القرآن وما يقتضيه من الآثار، والخوض أصله الشروع في الماء والمرور فيه، وأكثر ما ورد في القرآن ورد فيما يذم الشروع فيه، نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَرَّهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ * وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾⁽¹⁰²⁰⁾.

قال القاضي عياض: "يخوضون: أي: خلطوا فيه، ومزجوا به، أي: كثروا فيه الكلام، وخلطوا به الكذب"⁽¹⁰²¹⁾.

(أوقد فعلوها) قال الطيبي: أي ارتكبوا هذه الشنيعة وخاضوا في الأباطيل، فإن الهمزة والواو والعاطفة يستدعيان فعلاً منكراً معطوفاً عليه، أي فعلوا هذه الفعلة الشنيعة"⁽¹⁰²²⁾.

وفي قوله: (ومن ابتغى الهدى في غيره) من الكتب والعلوم غير المأخوذة منه، ولا الموافقة له (أضله الله)؛ أي: عن طريق الهدى وأوقعه في سبيل الردى"⁽¹⁰²³⁾.

ولقد وُجِدَتْ في كثير من كتب التفاسير حواجز حالت ما بين الناس والقرآن، بل وجدت في بعض أطروحات المفسرين ما يشكّل عائقاً يحول بين الناس والاستنارة والاستضاءة بأنوار القرآن، فكان لا بُدَّ من الإقبال على القرآن دون وساطة، وذلك لمن له أهلية النظر، وإمكانية الفهم المبني على قواعد سليمة وأسس صحيحة.

فمثلاً: منهج بعض الصوفيّة في التفسير منهج يزينه أنه بحث في الأخلاق، وأدب النفس، وحسن الصلة بالله، لكن يشينه الاعتماد على خطرات القلوب بعيداً عن الضوابط الشرعية، واللغووية، وانتهت لصورة من الإرجاء، والجبرية، أدت للانسحاب من المعركة الاجتماعية (وممارسة نوع من الانتحار الروحي)، فلا بد من إعادة النظر في منهجها ووسائلها في ضوء أهدافها الضرورية للأمة، وضبطها بضوابط الشريعة"⁽¹⁰²⁴⁾.

⁽¹⁰¹⁹⁾ ينظر: «مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح» للمباركفوري، (7/ 431)، الناشر: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء - الجامعة السلفية - بنارس الهند.

⁽¹⁰²⁰⁾ [الأنعام: 91].

⁽¹⁰²¹⁾ ينظر: «مشارك الأنوار على صحاح الآثار»، (1/ 248).

⁽¹⁰²²⁾ ينظر: «مشكاة المصابيح مع شرحه مرعاة المفاتيح»، (7/ 433).

⁽¹⁰²³⁾ ينظر: «المرجع السابق» نفسه.

⁽¹⁰²⁴⁾ ينظر: «كيف نتعامل مع القرآن» الشيخ محمد العزالي، (ص: 58)، مدرسة أجزاها الأستاذ عمرو عبيد حسنة، ط: دار تحفة

جدوى هذه الدراسة:

يفيدنا هذا الضابط أثناء مراجعتنا للتراث التفسيري في عدة أمور، منها:
أولاً: تحديد النصوص الموازية وموقعها من القرآن، ومعالجة فكرة الاستعاضة بها في التفسير عن القرآن ذاته.

ثانياً: النصوص الموازية كانت سبباً في صنع قيود أسرت العقل المسلم في ربة التقليد.

ثالثاً: تفسير القرآن بالقرآن هو الحل لرجوع مركزيّة القرآن وسط هذه الأقوال.

رابعاً: التأكيد على أن كل آيات القرآن مطلقة تستوعب الأزمنة والأماكن كلّها بحيث يستطيع أهل كل عصر أن يستفيدوا من معانيه بما ييسره الله لهم.

خامساً: القطع بأن أي مشروع إصلاحى يجب أن يبدأ بتحكيم القرآن في كل ما عداه؛ لأننا أمة بُنيت بكتاب الله، واصطفاها الله لورثة رسالة الأنبياء؛ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ (1025).

الإشكالات التي يعالجها هذا الضابط:

- تغيير موقع هذه النصوص من كونها «موازية» إلى نصوص «تابعة»، وبدلاً من أن تكون حاکمة على القرآن تصبح محكومة به، وهل تأتي من نوع سلطة من القارئ على النص، حيث أبدل التابع بالموازي.
- تعطيل حاكمية القرآن، وتحكيم غيره في نصوصه، وربطها بفهم معانيه.
- حالة الحجر والقطيعة الحسية والمعنوية للقرآن اليوم، فقد كثر قُرْأُوهُ، وَقَلَّ فَهْمُهُ، وَقَلَّ مَتَدَبَّرُوهُ.
- الاستعاضة بأقوال الرجال، والأخبار والقصص، والإسرائيليات، وحشوات التفسير بها بعيداً عن وحدته البنائية.

(1025) [سورة فاطر: 32].

أثر النصوص الموازية، وحاكمتها على القرآن:

نتج من وضع النصوص التابعة في غير موقعها الأصلي، وجعلها في مقام موازٍ للقرآن؛ عدة أمور، منها:

أولاً: التسوية بين لسان القرآن واللسان العربي، وهذا «منطلق اللغويين»:

حيث اعتمد اللغويون القاموس اللغوي منطلقاً لتفسير الآيات فكان ذلك سبباً من أسباب القول بالمشابهة في القرآن، ومدعاهم: أن القرآن نزل بلغة العرب وخاطبهم قبل غيرهم من الأمم؛ وعليه فإنه لا يفهم الخطاب القرآني إلا بمعرفة معهود العرب من كلامهم، وهذا الاتجاه فيه ردود، وعليه مؤاخذات⁽¹⁰²⁶⁾. فحين يكون التعامل مع النص القرآني فله قواعد أخرى، ككون النص يمتلك امتياز الصحة والبيان، فلسانه يفرض قواعده، وأساليبه، وأدواته التعبيرية، دون مراجعة من القارئ، وعلى القارئ أن يصحح من سليقته، وينقاد للنص لسائياً، ولكن حين تكون سلطة القارئ نافذة في النص، وتعلو عليه يصبح القارئ حينئذٍ مُوجِّه النص بألفاظه، وقواعده، ودلالته على وفق رصيده اللساني، مما وسع في مساحة الاختلاف والخلاف في التأويل ذلك الذي لا موجب له⁽¹⁰²⁷⁾.

ومن آثاره في علم التفسير:

أولاً: إلباس ألفاظ القرآن معاني لا يحتملها السياق، وقد ينبوعنها «لسان القرآن».

ثانياً: القول بزيادة بعض الأحرف في القرآن الكريم.

ثالثاً: القول بأن بعض التعبيرات القرآنية قد جاءت على غير القياس؛ أي: قياس القواعد التي وضعوها استقراء من كلام الأعراب، وكأنهم يحاكمون القرآن إلى أقوال الأعراب مما صحت نسبته أو لم تصح، كما ذكروا ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾ بتشديد النون من (إنَّ).

رابعاً: القول بشذوذ بعض التعبيرات القرآنية، كما قال بعضهم في قوله تعالى: ﴿رَبِّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لو كانوا مُسْلِمِينَ﴾⁽¹⁰²⁸⁾، مما دعا الإمام الفخر الرازي (ت 606 هـ) لأن يحمل عليهم في بداية تفسيره لسورة الحجر⁽¹⁰²⁹⁾.

⁽¹⁰²⁶⁾ ينظر: «نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه» (ص: 29).

⁽¹⁰²⁷⁾ ينظر: تأويل القرآن سلطة القارئ أم سلطة النص، للدكتور حمزة صالح يوسف، (ص: 1)، منشورات كلية التربية، جامعة

القادسية.

⁽¹⁰²⁸⁾ [سورة الحجر: 2].

⁽¹⁰²⁹⁾ ينظر: «مفاتيح الغيب» للرازي، (19 / 117).

فالأولى في فهم معاني القرآن هو لسان القرآن، وأن كل لفظة من ألفاظه لها دلالة مصطلحيّة خاصّة بها، أسمى من لسان العرب ولغتهم، «فالرزية، والخطيئة التي ارتكبتها بحق القرآن الكريم، كانت حين تم إسقاط أحكام القرآن ومعانيه على اللسان العربي البشري؛ فأدى ذلك إلى نسبة الترادف، والاشتراك، والتواطؤ، والكناية، والاستعارة، والتورية، والمجاز، وأن هذه الأحكام حين طبقت عليه فتحت أبواباً واسعة للتأويلات التي تجاهلت منهجيّته وغطت عليها، وجعلت عمليات إدراك العائد المعرفي المحدد لكل كلمة من كلماته أمراً في غاية الصعوبة»⁽¹⁰³⁰⁾.

ثانياً: تأويل الآيات التي تخالف أقوال المذاهب، واتخاذ القرآن مجرد شواهد لأقوالهم؛ وهذا منطلق بعض أتباع المذاهب:

مع أنه ظهر في المدونات التفسيرية نماذج لتفاسير للأحكام حمد لها اتجاهها ومنهجها؛ حيث انطلقت من الآية ثم شكلت عليها استنباطاً فقهياً، أو أصولياً، ككتاب: «الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية»، لنجم الدين سليمان الطوفي الحنبلي (المتوفى 716 هـ)⁽¹⁰³¹⁾، وكتاب: «الإكيل في استنباط التنزيل»، لجلال الدين السيوطي⁽¹⁰³²⁾، إلا أن الإشكالية التي يواجهها علم التفسير "وقوف الناس عند حدود الفقهيات أو التراث الفقهي والاقتصار عليه، واعتباره هو المساحة التي يجب التحرك عليها، شكل عائقاً بين المسلمين والنهل من النص الأصلي (القرآن الكريم)، فالتراث بشكل عام والفقه بشكل خاص في عصور معينة، تحول من مفاتيح مساعدة على فهم القرآن، والعودة إليه إلى حواجز اكتفي بها في بعض المراحل، وحالت بين التحقق بالرؤية القرآنية الشاملة"⁽¹⁰³³⁾، مما غيرت موقع النصوص «التابعة»، كأقوال الفقهاء إلى نصوص «موازية» حاكمة، وبدلاً من أن تكون محكومة بالقرآن أصبحت حاكمة عليه.

فالأمة الإسلامية للعجب تركت الكتاب والسنة، ثم تركت السنة لأقوال الأئمة، ثم تركت أقوال الأئمة لمؤلفي المتون، فنحن طلاب الأزهر درسنا المتون، أما الاتصال بالقرآن نفسه كمصدر، والسنة كمصدر، فبعيد عن الثقافة الإسلامية... فالفقهاء وعلماء الأصول انصرفوا (لسبب أو لآخر) إلى الحكم التشريعي،

⁽¹⁰³⁰⁾ ينظر: «معالم في المنهج القرآني» د: طه العلواني، (ص: 87)، ط: دار السلام - القاهرة، ط: الأولى 1431 هـ - 2010 م.

⁽¹⁰³¹⁾ وقد حقق الكتاب: محمد حسن إسماعيل، طبع: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م.

⁽¹⁰³²⁾ وقد حقق الكتاب: سيف الدين عبد القادر الكاتب، طبع: دار الكتب العلمية - بيروت، 1401 هـ - 1981 م.

⁽¹⁰³³⁾ ينظر: «كيف نتعامل مع القرآن»، للشيخ محمد العزالي: (ص: 258)، مدرسة أجازها الأستاذ عمرو عبيد حسنة، ط: دار نضرة

واعتبروا القرآن له بُعد واحد، وحصروا مفهوم القرآن في الأحكام التشريعية، مع أن الخطاب ذو أبعاد متعددة، قد تكون متقدمة لا بد من تحصيلها" (1034).

فحين تقدم أقوال الفقهاء (إن خالفت القرآن) على القرآن ترسخ العوائق التي تحول بين أنوار القرآن وقلوب المتلقين منه، مثل ما نقل عن الكرخي في أصوله: "إن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تُحمل على النسخ، أو على الترجيح، والأولى أن تُحمل على التأويل من جهة التوفيق!" وقوله: "إن كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنه يُحمل على النسخ، أو على أنه مُعارض بمثله، ثم صار إلى دليل آخر، أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح، أو يحمل على التوفيق، وإنما يفعل ذلك على حسب قيام الدليل، فإن قامت دلالة النسخ يحمل عليه، وإن قامت الدلالة على غيره صرنا إليه" (1035).

ثالثاً: الأخذ بالتفاسير التي أيدتها الدلائل العقلية:

تأثرت بعض التفاسير بالمناهج العقلية والاتجاهات الفلسفية فجاء متفقاً مع تلك المناهج، مثل تفسير الراغب الأصفهاني لـ «الحكم» بقوله: "هو ما تؤيده الدلائل العقلية"، و«المتشابه»: ما تحيله الدلائل العقلية"، بهذا يكون قد أخذه على ظاهره، بحيث لا يستطيع القارئ مهما تدبّر أن يختار إلا التوقف بين الاحتمالات الكثيرة؛ وبذلك تكون النتيجة واحدة وهي تفسير المتشابه يدور في فلك الغموض والالتباس، وأن الحكم يدور في فلك البيان والوضوح" (1036).

وقد أكّد ذلك الدكتور: عياض السلمى في كتابه: «استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة»، وقد نبّه مؤلفه عن اتخاذ الأصوليين مصدرًا للشواهد أكثر من كونها مصدرًا لإنشاء الأحكام وبيانها. "وأوضح فيه أن جمهرة الأصوليين كانوا يصوغون مقولاتهم وقواعدهم، ثم يستشهدون لتلك المقولات والقواعد ببعض الآيات والأحاديث، ولوباخراجها عن سياقها" (1037).

مثل: أن تقوم حجية دليل القياس عند الأصوليين على قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (1038)، وأن تقوم حجية دليل الإجماع على قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ﴾

¹⁰³⁴ ينظر: «المرجع نفسه»، (ص: 55-56).

¹⁰³⁵ ينظر: «رسالة في الأصول بذيل كتاب تأسيس النظر» للدبوسي الحنفي، (ص: 84) المطبعة الأدبية القاهرة.

¹⁰³⁶ ينظر: «تفسير الراغب الأصفهاني»، أبي القاسم الحسين الأصفهاني، (2/ 414)، تحقيق ودراسة: د. محمد عبد العزيز بسيوني،

الناشر: كلية الآداب - جامعة طنطا، ط: الأولى: 1420 هـ - 1999 م.

¹⁰³⁷ ينظر: استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية، للدكتور عياض السلمى، ط1، الرياض، 1418 هـ.

¹⁰³⁸ [سورة الحشر: 2]، ينظر: «البحر المحيط في أصول الفقه»، (4/ 19)، «التوضيح في حل عوامض التنقيح»، (2/ 33).

الهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١٠٣٩﴾.

وبهذا تكون هذه الأقوال الموروثة (من القصص، والأخبار، والآثار، وما عرف بالعلوم الشرعية أو النقلية) بكل ما فيها قد أصبحت بقدر ما اشتمل على جواهر قيمة وإجائيات لا تخفى؛ فإن هناك سلبات كثيرة أيضاً، حيث أصبح عبئاً على عقلية الأمة، وقيداً يحول دون هذا العقل والقدرة على الاجتهاد والإبداع، ومواجهة التحديات على اختلافها وتنوعها" (1040).

وهناك عدد من الأسئلة المُلِحَّة: كيف نفيد من هذه المناهج في العودة إلى النبع الأصلي القرآني؟ وهل هذا الميراث المنهجي ملزمٌ لنا وهو لا يخرج عن كونه اجتهاداً حقق أبعاداً طيبة في تحقيق الرؤية القرآنية؟ وهل يجوز لنا أن نفقر، وأن نتعامل مباشرة مع النص؟ ولوجاز ذلك: فما الوسائل الآمنة لمثل هذا التعامل؟

الرابع: منطلق علماء التجريب، حيث حملوا تفسير القرآن على النظريات العلمية الحديثة:

وقد يحدث في التفسير بهذا الشكل بعض الخلل بسبب بحوث الإعجاز العلمي التي يلازمها التسرع في إطلاق الأحكام، والتفسيرات، والتأويلات التي قد تكون صحيحة وقد تكون غير صحيحة، ولذلك ينبغي علينا أن نميز بين التفسير الصحيح القائم على منهج علمي، وشرعي، وبين التفسير الخاطيء، وهذا التمييز يحتاج لعلماء وباحثين ويحتاج أيضاً إلى إلهام من الله تعالى.

"فلقد شاع في هذا العصر علم يعرف بـ«الإعجاز العلمي في القرآن» إلى حد إنشاء مؤسسات لدراسة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، حتى وصل الأمر لتحميل الآيات ما لا تحتمل من النظريات، والاكتشافات العلمية، كالكلام عن مراحل الخلق، وتطور الأجنة، ولا شك أنه يدل دلالة واضحة على أن القرآن الذي أخبر بها في وقتها، وضمن الظروف العلمية السائدة هو من عند الله، ولا شك أنه أمر يحمل من المخاطر والمجازفة إذا نظرنا لبعض الإشارات العلمية التي وردت في القرآن بمقابل ما وصل إليه العلم الحديث" (1041).

وقد سبق بيان هذا المنطلق تفصيلاً في ضابط القراءات الخاطئة من منهجية التفسير، تحت عنوان: اعتماد بعض المفسرين على الاستدلال بالظواهر الكونية.

تفسير القرآن بعضه ببعضه:

(1039) [سورة النساء: 115]، ينظر: «أصول البيدوي» (ص: 245)، «الإحكام للآمدي»، (1/ 258).

(1040) ينظر: «القيم العليا الحاكمة»، (ص: 3).

(1041) ينظر: «كيف نتعامل مع القرآن» للشيخ محمد الغزالي، (ص: 216).

للإجابة على كل ما سبق، لا بُدَّ من منهج يتيح لنا الاعتراف من النبع الصافي وهو جزء من رؤية شاملة الأبعاد متعددة المقاصد، تكمن في تفسير القرآن بالقرآن هو الحل لرجوع مركزية القرآن وسط هذه الأقوال، وممارسة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) منهجًا من مناهج التفسير، حيث كان يفسر القرآن بعضه ببعض؛ لِأَنَّ الْقُرْآنَ: ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾⁽¹⁰⁴²⁾، فكل آية من الآيات تحمل صفة إحكام في نفسها، أو تفصيل لغيرها.

وهذا النوع من التفسير الَّذِي أُسِّسَ له رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يقتضي أن يكون القرآن كأنه صفحة واحدة بين عيني المتدبرِّ، تنتقل عيناه بين الآيات ذات الإحكام والآيات ذات التفصيل؛ لكي يجد دائماً ما يسعى للوصول إليه بسهولة ويسر ودِقَّةٍ، كما ينتقل قلبه ووجدانه بينها، فإذا قرأنا في سورة الفاتحة: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ* صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾⁽¹⁰⁴³⁾، نجد تفصيل ذلك في بدايات سورة «البقرة»، فتؤكد الآية الأُولَ صِحَّةَ المرجع الَّذِي هو القرآن، وأنه لا ريب فيه، وأنه هدى للمتقين إجابة لدعاء (اهدنا الصراط المستقيم)، وتُبيِّنُ الآيات الخمس صفات وخصال الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ، وبذلك يَتَّضِحُ صراطهم، وتُبيِّنُ الآيتان التاليتان صراط المغضوب عليهم وهم الكفار، وتُبيِّنُ الآيات الثلاث عَشْرَةَ صفات الضالين الحائرين التائمين وهم المنافقون، ثم تأتي الآية الكريمة العشرون⁽¹⁰⁴⁴⁾ لتوصلنا مرة أخرى لـ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5]، وهكذا الحال في القرآن كله.

ومثال ذلك: ما أخرجه البخاري أيضاً بسنده من حديث ابن عمر أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: (مَفَاتِيحُ الْعَيْبِ)⁽¹⁰⁴⁵⁾، حُمْسٌ: (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْعَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَآذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)⁽¹⁰⁴⁶⁾.

⁽¹⁰⁴²⁾ (سورة هود: 1).

⁽¹⁰⁴³⁾ (سورة الفاتحة: 6-7).

⁽¹⁰⁴⁴⁾ وهي قوله تعالى: ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سورة البقرة: 20).

⁽¹⁰⁴⁵⁾ (سورة الأنعام: 59).

⁽¹⁰⁴⁶⁾ أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: «تفسير القرآن»، باب: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْعَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» [الأنعام:

[59] (56/6)، برقم: (4627).

منطلقات تفسير القرآن بعضه ببعض:

المنطلق الأول لهذا التفسير: (القول بالوحدانية البنائية للقرآن الكريم):

ينطلق هذا التفسير مما يسميه المعاصرون بالوحدانية البنائية: وهو منهج قائم على النظر إلى القرآن في وحدته هو ما علمنا إياه رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من كل ما أثير من أسئلة واستشكالات في عهده، والتي عرفت بعد ذلك بـ «تفسير القرآن بالقرآن»⁽¹⁰⁴⁷⁾.

وقد كان رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يعلم أصحابه ذلك، فإذا خافوا من قوله جَلَّ شَأْنُهُ: ﴿قُلْ إِنْ تُحِبُّوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْذِرُوهُ يُعَلِّمَهُ اللهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁽¹⁰⁴⁸⁾، أزال مخاوفهم بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ...﴾⁽¹⁰⁴⁹⁾، وبهذا التفسير ستخرج منهجية معرفية للقرآن، تجعل من القرآن حاكمًا على كل ما عداه، لا أن يُتَّخَذَ شواهد، ويُطَوَّقَ كل واحد النص على حسب ما يريد⁽¹⁰⁵⁰⁾.

وفائدة هذا التفسير: أنه يخرجنا من حالة الرؤية الموضوعية إلى الرؤية الموضوعية، وحل لحالة العجز عن النظرة الشمولية للرؤية القرآنية، التي أدت بنا للون من تقطيع الصورة الكليّة، ويخرجنا من حالة التبعض والتفريق التي نعيشها الآن، فالنظرة الشاملة هي النظرة الصحيحة للدراسات القرآنية⁽¹⁰⁵¹⁾.

المنطلق الثاني: الوصول لأعمدة سور القرآن:

من الأمور المهمّة التي يفيدها تفسير القرآن معرفة عمود القرآن الكريم ومقاصده العليا الحاكمة، فلكل سورة عمود، لا بد من البحث عنه، فإذا اكتشفناه فإن ذلك سيساعدنا تمامًا على الإمام، والإحاطة بكل ما اشتملت السورة عليه، وإذا كان الأمر في كل سورة هكذا فإن للقرآن كله (بسوره المائة وأربع عشرة) عموده الذي تدور سوره كله حوله، كمثالًا أن نقول:

أن عمود «سورة الفاتحة» هو: العلم والعمل.

وأن عمود «سورة البقرة» هو: الاستبدال، وأوصاف الأئمة المستبدلة «اليهود» والبديلة «الإسلامية».

وأن عمود «سورة النساء»: تقوى الله في الضعفاء، وأن عمود «سورة الزخرف»: الوحي، والقرآن،

وهكذا تدور أوتاد كل سورة على عمودها.

⁽¹⁰⁴⁷⁾ ينظر: «الوحدانية البنائية»، (ص: 35).

⁽¹⁰⁴⁸⁾ [سورة آل عمران: 29].

⁽¹⁰⁴⁹⁾ [سورة البقرة: 286].

⁽¹⁰⁵⁰⁾ ينظر: «لسان القرآن، ومستقبل الأئمة القطب»، (ص: 64).

⁽¹⁰⁵¹⁾ ينظر: «كيف نتعامل مع القرآن» للشيخ: محمد الغزالي، (ص: 113) وما بعدها.

والوصول لأعمدة كل سورة يُعدُّ منهجًا من المناهج التي تمكن المفسر من الرؤية القرآنيّة الشاملة، وتوصلنا لتفسير موضوعي بشقيه العام كدراسة الموضوعات دون قيد الموضوع والسورة كالنبوة في القرآن، والعدالة في القرآن، أو النظرة الموضوعيّة للسورة كاملة، ومعرفة الأغراض التي تدور حولها، كفيل بمعالجة الواقع، والانطلاق لرؤية قرآنيّة شاملة ومتوازنة" (1052).

آيات القتال: كنموذج لتفسير القرآن بالقرآن:

أوردنا هذا النموذج لبيان معالجة النظر الجزئي للفهم الموضوعي الذي انبنى عليه كثير من الأحكام، فبعض التفاسير بلغت بها النظرة الجزئيّة حدًّا جعله يأخذ من صدر سورة التوبة ما يفيد أن الإسلام دين هجوم، وإن سألت عن الدليل قالوا لك قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ (1053) ويقف، ولا يكمل الآية: ﴿كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ (1054)، ونسخوا بذلك كل آيات العفو كقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ﴾ (1055).

قال ابن الجوزي: جمهور المفسرين على أنها منسوخة، لِأَنَّهَا تَضَمَّتِ الأَمْرَ بالإِعْرَاضِ عَنِ الْمُشْرِكِينَ، واختلفوا في ناسخها على أربعة أقوال: منها أنها نسخت بآية السيف، وروي عن ابن عباس: قال: كان نبي الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يعرض عن المشركين إذا آذوه، وكانوا يَسْتَهْزِئُونَ بِهِ وَيُكَدِّبُونَهُ، فأمره الله أن يقاتل المشركين كافة، فكان هذا من المنسوخ (1056).

وإذا درسنا هذا الموضوع دراسة عامّة غير جزئيّة نجد أن:

في سورة التوبة: يقول الله تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (1057)؛ أي: عاهدتموهم، ثم نكثوا أيماهم مرة بعد أخرى، ونقضوا عهودهم في كل مرة، وكُلَّمَا وجدوا فرصة للنيل من المسلمين ناصروا أعداء المسلمين، وتخصيص هذه البراءة، وحصرها في هذا النوع من الناكثين لعهودهم دل عليه الاستثناء الذي جاء في السياق بقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوا شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

(1052) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 118)، وما بعدها.

(1053) [سورة التوبة: 36].

(1054) [سورة التوبة: 36].

(1055) [سورة الجاثية: 14].

(1056) ينظر: «ناسخ القرآن ومنسوخه» لابن الجوزي، (ص: 193)، طباعة شركة أبناء شريف الأنصاري - بيروت، الطبعة: الأولى،

1422 هـ - 2001 م.

(1057) [سورة التوبة: 1].

الْمُتَّقِينَ ﴿1058﴾.

وحتى أولئك (الَّذِينَ تَكَرَّرَ مِنْهُمْ نَقْضُ الْعَهْدِ) لم يُؤمر المسلمون بمفاجأتهم بنقض العهود وإنهائها والشروع الفوري في مقاتلتهم، بل أعطوا مهلة كافية جداً ليُراجعوا أنفسهم ويدركوا أخطاءهم في تكرار نقضهم لمعاهداتهم ومواثيقهم مع المسلمين، يدل عليه قول الله تعالى: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ﴾⁽¹⁰⁵⁹⁾، ففي الآية دليل واضح على مدى حرص القرآن والإسلام على السلام، وعدم مبادرة أحد بالحرب.

وفي قوله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ﴾⁽¹⁰⁶⁰⁾، فرض على المسلمين أن يعلنوا آجال إنهاء تلك المعاهدات بأهم وسائل الإعلان المتاحة في ذلك العصر؛ لئلا تكون هناك مباغته؛ فليس الهدف الإكراه على الدين، ولا الانتصار في الحروب، ولا إبادة الآخرين، بل حملهم على احترام المعاهدات والمواثيق الدولية، والتوبة عن نقض أيِّ مواثيق؛ كي تستطيع البشرية أن تحقق أمناً وسلاماً عالميين قائمين على احترام المواثيق والعهود، وعدم التفريط بشيء منها؛ ولذلك جاء الاستثناء بقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾⁽¹⁰⁶¹⁾، فإذا انسلخ الأشهر الحرم دون أن يراجع أولئك (الناكثون للعهود) أنفسهم، ويلتزموا بالوفاء بمواثيقهم، يجب مقاتلة قوات هؤلاء أينما وجدوا، وأخذهم بجرائم نقض العهود ومحاصرتهم في كل موقع، فهؤلاء يمثلون (والحالة هذه) إرهاباً أممياً عاماً شاملاً يجعل العالم كله يعيش حالة من أزمة الثقة، وعدم الاطمئنان إلى أيِّ وسيلة سلمية، ومثل هؤلاء لا يُؤمن أذاهم، ولا يُدفع ضررهم إلا إذا تابوا، وأنبأوا، وأقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وتحلوا بالتزكية التي تتحول إلى قاعدة أخلاقية تحول بينهم وبين نقض العهود، والمواثيق.

وتشير الآية التالية: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁰⁶²⁾، إلى مستوى الأفراد الذين قد يرفضون سلوكيات أممهم وشعوبهم

⁽¹⁰⁵⁸⁾ [سورة التوبة: 4].

⁽¹⁰⁵⁹⁾ [سورة التوبة: 2]. قال أبو عبيد: أنه لم يعن بالأشهر الحرم التي في قوله: ﴿مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حَرْبٌ﴾ [التوبة: 36]، ولو أراد تلك لكان انسلخها مع خروج الحرم واستهلال صفر، ولكنه أراد أربعة أشهر من يوم النحر مستأنفة إلى عشر من ربيع الآخر، كما قال: وذلك تمام أربعة من يوم النحر. قال أبو عبيد: وإنما سماها حرماً للأمان والعهد الذي أعطاهم، وجعل قتالهم فيهن على نفسه حراماً. ينظر: «الأموال» للقياسم بن سلام، (ص: 214).

⁽¹⁰⁶⁰⁾ [سورة التوبة: 3].

⁽¹⁰⁶¹⁾ [سورة التوبة: 4].

⁽¹⁰⁶²⁾ [سورة التوبة: 6].

وحكوماتهم، فيحاولون أن يعرفوا حقيقة ما يدعوا إليه المسلمون، ويطلّعون على رسالتهم، فتصبح الأمة المسلمة كلها مسئولة عن حماية حق هؤلاء الذي يصبح من أهم حقوق الإنسان في معرفة الحقيقة، والاطلاع عليها، وحماية من يطلبها من أيّ تهديدات قد لا تسمح له بالاطلاع عليها.

في الوقت نفسه يأتي الاستفهام في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (1063)، باستبعاد أن يحترم المشركون (الذين نقضوا عهودهم أكثر من مرة) أي عهد يبرمونه، فهم كاذبون يتظاهرون بذلك لإرضاء المؤمنين حتى تحين لهم فرصة للهجوم عليهم أو الانضمام إلى أعدائهم، يقولون بأفواههم ما يرضون به المؤمنين وتأبى قلوبهم، ومن بين هؤلاء قوم لم يعلنوا نقض، أو نكث عهودهم مع المؤمنين، بحيث لا يمكن تصنيفهم في الناكثين الذين جاهروا بذلك، ولا بالملتزمين الموفين بمعاهداتهم.

وفي الوقت نفسه تُنبّه الآية التالية المؤمنين إلى أنّ هؤلاء الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم لوانتصروا عليكم، أو تفوّقوا بالقوة عليكم فإنّهم لن يدّخروا أيّ وسع لإيذائكم ومحاربتكم، فلا تتخذعوا بمعسول الكلام الذي يقولونه بأفواههم فقط؛ لأنّهم فاسقون، ولأنّهم اشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً؛ ولذلك فإن الثقة بهم لا ينبغي أن تحدث إلا إذا تابوا، وأقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وآثروا أخوتكم على عداوتكم، وفضّلوا أن يكونوا منكم بشكل كامل، بحيث ينتمون إلى أمّتكم وينضمّون إلى صفوفكم.

فهؤلاء لا ينبغي أن يؤخذوا على ما قد سلف منهم من نقض للعهد وأذى لأصابعكم نتيجة لذلك؛ لأنّهم (والحالة هذه) قد صاروا إخواناً لكم في الدين، أمّا إن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم، وطعنوا في دينكم فذلك يعني أنّهم قد اختاروا حربكم وعدم مسالمتكم، وعدم الاعتراف لكم بحريّة الدين، ولا بحريّة الدعوة إلى الدين: ﴿فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ﴾ (1064)، لا لكفرهم، ولكن لأنّهم لا إيمان لهم لعلهم يَنْتَهُونَ.

ثم تؤكد الآية التالية ذلك بالاستفهام: ﴿أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَ اللَّهَ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (1065).

فصارت مقدمة السورة والكلام يضم ستة أنواع من المشركين: تجدها حين نتدبر هذه الآيات نجد أن البراءة المذكورة في أول السورة ليست بسبب الشرك، وإنّما هي بسبب نقض العهد، والنكث في المعاهدات وبشكل متكرر، بدليل أنّ الله (تبارك وتعالى) قد استثنى من تلك البراءة: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنْ

[سورة التوبة:7] (1063)

[سورة التوبة:12]. (1064)

[سورة التوبة:13]. (1065)

الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتَتْهُمُ إِلَيْهِمْ عَهْدُهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿١٠٦٦﴾، وللايات الكثيرة الواردة في حرّية التدئين، وعدم الإكراه على الدين، وعلى ذلك

فيمكننا أن نحرر الموضوع بالشكل التالي:

- 1- من المشركين مَنْ بلغتهم الدعوة، وَمَنْ لم تبلغهم.
- 2- مَنْ لم تبلغهم الدعوة فريقان: فريق اعتدى، وفريق لم يعتد.
- 3- والذين بلغتهم الدعوة فريقان؛ منهم مَنْ عاهدوا المسلمين وَأَنْشَأُوا معهم موثيق، ومنهم مَنْ لم يُعاهدوا.
- 4- والذين بلغتهم الدعوة وعاهدوا؛ منهم مَنْ وَفَّوا بعهودهم، والتزموا بها، ومنهم مَنْ نقضوها.
- 5- والذين نقضوا عهودهم؛ منهم مَنْ نقضوها مع رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ومنهم مَنْ نقضوها مع غيره بعد وفاته (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

فصار لدينا عدّة أنواع من المشركين في هذه الآية:

- أولاً: مشركون لم يُعاهدوا، ولم يعتدوا.
- ثانياً: مشركون عاهدوا فَوَفَّوا.
- ثالثاً: مشركون لم يعاهدوا واعتدوا.
- رابعاً: مشركون عاهدوا ثم نقضوا عهدهم مع النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).
- خامساً: مشركون عاهدوا فلم ينقضوا ولم يُؤفِّوا، وحاولوا إرضاء المؤمنين بأفواههم، ولكن تأبى قلوبهم.
- سادساً: مشركون عاهدوا ثم نقضوا عهدهم مع المؤمنين بعد النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ). (1067).

¹⁰⁶⁶ [سورة التوبة: 4].

¹⁰⁶⁷ ينظر: مقالة «آيات القرآن نموذج لتفسير القرآن بالقرآن» للدكتور: طه جابر العلواني، (ص4-7).

الضابط الخامس عشر: الحذر من الخروج بالتفسير عن المراد منه:

معنى التفسير والهدف منه:

من المعروف أن علم التفسير: هو علم يُفهم به كتاب الله المُنَزَّل على نبيه محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، وعرفه بعضهم بأنه: علم يُبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد، من حيث دلالاته على مراد الله تعالى، بقدر الطاقة البشرية⁽¹⁰⁶⁸⁾.

لكن هناك بعض المفسرين خرجوا بتفسيرهم للقرآن عن المعنى المراد منه، فنجد بعض كتب التفسير، قد استغرقت في المباحث اللفظية، والنكات البلاغية، والتفسيرات العلمية، والخلافات الفقهية، والمسائل النحوية، والتطويل في المجادلات الكلامية، فتشعبت كتب التفاسير بالثقافات التي أخذت حيزاً كبيراً من هذه الكتب، حتى صرفت التفسير عن تحقيق الهدف الرئيس والمراد منه، وهو إدراك مراد الله من كلامه.

فهناك مجالات عدة استطرد فيها بعض المفسرين في تفاسيرهم حتى طغت على الجانب التفسيري، فنجد كل تفسير يميل إلى اتجاه معيّن، وتغلب عليه ناحية خاصة من نواحي التفسير وألوانه، فمنها ما تغلب عليه الصناعة النحوية، ومنها ما تغلب عليه النزعة الفلسفية والكلامية، ومنها ما تطغى عليه النزعة الفقهية والتعصب لمذهبه، ومنها ما يميل تفسيره بالنظريات العلمية والكلام عن الإعجاز العلمي... إلخ، وإليك أمثلة لذلك:

أولاً: الاستطراد في مجال النحو واللغة:

نجد من المفسرين من يغلب على تفسيره الاستطراد في علم النحو واللغة والخلاف بين النحويين أكثر من حديثه عن التفسير، وهدايات الله التي اشتمل عليها كتابه كوشي إلهي نزل لهداية البشر وسعادتهم في العاجل والآجل، وإقالتهم من عثراتهم، وأقرب مثال لذلك كتاب «البحر المحيط في التفسير» لأبي عبد الله محمد بن يوسف بن حيان، الأندلسي، الغرناطي، الشهير بأبي حيان (ت: 745هـ).

ويقع هذا التفسير في ثماني مجلدات كبار، ويعتبر المرجع الأول والأهم لمن يريد أن يقف على وجوه الإعراب لألفاظ القرآن الكريم، إذ إن الناحية النحوية هي أبرز ما فيه من البحوث التي تدور حول آيات الكتاب العزيز قال الدكتور الذهبي: والحق إنه قد أكثر من مسائل النحوي كتابه، مع توسعه في مسائل الخلاف بين النحويين، حتى أصبح الكتاب أقرب ما يكون إلى كتب النحومنه إلى كتب التفسير⁽¹⁰⁶⁹⁾.

يقول أبو حيان في خطبة كتابه: إنني أبتدئ أولاً بالكلام على مفردات الآية التي أفسرها لفظة فيما

⁽¹⁰⁶⁸⁾ ينظر: «التفسير والمفسرون» د: محمد الذهبي، (13/1).

⁽¹⁰⁶⁹⁾ ينظر: «المصدر السابق»، (225/1).

يحتاج إليه من اللغة، والأحكام النحويّة التي لتلك اللفظة قبل التركيب، وإذا كان للكلمة معنيان، أو معانٍ، ذكرت ذلك في أول موضع فيه تلك الكلمة، ليُنظر ما يناسب لها من تلك المعاني في كل موضع تقع فيه فيحمل عليه، ثم أشرع في تفسير الآية ذاكراً سبب نزولها إذا كان لها سبب، ونسخها، ومناسبتها، وارتباطها بما قبلها، حاشداً فيها القراءات، شاذها ومستعملها، ذاكراً توجيه ذلك في علم العريّة، ناقلاً أقاويل السلف والخلف في فهم معانيها، متكلماً على جليها وخفيها، بحيث لا أعادر منها كلمة وإن اشتهرت حتى أتكلم عليها... إلخ (1070).

ولو نظرنا في تفسيره لوجدنا أنه أقرب إلى كتاب نحو لوعة منه إلى كتاب تفسير، فمثلاً، عند تفسير قول الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَمْ تَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (1071).

(نأت): هو جواب الشرط، واسم الشرط هنا جاء بعده الشرط والجزاء مضارعين، وهذا أحسن التراكيب في فعلي الشرط والجزاء، وهو أن يكونا مضارعين. (بخيرٍ منها): الظاهر أن خيراً هنا أفعل التفضيل، والخيرية ظاهرة، لأن المأتى به، إن كان أخف من المنسوخ أو المنسوء، فخيريته بالنسبة لسقوط أعباء التكليف، وإن كان أثقل، فخيريته بالنسبة لزيادة الثواب، أو مثلها: أو مساوئها في التكليف والثواب، وذلك كنسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى الكعبة، وذهب قومٌ إلى أن خيراً هنا ليس بأفعل التفضيل، وإنما هو خيرٌ من الخيور، كخيرٍ في قوله: ﴿أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾، فهو عندهم مصدرٌ، ومن لا يتدأء الغاية، ويصير المعنى: أنه ما ننسخ من آية أو نُؤخِّرُها، نأت بخيرٍ من الخيور من جهة المنسوخ أو المنسوء، لكن يُبعد هذا المعنى قوله: أو مثلها، فإنه لا يصح عطفه على قوله: بخيرٍ على هذا المعنى، إلا إن أُطلق الخير على عدم التكليف، فيكون المعنى: نأت بخيرٍ من الخيور، وهو عدم التكليف، أو نأت بمثل المنسوخ أو المنسوء، فكأنه يقول: ما ننسخ من آية أو نُؤخِّرُها، فإلى غير بدلٍ، أو إلى بدلٍ مماثلٍ، والذي إلى غيره بدلٍ، هو خيرٌ أتاكم من جهة الآية المنسوخة أو المنسوءة، إذ هو راحتكم من التكاليف. وأما عطف مثلها على الضمير المجزور في منها فيضعف لعدم إعادة الجار.

﴿أَمْ تَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ قَالَ ابْنُ عَطِيَّةَ: ظَاهِرُهُ الْإِسْتِفْهَامُ الْمَحْضُ، فَالْمُعَادِلُ هُنَا عَلَى قَوْلِ جَمَاعَةٍ: أَمْ تُرِيدُونَ، وَقَالَ قَوْمٌ: أَمْ هُنَا مُنْقَطَعَةٌ، فَالْمُعَادِلُ عَلَى قَوْلِهِمْ مَحْدُوفٌ تَقْدِيرُهُ: أَمَعَلِمْتُمْ،

(1070) ينظر: «البحر المحيط في التفسير»، لأبي حيان، (12/1)، تحقيق: صدقي محمد جميل، ط: دار الفكر - بيروت: 1420 هـ.

(1071) [البقرة: 106].

وهذا كله على أن القصد بمُخاطبة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مُخاطبته أُمَّتِهِ، وَأَمَّا إِنْ كَانَ هُوَ الْمُخَاطَبَ وَحَدَّهُ، فَالْمَعَادِلُ مَحْدُوفٌ لَا غَيْرُ، وَكَأَنَّ الْقَوْلَيْنِ مَرْوِيٌّ، وَمَا قَالُوهُ لَيْسَ بِجِدِّ، بَلْ هَذَا اسْتِفْهَامٌ مَعْنَاهُ التَّفْهِيمُ⁽¹⁰⁷²⁾.

ومعظم تفسير أبي حيان بهذه الصورة، والذي يطالع هذا الكتاب يجد أنه قد أكثر من مسائل النحو في كتابه، مع توسعه في مسائل الخلاف بين النحويين، وهو بهذا يجيد عن المقصود من التفسير وهو بيان مراد الله تعالى.

ثانياً: الاستطرد في العلوم الرياضيّة والفلسفيّة والطبيعيّة:

هناك من المفسرين من غلب على تفسيره الاستطرد والتوسع في العلوم الرياضيّة والفلسفيّة والطبيعيّة، مثل الإمام محمد بن عمر بن الحسين، الطبرستاني، الملقّب بفخر الدين الرازي، (ت: 606هـ، وذلك في تفسيره «مفاتيح الغيب» أو «التفسير الكبير»، وتفسير الفخر الرازي مملوء بالبحوث الفياضة الواسعة، في نواح شتى من العلم.

وصفه ابن خلكان بقوله: "إنه جمع فيه كل غريب وغريبة"⁽¹⁰⁷³⁾، كما أنه يُكثر من الاستطرد إلى العلوم الرياضيّة والطبيعيّة، وغيرها من العلوم الحديثة، كالمهية الفلكيّة وغيرها، كما أنه يعرض كثيراً لأقوال الفلاسفة بالرد والتفنيد، لا يدع فرصة تمر من دون أن يعرض لمذهب المعتزلة بذكر أقوالهم والرد عليهم، ردّاً لا يراه بعضهم كافياً ولا شافياً⁽¹⁰⁷⁴⁾.

فهذا هو الحافظ ابن حجر يقول عنه في «لسان الميزان»: «وكان يُعاب بإيراد الشبهة الشديدة، ويُقصر في حلها» حتى قال بعض المغاربة: «يُورد الشبهة نقداً ويحلها نسيئة»⁽¹⁰⁷⁵⁾.

وقال أيضاً: ورأيت في الإكسير في علم التفسير للنجم الطوفي ما ملخصه: «ما رأيت في التفاسير أجمع لغالب علم التفسير من القرطبي ومن تفسير الإمام فخر الدين، إلا أنه كثير العيوب، فحدّثني شرف الدين النصيبي، عن شيخه سراج الدين السرمياحي المغربي، أنه صنّف كتاب المأخذ في مجلدين، بيّن فيهما في تفسير الفخر الرازي من الزيف والبهرج، وكان ينقم عليه كثيراً» ويقول: «يورد شبهة المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق، ثم يورد مذهب أهل السنّة والحق على غاية من الضعف»⁽¹⁰⁷⁶⁾.

⁽¹⁰⁷²⁾ ينظر: «البحر المحيط في التفسير» لأبي حيان، (552/1).

⁽¹⁰⁷³⁾ ينظر: «وفيات الأعيان» لابن خلكان، (249/4)، تحقيق: إحسان عباس، ط: دار صادر - بيروت.

⁽¹⁰⁷⁴⁾ ينظر: «التفسير والمفسرون»، (210/1).

⁽¹⁰⁷⁵⁾ ينظر: «لسان الميزان» لابن حجر، (427/4)، ط: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، ط: الثالثة: 1406هـ - 1986م.

⁽¹⁰⁷⁶⁾ ينظر: «المصدر السابق»، (428/4).

والفخر الرازي لا يكاد يمر بآية من آيات الأحكام إلا ويذكر مذاهب الفقهاء فيها، مع ترويجه لمذهب الشافعي (الذي يُقلِّده) بالأدلة والبراهين، كذلك نجده يستطرد في ذكر المسائل الأصولية، والمسائل النحوية، والبلاغية، وإن كان لا يتوسع في ذلك توسعه في مسائل العلوم الكونية والرياضية.

وبالجملة... فالكتاب أشبه ما يكون بموسوعة في علم الكلام، وفي علوم الكون والطبيعة، فهذه الناحية هي التي غلبت عليه حتى كادت تُقلِّل من أهمية الكتاب كتفسير للقرآن الكريم⁽¹⁰⁷⁷⁾.

ومن أجل ذلك قال صاحب كشف الظنون: "إن الإمام فخر الدين الرازي ملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة، وخرج من شيء إلى شيء، حتى يقضي الناظر العجب"، ونقل عن أبي حيان أنه قال في البحر المحيط: "جمع الإمام الرازي في تفسيره أشياء كثيرة طويلة لا حاجة بها في علم التفسير؛ ولذلك قال بعض العلماء: فيه كل شيء إلا التفسير"⁽¹⁰⁷⁸⁾.

ثالثاً: الاستطراد في المسائل الفقهية:

بعدما انتشرت المذاهب الفقهية نظر بعض الناس إلى آيات الأحكام فأولها حسَبَما يشهد لمذهبه إن أمكنه التَّأويل، وإلا فلا أقل من أن يُؤوَّلَها تأويلاً يجعلها به لا تصلح أن تكون في جانب مخالفه، وأحياناً يلجأ إلى القول بالنسخ أو التخصيص، وذلك إن سُدَّت عليه كل مسالك التَّأويل، فهذا عبد الله الكرخي، (ت: 340 هـ)، وهو أحد المتعصبين لمذهب أبي حنيفة يقول: "كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مُؤوَّلٌ أو منسوخ"⁽¹⁰⁷⁹⁾.

ومن كتب التفسير التي غلب عليها الجانب الفقهي كذلك كتاب: «أحكام القرآن» لأبي بكر أحمد بن علي الرازي، المشهور بالخصاص (ت: 370 هـ). ويُعدُّ هذا التفسير من أهم كتب التفسير الفقهي خصوصاً عند الحنفية؛ لأنَّه يقوم على تركيز مذهبهم والترويج له، والدفاع عنه.

استطراده لمسائل فقهية بعيدة عن فقه القرآن:

لوطالعنا تفسير الجصاص لوجدنا أن المؤلف (رَحِمَهُ اللهُ) لا يقتصر في تفسيره على ذكر الأحكام التي يمكن أن تُستنبط من الآيات، بل نراه يستطرد إلى كثير من مسائل الفقه، والخلافات بين الأئمة، مع ذكره

⁽¹⁰⁷⁷⁾ ينظر: «التفسير والمفسرون»، (210/1).

⁽¹⁰⁷⁸⁾ ينظر: «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» تأليف: حاجي خليفة، (427/1)، ط: مكتبة المثنى - بغداد: 1941م.

⁽¹⁰⁷⁹⁾ قالها الكرخي في كتابه: «الأصول»، (ص: 169) ملحقاً بكتاب: (تأسيس النظر) لأبي زيد الدبوسي، ونصها: (الأصل إن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح والأولى أن تحمل على التَّأويل من جهة التوفيق) ط: دار ابن زيدون - بيروت - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة.

للأدلة بتوسع كبير؛ مما جعل كتابه أشبه ما يكون بكتب الفقه المقارن، وكثيراً ما يكون هذا الاستطراد إلى مسائل فقهية لا صلة لها بالآية إلا عن بُعد⁽¹⁰⁸⁰⁾.

فمثلاً نجده عندما عرض لقوله تعالى في الآية [25] من سورة البقرة: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ ينحاز لمذهب الحنفية في أن من قال لعبيده: من بشري بولادة فلانة فهو حر، فبشره جماعة واحداً بعد واحد أن الأول يُعتق دون غيره. حيث قال: «قَالَ أَصْحَابُنَا فِيمَنْ قَالَ أَيُّ عَبْدٍ بَشَرِي بِوِلَادَةِ فُلَانَةٍ فَهُوَ حُرٌّ فَبَشَرُوهُ جَمَاعَةً وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ أَنَّ الْأَوَّلَ يَعْتَقُ دُونَ غَيْرِهِ؛ لِأَنَّ الْبِشَارَةَ حَصَلَتْ بِحَبْرِهِ دُونَ غَيْرِهِ، وَمَنْ يَكُنْ هَذَا عِنْدَهُمْ بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ قَالَ أَيُّ عَبْدٍ أَخْبَرَنِي بِوِلَادَتِهَا فَأَخْبَرُوهُ وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ أَنَّهُمْ يَعْتَقُونَ جَمِيعًا؛ لِأَنَّهُ عَقَدَ الْيَمِينَ عَلَى خَبَرٍ مُطْلَقٍ فَيَتَنَاوَلُ سَائِرَ الْمُخْبِرِينَ، وَفِي الْبِشَارَةِ عَقْدُهَا عَلَى خَبَرٍ مُخْصُوصٍ بِصِفَةٍ وَهُوَ مَا يُجْدِثُ عِنْدَهُ السُّرُورَ وَالِاسْتِيشَارَ...»⁽¹⁰⁸¹⁾.

ومثلاً عندما تعرّض لقوله تعالى في الآية [26] من سورة يوسف: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِّنْ قُبُلٍ﴾... الآية، نجده يستطرده لخلاف الفقهاء في مدّعي اللقطة إذا ذكر علامتها، وخلافهم في اللقيط إذا ادّعه رجلان ووصف أحدهما علامة في جسده، وخلافهم في متاع البيت إذا ادّعه الزوج لنفسه وادّعته الزوجة لنفسها، وخلافهم في مصراع الباب إذا ادّعه رب الدار والمستأجر، فقال: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَخْتَجُّ بِهَذِهِ الْآيَةِ فِي الْحُكْمِ بِالْعَلَامَةِ فِي اللَّقْطَةِ إِذَا ادَّعَاهَا مُدَّعٍ وَوَصَفَهَا وَقَدْ اختلف الفقهاء في مدّعي اللقطة إذا وصف علامتها فيها، فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد والشافعي: لا يستحقها بالعلامة حتى يُقِيمَ الْبَيِّنَةَ، وَلَا يُجْبَرُ الْمُلتَقِطُ عَلَى دَفْعِهَا إِلَيْهِ بِالْعَلَامَةِ، وَيَسْعُهُ أَنْ يَدْفَعَهَا، وَإِنْ لَمْ يُجْبَرْ عَلَيْهِ فِي الْقَضَاءِ، وَقَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ فِي قِيَاسِ قَوْلِ مَالِكٍ: يَسْتَحِقُّهَا بِالْعَلَامَةِ وَيُجْبَرُ عَلَى دَفْعِهَا إِلَيْهِ، فَإِنْ جَاءَ مُسْتَحِقُّهَا فَاسْتَحَقَّهَا بِبَيِّنَةٍ لَمْ يَضْمَنْ الْمُلتَقِطُ شَيْئًا... وغير ذلك من مسائل الخلاف التي لا تتصل بالآية إلا عن بُعد⁽¹⁰⁸²⁾، أو يجعلها غير صالحة للاستشهاد بها من جانب مخالفيه، والذي يقرأ الكتاب يلمس روح التعصب فيه في كثير من المواقف.

فمثلاً عندما تعرّض لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَمَّا الصِّيَامُ إِلَى اللَّيْلِ﴾⁽¹⁰⁸³⁾... نجده يحاول بتعسف ظاهر أن يجعل الآية دالة على أن من دخل في صوم التطوع لزم إتمامه⁽¹⁰⁸⁴⁾.

¹⁰⁸⁰ ينظر: «التفسير والمفسرون»، (324/2).

¹⁰⁸¹ ينظر: «أحكام القرآن» للحصاص، (36/1)، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت: 1405 هـ.

¹⁰⁸² ينظر: «المصدر السابق»، (385/4).

¹⁰⁸³ [البقرة الآية: 187].

¹⁰⁸⁴ ينظر: «أحكام القرآن» للحصاص، (237/1).

ومثلاً عندما تعرّض لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَبْكُنَّ أَرْوَاجَهُنَّ﴾⁽¹⁰⁸⁵⁾... الآية، نجده يحاول أن يستدل بالآية من عدة وجوه على أن للمرأة أن تعقد على نفسها بغير الولي وبدون إذنه، وقد دلت هذه الآية من وجوه على جواز النكاح إذا عقدت على نفسها بغير ولي ولا إذن وليها، أخذها إضافة العقد إليها من غير شرط إذن الولي، والثاني نهيه عن العضل إذا تراضى الزوجان، فإن قيل لولا أن الولي يملك منعها عن النكاح لما نهاه عنه كما لا ينهي الأجنبي الذي لا ولاية له عنه، قيل له هذا غلط؛ لأن النهي يمنع أن يكون له حق فيما هي عنه فكيف يستدل به على إثبات الحق، وأيضاً فإن الولي يمكنه أن يمنعها من الخروج والمراسلة في عقد النكاح فحائز أن يكون النهي عن العضل منصرفاً إلى هذا الضرب من المنع؛ لأنها في الأغلب تكون في يد الولي بحيث يمكنه منعها من ذلك، ووجه آخر من دلالة الآية على ما ذكرنا وهو أنه لما كان الولي منهيًا عن العضل إذا زوجت هي نفسها من كفو فلا حق له في ذلك... إلخ»⁽¹⁰⁸⁶⁾.

وكما فعل الجصاص في تفسيره وملاً كتابه بالانتصار للمذهب الحنفي، واستطاده لمسائل فقهيّة بعيدة عن فقه القرآن، كذلك نجد من انتصر للمذهب الشافعي، مثل عماد الدين، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري، المعروف بالكيا الهراسي، الفقيه الشافعي، (ت: 504 هـ)، فهو لا يقل في تعصبه لمذهبه عن الجصاص بالنسبة لمذهب الحنفية؛ مما جعله يُفسّر آيات الأحكام على وفق قواعد مذهبه الشافعي، ويحاول أن يجعلها غير صالحة لأن تكون في جانب مخالفه؛ ومما يدل على تعصبه، قال في مقدمة تفسيره: «إن مذهب الشافعي (رضي الله عنه) أسد المذاهب وأقومها، وأرشدتها وأحكمها، وإن نظر الشافعي في أكثر آرائه ومعظم بحوثه يترقى عن حد الظن والتخمين، إلى درجة الحق واليقين...»⁽¹⁰⁸⁷⁾.

وعند تفسيره قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾⁽¹⁰⁸⁸⁾... الآية، نجده يرد على الجصاص ما استدل به لمذهبه القائل: بأن الرّبي بامرأة يُحرّم على الزاني أصول المرأة وفروعها، ويُفند ما ردّ به الجصاص على الشافعي في هذه المسألة، ثم يقول في شأن الجصاص: "إنه لم يفهم معنى كلام الشافعي (رضي الله عنه)، ولم يميز بين محل ومحل، ولكل مقام مقال، ولفهم معاني كتاب الله رجال، وليس هو منهم"⁽¹⁰⁸⁹⁾.

⁽¹⁰⁸⁵⁾ [البقرة الآية: 232].

⁽¹⁰⁸⁶⁾ ينظر: «أحكام القرآن» للجصاص، (200/2).

⁽¹⁰⁸⁷⁾ ينظر: «أحكام القرآن» لأبي الحسن الطبري، المعروف بالكيا الهراسي، (6/1) تحقيق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية، ط: دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: الثانية: 1405 هـ.

⁽¹⁰⁸⁸⁾ [النساء الآية: 23].

⁽¹⁰⁸⁹⁾ ينظر: «أحكام القرآن» لأبي الحسن الطبري، الهراسي، (329/2).

رابعاً: الاستطراد في المسائل العلميّة والكونيّة:

كذلك هناك من المفسّرين من غلب على تفسيره البحوث المستفيضة في المسائل الكونيّة، ويتناول مجموعة كبيرة من أفكار علماء الشرق والغرب في العصر الحديث؛ ليبين للمسلمين ولغير المسلمين أن القرآن الكريم قد سبق إلى هذه البحوث، ونبّه على تلك العلوم قبل أن يصل إليها هؤلاء العلماء بقرون متطاولة، ويُفسّر آيات القرآن تفسيراً علمياً يقوم على نظريّات حديثة، وعلوم جديدة، لم يكن للعرب عهد بها من قبل، وهذا المسلك في التفسير لم يكن إلا ضرباً من التكلف، إن لم يذهب بغرض القرآن، فلا أقل من أن يُذهب بجلاله وجماله⁽¹⁰⁹⁰⁾.

ومن هؤلاء المفسّرين الذين غلب على تفسيرهم التعرض للمسائل العلميّة والنظريّات الكونيّة، الشيخ طنطاوي جوهرى، (ت: 1358هـ) في تفسيره: «الجواهر في تفسير القرآن الكريم»، وقد وضع المؤلف في تفسيره كثيراً من عجائب الكون، وأثبت فيه غرائب العلوم وعجائب الخلق، وكثيراً من صور النباتات، والحيوانات، ومناظر الطبيعة، وتجارب العلوم... إلخ.

فمثلاً عندما تعرّض لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْع لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِئُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصِلَهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾⁽¹⁰⁹¹⁾... الآية، نجده يقول: "الفوائد الطبيّة في هذه الآية"، ثم يأخذ في بيان ما أثبتته الطب الحديث من نظريّات طبيّة، ويذكر مناهج أطباء أوروبا في الطب، ثم يقول: "أولست هذه المناهج هي التي نحنا نحوها القرآن؟ أوليس قوله: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾ رمزاً لذلك؟ كأنه يقول: العيشة البدويّة على المن والسلوى... وهما الطعامان الخفيفان اللذان لا مرض يتبعهما، مع الهواء النقي والحياة الحرة، أفضل من حياة شقية في المدن بأكل التوابل، واللحم، والإكثار من ألوان الطعام، مع الذلّة⁽¹⁰⁹²⁾.

ومثلاً عند قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾⁽¹⁰⁹³⁾... نجده يقول: "المارج المختلط بعضه ببعض، فيكون اللهب الأحمر والأصفر والأخضر مختلطات، وكما أن الإنسان من عناصر مختلفات هكذا الجان من أنواع من اللهب مختلطات، ولقد ظهر في الكشف الحديث أن الضوء مركّب من ألوان سبعة غير ما لم يعلموه، فلفظ المارج يشير إلى تركيب الأضواء من ألوانها السبعة، وإلى أن اللهب مضطرب دائماً، وإنما خُلِقَ الجن من ذلك المارج المضطرب، إشارة إلى أن نفوس الجان لا تزال في حاجة إلى التهذيب والتكميل،

⁽¹⁰⁹⁰⁾ ينظر: «التفسير والمفسرون»، (373/2)، بتصرف.

⁽¹⁰⁹¹⁾ [البقرة الآية: 61].

⁽¹⁰⁹²⁾ ينظر: «الجواهر في تفسير القرآن الكريم» الشيخ طنطاوي جوهرى، (1/39-93)، ط: دار الكتب العلميّة - بيروت.

⁽¹⁰⁹³⁾ [الرحمن الآية: 15].

تأمل في مقال علماء الأرواح الَّذِينَ استحضروها إذ أفادتهم أن الروح الكاملة تكون عند استحضارها ساكنة هادئة، أما الروح الناقصة فإنها تكون قلقة مضطربة⁽¹⁰⁹⁴⁾.

ويمكننا القول بأن من الخروج بالتفسير عن المراد منه: **وضع النصوص وتنزيلها في غير مواضعها:** من الأمور الصارفة كذلك للعقل عن الفهم والتدبر والتي تجعل بين العقل وفهم القرآن سدًا منيعًا أن توضع النصوص في غير موضعها، فيُستدل بها على غير قضاياها، ويقدم بها لنتائج غير نتائجها، إما لعله في نفسه أو خلل في تركيبه الفكري والثقافي، وعدم تهيئة أدوات الفهم الصحيح والفكر السليم، فتجده مثلاً يستخدم النصوص في غير بيئتها الطبيعية، ومن أول من صنع ذلك الخوارج حيث رفضوا مبدأ التحكيم في الخلاف بين علي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) وَمَنْ معه، ومعاوية وَمَنْ معه، وحجتهم التي أعلنوها وتمسكوا بها قول الله تعالى: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»⁽¹⁰⁹⁵⁾، وعقب أمير المؤمنين علي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) على حجاجهم هذا بكلمته الحكيمة البليغة التي ذهبت مثلاً في التاريخ إذ قال: «كلمة حق يراد بها باطل»، فالكلمة في ذاتها حق؛ إذ لا حكم إلا لله، سواء فسرنا الحكم بالحكم الكوني، بمعنى أنه لا يدبر هذا الكون، ولا يتصرف فيه إلا الله تعالى، أم فسرناه بالحكم الأمري التشريعي، بمعنى أن الأمر والنهي والمرجع الذي له حق الطاعة المطلقة هو الله وَخَدُّهُ، ولكن هذا المعني شيء، والتحكيم في المنازعات شيء آخر، فهذا أمر قد شرعه الله تعالى وحكم به، ودل عليه؛ فهذا من جملة حكمه سبحانه وتعالى⁽¹⁰⁹⁶⁾.

ونجد أمثلة متعددة لهذا الفكر المعوج الذي يأخذ نتيجة من غير مقدماتها، ويقدم مقدمات لغير نتائجها، كأن تسمع بعضهم يقول: «إن القرآن نفسه سوى بين المرأة والرجل في الميراث في قوله تعالى: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا»⁽¹⁰⁹⁷⁾، وينسى أن هذا النصيب المفروض قد وضحه القرآن نفسه في السورة نفسها، وقد سمى القرآن الكريم هذا الفعل (وهو وضع النصوص في غير مواضعها) تحريفًا للكلم عن مواضعه، ونعى على أهل الكتاب هذا الصنيع الشنيع، ووصفهم بأن الله تعالى أراد فتنهم لسوء فعلهم، وقبح صنيعهم، ولم يُرد أن يظهر قلوبهم، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُواكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ

⁽¹⁰⁹⁴⁾ ينظر: «الجواهر في تفسير القرآن الكريم»، (17/24).

⁽¹⁰⁹⁵⁾ [يوسف الآية: 40].

⁽¹⁰⁹⁶⁾ ينظر: «فهم القرآن بين القواعد الضابطة والمزالق المهلكة» د: رمضان خميس، (17/24)، ط: دار البشير للثقافة والعلوم، ط: الولي:

1439هـ-2018م.

⁽¹⁰⁹⁷⁾ [النساء الآية: 7].

يَقُولُونَ إِنَّ أَوْتِيْتُمْ هَذَا فَخُدُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتُوهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ هُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٩٨﴾.

ومن سار في هذا الباب أتى بالعجائب من المعاني التي لم يُنزل الله بها من سلطان، يستدل بعضهم على منع تعدد الزوجات بقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾⁽¹⁰⁹⁹⁾، ويروج للسياحة العصريَّة بأن القرآن أثنى على السائحين والسائحات كما في قوله تعالى في وصف المؤمنين الَّذِينَ اشْتَرَى اللَّهُ مِنْهُمْ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽¹¹⁰⁰⁾، وقوله تعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مِمَّنْكَ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾⁽¹¹⁰¹⁾، فهل يُتصور في مثل هذا الجوالعاطر الطهور أن يكون المراد بالسياحة ما نشهده في عصرنا من أفواج السياحة التي تأتي من هنا وهناك باحثين عن المتعة واللذة أينما وجدت؟⁽¹¹⁰²⁾.

وهناك مسار آخر يمكن أن يندرج تحت الخروج بالتفسير عن المراد منه، وهو: (سوء التأويل

في النص القرآني)، فهناك بعض الفرق، وأصحاب الأهواء يفسرون الآيات بتفسيرات لا علاقة لها بالآيات لا من قريب ولا من بعيد، فمثلاً:

نجد الباطنيَّة والزنادقة، يفسرون القرآن حسب أهوائهم، فقد قالوا كما ذكر حجة الإسلام الغزالي: «كل ما ورد من الظواهر في التكاليف والحشر والنشر والأمور الإلهيَّة، فكلها أمثلة ورموز إلى بواطن: أما الشرعيَّات: فمعنى الجنابة عندهم مبادرة المستجيب بإفشاء سر إليه قبل أن ينال رتبة استحقاقه، ومعنى الغُسل تجديد العهد على مَنْ فعل ذلك.

والرَّيُّ هو إلقاء نطفة العلم الباطن فينفس من لم يسبق معه عقد العهد، والاحتلام هو أن يسبق لسانه إلى إفشاء السر في غير محله، فعليه الغُسل أي تجديد المعاهدة، والطهور هو التبري والتنظيف من اعتقاد كل مذهب سوى مبايعة الإمام، والصيام هو الإمساك عن كشف السر، والكعبة هي النبي، والباب علي، والصفاء هو النبي، والمروة علي، والميقات هو الأساس؛ والتلبية إجابة الداعي، وكذلك زعموا أن المحرمات عبارة عن ذوي الشر من الرجال وقد تُعَبِّدنا باجتناهم، كما أن العبادات عبارة عن الأخيار الأبرار الَّذِينَ أُمِرْنَا

⁽¹⁰⁹⁸⁾ [المائدة الآية: 41].

⁽¹⁰⁹⁹⁾ [النساء الآية: 129].

⁽¹¹⁰⁰⁾ [التوبة الآية: 112].

⁽¹¹⁰¹⁾ [التحريم الآية: 5].

⁽¹¹⁰²⁾ ينظر: «فهم القرآن بين القواعد الضابطة والمزالق المهلكة»، (ص: 88).

باتباعهم، فأما المعاد فزعم بعضهم أن النار والأغلال: عبارة عن الأوامر التي هي التكاليف فإنها موظفة على الجُهَّال بعلم الباطن، فما داموا مستمرين عليها فهم معذبون؛ فإذا نالوا علم الباطن وُضعت عنهم أغلال التكاليف وسعدوا بالخلاص منها...»⁽¹¹⁰³⁾.

وهناك طوائف كان الخلاف السياسي سبباً في أنهم انحرفوا في تأويلهم وتفسيرهم لآيات القرآن الكريم مثل ما فعل الشيعة، ولقد توسعوا في ذلك إلى حد يجعل الناظر في تفسيرهم يظن أن القرآن ما نزل إلا تأييداً لفكرهم السياسي، وفي نصره أئمتهم، فمثلاً عند تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾⁽¹¹⁰⁴⁾، قالوا: هم الأئمة، ورووا عن أبي عبيد الله، قال: «نحن النحل التي أوحى الله إليها ﴿أن اتخذ من الجبال بيوتاً﴾، أمرنا أن نتخذ من العرب شيعة، ﴿ومن الشجر﴾ أي ومن العجم، ﴿ومما يعرشون﴾ يقول: الموالى»⁽¹¹⁰⁵⁾.

الآثار المترتبة على الخروج بالتفسير عن المراد منه:

- 1 - حشو كتب التفسير بما لا طائل من ورائه ولا فائدة منه، فيؤدي إلى عدم الوقوف على مراد الله من كلامه.
- 2 - أصبحت كتب التفسير مآرباً للانتصار لمذهب معين سواء كان مذهباً فقهياً أو عقدياً، فنجد الحنفي يهاجم الشافعي، والعكس كذلك، ويطوع كل واحد منهما آيات الأحكام لمذهبه الذي ينتمي إليه، وكذلك نجد الأشعري يهاجم المعتزلي، والمعتزلي يرد على الأشعري، وهكذا...
- 3 - اتخاذ أحكام سابقة من خارج القرآن قبل القراءة: فأغلب من يخرج بالتفسير عن المراد منه يأتي إلى تفسير القرآن المجيد بأفهام سابقة، ومعان جاهزة، ليستقطها على القرآن بقطع النظر عن مصادر تلك المعاني فيكون موقع القرآن (آنذاك) موقع الشاهد لما أعد خارجه من أحكام أو أفكار.
- 4- الطعن في القرآن من قبل المتربصين به، فالذين يفسرون القرآن تفسيراً علمياً، ويتعرضون للنظريات الكوثبية التي ربما يثبت خطأها بعد ذلك فيؤدي إلى مدخل يطعن من خلاله الطاعنون، ويشككون في مصداقية القرآن.

¹¹⁰³ ينظر: «فضائح الباطنية» لأبي حامد الغزالي، (ص 55) تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الناشر: مؤسسة دار الكتب الثقافية - الكويت.

¹¹⁰⁴ [النحل الآية: 68].

¹¹⁰⁵ ينظر: «أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية "عرض ونقد"» د: ناصر بن عبد الله بن علي القفاري، (ص: 56)، ط: الأولى، 1414

هـ، وقد أحال النقل المذكور إلى «تفسير القمي» لعلي بن إبراهيم القمي الشيعي (387/1) ط: دار الكتاب بقم.

والخلاصة: أنه ينبغي ألا يخرج المفسر بالتفسير عن المراد منه، ولا يحشوفي كتب التفسير ما لا يمت للتفسير بصلة، فهذا يحجب المعنى المراد، كما علينا أن لا نفسر النص القرآني تفسيراً فاسداً بعيداً عن مراد الله تعالى، فكل ذلك من الأمور المرفوضة التي ينبغي أن ننقي منها كتب التفسير.

الضابط السادس عشر: اجتناب الاشتغال بالمبهمات، وما ضرب القرآن عنه الذكر صَفْحًا:

مدخل

لا شك أن من يتدبر القرآن الكريم يجد أن له منهجًا رائدًا في عرض قضاياها، فتراه يُبْرِزُ ما يحتاج إلى ظهور، ويغفل ما لا يترتب على تركه فائدة، فمثلًا حينما يذكر القرآن قصة ما، فإنه لا يذكر مكانها، ولا زمانها، ولا ملامحها الشخصية كاملة إلا إذا ترتب على ذكرها فائدة، ولعلَّ الهدف من وراء هذا المنهج هو إثارة الذهن، ويقظته، وعدم ذكر هذا الكمِّ المعرفي؛ لينشط القاري إلى تتبعه، كما أن هذا المنهج أيضًا يحترم العقل البشري، فلا يذكر له إلا ما يفيد، بل ويجعله عقلاً قادرًا على التحليل، والتعليل، والاستنباط، والاستنتاج، والفهم؛ لذا ضرب القرآن الذكر صفحًا عن هذه الأمور التي لا تفيد العقل، فإذا انشغل العقل بما وضع أمام نفسه عائقًا من عوائق فهم القرآن حيث انشغل بالمبهمات، وأجهد نفسه وراء معرفتها.

تعريف المبهمات في اللغة، والاصطلاح:

المبهمات في اللغة:

المبهم في اللغة: اسم مفعول، مشتق من الإبهام، وهو الخفاء، وهو ضد التعيين للشيء. قال ابن فارس: الباء والهاء والميم: أن يبقى الشيء لا يُعرَفُ المأتى إليه، ومنه: الأمر البهيم، الَّذِي لا تَأْتِي له، وأبهمتُ الباب: أغلقته⁽¹¹⁰⁶⁾، ومنه ليلٌ بهيمٌ: لا ضوء فيه إلى الصباح، والحروف المبهمة: التي لا اشتقاق لها، وسميت الأمور مبهمًا؛ لِأَنَّهَا أبهمت عن البيان، فلم يجعل عليها دليل، وأبهم الكلام إبهامًا أي لم يبينه، واستبهم عليه الكلام إذا استغلق، كما يُقَالُ أمر مبهم إذا كان ملتبسًا لا يُعرَفُ معناه⁽¹¹⁰⁷⁾.

المبهمات في الاصطلاح:

عرفها السُّهيلي بقوله: «ما تضمنه كتاب الله العزيز من ذكرٍ من لم يُسمَّه الله فيه باسمه العَلَم، من نبي، أو وِلْيٍّ، أو غيرهما، آدمي، أو مَلَك، أو بلد، أو كوكب، أو شجر، أو حيوان له اسم عَلَم، قد عُرف عند نقلة الأخبار، وغيرهم من العلماء الأَخيار»⁽¹¹⁰⁸⁾.

وزاد ابن جماعة على تعريف السُّهيلي، فقال: «أو عَدَدٍ لم يُجَدِّد، أو زمنٍ لم يُبَيَّن، أو مكانٍ لم يُعرَف،

⁽¹¹⁰⁶⁾ يُنظَر: «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس: (161/1).

⁽¹¹⁰⁷⁾ يُنظَر: «كتاب العين»، للفراهيدي: (62/4)، و«جمهرة اللغة»، لأبي بكر الأزدِي: (381/1)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الأولى، سنة: 1987م و«المخصص» لابن سيده: (246/4)، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، سنة: 1417هـ - 1996م، و«لسان العرب»: (56/12).

⁽¹¹⁰⁸⁾ يُنظَر: «التعريف والإعلام فيما أبهم من الأسماء والأعلام في القرآن»، لأبي القاسم السُّهيلي: (ص: 16)، ط: دار الكتب العلميَّة، ط: 1، سنة: 1407هـ.

وغيرها»⁽¹¹⁰⁹⁾، وعليه يمكن القول بأن المبهم هو: «ما لم يُنصَّ على ذكره باسمه العَلَم، أو عدده، أو زمنه، أو مكانه».

أنواع المبهمات في القرآن الكريم:

لقد اهتم المفسرون بدراسة المبهمات في القرآن: وقالوا: إنها على نوعين:

النوع الأول: مبهمات لا طائل من معرفتها:

وهذا النوع من المبهمات ضرب الله تعالى صفحًا عن ذكره لعدم تعلق التكليف به، ولعدم تضمينه لفائدة معلومة، كما أنه لا طائل من معرفته.

مثل: معرفة أسماء أصحاب الكهف، وشكل ولون كلبهم، ومعرفة طول وشكل عصا موسى (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، ومن أي الشجر كانت، وأسماء الطيور التي أحياها الله تعالى لسيدنا إبراهيم (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، وإخوة يوسف (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، والجماعة السيارة التي أخرجته من الجُبِّ، وقيمة ثمنه، وغيرها من الأشياء العديدة في القرآن الكريم التي لا يضر الجهل بها، ولا ينفع العلم بها، وهذا النوع هو المقصود من هذا الضابط، وهو ألا ينشغل العقل بالبحث وراء هذا النوع من المبهمات الَّذِي لا طائل من ورائه⁽¹¹¹⁰⁾.

النوع الثاني: مبهمات أبهم ذكرها لأسباب متعددة:

ومن هذه الأنواع، ما يلي:

أ - مبهمات الأشخاص: منها قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾⁽¹¹¹¹⁾، والمراد به: سيدنا محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)⁽¹¹¹²⁾، وهي دعوة إبراهيم، وإسماعيل لنبينا محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) خاصة، ومثل قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ﴾⁽¹¹¹³⁾، جاء في «تفسير الجلالين»: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ﴾ هو مؤمن آل فِرْعَوْنَ⁽¹¹¹⁴⁾.

ب - مبهمات الجموع: ومنها قوله تعالى: ﴿وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ

⁽¹¹⁰⁹⁾ يُنظَر: «غرر التبيان لمبهمات القرآن» لابن جماعة: (ص: 191)، دار قتيبة، بيروت، ط: 1، سنة: 1410هـ.

⁽¹¹¹⁰⁾ يُنظَر: «بعض المبهمات في القرآن الكريم»، لحيدر محمد سليمان: (ص: 4)، بحث منشور في مجلة البحوث الإسلامية، عدد: 6، فبراير 2013 - جامعة أم درمان الإسلامية.

⁽¹¹¹¹⁾ [البقرة: 129].

⁽¹¹¹²⁾ يُنظَر: «تفسير الجلالين»: (ص: 27).

⁽¹¹¹³⁾ [القصص: 20].

⁽¹¹¹⁴⁾ يُنظَر: «تفسير الجلالين»: (ص: 509).

السِّيَّاتِ قَالَ يَأْقَوْمُ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ»⁽¹¹¹⁵⁾.

وقد تعددت الأقوال من قبل المفسرين عن المقصود بقوله ﴿هَؤُلَاءِ بَنَاتِي﴾، فمنهم من قال: بناته من صلبه، ومن قال: فالنبي حيث كان هو أب لنساء ورجال قومه⁽¹¹¹⁶⁾، وقال الطبري: «وقوله: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي﴾، يقول تعالى ذكره: قال لوط لقومه لما جاءوه يراودونه عن ضيفه: هَؤُلَاءِ يَا قَوْمِ بَنَاتِي، يعني نساء أمته، فانكحوهن فَهِنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ»⁽¹¹¹⁷⁾.

ج - مبهمات الأماكن: منها قوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽¹¹¹⁸⁾، المراد به الجبل الذي كلم الله عزَّ وجلَّ عنده موسى (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وهو طور سيناء، وقد جاء ذكره في القرآن عشر مرات⁽¹¹¹⁹⁾، قال الفخر الرازي: قيل: إن الطور كل جبل، أما الخليل فقال في كتابه: إن الطور اسم جبل معلوم، وهذا هو الأقرب؛ لأنَّ لام التعريف فيه تقتضي حمله على جبل معهود عرف كونه مسمى بهذا الاسم، والمعهود هو الجبل الذي وقعت المناجاة عليه، وقد يجوز أن ينقله الله تعالى إلى حيث هم فيجعله فوقهم وإن كان بعيداً منهم؛ لأنَّ القادر أن يسكن الجبل في الهواء قادر أيضاً على أن يقلعه، وينقله إليهم من المكان البعيد، وقال ابن عباس: أمر تعالى جبلاً من جبال فلسطين، فانقلع من أصله حتى قام فوقهم كالظلة⁽¹¹²⁰⁾.

ومثل قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ * وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾⁽¹¹²¹⁾.

اختلف المفسرون في هذه القرية المذكورة في القصة، على أقوال، وهي في الحقيقة راجعة إلى قولين:

القول الأول: أن القرية هنا مقدره على هذه الصفة المذكورة في الآية، وليس يراد بها قرية مُعَيَّنَةٌ، بل كل قرية أنعم الله على أهلها فأبطرتهم النعمة فعاقبهم الله، وذلك أن المثل قد يضرب بشيء موصوف بصفة مُعَيَّنَةٌ سواء أكان ذلك الشيء، موجوداً أم لم يكن موجوداً فوجود المشبه به غير لازم، وهذه القصة من هذا

(1115) [هود: 78].

(1116) يُنظَر: «تفسير الجلالين»: (ص: 78).

(1117) يُنظَر: «تفسير الطبري»: (413/15).

(1118) [البقرة: 63].

(1119) يُنظَر: «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن»، للشيخ: محمد فؤاد عبد الباقي: (ص: 429)، ط: دار الكتب المصرية.

(1120) يُنظَر: «تفسير الرازي»: (139/2).

(1121) [النحل: 112، 113].

القبيل (1122).

وقال أبو حيان: جواز عدم ذكر المشبه به في هذه القصة لمكان قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾⁽¹¹²³⁾، فلا بُدَّ أن يكونوا أهل قرية مُعَيَّنَةً وقع لهم هذا المذكور في الآية⁽¹¹²⁴⁾، وهو اعتراض وجيه يجعل هذا القول في حكم المرجوح، وذكر بعض من حكى هذا القول أن قوله: ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾ كلام مستأنف، فَكَأَنَّهُ ذكر المثل أولاً، ثم ذكر الممثل، وفي هذا مثل لآخر السياق عن أوله، بينما الظاهر الاتصال⁽¹¹²⁵⁾.

القول الثاني: أن القرية مُعَيَّنَةٌ، وهي مَكَّة في قول الأكثرين⁽¹¹²⁶⁾؛ لِأَنَّ الصفة المذكورة للقرية مطابقة لما كانت عليه مكة، وما وقع لها قبل الفتح، والمثل على هذا مضروب لباقي القرى لثلاً تقع فيما وقعت فيه مكة⁽¹¹²⁷⁾، وقيل: بل هي قرية من قرى الأولين لم تُسَمَّ لنا، حدث لها ما حكى الله في هاتين الآيتين، فضربها الله مثلاً لمكة ولغيرها من القرى إلى يوم القيامة، تحذيراً من كفران النعم، وتخويفاً من مثل تلك العاقبة⁽¹¹²⁸⁾.

د - مبهات الأزمنة: ومن الأزمنة التي أوردها الله (سبحانه وتعالى) في كتابه: «الحين»: كما في قوله جَلَّ شَأْنُهُ: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ﴾⁽¹¹²⁹⁾، يقول تعالى ذكره: فسبحوا الله أيها الناس، أي صلوا له حين تُمسون، وذلك صلاة المغرب، وحين تصبحون، وذلك صلاة الصبح، قال تعالى: ﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾⁽¹¹³⁰⁾، يقول: وله الحمد من جميع خلقه دون غيره في السماوات من سكانها من الملائكة، والأرض من أهلها، من جميع أصناف خلقه فيها، ﴿وَعَشِيًّا﴾ وسَبَّحُوهُ أيضاً عشياً، وذلك صلاة العصر ﴿وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾، وحين تَدْخُلُونَ في وقت

(1122) يُنْظَرُ: «المحرر الوجيز» لابن عطية: (326/3)، و«تفسير الكشاف»: (405/3)، و«تفسير الألوسي»: (2/242)، و«فتح القدير الجامع بين في الرواية والدراية من علم التفسير»، للشوكاني: (199/3)، و«أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن»، للشنقيطي: (3/377) ط مجمع الفقه الإسلامي، جدة.

(1123) [النحل: 113].

(1124) يُنْظَرُ: «البحر المحيط»: (5/542).

(1125) يُنْظَرُ: «تفسير الرازي»: (20/278).

(1126) يُنْظَرُ: «تفسير الطبري»: (17/309)، و«تفسير ابن عطية»: (3/426)، و«تفسير الرازي»: (20/278).

(1127) يُنْظَرُ: «تفسير ابن عطية - المحرر الوجيز»: (3/426).

(1128) يُنْظَرُ: «تفسير الكشاف»: (3/405)، و«تفسير ابن عطية»: (3/426).

(1129) [الروم: 17].

(1130) [الروم: 18].

الظهر، وبنحو الَّذِي قلنا في ذلك قال أهل التَّأْوِيل (1131).

أسباب ورود الإبهام في القرآن:

ذكر الزركشي (رَحْمَةُ اللَّهِ) سبعة أسباب من أسباب ورود الإبهام في القرآن في كتابه «البرهان» (1132)، مع التمثيل لكل سبب منها، وتبعه في ذلك السيوطي (رَحْمَةُ اللَّهِ) (1133).
ومن هذه الأسباب ما يلي:

1 - أن ييهم الأمر في موضع استغناء ببيانه في موضع آخر، مثل قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (1134)، بَيِّنَةٌ بقوله: ﴿ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ. يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ (1135).

2 - أن ييهم الأمر لاشتهاره، فهو المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (1136)، الزوج هي حواء (عليها السلام)، وأبجم اسمها لشتهارتها، ومعرفة الكل لها (1137).

وكذلك أيضًا ما ورد في قصة الإفك مع السيدة عائشة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) وقد ورد ذكرها في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (1138)؛ فقد ذكر الله (جل وعلا) حديث الإفك بطوله ولم يرد فيه ذكر السيدة عائشة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا)، لاشتهار الأمر وتشريفه بذكرها وإنزال براءتها من السماء.

3 - أن ييهم لقصد الستر عليه، ليكون أبلغ في استعطافه مثال ذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ

(1131) يُنظَر: «تفسير الطبري»: (21-20/7).

(1132) يُنظَر: «البرهان في علوم القرآن»، للزركشي: (156/1)، ط دار المعرفة، مصورة عن طبعة دار إحياء الكتب العربيَّة عيسى البابي الحلبي وشركائه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، سنة: 1376 هـ - 1957 م.

(1133) ذكرها السيوطي في كتابه: «مفحمت الأقران في مبهمات القرآن» (ص: 20-21)، تحقيق: الدكتور مصطفى البغا، مؤسسة علوم القرآن، ط: ١، دمشق، بيروت.

(1134) [الفاحة: 4].

(1135) [الانفطار: 18 - 19].

(1136) [البقرة: 35].

(1137) يُنظَر: «البرهان في علوم القرآن»، للزركشي: (203/1).

(1138) [النور: 11].

تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِدَلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١١٣٩﴾،
 والمراد: رافع بن حرملة، ووهب بن زيد، قالوا للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أنزل علينا يا محمد كتابًا من
 السماء نَقَرُوهُ، وَفَجَّرَ لَنَا أَهَارًا⁽¹¹⁴⁰⁾.

4 - أن ييهم الأمر حيث لا يكون في تعيينه كبير فائدة، إذ البحث عن اسمه، أو تعيينه غير مفيد،
 وفيه مضيعة للجهد والوقت، وغالب أمثلة الإبهام ناشئة من هذا السبب، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿أَوْكَالِدِي
 مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ
 قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ
 يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا
 تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١١٤١﴾.

والمراد بالقرية: بيت المقدس، واسم الَّذِي مر عليها، اختلفوا في اسمه، قيل: هو عزيز، وقيل: غيره، ولا
 حاجة لنا في معرفة اسمه، إذ لا يتوقف عليه المقصود من الآية، ولا فائدة كذلك في تعيين اسم القرية⁽¹¹⁴²⁾.

5 - أن ييهم الأمر للتنبية على عمومته، وأنه غير خاص بمن ورد فيه الإبهام، مثال ذلك قوله تعالى:
 ﴿وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ
 وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١١٤٣﴾، عن ابن عباس (رَضِيَ
 اللَّهُ عَنْهُمَا) قال: خرج ضمرة بن جندب إلى رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وكان من المستضعفين بمكة،
 وكان شيخًا كبيرًا، فمات بالتنعيم⁽¹¹⁴⁴⁾، قبل أن يصل إلى رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)⁽¹¹⁴⁵⁾، فإبهام
 الاسم في هذا الموضع؛ لإفادة عموم الأجر لكل من نوى الهجرة، فمات دون أن يبلغ ما هاجر إليه.

6 - أن ييهم الأمر لقصد تعظيم المُبْهَم بذكر الوصف الكامل له دون اسمه، مثال ذلك قوله تعالى:

(1139) [البقرة: 108].

(1140) يُنظَرُ: «التعريف والإعلام»، للسهيلى: (ص: 63)، ويُنظَرُ: «البرهان»، للزركشي: (205/1).

(1141) [البقرة: 259].

(1142) يُنظَرُ: «التحجير والتنوير»، للطاهر بن عاشور: (21/3).

(1143) [النساء: 100].

(1144) التنعيم: مكان يقع بين مكة وسرف، ومنه عمرة التنعيم. قالوا: سُمِّيَ بذلك باسم شجر معروف في البادية. وقيل: سمي بذلك؛ لأنَّ جبلًا عن يمينه
 يقال له: نعيم، وآخر من شماله يقال له: «ناعم»، والوادي: نعمان، ومنه يجرم المكِّيون بالعمرة، يُنظَرُ: «المعالم الأثرية في السُّنَّة والسيرة»، لمحمد
 بن محمد حسن شُرَّاب: (ص: 73)، دار القلم، الدار الشامية - دمشق - بيروت، الطبعة: الأولى، سنة: 1411 هـ.

(1145) أخرجه أبو يعلى في «مسنده»: (2679/81/5)، والطبراني في «المعجم الكبير»: (11709/272/11)، وقال الهيثمي في «مجمع

الروايات»: (10/7/ح: 10949): «رَوَاهُ أَبُو يَعْلَى، وَرِجَالُهُ ثِقَاتٌ».

﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾⁽¹¹⁴⁶⁾، والمراد بهذه الآيات هو أبو بكر الصديق (رضي الله عنه)، وإنما أُجْمِ اسمُه تعظيماً له⁽¹¹⁴⁷⁾.

7 - أن ييهم الأمر لقصد تحقيره بذكر الوصف الناقص له دون اسمه: مثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾⁽¹¹⁴⁸⁾، والمراد به كما ذكره المفسرون هو العاص بن وائل السهمي⁽¹¹⁴⁹⁾، وأما قوله: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾⁽¹¹⁵⁰⁾، فعُدل عن الاسم، وكان اسمه: عبد العزى، إلى الكنية؛ للتبنيه على أن ماله للنار ذات اللهب⁽¹¹⁵¹⁾.

ضوابط تفسير مبهمات القرآن⁽¹¹⁵²⁾:

الضابط الأول: كل مبهم أخبر الله أنه مستأثر بعلمه فلا يجوز البحث عنه؛ فليس للمفسر أن يخوض فيما استأثر الله تعالى بعلمه، وجعله سرّاً من أسراره، وحجبه عن عباده؛ لِأَنَّهُ غَيْبٌ، ولا يعلم الغيب إلا الله، كما قال سبحانه: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾⁽¹¹⁵³⁾، وقال تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾⁽¹¹⁵⁴⁾.

وقال الزركشي: «لا يبحث فيما أخبر الله باستثثاره بعلمه»⁽¹¹⁵⁵⁾.

وقال الشنقيطي: «لما جاء القرآن العظيم بأن الغيب لا يعلمه إلا الله كان جميع الطرق التي يراد بها التوصل إلى شيء من علم الغيب غير الوحي من الضلال المبين»⁽¹¹⁵⁶⁾.

(1146) [الزمر: 33].

(1147) يُنظَر: «تفسير الطبري»: (289/21)، و«التحرير والتنوير»: (8/24)، و«التفسير الوسيط»، أد/ محمد سيد طنطاوي: (221/12).

(1148) [الكوثر: 3].

(1149) يُنظَر: «تفسير الطبري»: (329/30).

(1150) [المسد: 1].

(1151) يُنظَر: «البرهان في علوم القرآن»، للزركشي: (156/1)، و«مفحمت الأقران في مبهمات القرآن» للسيوطي: (ص: 20-21).

(1152) يُنظَر: «المبهمات في القرآن الكريم»، لزيد بن علي مهارش: (ص: 38)، بحث منشور بمجلة جامعة جازان - السُّعُودِيَّة - المجلد (2)، عدد: 2،

مايو 2013م.

(1153) [النمل: 65].

(1154) [الأنعام: 59].

(1155) يُنظَر: «البرهان في علوم القرآن»، للزركشي: (155/1).

(1156) يُنظَر: «أضواء البيان»، للشنقيطي: (28/7).

وإذا تقرر هذا فإن كل مبهم استأثر الله بعلمه كتحديد زمن قيام الساعة وكتحديد عمر الدنيا، وكذلك مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا الله، مما لا يجوز البحث عنه، ولا تكلف في طلبه؛ لِأَنَّهُ طلب لما أخبر الشارع أنه لا يعلمه أحد، وهذا ليس موضوع التصنيف في هذا العلم، ومن تكلم فيه، فإنما تكلم بجهل، ووقع في أمرٍ محظورٍ شرعاً.

الضابط الثاني: مرد تعيين المبهم إلى النقل المحض:

فكل ما أبهم في القرآن، ولم يقم دليل على أنه من علم الغيب الذي استأثر الله بعلمه، فحائز البحث عنه، لكن تعيينه موقوف على النقل المحض، فما أبهمه الله تعالى في موضع قد يُبينه في موضع آخر سواء كان هذا التعيين في السياق نفسه أو في سياق آخر (وهذا هو تفسير القرآن بالقرآن التوقيفي الذي لا اجتهاد فيه لأحد) أو كان هذا التعيين عن طريق السُنَّة النبويَّة، أو أقوال الصحابة الذين شاهدوا التنزيل، وعرفوا أسبابه.

قال السيوطي: «مرجع هذا العلم النقل المحض، ولا مجال للرأي فيه، وإنما يرجع فيه إلى قول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وأصحابه الآخذين عنه، والتابعين الآخذين عن الصحابة»⁽¹¹⁵⁷⁾.

وقال الطاهر ابن عاشور: «وقد تصفحت أسباب النزول التي صحت أسانيدُها فوجدتها خمسة أقسام: الأول: هو المقصود من الآية يتوقف فهم المراد منها على علمه فلا بُدَّ من البحث عنه للمفسر، وهذا منه تفسير مبهمات القرآن مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾»⁽¹¹⁵⁸⁾.

الضابط الثالث: كل ما أبهم في القرآن ولا سبيل إلى بيانه فلا طائل في معرفته:

لا شك أن للقرآن الكريم مقاصد سامية، ومعاني عظيمة، يجب أن يتجه صوبها فكر المفسر وبيانه، والإعراض عن الخوض في جزئيات وتفصيل لا طائل من ورائها، يمكن القول عنها إنها من قبيل العلم الذي لا ينفع، والجهالة التي لا تضر؛ لِأَنَّ كتاب الله تعالى منزه عن العبث والتوافه، وكل ما أبهم في القرآن ولم ترتب على معرفته أحكام وتكاليف، ولم يكن له بيان في القرآن الكريم، ولا في السُنَّة، ولا في أقوال الصحابة، فلا يصح للمفسر الاشتغال به، والتعويل عليه، وينبغي الاقتداء في ذلك بأئمة السلف الذين تكلموا فيما علموه، وسكتوا عما جهلوه.

قال الطبري عند تفسير قول الله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِعَصَاهُ كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ

⁽¹¹⁵⁷⁾ يُنظَر: «مفحات الأقران»، للسيوطي: (ص: 8).

⁽¹¹⁵⁸⁾ يُنظَر: «التحرير والتنوير»: (47/1)، والآية من سورة: [المجادلة: 1].

آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿1159﴾، والصواب من القول في تأويل قوله عندنا: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾، أن يُقَالَ: أمرهم الله (جَلَّ ثَنَاؤُهُ) أن يضربوا القتيل ببعض البقرة ليحيا المضروب، ولا دلالة في الآية، ولا في خبر تقوم به حجة، على أي أبعاضها التي أمر القوم أن يضربوا القتيل به، وجائز أن يكون الذي أمروا أن يضربوه به هو الفخذ، وجائز أن يكون ذلك الذنب وغضروف الكتف، وغير ذلك من أبعاضها، ولا يضر الجهل بأي ذلك ضربوا القتيل، ولا ينفع العلم به، مع الإقرار بأن القوم قد ضربوا القتيل ببعض البقرة بعد ذبحها فأحياه الله (1160).

الضابط الرابع: الأخبار الإسرائيلية تذكر للاستشهاد لا للاعتقاد:

من المتقرر لدى العلماء أن الإسرائيليات تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

فالقسم الأول: أن يُعلم صحتها بما عندنا من الشريعة، فإذا ذكر هذا القسم إنما يذكر استشهاداً للاعتقاد، ولا حاجة لنا فيه، استغناءً بما ثبت في شرعنا، وإذا ذكر في التفسير فلا يكون هو المفسر للآية، بل المفسر للآية هو ما ثبت في شرعنا.

والقسم الثاني: أن يُعلم كذبها بما عندنا من الشريعة، فيجب ردها وعدم قبولها، بل لا تجوز حكايتها إلا على سبيل التنبيه على بطلانها.

القسم الثالث: أن تكون من المسكوت عنها، فلم يرد في شرعنا ما يدل على صدقها ولا كذبها، وهذا القسم لا يصدق ولا يكذب، لكن منه ما تحيله العقول السليمة، ويغلب على الظنون كذبه، وهو أقرب إلى الخرافة، كجبل «قاف» المزعوم، والحوث «نون» الذي تحمل عليه الأرض، فمثل هذه الإسرائيليات يجب ردها، ومنه ما لا تحيله العقول السليمة، ولا يغلب على الظنون كذبها، فمثل هذه الإسرائيليات لا تصدق ولا تكذب (1161).

قال الحافظ ابن كثير: «وإنما أباح الشارع الرواية عنهم في قوله: «حدثوا عن بني إسرائيل، ولا حرج» (1162) فيما قد يجوز العقل، فأما ما تحيله العقول ويحكم عليه بالبطلان، ويغلب على الظنون كذبه، فليس من هذا القبيل» (1163).

وقال في موضع آخر: «ولسنا نذكر من الإسرائيليات إلا ما أذن الشارع في نقله، مما لا يخالف كتاب

(1159) [البقرة: 73].

(1160) يُنظَر: «تفسير الطبري»: (230/2).

(1161) يُنظَر: «البداية والنهاية»: (5/1)، و«تفسير ابن كثير»: (528/3)، و«فتح الباري»: (20/8).

(1162) حديث صحيح سبق تخريجه.

(1163) يُنظَر: «تفسير ابن كثير»: (394/7).

الله وسنة رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهو القسم الَّذِي لا يصدق ولا يكذب، مما فيه بسط لمختصر عندنا، أو تسمية لمبهم ورد به شرعنا، مما لا فائدة في تعيينه لنا، فنذكره على سبيل التحلي به، لا على سبيل الاحتياج إليه والاعتماد عليه، وإنما الاعتماد والاستناد إلى كتاب الله وسنة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (1164).

وقال العلامة أحمد شاكر: «إن إباحة التحدث عنهم فيما ليس عندنا دليل على صدقه ولا كذبه شيء وذكر ذلك في تفسير القرآن، وجعله قولاً، أو رواية في معنى الآيات، أو في تعيين ما لم يعين فيها، أو في تفصيل ما أجمل فيها شيء آخر؛ لِأَنَّ في إثبات مثل ذلك بجوار كلام الله ما يوهم أن هذا الَّذِي لا نعرف صدقه، ولا كذبه مبین لمعنى قول الله سبحانه، ومفصل لما أجمل فيه، وحاشا لله ولكتابه من ذلك. وإن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حين أذن بالتحدث عنهم أمرنا ألا نصدقهم، ولا نكذبهم فأبي تصديق لرواياتهم وأقاويلهم أقوى من أن نقرها بكتاب الله، ونضعها منه موضع التفسير، أو البيان (1165)!

(1164) يُنظَر: «البداية والنهاية»: (7/1).

(1165) يُنظَر: «عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير»، (مختصر تفسير القرآن العظيم)، للعلامة: أحمد محمد شاكر: (15/1)، ط دار الوفاء.

الضابط السابع عشر: اجتناب القراءات الخاطئة للقرآن الكريم:

ورد في الحديث الشريف المروي عن سيدنا حذيفة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أنه قال: «كان الناس يسألون رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني...» الحديث (1166).

وانطلاقاً من هذا المبدأ الجليل نذكر هنا بعض القراءات الخاطئة للقرآن الكريم، ولست أعني بالقراءات هنا ما اصطلاح عليه علماء التجويد والقراءات (أي طريقة النطق بألفاظ القرآن الكريم) إنما أعني بالقراءات الخاطئة: المحاولات التفسيرية التي أدت وما زالت تؤدي إلى مجافاة مراد الله من كلامه، والبعد عن أهدافه وغاياته، وإذا كان علماء التفسير قد أُنشئوا علم (مناهج المفسرين) فإن الغرض الرئيس من ذلك العلم هو رفض المناهج السقيمة، وقبول المناهج المستقيمة.

والقراءات الخاطئة قديمة قدم نزول القرآن، فمن ذلك بعض الفهوم الخاطئة للقرآن الكريم التي وقعت من بعض الصحابة الكرام، وكان النبي الكريم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يقوم ما اعوجَّ منها، ولها أمثلة كثيرة مبثوثة في كتب السنة وعلوم القرآن لمن أراد الاطلاع عليها، لكنّها كانت في طور فردي، لا تبلغ أن تكون ظاهرة، لكن مع تطور الحركة التفسيرية وجدنا تلك القراءات أصبحت ظاهرة تستحق الدراسة، ونحن هنا نشير بإشارات خاطفة تلقي الضوء على تلك القراءات، فمنها:

القراءة الأولى: الدخول إلى القرآن بأحكام سابقة:

القرآن الكريم وصفه فائله جل وعز بكونه ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾ (1167) ولفظ الهدى هنا منبئ عن أن الهدى بداخله، لا خارجاً عنه، ومن ثمَّ فإن الواجب على من أراد سلوك سبيل الحق أن يقرأ القرآن طالباً لهداياته ومتوجّهاً بإرشاداته ولا يدخل بأحكام سابقة يريد أن يستدل عليها من القرآن الكريم ويلوي أعناق النص لينصر فكرته أو يؤيد مذهبه أو يقوي اتجاهه فإذا رأينا فرقة أو طائفة تبنت رأياً أو حكماً، ثم ذهبت إلى القرآن تتخذه شاهداً ومؤيداً ومعضداً لما ذهبت إليه؛ فإننا نحكم على من كان هكذا مسلكه بأنه نكس الأمر على رأسه، وأتى البيت من غير بابه؛ إذ الواجب عليه أن يدخل خالي الذهن طالباً الهداية والرشاد من القرآن الكريم، لا أن يبني قناعاته خارج القرآن ثم يأتي يبحث عن شاهد أو دليل، ومن كان مسلكه كذلك فقد حرم نفسه من هدايات القرآن، فإن القرآن الكريم هو مصدر الأحكام ومنشأ الهدايات.

ومنشأ ذلك: إما الجهل، أو الهوى، أو العصبية لمذهب أو نخلة، فإن ذلك يقطع على الإنسان طريق الفهم ويجعله يصدر أحكاماً سابقة بناءً على تصورات خاضعة لمذهبه ولا يتيح لنفسه الفرصة ليتعرف على

(1166) رواه البخاري في «صحيحه»: (199/4) حديث رقم (3606). ومسلم في «صحيحه»: (1475/3) حديث رقم (1847).

(1167) [البقرة: 185].

مراد الله تعالى من كلامه؛ بِنَاءً عَلَى ما لديه من ميل فكري إلى قناعات مُعَيَّنَةٍ ورؤى سابقة ولو كان قديم إلى القرآن من دون أفكار سابقة وكان ممن يمتلك وسائل الفهم الصحيح فإن القرآن يشكله كيف شاء وينتفع به أيما نفع، وقد ذكر صاحب التحرير والتنوير أن من: «يكون له ميل إلى نزعة أو مذهب أو نحلة فيتأول القرآن على وفق رأيه ويصرفه عن المراد ويرغمه على تحمله ما لا يساعد عليه المعنى المتعارف، فيجر شهادة القرآن لتقرير رأيه ويمنعه عن فهم القرآن حق فهمه ما قيد عقله من التعصب، عن أن يجاوزه فلا يمكنه أن يخطر بباله غير مذهبه حتى إن لمع له بارق حق وبدا له معنى يباين مذهبه حمل عليه شيطان التعصب حملة وقال كيف يخطر هذا ببالك، وهو خلاف معتقدك؟»

كمن يعتقد من الاستواء على العرش التمكن والاستقرار، فإن خطر له أن معنى قوله تعالى: ﴿الْقُدُّوسُ﴾⁽¹¹⁶⁸⁾ أنه المنزه عن كل صفات المحدثات حجه تقليده عن أن يتقرر ذلك في نفسه، ولوتقرر لتوصل فهمه فيه إلى كشف معنيّ ثانٍ أو ثالث، ولكنه يسارع إلى دفع ذلك عن خاطره لمناقضته مذهبه. وجمود الطبع على الظاهر مانع من التوصل للغور»⁽¹¹⁶⁹⁾ وكل ذلك واقع في تفسير القرآن الكريم، فمن ذلك ما أورده الشيخ محمد حسين الذهبي في كتابه «التفسير والمفسرون» حيث يقول: «... كذلك نرى ابن عربي يتأثر في تفسيره للقرآن بنظرية وَحْدَةِ الوجود، التي هي أهم النظريات التي بنى عليها تصوفه، فنراه في كثير من الأحيان يشرح الآيات على وفق هذه النظرية، حتى إنه ليخرج بالآية عن مدلولها الذي أراده الله تعالى.

فمثلاً عندما تعرّض لقوله تعالى في أول سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾... الآية، نجده يقول: ﴿اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم، واجعلوا ما بطن منكم (وهو ربكم) وقاية لكم، فإن الأمر ذم وحمد، فكونوا وقايته في الدم، واجعلوه وقايتكم في الحمد؛ تكونوا أدياء عالمين»⁽¹¹⁷⁰⁾.

وقد بيّن الشيخ محمد حسين الذهبي هذا اللون من القراءة الخاطئة وأوضح أنه يُنتج أربع صور:
الصورة الأولى: أن يكون المعنى الذي يريد المفسّر نفيه أو إثباته صواباً، فمراعاة لهذا المعنى يحمل عليه لفظ القرآن، مع أنه لا يدل عليه، ولا يُراد منه، وهو مع ذلك لا ينفى المعنى الظاهر المراد، وهذه الصورة قد تكون مقبولة دون الصور الثلاث الآتية.

الصورة الثانية: أن يكون المعنى الذي يريد المفسّر نفيه أو إثباته صواباً، فمراعاة لهذا المعنى يسلب لفظ

(1168) [الحشر: 23].

(1169) ينظر: «التحرير والتنوير» للطاهر بن عاشور: (31/1).

(1170) ينظر: «التفسير والمفسرون» محمد حسين الذهبي، (253/2).

القرآن ما يدل عليه ويُراد به. ويحمله على ما يريده هو، وعلى هذا يكون الخطأ واقعاً في الدليل لا في المدلول أيضاً، وتفسير هؤلاء أقرب ما يكون إلى تفسير الباطنية.

الصورة الثالثة: أن يكون المعنى الذي يريد المفسر نفيه أو إثباته خطأ، فمراعاة لهذا المعنى يحمل عليه لفظ القرآن، مع أنه لا يدل عليه، ولا يُراد منه، وهو مع ذلك لا ينفي الظاهر المراد، وعلى هذا يكون الخطأ واقعاً في الدليل والمدلول معاً، وهذه الصورة تنطبق على ما ذكره بعض المتصوفة من المعاني الباطلة، وذلك كالتفسير المبني على القول بوحدة الوجود.

الصورة الرابعة: أن يكون المعنى الذي يريد المفسر نفيه أو إثباته خطأ، فمراعاة لهذا المعنى يسلب لفظ القرآن ما يدل عليه ويُراد به، ويحمله على ذلك الخطأ دون الظاهر المراد، وعلى هذا يكون الخطأ في الدليل والمدلول معاً، كتفسير بعض غلاة الشيعة: «الجبّ والطاغوت» بأبي بكر وعمر (رضي الله عنهما) (1171).

من خلال العرض السابق يظهر لنا أن من أهم الأسباب التي تؤدي إلى تلك القراءة الخاطئة: **التعصب للمذهب أو الفرقة أو النحلة، والتشبع والاطمئنان إلى تلك الآراء التي تبناها واعتقاد صحتها، أو التعصب لشخص واعتقاد أن الحق معه دائماً، كل ذلك مؤدّب إلى تأصل هذه الأفكار في نفس الشخص،** فإذا دخل إلى القرآن دخله وقلبه ممتلئ بالفكرة مستقر عليها، فتراه يبحث في القرآن عما يوافق ما يراه ويأخذ به، وإن رأى ما يخالفه فإما أن يؤوله بما يتفق وقناعاته، وإما أن يحكم عليه بأنه منسوخ أو مشكل يحتاج إلى بيان، وليس أدل على ذلك من هذا القول المنسوب إلى إمام من أئمة الحنفية وهو عبد الله الكرخي المتوفى سنة 340 هـ، حيث يقول: «الأصل أن 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 وإنما يفعل ذلك على حسب قيام الدليل» (1172). فقد جعل (رحمه الله) ما عليه أئمة المذهب هو الحق وهو المحكم وكل ما خالفه من آية أو حديث فهو منسوخ؛ أي: لا يعمل به، فهو في حكم المهمل من جهة العمل به، أو أنه معارض بدليل مثله فيجب تأويله؛ حتى يتفق مع ما في المذهب... الخ.

إشكالات مترتبة على الدخول إلى القرآن بأحكام سابقة:

(1171) ينظر: «التفسير والمفسرون»: (200/1-202) بتصرف واختصار.

(1172) ينظر: «تأسيس النظر، ويليهِ رسالة الإمام أبي الحسن الكرخي في الأصول» للإمام أبي زيد عبيد الله عمر بن عيسى الدبوسي: (ص: 169 وما بعدها)، ط: دار ابن زيدون - بيروت، مطبعة الكليات الأزهرية - القاهرة، «علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع»: (ص: 260)، تأليف: عبد الوهاب خلاف (المتوفى: 1375 هـ)، الناشر: مطبعة المدني «المؤسسة السُّعُودِيَّة بِمِصْر»، «التفسير والمفسرون»: (2/ 321).

أولاً: جعل القرآن الكريم تابعاً لا متبوعاً، وتحكيم غير القرآن في القرآن:

فإن خالف القرآن قول المذهب، فالقول قول المذهب، ويجب صرف القرآن إلى ما يتوافق مع المذهب، وذلك مرده (كما ذكرنا) إلى العصبية للمذهب أو النحلة أو الأشخاص، واعتقاد الحق في جانبهم دائماً فكانه بذلك يضيف عليهم نوعاً من العصمة، مع تعطيله لكثير من آيات الكتاب الكريم، من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾⁽¹¹⁷³⁾ فبذلك المسلك الخاطئ كان القرآن الكريم تابعاً للسنة أو قول الصحابي أو التابعي أو للمذهب، لا أن هذه المصادر جميعاً (والتي هي في الدرجة تأتي بعد القرآن الكريم عند جميع المسلمين) تابعة للقرآن، وبهذا أصبح المحدود النسبي متحكماً في المطلق (القرآن)، وأتى للمحدود أن يحيط بالمطلق!

ثانياً: الحرمان من هدايات القرآن الكريم:

فإن الله تعالى قد أنزل القرآن هدى للعالمين؛ ومن يدخل إلى رحاب القرآن بتلك الخلفية الفكرية وتلك الأحكام السابقة، فإنه (قطعاً) يجرم نفسه من هدايات القرآن الكريم وأنواره وبركاته؛ إذ إن الأحكام السابقة حجاب مانع من وصول إشراقات القرآن إلى قلب متشبع برأي أو بفكرة.

ثالثاً: اعتبار القرآن الكريم مجرد شاهد لا مؤصل:

فإذا كان الحال ما ذكرنا فإن من يدخل إلى القرآن الكريم هكذا إنما يبحث عن شاهد يشهد لما ذهب إليه، ومؤيد ومعضد لما يراه، فهو في الأصل داخل إلى رحاب القرآن مستدلاً لا مستهدياً، وفارق كبير بين هذا وذاك، فهذا الفعل أقل ما يقال فيه إنه تعطيل لوظيفة القرآن (الهداية).

رابعاً: مخالفة ما أجمع عليه المسلمون في ترتيب مصادر التشريع الإسلامي:

لا نقصد من قولنا: (ما أجمع عليه المسلمون) مصادر التشريع كلها؛ فالاختلاف بينها قائم في قبول بعضها ورفض بعضها الآخر، وكذا الخلاف قائم في ترتيب بعضها، لكن قولنا متجه نحو المصدر الأول والرئيس (القرآن الكريم)؛ فإن الأمة قد أجمعت على أن القرآن الكريم هو المصدر الأول والأساس في مصادر التشريع، لم يخالف في ذلك أحد؛ لكن من يدخل إلى القرآن الكريم بأحكام سابقة؛ مغلقاً عقله عن استهداء القرآن المجيد فإنه بذلك يجعل القرآن في مرتبة تالية، سواء كان تالياً للسنة، أو لأقوال الصحابة أو التابعين أو لأئمة المذاهب... إلخ، ولئن سألتهم ليقولن لا نقدم على كلام الله كلاماً؛ لكنه قول لا يوافق عمل، أو نظرية لا يصدقها تطبيق، يؤمنون بأن القرآن هو المصدر الأول، لكن أفعالهم تشير إلى غير ذلك.

(1173) [الإسراء: 9].

القراءة الثانية: قراءة التعضية:

جاء في «لسان العرب»: «وَعَضَّيْتُ الشَّيْءَ تَعَضُّيَةً إِذَا فَرَّقْتَهُ. وَالتَّعَضُّيَةُ: التَّفْرِيقُ، وَهُوَ مَأْخُودٌ مِنْ الْأَعْضَاءِ»⁽¹¹⁷⁴⁾ وفي قول الله تعالى: ﴿كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ * الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾¹¹⁷⁵ أي: أجزاء متفرقة؛ وتلك القراءة هي المقابلة لقراءة الوَحْدَةِ البنائِيَّة، التي تُعَدُّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ كَالْكَلِمَةِ الْوَاحِدَةِ، أَوِ الْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ، الَّتِي لَا تَنَاقُضُ فِيهَا وَلَا اخْتِلَافٌ⁽¹¹⁷⁶⁾.

وأصحاب هذه القراءة جعلوا القرآن مقسمًا، فما وافق ما لديهم أخذوا به، وادعوا بذلك أنهم يتبعون القرآن ولا يصدرن عن رأي دونه، وما خالف ما عندهم من تراث ورثوه عن سلفهم، وعقائد مستحكمة، وأحكام سابقة؛ تركوه وقالوا فيه ما يفضي إلى إلغائه⁽¹¹⁷⁷⁾.

فالنظرة الجزئية لآيات القرآن الكريم أو التصور الموضوعي تصور ناقص، يمثل عقبة من عقبات الفهم القرآني؛ ذلك أن القرآن وَحْدَةٌ واحدة، وكل كامل لا يغني جزء عن جزء آخر، ولا يُكْتَفَى ببعضه عن كله؛ «لأن النظرة الشاملة للقرآن الكريم هي النظرة الصحيحة للدراسات القرآنية، ولا يمكن الرضا بنظرة جزئية؛ لأنَّهَا عندما سرت في الفكر الإسلامي نشأ عنها ما يشبه الجسم المشلول في بعض أجزائه، أو في بعض أجهزته، مع بقاء أجهزة أخرى حية، إنه لا يستطيع أن يُؤدِّي وظيفته ما دام الشلل أو الخطر يجمد بعض الأجهزة أو بعض الأعضاء»⁽¹¹⁷⁸⁾.

فاجتزاء النصوص يؤدي إلى تشويه القضية الكاملة، ولا يدرك الفهم الصحيح للقرآن الكريم إلا بالنظرة الكاملة، والانتقال من النظرة الموضوعية إلى النظرة الموضوعية⁽¹¹⁷⁹⁾.

ومعنى قراءة التعضية: ألا ينظر من يقع فيها إلى القرآن الكريم كوحدة واحدة، ولا يتتبع آيات الموضوع

(1174) «لسان العرب»: (68/15).

(1175) [الحجر: 90-91]

(1176) يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني (المتوفى: 471هـ): «القرآن الكريم كتاب الله تعالى، أنزله على نبيه محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) منجماً على فترة من الزمن، امتدت ثلاثة وعشرين عامًا، ولكن هذا الكتاب ليس كباقي الكتب، فإنه وَحْدَةٌ واحدة متماسكة مترابطة، يأخذ بعضها بحجز بعض، فلا يجد القارئ لآياته اختلافًا بينها نتيجة لهذا الوقت»، «دَرْجُ الدُّرِّ فِي تَفْسِيرِ الْآيِ وَالسُّورِ»: الناشر: دار الفكر - عمان، الأردن، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م.

(1177) ينظر: «الوَحْدَةُ البنائِيَّة للقرآن المجيد» (ص: 9).

(1178) ينظر: «كيف نتعامل مع القرآن»: (ص: 71) بتصرف يسير، للشيخ محمد الغزالي، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،

الطبعة الأولى 1412 هـ، 1992 م.

(1179) ينظر: «فهم القرآن بين القواعد الضابطة والمزالق المهلكة»: (ص: 73)، د/ رمضان خميس الغريب، دار البشير، الطبعة الأولى

1439 هـ، 2018 م.

الواحد في القرآن الكريم، بل يَعْمَدُ إلى بعض الآيات في الموضوع الواحد، ويكتفي بها عن باقيها مُكَوِّنًا بذلك رأيًا في الموضوع؛ وهو لا شك رأي مبتور غير سديد، ولن تكون المعالجة صحيحة وكاملة دون جمع كل ما له صلة بالقضية التي تراد معالجتها، ودراستها، وفحصها، وملاحظة ما بينها من روابط؛ كالخصوص والعموم والإطلاق والتقييد، والبسط والإيجاز، والتقديم والتأخير، ومراعاة سياق كل موضع... إلخ، وهذه الحثيَّات (بلا شك) هي التي تضيء الفهم للقرآن الكريم، وتجنب القارئ مزلق التنكب عن القصد وبلوغ سواء السبيل.

والناظر إلى تناول القرآن الكريم للقضايا التي عالجها يراه كتابًا ليس مرتبًا على حسب الموضوعات مثلاً، فيتناول موضوعًا ما ولا ينتقل إلى غيره حتى ينتهي منه؛ بل نراه قد فرق الحديث في الموضوع الواحد في مواضع متباينة منه وفق تقدير العزيز الحكيم، وهذا بدوره دعوة للتأمل والبحث عن العلاقات بين الموضوع الذي أبحثه والسياق الذي ورد فيه، سواء كان سياق المقطع، أو القصة، أو سياق السورة كلها، ثم إيجاد الروابط التي تفتح للعقل آفاقًا من الفهم، وللنفس أبوابًا من فقه القرآن الكريم، وبدراسة الموضوع الواحد في جميع سياقاته حيثما أورد ثم جمع المواضع تتجلى الصورة لائحة بقدر ما يفتح الله لمتفهم كتابه، لكن لا بد أولاً من بذل الجهد وعلى الله قصد السبيل وبلوغ المأمول.

الأسباب الداعية إلى قراءة التعضية:

أولاً: النظرة العجلى:

القرآن الكريم كتاب لا تتجلى هداياته ولا أسراره لمتعجل؛ إذ إن مفتاح أسراره هو التدبُّر، والتدبُّر عملية تحتاج إلى تريث وروية وإعمال فكر، والعجول الذي لا يصبر على معاناة العلوم (لا سيما القرآن المجيد الذي امتلأ أسراراً) لن يفوز بمرامه ولن يظفر بمطلوبه، وقديماً قالوا: «على قدر أهل العزم تأتي العزائم».

ثانياً: نصرة المذهب أو الطائفة:

إن المذهبية والطائفية شر ما ابتليت به أمة الإسلام، والحزبية والطائفية أشد أعداء الأمة؛ فما تعيشه الأمة الآن إلا بسبب ذلك، ولقد كان للتمذهب أثر كبير وخطير على تفسير القرآن الكريم، فقد أدى إلى الانتقائية وقراءة التعضية والاجتزاء التي تؤيد المذهب وتقويه، وقد أشار إلى هذه القضية: الإمام أبو الفضائل أحمد بن محمد الرازي، المتوفى (بعد 630 هـ) في كتابه «حجج القرآن» حيث يقول (رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى): «وما من فرقة إلا ولها حجة من الكتاب، وما من طائفة إلا وفيها علماء نحارير فضلاء، لهم في عقائدهم مصنفات، وفي قواعدهم مؤلفات، وكل منهم يؤول دليل صاحبه على حسب عقيدته، ووفق مذهبه، وما منهم من أحد إلا ويعتقد أنه هو المحق السعيد، وأن مخالفه لفي ضلال بعيد، ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ

فَرِحُونَ ﴿المؤمنون: 53﴾⁽¹¹⁸⁰⁾.

ونظرة متعجلة في أبواب هذا الكتاب وفصوله (أعني كتاب «حجج القرآن» الآنف الذكر) تُبيِّن المقصود والمراد؛ من أنَّ اختلاف الفرق والمذاهب سبب رئيس في قراءة التعضية، فقد جاء الباب الثالث عشر في حجج القائلين برؤية الله في الجنة جَوَازًا ووقوعًا، وتحت هذا الباب فصل في (النَّظَر والرؤية وحجج القائلين بِجَوَازِهِ ووقوعه) ثم قال (رَحِمَهُ اللهُ): «وَذَلِكَ فِي أَرْبَع آيَاتٍ؛ فِي الْأَعْرَافِ ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف: 143] الآية، قَالُوا سُؤَالَهُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) دَلِيلُ الْجَوَازِ.

وَفِي يُوسُفَ: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: 26]. قَالُوا: الزِّيَادَةُ النَّظَرُ إِلَى وَجْهِ اللهِ.

وَفِي الْقِيَامَةِ: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: 22، 23].

وَفِي الْمَطْفِفِينَ: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحُجُونَ﴾ [المطففين: 15] لما كَانَ الْكُفَّارَ مَحْجُوبِينَ عَنْ رُؤْيَةِ اللهِ تَعَالَى دَل عَلَى أَنَّ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ مَحْجُوبِينَ⁽¹¹⁸¹⁾ وهذا بدليل المخالفة؛ كما هو معلوم عند الأصوليين.

ثم أتى الرازي في الباب الذي يليه بما يناقض ما جاء في الذي قبله؛ فقال: «الْبَابُ الرَّابِعُ عَشَرَ فِي حَجِّجِ الْقَائِلِينَ بِنَفْيِ الرُّؤْيَةِ، وَذَلِكَ فِي خَمْسِ آيَاتٍ:

فِي الْبَقَرَةِ: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [البقرة: 55].

وَفِي النِّسَاءِ: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ [النساء: 153].

وَفِي الْأَنْعَامِ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103].

وَفِي الْأَعْرَافِ: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوْلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: 143].

وَفِي الْفُرْقَانَ: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: 21]⁽¹¹⁸²⁾.

⁽¹¹⁸⁰⁾ «حجج القرآن» لأبي الفضائل الرازي (المتوفى: بعد 630هـ): (ص: 4)، تحقيق: أحمد عمر المحمصاني الأزهرى، الناشر: دار الرائد العربي - لبنان، الطبعة: الثانية، 1402هـ - 1982م.

⁽¹¹⁸¹⁾ «حجج القرآن» لأبي الفضائل الرازي: (ص: 69)

⁽¹¹⁸²⁾ «حجج القرآن» لأبي الفضائل الرازي: (ص: 69)

ثم نراه قد جعل الباب الخامس عشر في حجج القائلين بأن الإيمان قول وعمل وعقد واستدل له من القرآن بخمس وسبعين آية، وجعل الباب السادس عشر في حجج القائلين بأن الإيمان قول بلا عمل ولا نيّة، واستدل له من القرآن بخمس آيات⁽¹¹⁸³⁾.

وهكذا في جميع الكتاب (حجج القرآن) يذكر حجج كل فريق من الفرق المختلفة، وحجج الفريق المقابل له، النافي ما أثبت والمثبت لما نفى، وكلّ يأخذ من القرآن، لكنه أخذ باطل وافترأ على الله وكتابه، لقد ذم الله الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ ببعض الكتاب ويكفرون ببعض، وهؤلاء يأخذون بعض الكتاب ويتركون بعضه، وكل ذلك نتيجة قراءة التعضية، ولولاها ما وصل الحال إلى ما هو عليه.

ثالثاً: نظر كل مفسر إلى ما يخصه فقط:

فلو ضربنا مثلاً بالمفسر الذي اتخذ التفسير الفقهي سبيلاً، نجده غالباً لا ينظر إلا إلى ما يتوهمه أنها آيات نازلة في الأحكام، وكذلك الفقيه، لا ينظر إلا إلى ما يعتقد أنها من آيات الأحكام، كأن تكون هناك صيغة في الآية دالة على الحكم الشرعي، كفعل الأمر، أو النهي، أو المضارع المقترن باللام، أو الألفاظ الدالة على الأمر، مثل (كُتِبَ عَلَيْكُمْ).

لكن هذا ما سبق يخالف النظرة الكُليّة للقرآن المجيد وأنه كل لا يتجزأ، وبذلك يُجرّم المسلمون من هدايات القرآن المبنوثة بين آياته، ولذلك قال الإمام الشافعي (رَحِمَهُ اللهُ) وهو ينبه إلى خطأ من تصور أن آيات الأحكام هي ما صُدّر بأمر أو بنهي -قال: «ألا وإن في الأمثال لأحكاماً كثيرة».

وذلك راجع إلى عدم الدراية الكافية بما يُستخرج ويُستنبط من الآيات، فإن جمع الآيات في الموضوع الواحد ليس بالأمر الهين.

وليس شرطاً أن يذكر الموضوع بلفظه، فقد يذكر بمعناه أو قريباً منه، أو بما يلابسه، وهذا الأمر راجع إلى فقه كل مفسر وقدرته العلميّة، وقبل كل شيء فتح الله لمن يشاء.

نتائج قراءة التعضية:

أولاً: إثبات التعارض بين بعض الآيات؛ إذ إنهم لما قرءوا القرآن بتلك القراءة التجزيئية دون جمع للآيات والوقوف على مراميها ألزمهم ذلك بأن يقولوا بالتعارض، وهذا مخالف لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾⁽¹¹⁸⁴⁾.

وكلّ يدعي أن ما يؤيد مذهبه من الآيات هو المحكم وغيره من المتشابه، وفي ذلك يقول الإمام فخر

⁽¹¹⁸³⁾ ينظر: «حجج القرآن» لأبي الفضائل الرازي: (ص: 69 وما بعدها)

(1184)[النساء: 82]

الدين الرازي (رَحِمَهُ اللهُ): «...واعلم أن هذا موضع عظيم، فنقول: إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة، فالمعتزلي يقول: قوله: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾⁽¹¹⁸⁵⁾ محكم، وقوله: ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾⁽¹¹⁸⁶⁾ متشابه، والسني يقلب الأمر في ذلك...»⁽¹¹⁸⁷⁾.

ثانيًا: القول بالنسخ.

النسخ معناه: رفع الشارع حكمًا منه متقدمًا بحكم منه متأخر، وقراءة التعضية تؤدي (فيما تؤدي إليه) إلى القول بالنسخ، إذ لا مفر عند بعض الفرق (التي رأت تعارضًا بين آيات الكتاب الكريم) من القول بالنسخ؛ وهم واهمون في ذلك، ألجأهم إليه عدم النظرة الكُلِّيَّة للقرآن الكريم. فثمة رابطٌ قويٌّ بين قراءة التعضية والقول بالنسخ؛ فإن الأولى سبب في الثاني، فهؤلاء الذين يبحثون في القرآن عما يوافق مذاهبهم، انطلقوا في القرآن يبحثون عن شواهد، ثم إنهم لما رأوا ما يخالف مذهبهم وينصر مذهبًا آخر (وهم لا يستطيعون حذفه من القرآن) إذا بهم يقولون بنسخه، طالما أنه مخالف لما عليه اعتقادهم، فقد دفعهم ذلك التعارض المتوهم في نفوسهم إلى أعمال ما يوافق مذهبهم وإلغاء ما يخالفه، وهم لا يشعرون أنهم وقعوا في مأزق كبير، من ردِّ آيات الكتاب؛ ففي القول بالنسخ إهمال للأدلة وإلغاؤها، ومصادمة قول الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾⁽¹¹⁸⁸⁾.

ثالثًا: الحرمان من نور القرآن المجيد واستخراج هداياته التي لا تتأتى إلا بالنظر في القرآن الكريم من خلال وحدته البنائية، فمن نظر تلك النظرة الجزئية فإنه يضر أكثر مما ينفع، ولن تناله هداية الجزء الذي قرأه واكتفى به؛ إذ إن هذا الجزء مرتبط بالجزء الآخر، ولا يمكن فهم جزء من القرآن متعلقًا بقضية واحدة إلا من خلال نظرة كلية جامعة لما تفرق، بعد حسن النظر فيه ومعالجته؛ حتى تتضح الصورة من جميع جوانبها ويظهر منها ما كان خافيًا؛ وقد رأينا تلك الفرق التي اكتفت ببعض الآيات دون بعض، كيف وقعوا في مجانبة الصواب! وكيف حرموا من هدايات القرآن، ويا ليتهم استفادوا بما اكتفوا به؛ بل كان الاقتصار على بعض القرآن ضرر لا نفع، ضلال لا هدى. فمن قرأ القرآن بطريقة التجزئة متشبهًا (بوجه من الوجوه) بأولئك المقتسمين الذين جعلوا القرآن عضين، فإنه يفقد الكثير من أنوار القرآن، وآثار آياته الموحدة التي أُحْكِمَت

[1185] [الكهف: 29]

[1186] [التكوير: 29]

[1187] ينظر مفاتيح الغيب للإمام الرازي: (139/7).

[1188] [النساء: 82]

فصار كالكلمة الواحدة.

رابعاً: إظهار القرآن الكريم وكأنه كتاب فرقة واختلاف لا كتاب رحمة وائتلاف، فالناظر إلى حال الفرق الإسلامية يجد التنازع بكتاب الله لائحاً واستناد كل فريق إلى ما يوافق رأيه واضحاً، ولونظر واحد من غير المسلمين إلى ذلك لأرجع العيب إلى الكتاب الكريم لا إلى طوائف المختلفين. والله تعالى يقول: ﴿وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: 82] جلّ كلام الله.

خامساً: زيادة الشقاق والخلاف بين المسلمين:

إن مما يترتب على قراءة التعضية أنها تؤدي إلى مزيد من التشرذم والتفرق، واكتفاء كل فريق بما عنده، والنظر إلى الفرق الأخرى التي تخالفه وتباينه على أنها فرق ضالة، تركت المحكم من كتاب رها واتبع المتشابه، ليس لديهم من حسن التعامل مع القرآن ما يجعلهم على هدى وصواب؛ بل إنهم في جانب والحق في الجانب الآخر. ونرى الفرقة المتَّهَمَة تبادل أختها نفس النظرة ونفس التهم، ولو أن كل فرقة نظرت إلى القرآن المجيد من خلال وحدته الموضوعية ووحدته البنائية، وأنه كتاب واحد لا اختلاف فيه ولا تعارض، وأنه جميعاً من عند الله، وأنه من الحكمة ألا يأمر الله بأمر وبضده في آن واحد - لكان ذلك أنفع قيلاً وأهدى سبيلاً، ولتوحدت صفوف المسلمين، واجتمعت كلمتهم وارتفعت رايتهم.

ونخلص مما سبق إلى ما نود تأكيده والتركيز عليه، وهو: أن القرآن الكريم وَحْدَةٌ لا تتجزأ، وتعاليمه وأحكامه مترابطة متكاملة، بين آياته وكلماته ما يشبه الوَحْدَةَ العضوية بين أعضاء الجسد الواحد، والوَحْدَةَ الموضوعية بين أبيات القصيدة الواحدة، ولا يجوز أن يُفصل جزء أو أكثر من سائر الأجزاء، أو تفهم بعض الآيات بمعزل عن سائر الآيات.

ثالثاً: اقتطاع القرآن من سياقاته:

إن مراعاة السياق في تفسير القرآن الكريم يعني: أن نتناول الآية القرآنية أو الجملة القرآنية من خلال بيئتها التي هي فيها، ونعني بذلك أنه حتى تفهم الآية فهمًا صحيحًا فلا بد من معرفة السباق واللاحق، وموضع الآية من السورة، وموضعها من الآيات التي قبلها والتي بعدها ومدى ارتباطها بها وعلاقتها، وهل هي جزء من المعنى السابق، أم أنه كلام مستأنف، أم أنه رد على سؤال، أم أنه وصف لحالة بعينها... إلخ، ومحور السورة الذي تدور حوله، كذلك موضع السورة مما قبلها وما بعدها؛ ويُعدُّ السياق من أهم الأدوات والوسائل المعيّنة على فهم النصوص بصفة عامة، والقرآن الكريم بصفة خاصة، فإن النص يختلف فهمه بحسب السياق الذي ورد فيه؛ فلذلك لا يستطيع مفسر القرآن أن يهمل جانب السياق.

يقول الإمام الشاطبي (رحمته الله): «فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض»⁽¹¹⁸⁹⁾.

وهذه القراءة الخاطئة قديمة قدم نزول القرآن، فها هي السيدة عائشة أم المؤمنين (رضي الله عنها) فيما يرويه عنها الإمام الترمذي وغيره قالت: سألت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن هذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ﴾ [المؤمنون: 60] قالت عائشة: أهم الذين يشربون الخمر ويسرقون؟ قال: «لا يا بنت الصديق، ولكنهم الذين يصومون ويصلون ويتصدقون، وهم يخافون أن لا تقبل منهم»⁽¹¹⁹⁰⁾ أولئك يُسَارِعُونَ فِي الْحَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ

فقد رأينا أن عدم مراعاة السياق قد جعل أم المؤمنين تفسر النص القرآني على غير وجهه، وقد صوّب النبي (صلى الله عليه وسلم) فهمها مستعيناً بدلالة السياق؛ لأنَّ قوله تعالى: ﴿أولئك يُسَارِعُونَ فِي الْحَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾ [المؤمنون: 61] دالٌّ على أنها في المؤمنين الذين يعملون الصالحات.

وقد انتبه المفسرون القدماء لجانب السياق، فها هو الإمام الطبري يسوق لنا تلك الرواية التي تبين اعتماد المفسرين على السياق، بل وردُّ بعض الأقوال التي تتنافى مع السياق، فقد قال عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ [ق: 21]: «حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: ثني يعقوب بن عبد الرحمن الزهري، قال: سألت زيد بن أسلم، عن قوله الله: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ

⁽¹¹⁸⁹⁾ «الموافقات» للإمام الشاطبي: (4/ 266)، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة:

الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م.

⁽¹¹⁹⁰⁾ «سنن الترمذي»: (5/ 327)، أبواب تفسير القرآن، باب: ومن سورة المؤمنون، برقم: (3175).

بِالْحَقِّ... الآية، إلى قوله: ﴿سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾، فقلت له: من يراد بهذا؟ فقال: رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فقلت له: رسول الله! فقال: ما تنكر؟ قال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾. قال: ثم سألت صالح بن كيسان عنها، فقال لي: هل سألت أحدًا؟ فقلت: نعم، قد سألت عنها زيد بن أسلم، فقال: ما قال لك؟ فقلت: بل تخبرني ما تقول، فقال: لأخبرنك برأيي الَّذِي عَلَيْهِ رَأْيِي، فأخبرني ما قال لك؟ قلت: قال: يراد بهذا رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فقال: وما علم زيد؟ والله ما سن عالية، ولا لسان فصيح، ولا معرفة بكلام العرب، إنما يُراد بهذا الكافر، ثم قال: اقرأ ما بعدها يدلك على ذلك⁽¹¹⁹¹⁾».

وغالب التيارات المتطرفة يستشهدون بآيات القرآن بناءً على تلك القراءة الخاطئة، وقدوتهم في ذلك الخوارج، فقد أخرج ابن جرير الطبري عن عكرمة، أن نافع بن الأزرق قال لابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا): يا أعمى البصر، أعمى القلب، تزعم أن قومًا يخرجون من النار، وقد قال الله جل وعز: ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا﴾ [المائدة: 37] فقال ابن عباس: ويحك، (اقرأ ما فوقها، هَذِهِ لِلْكَافِرِ)⁽¹¹⁹²⁾.

فنجد أن ابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) صوب هذا التفسير الخاطئ بدلالة السياق؛ فإن السياق قبلها كان في الحديث عن الكافرين، فقد قال الله تعالى في الآية التي تسبقها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة: 36] ثم قال عقبها: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ [المائدة: 37] وهذا ظاهر مع أدنى ملاحظة، فإهدار جانب السياق، وعدم اعتباره في فهم الآيات، خلط كبير وشر مستطير، يجب أن تُنقَى منه كتب التفسير.

(1191) «تفسير الطبري»: (22/ 349) تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.

(1192) «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» المعروف بـ«تفسير الطبري»: (10/ 294)

القراءة الرابعة: عدم مراعاة ما حول النص:

إن مما يعين على فهم النص الإمام بما حوله من أحداث، فهناك قرائن ومؤشرات يحتفي الخطاب بها، مثل: الزمان، والمكان، وعناصر الواقع المختلفة، ومناسبات أو أسباب النزول بالنسبة للقرآن المجيد، أو أسباب ورود النسبة للسنن النبوية؛ وهذه الأمور قد تساعد في بيان إجمال أو تقييد إطلاق، أو كشف إهام أو ترجيح معنى على آخر، وهذا الأمر إن وضعها المفسر في ذهنه وحسابه، قصرت عليه مسافات كثيرة في الفهم والإدراك.

وليس معنى ذلك محدودية النص والقول بالتاريخانية، فالنص القرآني نص مطلق عن الزمان، والمكان، والأشخاص، والأحوال، وليس محدوداً بالبيئة التي نزل فيها، وإن كنا نستعين بها على فهمه، فهي أحد روافد معرفة المعنى الصحيح، لكن القرآن يتجاوز ذلك الواقع، وذلك الزمان، وهؤلاء الأشخاص، وتلك الأحوال بعد معالجتها، إلى غيرها وشبهها من الوقائع التي لا تنهاى.

ولمعرفة أثر ما حول النص من بيان القرآن الكريم وتجليه معانيه نضرب ذلك المثال:

فقد أخرج ابن جرير الطبري بسنده عن عروة بن الزبير، قال: سألت عائشة، فقلت لها: رأيت قول الله: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: 158] وقلت لعائشة: والله ما على أحد جناح أن لا يطوف بالصفاء والمروة فقالت عائشة: «بئس ما قلت يا ابن أخي، إن هذه الآية لو كانت كما أولتها كانت: (لا جناح عليه أن لا يطوف بهما)، ولكنها إنما أنزلت في الأنصار، كانوا قبل أن يسلموا يهلون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدون بالمشلل، وكان من أهل لها يتحرج أن يطوف بين الصفا والمروة، فلما سألوا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن ذلك فقالوا: يا رسول الله إذا كنا نتحرج أن نطوف بين الصفا والمروة؛ أنزل الله تعالى ذكره: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: 158] قالت عائشة، ثم قد سن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الطواف بينهما، فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما⁽¹¹⁹³⁾.

وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ فَإِنَّا لَوَتَرَكْنَا مَذُوقَ اللَّفْظِ لَأَقْتَضَى أَنَّ الْمُصَلِّيَّ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ اسْتِقْبَالُ الْقِبْلَةِ سَفَرًا وَلَا حَضْرًا، وَهُوَ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ، فَلَا يُفْهَمُ مُرَادُ الْآيَةِ حَتَّى يُعْلَمَ سَبَبُهَا؛ وَذَلِكَ أَنَّهَا نَزَلَتْ لِمَا صَلَّى النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَلَى رَاحِلَتِهِ وَهُوَ مُسْتَقْبِلٌ مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْمَدِينَةِ حَيْثُ تَوَجَّهَتْ بِهِ، فَعُلِمَ أَنَّ هَذَا هُوَ الْمُرَادُ⁽¹¹⁹⁴⁾.

⁽¹¹⁹³⁾ «تفسير الطبري»: (236/3)

¹¹⁹⁴ البرهان في علوم القرآن (1/ 29)

طريقة معرفة أسباب النزول:

السبيل الأوحى إلى معرفة أسباب النزول هو النقل، وهذا النقل إنما يكون ممن عاصروا التنزيل من الصحابة الكرام، وشاهدوا الوقائع التي نزل فيها القرآن الكريم، فحتى الصحابة أنفسهم لا يحل لهم الاجتهاد في معرفة أسباب النزول، يقول الإمام الواحدي:

«ولا يحل القول في أسباب نزول الكتاب، إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل، ووقفوا على الأسباب، وبحثوا عن علمها وجدوا في الطلاب، وقد ورد الشرع بالوعيد للجاهل ذي العثار في العلم بالنار»⁽¹¹⁹⁵⁾.

العلاقة بين أسباب النزول ومحدودية النص المقدس (تاريخانية النص):

لبعض آيات القرآن الكريم أسباب خاصة نزلت في إثرها؛ كأن تكون جواباً لسؤال وجه لرسول الله (صلى الله عليه وسلم)، كقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219] أو نزلت في إثر حادثة كحادثة الإفك وغيرها.

وقد ضل فهم بعض الناس فظنوا أن القرآن الذي نزل لأسبابه الخاصة لا بد أن يكون محصوراً في تلك الأسباب مكاناً أو زماناً، ثم لم يقفوا عند هذا الحد، بل سحبوا ذلك الحكم على جميع آيات الكتاب، وهذه فرية يلزم منها إطراح الدين القرآن بالكليّة، فطالما أنه محدود الزمان والمكان، فلا يناسب ما نحن فيه.

وسياًتي مزيد بيان لهذا عند الحديث عن التاريخانية فانظره في الضابط التالي:

الأصل الذي بنوا عليه هذه الشبهة (المساواة بين السبب والعلّة):

وعلى ذلك الفهم المغلوط الذي فهموه فإن هذا السؤال أو تلك القصة التي نزل النص القرآني مصاحباً لها لو لم تكن لما نزل القرآن، هذا عند من يقولون بتاريخية النص. فالنص يدور وجوداً وعدمًا مع سببه. وهذا كلام باطل؛ لأنّ سبب النزول لا يعدو كونه مناسبة لنزول النص لا سبباً فيه، وكأنّ الله سبب تلك الأمور؛ لينزل القرآن في إثرها؛ تشبيهاً للقرآن في أفئدة المؤمنين، فما ارتبط بأسباب يكون أرسخ في الأذهان.

⁽¹¹⁹⁵⁾ «أسباب النزول» للواحدي، ت الحميدان: (ص: 8)، الناشر: دار الإصلاح - الدمام، الطبعة: الثانية، 1412 هـ - 1992 م.

الضابط الثامن عشر: التاريخانية وأثرها السلبي على فهم القرآن الكريم وتفسيره:

تمهيد:

احتلت دراسة الأدب في حياة الإنسان مكانة كبيرة، وبخاصة في القرنين الماضيين، وقامت على إثر ذلك مدارس نقدية متباينة في الأفكار، مختلفة في التوجهات، ومن الغني عن البيان أن لكل ثقافة من ثقافات الأمم لونها خاصاً يميزها ونموذجاً معرفياً يشكل مسيرتها، هذا النموذج المعرفي يتمحور حول كتاب مقدس عند الحضارات الدينية السماوية، أما في الحضارات الأخرى فيكون كتاباً أو مجموعة كتب بلغت حد التقدير، فهي بالنسبة لهم المرجعية التي يحتكمون إليها ترشد مسيرتهم وتميز أفكارهم.

ولكل نص من النصوص الأدبية قراءات متعددة، تختلف فيها المشارب وتتنوع فيه الاتجاهات، بناءً على اختلاف المدرسة النقدية التي ينتمي إليها القارئ أو الناقد، ولكل وجهة هو موليتها، فلدينا القراءة البنيوية، والقراءة التفكيكية، ولدينا التأويلية العنصرية، أو التأويلية المنضبطة، والماركسية، والماركسية الجديدة، والمادية الثقافية... إلخ.

ما «التاريخانية»؟

«التاريخانية»: **Historicis** كما يعرفها أ.د: محمد عمارة، هي: نزعة فكرية تضيي النسبية والزمنية على الحقيقة، وتربطها بتاريخها، وزمنها، رافضة أن تكون للحقائق (كل الحقائق) أي عمومية أو ديمومة أو إطلاق أو خلود... معمة هذا الحكم على كل ألوان الحقائق، بما فيها الحقائق الدينية (بل وخصوصاً الحقائق الدينية) بما في ذلك «العقائد» و«القيم» و«الأخلاق»، أي أنها تسوي بين حقائق الدين والعلم الإلهي، ومعارف الإنسان؛ ومن ثم فهي تنكر وجود «ثوابت للهُويّة»، بل وتشكك في وجود الهويات من الأساس⁽¹¹⁹⁶⁾.

نشأة التاريخية:

لقد بدأت هذه النزعة في فكر التنوير الأوربي الوضعي عند الفيلسوف الفرنسي «فولتير» [1778 - 1694] Voltaire والفيلسوف الإيطالي «فيكو» [1668 - 1744] G.vico كجزء من فلسفة التنوير الوضعية إلى نسخ الأخلاق الدينية واللاهوتية وإحلال العقل والعلم والفلسفة محل الدين والكنيسة واللاهوت، أي: إحلال النسبي محل المطلق⁽¹¹⁹⁷⁾.

ولقد نجحت هذه النزعة عندما سادت في فكر النهضة الأوربية في إحالة الثوابت الدينية النصرانية إلى

(1196) ينظر: «موسوعة الإسلام وقضايا العصر» أ.د: محمد عمارة، (347/1)، ط: روابط للنشر 2019م.

(1197) ينظر: «خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام» أ.د: محمد عمارة، (ص: 3)، الناشر: مكتبة وهبة.

«الاستبداع»... فعدت هذه الثوابت (بنظر فلسفة التنوير الوضعي) لوثًا من أساطير الأولين. وإذا كان جوهر هذه النزعة ومقصدها الأساسي هو إقامة قطيعة معرفية كبرى (ومن ثمّ عمليّة) مع الموروث الديني، وتحرير العقل والمجتمع من حاكمية الدين، فسيان سميت هذه النزعة «تاريخية» أو «حادثة» أو «علمنة» أو «ليبرالية»، فإن النتيجة واحدة، وهي إقامة القطيعة المعرفية الكبرى مع ثوابت الدين، وعزل السماء عن الأرض، وجعل العالم والواقع والتجربة هي المرجعية الوحيدة للإنسانية، دون الدين، وإحالة الدين إلى «مستودع التاريخ»⁽¹¹⁹⁸⁾.

وفي تعريف غربي لهذه النزعة التنويرية الوضعية يقول الباحث الفرنسي «إميليا بولا» عنها وعن القطيعة المعرفية التي تقيمها مع الدين واللاهوت:

«كان المسيحي الناتج (أو المتولد) عن حركة الإصلاح حريصًا (على المستوى الديني) على عدم تقديم الطاعة إلا لله وكتابه، لا لكهنوته ولا لخليفته (أي البابا)، وأما الآن (أي مع التنوير) فقد تم اجتياز عتبة ثانية، فلم يعد الإنسان يخضع إلا لعقله الذي يستطيع أن يحاكم الأشياء بذاتها».

فهذا التنوير الوضعي بكل إفرزاته وتجلياته، ومنها «التاريخية» قد مثل «القطيعة المعرفية الكبرى» مع الدين وأحل العقل والتجربة محل الدين واللاهوت⁽¹¹⁹⁹⁾.

ولقد وفدت هذه النزعة إلى الشرق الإسلامي ضمن الوافد التغريبي، الذي جاء في ركاب الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة، التي تسلحت (مع المدفع) بفكر عصر التنوير الأوربي ساعية إلى احتلال العقل المسلم لتأييد وتأييد احتلال الأرض ونهب الثروات.

ولقد وجدت هذه النزعة لها أنصارًا بين المتغربين العرب والمسلمين الذين سعوا إلى أن تكون نخضتها المنشودة على غرار النهضة الأوربية، تحرير العقل والمجتمع من الإسلام، كما تحرر العقل والمجتمع الأوربي من الكنيسة واللاهوت.

ويذكر د: عبد العزيز حمودة، أن التاريخية هي تطور لمذهب نقدي معروف هو (النقد التاريخي) فيقول: «... إن أول ما يتبادر إلى أذهاننا حينما تذكر (التاريخية الجديدة new historicism) لا بد أن يكون مصطلحًا نقديًا سابقًا يرتبط أيضًا بالتاريخ وظل يمارس على نطاق غير ضيق حتى السنوات المبكرة من القرن العشرين حينما وجهت إليه الشكلية الروسية ضربة قاصمة هو مصطلح (النقد التاريخي Historical

(1198) ينظر: «موسوعة الإسلام وقضايا العصر» أ.د: محمد عمارة، (348/1).

(1199) ينظر: «المرجع السابق»، (348/1).

(criticism)...» (1200).

ثم يبين حمودة الفارق الدقيق بين المذهبين فيقول: «الاختلاف بين الاتجاهين يتمركز حول محور جوهرى واحد، فالنقد التاريخي يسعى إلى قراءة التاريخ، وإعادة بنائه داخل النص الأدبي، مما يعني أن التاريخ شيء والأدب شيء آخر، ومهمّة الناقد أن يقوم بالكشف عن مفردات تاريخ العصر الذي كتب فيه النص. أما التاريخيّة الجديدة فترى أن التاريخ والنص ليسا كيانين منفصلين، بل كيان واحد» (1201).

فما التاريخيّة الجديدة إذن؟ وهل هناك فرق بينها وبين التاريخيّة؟

التاريخيّة كما يعرفها محمد أركون: «العقيدة التي تقول بأن كل شيء، أو كل حقيقة، تتطور مع التاريخ، وهي تهتم أيضاً بدراسة الأشياء والأحداث، وذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخيّة» (1202).

فهي تعمل على إلغاء سلطة النص، ورفض استقلاليتها عن القوى التاريخيّة، والثقافيّة التي أنتجتها من ناحية، وعن الخطابات الأخرى الأدبيّة وغير الأدبيّة التي أنتجتها أيضاً القوى التاريخيّة والثقافيّة نفسها (1203).

وللإجابة عن السؤال الثاني نقول: إن التاريخيّة مشتقة من التاريخيّة ومنسوبة إليها؛ فالتاريخيّة هي: مذهب التاريخ، أي: جعله مذهباً في تفسير النصوص والأحداث، أو بمعنى آخر أن ينتهج ناقد أو قارئ مذهب التاريخيّة الجديدة في تفسير النصوص؛ فإننا نسمي قراءته هذه قراءة تاريخيّة.

والذي يهمنا في هذا المقام هو تلك التاريخيّة المتعلقة بقراءة القرآن الكريم، وهو ما يمكن التعبير عنها بأنها قراءة الآيات من خلال وصلها بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة (1204) المتمثلة فيما حول النص من أسباب نزول وقرائن محتفة بالآيات حال نزولها من زمان ومكان... إلخ.

فإذا أردنا أن نطبق هذا على القرآن الكريم فإن التاريخيّة مصطلح يقصد به فهم القرآن في حدود الحقبة الزمنيّة التي ظهر فيها، وفي ضوء البيعة الاجتماعيّة والثقافيّة التي عمل عبرها؛ مع التأكيد على نسبيّة وعدم اتساع قواعده ومفاهيمه لتطبق على حقبة زمنيّة لاحقة (1205).

(1200) ينظر: «الخروج من التيه» د عبد العزيز حمودة (ص: 248) ط: عالم المعرفة ط: نوفمبر 2003.

(1201) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 249).

(1202) ينظر: «الفكر الإسلامي قراءة علميّة»: (ص: 139) نقلاً عن روبر، ترجمة هاشم صالح، ط المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية

1996.

(1203) ينظر في ذلك «الخروج من التيه» (ص: 257) بتصرف.

(1204) ينظر: «روح الحداثة.. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة»، طه عبد الرحمن، ص 184 ط: المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى

2006.

(1205) ينظر: مقال بعنوان «أبعاد التخريب العُلّمانى. محمد أركون نموذجاً» د/ أحمد إبراهيم خضر، مجلة البيان عدد شهر ذي القعدة

1418 هـ.

التاريخانيون وقراءتهم للقرآن الكريم:

(أسس ومنطلقات التاريخانية):

في إطار القراءة الانتقادية الجائرة، بل الهدامة التي يقرأ بها العلمانيون القرآن الكريم، تأتي التاريخانية لتشكّل زبدة النظريّات الغربيّة المستوردة من أمثال (البنويّة) و(التفكيكيّة) و(الماركسيّة الجديدة) و(الماديّة الثقافية) و(النقد التاريخي)، وهذه التاريخانية لها أسس تقوم عليها، وجذور تستند إليها، ومقدمات لا بد منها حتى تكون التاريخانية مقبولة لدى المخاطبين، ومن أهم تلك الأمور:

1(الأنسنة): وهي التعامل مع القرآن الكريم مقطوعاً عن مصدره الإلهي وتهدف (الأنسنة) إلى هدم (عائق) القدسية عن القرآن الكريم، وإنما قلنا (عائق) لأنّ تلك القداسة تمثل عائقاً أمام أنسنة القرآن الكريم، ومن ثمّ قراءته قراءة تاريخيّة، فهو وإن كان مصدره إلهياً إلا أنه أصبح بشرياً بنزوله إليهم حسب ثقافتهم وأحوالهم وقضاياهم. وبِنَاءٍ عَلَى ذلك فإن القرآن الكريم يصبح مجرد نص تم إنشاؤه في وسط ثقافي معين؛ ليعالج مشكلات هذا العصر ولا يتعداه، كما أن القرآن الكريم بعد أنسنته يتم فصله نهائياً عن مصدره الإلهي وتحكيم العقل البشري به وربطه ربطاً كلياً بالقارئ؛ إذ مقاصد هذا القرآن إنما تتأتى من عالم القارئ وكيونته وفهمه الذاتي للنصّ القرآني.

2(العقلنة) وهي التعامل مع القرآن الكريم بكل وسائل البحث والنظر التي توفرها المنهجيات والنظريّات الحديثة والهدف من العقلنة هدم الغيبية، والتعامل مع القرآن من منظور عقلي أرضي؛ بدراسته دراسة نقدية عقلية، وتأويل ما يصادم ظاهر العقل تأويلاً يتوافق مع العقل، وإن كان في ذلك إنكار الغيبيات؛ بالتأويلات العبيّثة غير المنضبطة بضابط اللغة أو الشرع؛ وتؤدي العقلنة إلى نتائج، منها: تغيير مفهوم الوحي إلى مفاهيم أخرى ك(الموهبة التي يختص بها الإنسان)، أو العبقريّة، وحصص مضمون القرآن في الجانب الأخلاقي والمعنوي، كما تؤدي عقلنة القرآن الكريم إلى اتهامه بعدم الاتساق، وأنه يجري على غير ترتيب، ومن ثمّ فإنه يحتاج إلى إعادة ترتيب وتقديم وتأخير، كما تؤدي عقلنة القرآن الكريم إلى الدعوة إلى تجاوز الآيات المصادمة للعقل، والتي تصف (مثلاً) أخبار الأمم السابقة أو أحكاماً فقهية تجاوزها الزمن، إنهم يريدون أن تبقى تلك الآيات مقصورة على ما عاجلته من مشكلات أو ما وصفته من أحداث ولا تتعداه إلى غيره من واقع أصبح أكبر معقوليّة منه⁽¹²⁰⁶⁾.

3(الأسطرة): ويقصد بها وسم القرآن الكريم بأنه يحتوي على أساطير لا يصدقها عقل ولا يقرها تاريخ، وأن القصص الذي فيه ما هو إلا مبالغات، أو في أحسن الأحوال صور رمزية لأحداث غير واقعية،

(1206) ينظر تفصيل هذا في: «روح الحداثة.. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية»، طه عبد الرحمن، ص 178 وما بعدها.

الهدف منها: المغزى وليس المحتوى، أي أن القرآن يريد من خلال قصة ما أن يصل إلى هدف محدد، فلا يشترط لبلوغه هذا الهدف أن يحكي واقعاً تاريخياً قائماً بالفعل، بل هي إيماءات وإشارات لأخذ العبرة، وتصل بنا (الأسطورة) إلى أن هذا القرآن لا يكون أبداً إلهياً ولا مطلقاً، بل هو نسبي، وينبغي قراءته قراءة نسبية تراعي بيئته التي نشأ فيها وأيضاً تراعي المخاطبين بهذا الكلام؛ إذن هي نسبية الزمان والمكان، وقصر القرآن عليهما.

أقسام التاريخانية:

ثمة نوعان من التاريخانية:

الأولى: التاريخانية الشاملة أو التاريخانية الكليّة، وتعني أن الأديان بشكل عام والوحي بجميع أشكاله ما هو إلا نتيجة تطورات تاريخية ناتجة عن تطور العقل ونموه عبر التاريخ، وقد تدرج العقل في ذلك درجات ثلاثاً: كانت الدرجة الأولى يضيف فيها إلى الكائنات الطبيعية حياة روحية شبيهة بحياة الإنسان؛ وكانت الدرجة الثانية تعدد الآلهة، وكانت الدرجة الثالثة: التوحيد؛ أي: جمع كثرة الآلهة في إله واحد مفارق، ثم بعد هذه المرحلة تأتي مرحلة الميتافيزيقا، وفيها يستبدل العقل بالعلل المفارقة عللاً ذاتية يتوهمها في باطن الأشياء، ثم تأتي أخيراً الحالة الواقعية، وفيها يدرك العقل امتناع الحصول على معارف مطلقة، فيقصر همه على تعرف الظواهر واستكشاف قوانينها وترتيب القوانين من الخاص إلى العام؛ فتحل هنا الملاحظة محل الخيال والاستدلال⁽¹²⁰⁷⁾. وما الكتب السماوية بصفة عامة والقرآن بصفة خاصة عند هؤلاء إلا نتيجة طبيعية لتطور العقل البشري.

الثانية: تاريخانية جزئية وتعني تاريخية بعض الأحكام وعدم ملائمتها لكل زمان وكل مكان، فهي وإن ناسبت زماناً بعينه فهي قد فقدت تواصلها وحركيتها وديموميتها، وبمعنى آخر انحصار هذه الأحكام^ك في زمان ومكان بعينه، والفرق بين التاريخانية الكليّة والجزئية: أن الثانية قد تعترف بألوهية القرآن، بينما الأولى تنفيه وترى أنه نتاج تطور العقل في مراحلها المختلفة⁽¹²⁰⁸⁾.

(1207) ينظر: «تاريخ الفلسفة الحديثة»: يوسف كرم (ص: 317 - 318) ط: الدراسات الفلسفية الطبعة الخامسة.

(1208) ينظر: «العلمانيون وتاريخية القرآن. تاريخية النص»: (ص: 512) أطروحة دكتوراه للدكتور أحمد إدريس الطعان ط: دار ابن

حزم للنشر والتوزيع الطبعة الأولى: 1428 هـ - 2007 م.

التاريخانية في منظور بعض الحداثيين العرب:

تجلت في كتابات أنصار هذه النزعة من غلاة الحداثيين والعلمانيين مشروعات فكرية ثلاثة، لثلاثة من الحداثيين، وسنكتفي بإيراد النصوص والأفكار التي تعبر عن مضمون المشروع.
النموذج الأول: أما أولهم⁽¹²⁰⁹⁾ فيدعو إلى قطيعة مع القانون الإسلامي، عندما يحاول:
أولاً: اختزال التشريع القانوني الذي جاء به الإسلام، حتى يصبح هذا التشريع الإسلامي هامشيًا، فيقول:

«إن بالقرآن ستة آلاف آية، وما يتضمن منها أحكامًا للشريعة أو «تشريعات» في العبادات أو المعاملات، لا يصل إلى سبعمائة آية، منها حوالي مائتي فقط هي التي تقرر أحكامًا للأحوال الشخصية والمواريث، أو التعامل المدني والجزائي الجنائي، أي أن الآيات التي تعد تشريعات (قانونية) للمعاملات هي مجرد جزء من ثلاثين جزءًا من آيات القرآن (6000/200) بعضها منسوخ ولا يعمل به، أي أن الأحكام السارية أقل من واحد على ثلاثين، وعلى وجه التحديد (80) آية، أي (6000/80) = (75/1) (1210).

وثانيًا: الادعاء بأن الشريعة الإسلامية ليست شريعة قانونية كشريعة موسى (عليه السلام) وإنما هي شريعة رحمة (كما أن شريعة عيسى عليه السلام شريعة محبة) فليس في الإسلام إذن قانون صالح للتطبيق... وبعبارة:

«لقد كانت شريعة موسى هي الحق، فهي تضع الحدود مع الواجبات، وتحدد الجزاء لكل إثم... وشريعة عيسى هي الحب، وشريعة محمد هي الرحمة⁽¹²¹¹⁾، فرسالة محمد ليست كرسالة موسى، رسالة تشريع، وإنما هي رسالة رحمة ورسالة أخلاق، بحيث يعد التشريع صفة تالية، ثانوية، غير أساسية... وإن دفع رسالة محمد لتكون رسالة تشريع أصلاً وأساساً (مع أنها ليست كذلك) هو اتجاه يجعل من الإسلام صيغة عربية لليهودية، أو اتجاه يفهم الإسلام بمنطق الإسرائيليات».

ومع شذوذ "الرأي" عن إجماع العلماء والفقهاء (من المسلمين وغير المسلمين) الذين شهدوا بتميز الشريعة الإسلامية (وفقها القانوني) بالجمع بين "القانون" و"الأخلاق"، بل وتوحيدها بينهما... حتى لقد

(1209) هو المستشار محمد سعيد العثماوي.

(1210) ينظر: «الإسلام السياسي» محمد سعيد العثماوي، (ص: 35)، طبعة القاهرة، 1989م، نقلاً عن: «خطر النزعة التاريخية

على ثوابت الإسلام» أ.د: محمد عمارة، (ص: 7).

(1211) ينظر: «أصول الشريعة» محمد سعيد العثماوي، (ص: 179)، طبعة القاهرة، 1979م، نقلاً عن: «خطر النزعة التاريخية

على ثوابت الإسلام» أ.د: محمد عمارة، (ص: 8).

شهد بذلك كثير من الخبراء في القانون الروماني وفي الشريعة الإسلامية... ومنهم المستشرق الحجة" دافيد سانتيلانا" David Sautillana (1895 - 1931م) الذي قال: "إن معنى الفقه والقانون بالنسبة إلينا وإلى الأسلاف [الرومان]: مجموعة من القواعد السائدة التي أقرها الشعب، إما رأساً أو عن طريق ممثلية، وسلطانه مستمد من الإرادة والإدراك وأخلاق البشر وعاداتهم. إلا أن التفسير الإسلامي للقانون هو خلاف ذلك.. فالخضوع للقانون الإسلامي هو واجب اجتماعي وفرض ديني في الوقت نفسه، ومن ينتهك حرمة لا يأثم تجاه النظام الاجتماعي فقط، بل يقترف خطيئة دينية أيضاً. فالنظام القضائي والدين، والقانون والأخلاق هما شكلان لا ثالث لهما لتلك الإرادة التي يستمد منها المجتمع الإسلامي وجوده وتعاليمه، فكل مسألة قانونية إنما هي مسألة ضمير.. والصبغة الأخلاقية تسود القانون لتوحد بين القواعد القانونية والتعاليم الأخلاقية توحيداً تاماً.. والأخلاق والآداب، في كل مسألة، ترسم حدود القانون"⁽¹²¹²⁾.

وهذا الذي قرره العلامة " سانتيلانا" (من ارتباط "القانون" في الإسلام" بالأخلاق") هو الذي جعل علماء الأصول المسلمين منذ قرون يؤكدون أن كل آيات القرآن الكريم (الذي هو كتاب هداية بالدرجة الأولى) هي آيات تشريع للأحكام أيضاً؛ لأن آياته إما دالة على الأحكام بدلالة المطابقة (وهي التي اشتهرت بأنها "آيات الأحكام") أو بدلالة الالتزام (وهي سائر آيات القرآن الكريم)، وبعبارة الأصوليين: فإن الذين حددوا للأحكام آيات خاصة: «إنما قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالذات، «بطريق التضمن والالتزام»⁽¹²¹³⁾.. فكأنهم أرادوا ما هو مقصود به الأحكام بدلالة المطابقة، أما بدلالة الالتزام: فغالب القرآن، بل كله، لأنه (حَفِظَهُ اللهُ) شيء منه عن حكم يستنبط منه..»⁽¹²¹⁴⁾.

فكل آيات القرآن هي آيات أحكام.. فيها اتحد "القانون" مع "الأخلاق". حتى أعلن (صاحب هذه الدعوى) أن الحكم بما أنزل الله إنما هو خصوصية للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَحْدَهُ، ولعصره ومجتمعه فقط! أي أن المنظومة القانونية للشريعة الإسلامية برمتها "تاريخية" طويت صفحتها بوفاة الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ). حتى ليتحدث عن "اكتمال الوحي" فيسميه "انعدام الوحي"⁽¹²¹⁵⁾!

(1212) ينظر: «القانون والمجتمع» سانتيلان - بحث منشور بكتاب: «تراث الإسلام»، (ص: 431، 438)، ترجمة: جرجيس فتح الله ط: بيروت،

1972م، نقلاً عن «خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام» د: محمد عمارة، (ص: 9).

⁽¹²¹³⁾ ينظر: «البحر المحييط» للزركشي، (8/330)، ط: دار الكتيبي، ط: الأولى، 1414هـ - 1994م.

⁽¹²¹⁴⁾ ينظر: «خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام»، (ص: 9).

(1215) ينظر: «مختصر التحرير شرح الكوكب المنير» لابن النجار الحنبلي، (4/460)، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حاد، الناشر:

مكتبة العبيكان، ط: الثانية 1418هـ - 1997م.

النموذج الثاني: أما النموذج الثاني من نماذج الداعين إلى تاريخية الدين الإسلامي⁽¹²¹⁶⁾ فإنه يركز على القطيعة المعرفية مع الإلهيات وعقائدها.. أي مع جوهر الدين وأصوله وثوابته.. فالمهمة الملحة (عنده) هي القطيعة مع الإلهيات، وإحلال الإنسانيات محلها.. أي "أنسنة" الله، والدين.. ومن ثم الحضارة.. وفي ذلك يقول: «إن مهمتنا أن نتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد، فبدلاً من أن تكون حضارتنا متمركزة على الله.. تكون متمركزة على الإنسان.. وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان.. إن تقدم البشرية مرهون بتطورها من الدين إلى الفلسفة، ومن الإيمان إلى العقل، ومن مركزية الله إلى مركزية الإنسان، حتى تصل الإنسانيّة إلى طور الكمال، وينشأ المجتمع العقلي المستنير»⁽¹²¹⁷⁾.

وكذلك القطيعة مع عقيدة الوحي، وذلك بتأليه العقل وإحلاله محل الوحي. «ذلك أن العقل ليس بحاجة إلى عون، وليس هناك ما يند عن عقل.. وهو قادر على إدراك الحسن والقبح في الأشياء، كما أنّ الحس قادر على الإدراك والمشاهدة والتجريب.. ويمكن معرفة الأخلاق بالفطرة. فالوحي لا يعطي الإنسانيّة شيئاً لا تستطيع أن تكتشفه بنفسها من داخلها..»⁽¹²¹⁸⁾. وكذلك إقامة القطيعة مع عقائد عالم الغيب، عن طريق أنسنتها: "فالصفات السبع [أي صفات الله] هي في حقيقة الأمر صفات إنسانية خالصة، فالإنسان هو العالم، والقادر، والحي، والسميع، والبصير، والمريد، والمتكلم.. وهذه الصفات في الإنسان ومنه على الحقيقة، وفي الله وإليه على المجاز"⁽¹²¹⁹⁾! وذلك وصولاً إلى إقامة قطيعة مع جوهر الدين، وهو الاعتقاد بوجود الله، فالمطلوب (عند صاحب هذه الدعوة التاريخية) هو أنسنة الذات الإلهية، وإحلال الإنسان محل الله؛ لأنّ الإنسان هو الخالق لله، وليس العكس⁽¹²²⁰⁾.

وهكذا تمت الدعوة إلى أنسنة الذات الإلهية، وصفاتها، وأفعالها، ليحل الإنسان محل الله، والطبيعة محل ما وراء الطبيعة؛ حتى ليدعو (صاحب هذا المشروع الفكري) إلى إلغاء ألفاظ ومصطلحات «الله» و«الرسول» و«الجنة» و«النار» و«الثواب» و«العقاب» والتخلي عنها لأنّها قطعية، ولأنّها تجاوز الحس

⁽¹²¹⁶⁾ هو الدكتور حسن حنفي.

⁽¹²¹⁷⁾ ينظر: «دراسات إسلامية» د: حسن حنفي، (ص: 128)، ط: بيروت 1982م، نقلاً عن «خطر النزعة التاريخية على ثوابت

الإسلام»، (ص: 18).

⁽¹²¹⁸⁾ ينظر: تقدم د: حسن حنفي «تربية الجنس البشري» للسنج، (ص: 151)، ط: القاهرة سنة 1977م.

⁽¹²¹⁹⁾ ينظر: «من العقيدة إلى الثورة» د: حسن حنفي، (1/148)، ط: القاهرة سنة 1977م.

⁽¹²²⁰⁾ ينظر: «موسوعة الإسلام وقضايا العصر» أ.د: محمد عمارة، (1/347).

والمشاهدة، ولأنها تشير إلى مقولات غير إنسانية، فمصطلح «الإنسان الكامل» أكثر تعبيراً من لفظ الله (1221).

النموذج الثالث: هو ثالثهم (1222) الذي حكم بالتاريخية على كل القرآن الكريم بكل ما فيه من عقائد وشرائع وقيم وأخلاق، وإليك أبرز شبهاتهم.

الشبهات التي اعتمدها التاريخانيون في قراءتهم للقرآن الكريم:

اعتمد التاريخيون على مجموعة من الشبهات تنقسم هذه المجموعات إلى قسمين رئيسيين: أما الأول فهي مقدمات غير صحيحة وغير ثابتة أصلاً، بل هي عند التحقيق العلمي أو هي من بيت العنكبوت لا تدفع برداً ولا تقى حرّاً، ويندرج تحت هذا القسم شبهتان، هما: (خلق القرآن دليل على تاريخيته)، و(القرآن الكريم منتج ثقافي مستمد من البيئة).

أما القسم الثاني فهي مقدمات ثابتة صحيحة، لكن لا تؤدي بحال إلى النتائج التي رتبوها عليها أو الخواتيم التي توهموا أنها تؤدي إليها، ويندرج تحت هذا القسم شبهة حول: (تنجيم القرآن ونزوله مفرقاً) و(أسباب النزول) و(المكي والمدني) و(النسخ) (1223).

الشبهة الأولى من القسم الأول: (خلق القرآن دليل على تاريخيته):

يعمد القائلون بالتاريخية إلى قضايا قُتلت بحثاً في تاريخ الأمة الإسلامية، ويقدمونها على أنها الحق الصراح والرأي الصواب، ثم يبنون عليها نتائجهم التي يريدون، وقضية خلق القرآن ماتت بموت أصحابها، وهي قضية معروفة ذائعة الصيت، وقال التاريخ فيها كلمته، فإذا بهؤلاء يبنشون التاريخ ويستخرجون أمثال تلك القضايا؛ لمحاولة الاستدلال بها على مرادهم، والذي يعيننا هنا ذكر استدلالهم بذلك والخروج من تلك المقدمة بما يزعمون أنه مؤيد لدعواهم مقولحتهم. فنذكر أولاً كلامهم وما استدلو به، ثم نناقشهم فيما استخلصوه من نتائج.

يقول نصر حامد أبو زيد: «إن استدعاء مفهوم «خلق القرآن» الاعتزالي في هذا السياق استدعاء يهدف إلى الكشف عن الطبيعة الزمنية لخطاب «القدم والأزلية» بما يتضمنه هذا الخطاب الأخير من تصورات أسطورية تجاوزها الوعي الإسلامي ذاته في ذلك الزمن نفسه» (1224).

(1221) ينظر: «التراث والتجديد» د: حسن حنفي، (ص: 124، 139، 144، 154)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط: الرابعة، 1412هـ/ 1992م.

(1222) هو الدكتور: نصر حامد أبو زيد.

(1223) قد بينا رأينا في النسخ فليراجع في موضعه.

(1224) ينظر: «النص والسلطة والحقيقة» د: نصر حامد أبو زيد، (ص: 6) ط: المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى: 1995م.

ويقول أيضاً: «إن مسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساساً بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود، الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض؛ لأنه خطاب للإنسان بلغته، وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته (التي ربما غابت عن المعتزلة) نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، إنه لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق وقداسة الإله، على العكس من ذلك يقضي مفهوم قدم الكلام الإلهي وأزليته...»⁽¹²²⁵⁾.

وللرد على هذا نقول:

أولاً: المقدمة التي بنى عليها كلامه باطلة، وبيان ذلك باختصار أن القرآن كلام الله تعالى، وصفة من صفاته، وكل صفات الله غير مخلوقة؛ وبيان ذلك:

أن الكلام قد يراد به المعنى المصدرى، أي: التكلم، وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر أي: المتكلم به. وكل من هذين المعنيين لفظي ونفسي. فالكلام اللفظي بالمعنى المصدرى: هو تحريك الإنسان للسان وما يساعده في إخراج الحروف من المخارج. والكلام اللفظي بالمعنى الحاصل بالمصدر: هو تلك الكلمات المنطوقة التي هي كيفية في الصوت الحسي، وكلا هذين ظاهر لا يحتاج إلى توضيح. أما الكلام النفسي بالمعنى المصدرى فهو تحضير الإنسان في نفسه بقوته المتكلمة الباطنة للكلمات التي لم تبرز إلى الجوارح فيتكلم بكلمات متخيلة يرتبها في الذهن بحيث إذا تلفظ بها بصوت حسي كانت طبق كلماته اللفظية. والكلام النفسي بالمعنى الحاصل بالمصدر: هو تلك الكلمات النفسية والألفاظ الذهنية المترتبة ترتباً ذهنياً منطبقاً عليه الترتب الخارجي⁽¹²²⁶⁾.

إذا وضع هذا فإننا نقول: إن القرآن الكريم قدس بوصفه صفة من صفات الله، وهي تلك الصفة الأزلية المتعلقة بالكلمات الحكمية، وأما اللفظ المنزل على النبي (صلى الله عليه وسلم) من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس فهو دال ومظهر لتلك الكلمات الحكمية الأزلية.

فبذلك بطلت المقدمة التي بنوا عليها نتيجتهم، وطالما بطلت المقدمة فقد بطلت النتيجة، والرد على القول بخلق القرآن معروف ومشهور ومبثوث في كتب التاريخ لمن يريد أن يطالعه.

ثانياً: إن المعتزلة أنفسهم (وهم أرباب هذا القول وناصره) لم يقولوا أبداً بتاريخية القرآن، ولا أنه نص تاريخي، وما نزعوا عنه أبداً صفة الإطلاق والتعالي عن الزمان والمكان، بل إن (أبو زيد) نفسه أقر بذلك

(1225) ينظر: «النص والسلطة والحقيقة» د: نصر حامد أبو زيد، (ص: 33).

(1226) ينظر تفصيل ذلك في: «مناهل العرفان» للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، (15/1-16).

حيث يقول: «وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته (التي ربما غابت عن المعتزلة) نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي» فقد أقر بأن المعتزلة لم يقولوا ذلك. وهم أرباب القول وأصحابه⁽¹²²⁷⁾.

ثالثاً: إذا سلمنا (جدلاً) بخلق القرآن؛ فهل يلزم من خلق القرآن أنه محدود الزمان والمكان، بالطبع لا، فأبي تلازم بين الخلق وبين تاريخية النص! فإن الله تعالت حكمته لو أنشأ لعباده أحكاماً وشرع لهم نظاماً لم يكن موجوداً من قبل وجعله دائماً إلى يوم القيامة، هل هذا ممتنع؟ الإجابة: لا؛ فإن ذلك راجع إلى مشيئته تعالى لا إلى ذات الأحكام⁽¹²²⁸⁾.

الشبهة الثانية من القسم الأول: (القرآن الكريم منتج ثقافي مستمد من البيئة):

وهذه شبهة ردها المستشرقون قديماً، وذكرها د: طه حسين (رحمه الله) في كتابه «الشعر الجاهلي» حيث يقول: «وليس من اليسير، بل ليس من الممكن أن نصدق أن القرآن كان جديدًا كله على العرب! فلو كان كذلك لما فهموه ولما وعوه، ولا آمن به بعضهم، ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر! وفي القرآن رؤى على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من وثنية، وفيه رد على اليهود، وفيه رد على النصارى، وفيه رد على الصابئة والمجوس... وهو (أي: القرآن) لا يرد على يهود فلسطين، ولا على نصارى الروم، ومجوس الفرس، وصابئة الجزيرة وحدهم... وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم في البلاد العربية نفسها، ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه، وضحوا في سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة!»⁽¹²²⁹⁾.

يقول الدكتور محمد البهي معلماً على هذا الكلام:

وإذن فالقرآن (بعبارة أخرى) دين محلي، لا إنساني عالمي، قيمته وخطره في هذه المحلية وحدها! قال به صاحبه متأثراً بجيائه التي عاشها وعاش فيها، ولذلك يعبر تعبيراً صادقاً عن هذه الحياة! أما أنه يمثل غير الحياة العربية أو يرسم هدفاً عاماً للإنسانية في ذاتها، فليس ذلك بحق!

إنه دين بشري، وليس وحياً إلهياً.. قاله صاحبه لقوم معينين، ولذلك تجاوبوا معه، أو قاموا ضده! ولو أن صاحبه قاله في جماعة أخرى "لما حفل به أحد"؛ لأن ما يقوله فيه لا يتصل عندئذ بحياة الجماعة الأخرى

⁽¹²²⁷⁾ ينظر في ذلك «الرد على شبهات المعاصرين حول مبحث الدلالات من علم أصول الفقه»: (ص: 399) د هشام محمد فتحي السعيد مشالي، ط: دار البشير للثقافة والعلوم، الطبعة الأولى. 1432هـ 2011م

⁽¹²²⁸⁾ ينظر «المرجع السابق»: (ص: 399).

(1229) ينظر: «الشعر الجاهلي»: د: طه حسين، (ص: 16-17)، ط: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2015م، «الفكر الإسلامي

الحديث وصلته بالاستعمار الغربي»: د: محمد البهي، (ص: 186)، ط: مكتبة وهبة الطبعة العاشرة.

في قليل أو كثير! (1230)

وللرد على هذه الشبهة نقول:

إن هذه الشبهة تحمل داخلها دلالات:

أولها: أن القرآن ليس من عند الله، بل هو نتاج ثقافي وفكري لتلك البيئة التي نشأ بها رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وانفعلت نفسه بها، وأن القرآن ليس جديداً على العرب.

ثانياً: أن الإسلام مناسب فقط لمن عاش بينهم رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؛ إذ هو إفراز لمعطيات تلك البيئة معالج فقط لمشكلاتها.

ثالثاً: اتهام القرآن الكريم أنه ذونزعة تاريخية (زمكانية) وليس صالحاً لكل زمان ومكان.

أما كون القرآن نتاج ثقافة وبيئة نشأ بها رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وتأثر بها وانفعل بمعطياتها فهذا تكذيب صريح للقرآن الكريم، في غير ما آية، من مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (1231) وكقوله تعالى: ﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (1232)، وتكذيب صريح وطعن في أصل الرسالة التي بعث بها رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وأنه كما وصفه ربه: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (1233)، وكقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتَتْ بِقرآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ عَظِيمٌ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَأَكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (1234) وهذا أمر من أوضح الواضحات لا يجادل فيه إلا مكابر.

أما كون الإسلام مناسب فقط لمن عاش بينهم رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وأن القرآن الكريم ذونزعة تاريخية (زمكانية) وليس صالحاً لكل زمان ومكان فهو مخالف لصريح القرآن، من مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (1235) ومخالف لقول النبي الكريم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ):

(1230) ينظر: «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» (ص: 187).

(1231) [سورة الجمعة الآية: 2].

(1232) [سورة النساء الآية: 166].

(1233) [سورة النجم الآية: 3، 4].

(1234) [سورة يونس الآية: 15، 16].

(1235) [سورة الأعراف الآية: 158].

«وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة»⁽¹²³⁶⁾ وعموم رسالة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) هي كالشمس في رابعة النهار لا تخفى على أحد.

وأما كون خطاب القرآن الكريم للناس كافة في كل زمان وكل مكان فإن الله تعالى يقول: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾⁽¹²³⁷⁾ وقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ﴾⁽¹²³⁸⁾ وغير ذلك من الآيات التي تبين أن المخاطب بهذا القرآن الكريم هم الناس جميعًا.

الشبهة الثالثة: تنجيم القرآن الكريم ونزوله مفرقًا: من الشبهات التي يستدلون بها على تاريخانية القرآن الكريم نزول القرآن مفرقًا على حسب الوقائع والحوادث؛ ومؤدى هذه الشبهة: أن القرآن إنما هو مختص بتلك الحوادث والوقائع التي نزل القرآن ليعالجها، ولو كان القرآن مطلقًا متجاوزًا للزمان والمكان لما نزل بحسب تلك الوقائع.

وللرد على هذا نقول:

نزول القرآن مفرقًا حقيقة أثبتها القرآن، قال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾⁽¹²³⁹⁾ وهكذا اقتضت حكمة الله تعالى أن ينزل آخر كتبه السماوية مفرقًا لحكم بالغة جلية تكلم عنها علماء علوم القرآن الكريم، لكن من أين لكم أن هذا التفريق والتنجيم الذي نزل عليه القرآن مؤدًى إلى ما انتهيتم إليه! لقد بحث العلماء في الحكم التي تعلق بتفريق القرآن مفرقًا، فلم يقل واحد منهم بما نطقتم به، وقد ذكر العلماء⁽¹²⁴⁰⁾ في هذا الباب من العلم حكمًا كثيرة، فمن تلك الحكم:

أولاً: تثبيت فؤاد النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وتقوية قلبه؛ مصداقًا لقول الله تعالى: ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾⁽¹²⁴¹⁾ ففي تجدد الوحي وتكرار نزول الملك به من جانب الحق إلى رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فجزء من حديث أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه»، كتاب: الصلاة، باب: قول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا» (95/1) برقم: (438)، وأخرجه مسلم في «صحيحه» كتاب: المساجد ومواضع الصلاة (370/1) برقم (521).

⁽¹²³⁶⁾ جزء من حديث أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه»، كتاب: الصلاة، باب: قول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «جعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا» (95/1) برقم: (438)، وأخرجه مسلم في «صحيحه» كتاب: المساجد ومواضع الصلاة (370/1) برقم (521).

⁽¹²³⁷⁾ [سورة الإسراء الآية: 89].

⁽¹²³⁸⁾ [سورة البقرة الآية: 185].

⁽¹²³⁹⁾ [الإسراء: 106].

⁽¹²⁴⁰⁾ هذِهِ الْفَوَائِدُ الَّتِي ذَكَرْنَا هُنَا ذَكَرَهَا الشَّيْخُ مُحَمَّدُ عَبْدِ الْعَظِيمِ الزَّرْقَانِي، يَنْظُرُ تَفْصِيلًا ذَلِكَ فِي «مَنَاهِلِ الْعُرْفَانِ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ»: (53/1) وما بعدها.

⁽¹²⁴¹⁾ [الفرقان: 32].

الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) سرورٌ بملأ قلب الرسول وغبطة تشرح صدره، وفي التنجيم تيسيرٌ عليه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من الله في حفظه وفهمه ومعرفة أحكامه وحكمه، كذلك في تأييد حقه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ودحض باطل عدوه المرة بعد الأخرى تثبيتاً أيما تثبيت لقلب النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، مع تعهد الله إياه عند اشتداد الخصام بينه وبين أعدائه؛ بما يهون عليه هذه الشدائد.

ثانياً: التدرج في تربية الأمة الإسلامية علماً وعملاً؛ ويتمثل في تيسير حفظ القرآن على الأمة وتيسير فهمه؛ فما نزل شيئاً فشيءاً أيسر في الحفظ والاستظهار والعلم والفهم مما لونزل جملة واحدة، ومن مظاهر التيسير هنا التمهيد لكامل تخليهم عن عقائدهم الباطلة، وعباداتهم الفاسدة، وعاداتهم المردولة، وكذا التمهيد لكامل تخليهم بالعقائد الحقة والعبادات الصحيحة والأخلاق الفاضلة، ومن مظاهر التيسير أيضاً: تثبيت قلوب المؤمنين وتسليحهم بعزيمة الصبر واليقين، بسبب ما كان يقصه القرآن عليهم الفينة بعد الفينة والحين بعد الحين من قصص الأنبياء والمرسلين.

ثالثاً: مسابرة الحوادث والطوارئ في تجدها وتفرقتها، فكلما جد منهم جديد نزل من القرآن ما يناسبه، ويتمثل ذلك في إجابة السائلين على أسئلتهم، سواء كانت تلك الأسئلة للاستهداء والتعليم، أو التحقق من رسالته، وكذلك مجارة الأفضية والوقائع في حينها، ببيان حكم الله فيها عند حدوثها ووقوعها، ومن مظاهر ذلك أيضاً: لفت أنظار المسلمين إلى تصحيح أغلاطهم التي يخطئون فيها، وإرشادهم إلى شاكلة الصواب في الوقت نفسه، وكذلك كشف حال أعداء الله المنافقين وهتك أستارهم وسرائرهم للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) والمسلمين كيما يأخذوا منهم حذرهم فيأمنوا شرهم.

رابعاً: الدلالة على مصدر القرآن، والتأكيد على أنه كلام الله وَحْدَهُ، وأنه لا يمكن أن يكون كلام محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ولا كلام مخلوق غيره. فالناظر إلى هذا التأليف المعجز، والتناسق المدهش؟ على حين أنه لم يتنزل جملة واحدة، بل تنزل آحاداً مفرقة تفرق الوقائع والحوادث في أكثر من عشرين عاماً. ليتبين له إن كان من أهل النصفة والعدل أن يحكم بمصدرية هذا الكتاب، وأنه ليسموفوق طوق البشر، بل الخلق جميعاً، إنه سرٌّ آخر من أسرار الإعجاز القرآني التي لا تتناهى: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (1242).

لكننا لم نجد في كلام العلماء الذين تحدثوا عن فوائد نزول القرآن مفرقاً ما ادعيتموه من وصم القرآن

(1242) (فصلت: 41، 42)

بالتاريخية وربط أحكامه ببيئته من زمان ومكان، والحق الصراح يشهد بأنه لا تلازم البتة بين المقدمة التي بنيت عليها قولكم (وإن كانت مقدمة سليمة في ذاتها) والنتيجة التي توصلتم إليها وتحاولون سوقها للناس كذبًا وزورًا.

الشبهة الرابعة: أسباب النزول:

لعلّ مما هو مستقر ومعلوم أن التاريخيين لم يستندوا إلى شيء من علوم القرآن لخدمة مدعاهم وإقامة ما يتوهمون أنه أدلة مثل ما استندوا إلى علم أسباب النزول، وقد وظّفوا هذا العلم أياً توظيف، حتى اتسع الخرق على الراقع كما يقولون.

يقول محمد سعيد العشماوي وهو يقطع بوقتيّة وتاريخيّة أحكام التشريع التي جاء بها القرآن الكريم بدعوى ارتباطها بأسباب النزول التي هي تاريخيّة طوى التاريخ صفحاتها: « فأحكام التشريع في القرآن ليست مطلقة ولم تكن مجرد تشريع مطلق يعني أن كل آية تتعلق بحادثة بذاتها فهي مخصصة بسبب التنزيل وليست مطلقة»⁽¹²⁴³⁾.

ويزعم أن كل آيات القرآن التشريعيّة والأخلاقيّة والعقدية لها أسباب ارتبطت بها ومن ثمّ أصبحت كل آيات القرآن تاريخيّة تبعًا لتاريخيّة أسباب نزولها فيقول: «إن كل آيات القرآن نزلت على الأسباب (أي: لأسباب تقتضيها) سواء تضمنت حكمًا شرعيًا أم قاعدة أصولية أم نظامًا أخلاقيّة»⁽¹²⁴⁴⁾.

وللرد على هذا الربط العجيب بين أسباب النزول وانحصار القرآن في بيئته (الزمكانيّة) نقول:

أولاً: هذا أمر فيه تكذيب للقرآن ذاته؛ إذ إنه من المقرر أن الكتاب إنما أنزله الله تعالى للناس جميعًا على ما بيناه سابقًا في الرد على شبهة أن القرآن الكريم منتج ثقافي مستمد من البيئة، فلا داعي لتكراره هنا. ثانياً قول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فيما رواه ابن مسعود، أن رجلاً أصاب من امرأة قبلة حرام، فأتى النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فسأله عن كفارتها، فنزلت ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾⁽¹²⁴⁵⁾ فقال الرجل: ألي هذِهِ يا رسول الله؟ فقال: «لك ولمن عمل بها من أمتي»⁽¹²⁴⁶⁾.

(1243) ينظر: «الإسلام السياسي» محمد سعيد العشماوي ص: 65 مكتبة مدبولي الطبعة الرابعة 1996م، «خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام» د/ محمد عمارة: (ص: 13).

(1244) ينظر: «جوهر الإسلام» محمد سعيد العشماوي ص: 148 طبعة القاهرة 1992م، «خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام» د/ محمد عمارة: (ص: 13 - 14).

(1245) [هود: 114].

(1246) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: تفسير القرآن، باب: قَوْلُهُ: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ، إِنَّ الْحَسَنَاتِ

ثالثاً: أسباب النزول هي في الحقيقة مناسبات لا أسباب، كما عبر بذلك الإمام السيوطي (رَحِمَهُ اللهُ) حيث قال: «والذي يتحرر في سبب النزول أنه: ما نزلت الآية أيام وقوعه»⁽¹²⁴⁷⁾.

ثم يفصل السيوطي في بيان منهاج الصحابة والتابعين القائم على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لأنَّ السبب ليس أكثر من الواقعة التي تضمنت الآية حكمها واقترن نزول الآية بحدوثها فيقول: وقد نزلت آيات في أسباب واتفقوا على تعديتها إلى غير أسبابها كنزول آية الظهار في سلمة بن صخر وآية اللعان في شأن هلال بن أمية وحد القذف في رماة عائشة ثم تعدى إلى غيرهم⁽¹²⁴⁸⁾.

أسباب النزول بين عموم اللفظ وخصوص السبب⁽¹²⁴⁹⁾.

للعلاقة بين النص القرآني (المسبب) وبين السبب (الواقعة أو السؤال) ينتج عنه أربعة صور عقلية: الأولى أن يكون السبب عاماً واللفظ عاماً أيضاً، فالعبرة فيه بالعموم، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ﴾⁽¹²⁵⁰⁾.

الثانية أن يكون السبب خاصاً واللفظ خاصاً، فالعبرة هنا بالخصوص، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾⁽¹²⁵¹⁾ نزلت في سيدنا أبي بكر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وإن كانت دلالة الآية على غيره ممن فعل فعله تكون بدليل آخر كالقياس مثلاً.

الثالثة (وهي صورة عقلية غير واردة): وهي أن يكون السبب عاماً واللفظ خاصاً. وإنما كانت عقلية محضة وفرضية غير واقعة؛ لأنَّ حكمة الشارع تجل عن أن تأتي بجواب قاصر لا يتناول جميع أفراد السبب. أضف إلى ذلك أنه يحل ببلاغة القرآن القائمة على رعاية مقتضيات الأحوال.

الرابعة: أن يكون السبب خاصاً واللفظ عاماً، ومعناه أن يأتي الجواب أعم من السبب، ويكون السبب أخص من لفظ الجواب. وعمومه مع خصوص سببه موفٍ بالغاية ومبين حكم الله في الواقعة أو السؤال ومؤدٍ للمقصود وزيادة، وفي هذه الصورة ثمة فريقان حول هذه المسألة؛ فريق الجمهور ويرى أن العبرة

يُذْهِبُ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّاكِرِينَ ﴿هود: 114﴾ [75/6]، برقم: (4687)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: التوبة، باب: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُ السَّيِّئَاتِ﴾ ﴿هود: 114﴾ [2115/4]، برقم: (2763).

(1247) الإتيان في علوم القرآن (1/ 116)

(1248) الإتيان في علوم القرآن (1/ 110)، وينظر: د/ محمد عمارة: «خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام»: (ص: 15)

الناشر: مكتبة وهبة، الطبعة الأولى: 1432هـ - 2011م

(1249) ينظر هذا المطلب تفصيلاً في «مناهل العرفان في علوم القرآن»: (1/ 123 وما بعدها)

(1250) [آل عمران: 169].

(1251) [الليل: 17، 18].

في هذا النوع بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وفريق آخر يرى أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ.
أدلة الجمهور:

استدل الجمهور على مذهبهم بأدلة ثلاثة:

الأول: أننا نعلم أن لفظ الشارع وَخَدَهُ هو الحجة والدليل دون ما احتف به من سؤال أو سبب؛ فلا وجه إذن لِأَنَّ نَحْصَ اللفظ بالسبب.

الثاني: أن الأصل هو حمل الألفاظ على معانيها المتبادرة منها عند الإطلاق، أي: عند عدم وجود صارف يصرف عن ذلك المتبادر، ولا صارف للفظ هنا عن إرادة العموم، فلا جرم يبقى على عمومه.

الثالث: احتجاج الصحابة والمجتهدين في سائر الأعصار والأمصار بعموم تلك الألفاظ، الواردة على أسباب خاصّة، في وقائع وحوادث كثيرة، من غير حاجة إلى قياس أو استدلال بدليل آخر.

أدلة الفريق الثاني والرد عليها:

أولاً: إن الرواة نقلوا أسباب النزول واهتموا بها وبتدوينها. ولا فائدة لذلك إلا ما نذهب إليه من وجوب قصر العام على أفراد سببه الخاص. وهذا معنى أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ.

والجواب: أنه لا وجه لكم في أن تجعلوا فائدة نقل الأسباب هي قصر العام على أفراد سببه، فإن لأسباب النزول والإحاطة بما علمًا عن طريق نقل الرواة فوائد عدة ومزايا جمّة.

ثانيًا: إن تأخير البيان عن وقوع الواقعة وتوجيه السؤال في العام الوارد على سبب يدل على أن العبرة بخصوص السبب؛ لِأَنَّ تأخير لفظ الشارع إلى ما بعد حدوث سببه يفهم منه أن السبب هو الملحوظ وَخَدَهُ للشارع في الحكم عليه بهذا اللفظ العام النازل فيه، وإلا لما ربطه بالسبب، بل لأنزله قبله أو أخره عنه.

والجواب أنه يكفي في حكمة تأخير البيان إلى ما بعد السبب أن يكون اللفظ العام بيانًا له، ولومع ما يشابهه من كل ما يندرج تحت اللفظ العام، ولا يستلزم أن يكون بيانًا له وَخَدَهُ كما ذكرتم.

ثالثًا: لودعا رجلًا رجلًا آخر إلى طعام الغداء، وقال له: تغدّ عندي، فرفض وقال: والله لا أتغدى، ولم يقل: عندك، ثم تناول الغداء عند غير هذا الداعي؛ فإنه لا يحنث.

والجواب: هذا المثال ليس منبئًا على أن كل عام يتخصص بسببه، بل هو مبني على أن هذا المثال وأشباهه تخصص بقرينة خارجة، وهي حكم العرف هنا بأن الحالف إنما يريد ترك الغداء عند داعيه فقط، فالتخصص بالسبب هنا لم يجرى من نفس السبب، إنما جاء من قرينة خارجة، هي حكم العرف.

الخلافاً بين الفريقين:

الخلافاً بين الفريقين إنما هو خلافاً إجرائي لا جوهري؛ إذ النتيجة لكل منهما واحدة، فإن النص

سيطبق على جميع حالاته، لا يختص بمن نزل بسببهم، لكن التطبيق عند الجمهور في أن النص ذاته يتناول الوقائع كلها على درجة واحدة، فهو نصٌ فيها جميعاً، أما عند من يقول: إن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ فإن الدليل عنده هو القياس والإلحاق بالأصل، وهو الآية الكريمة؛ فعلى سبيل المثال: لو كان لدينا حالة ظهار في عصرنا الحاضر، فالدليل على رأي الجمهور هو الآية الكريمة المتضمنة حكم الظهار، أما عند غير الجمهور فدليلهم القياس على الحكم الأصلي والإلحاق به؛ لكن الحكم واحد، وإن اختلفت طريقة الوصول إليه.

وفي ذلك المعنى يقول ابن تيمية (رحمهُ اللهُ): «وقد يجيء كثيراً من هذا الباب قولهم: هذه الآية نزلت في كذا، لاسيما إن كان المذكور شخصاً؛ كأسباب النزول المذكورة في التفسير، كقولهم: إن آية الظهار نزلت في امرأة أوس بن الصامت... ونظائر هذا كثير مما يذكرون أنه نزل في قوم من المشركين بمكة، أو في قوم من أهل الكتاب اليهود والنصارى، أو في قوم من المؤمنين. فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه أم لا؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين: إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ.

والآية التي لها سبب معين، إن كانت أمراً ونهياً فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته، وإن كانت خبراً بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص وغيره ممن كان بمنزلته أيضاً» (1252).

وَبِنَاءً عَلَى ذَلِكَ؛ فلا حجة للتاريخيين فيما ذهبوا إليه من أن سبب النزول أو أن العبرة بخصوص السبب دليل على تاريخيَّة النص القرآني.

الشبهة الخامسة: المكي والمدني:

الفكرة الرئيسة التي يدور حولها المستدلون بانقسام القرآن الكريم إلى مكّي ومدني على تاريخيَّة القرآن هي: أن خطاب القرآن الكريم في كل فترة من هاتين الفترتين كان مناسباً للواقع الذي قيل فيه أو نشأ فيه، وعلى هذا فهو منتج ثقافي متفاعل مع الأحداث التي شكلته، مما يؤدي إلى القول بتاريخيته وانحصاره الزماني والمكاني، وعدم تجاوزه للبيئات التي قيل فيها.

يقول نصر حامد أبو زيد: «إن الشريعة كما يعلم الطالب المبتدئ من علوم القرآن قد صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي في تطوره؛ لذلك نجد أن النص القرآني يختلف من حيث مضمونه وأسلوبه في

(1252) «مقدمة في أصول التفسير» لابن تيمية، (ص: 15)، ط: دار مكتبة الحياة، بيروت - لبنان، الطبعة: 1490هـ/ 1980م.

مرحلته المدنيّة عنه في مرحلته المكيّة، وليس هذا الاختلاف في الأسلوب والمضمون إلا انعكاسًا لتغاير هاتين المرحلتين في تطور الوحي»⁽¹²⁵³⁾.

ويقول الاستاذ الدكتور فضل حسن عباس: «إن الغاية من تقسيم القرآن إلى أسلوبين هدفها إثبات أن هذا القرآن كان خاضعًا للبيئات المختلفة»⁽¹²⁵⁴⁾.

وحتى يصلوا إلى تلك المقدمة التي يريدونها (تأثر القرآن بالواقع) أثاروا مجموعة من الشبهات، منها:
الشبهة الأولى: إننا نلاحظ تمايز أسلوب القرآن الكريم في الفترة المكيّة عن الفترة المدنيّة فللقرآن المكي خصائصه التي تتصف بكل مميزات الأوساط البدائية المنحطة، كما يمتاز القرآن المدني بأمارات الثقافة والاستنارة نتيجة لاختلاط الرسول الكريم باليهود، وهم أهل كتاب وثقافة؛ مما أدى إلى التعلم منهم والأخذ عنهم.

الإجابة على هذه الشبهة:

الحق أن القرآن الكريم بقسميه (المكي والمدني) قد اشتمل على الشدة والعنف كما اشتمل (مكيًا كان أم مدنيًا) على الرحمة واللين والصفح؛ وذلك في الحقيقة راجع إلى مراعاة مقتضى الحال، ومراعاة ما يناسب السياق، وما يُصلح شأن المخاطبين، فما يصلحه اللين لا يأتي معه الشدة والعنف، وما يصلحه الشدة والقسوة لا يأتي معه اللين والصفح والعفو والصفح ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾⁽¹²⁵⁵⁾.

والقرآن الحكيم بعيد كل البعد عن أن يكون منتجًا ثقافيًا لبيئة من البيئات أو زمن من الأزمان، أو أن يكون متأثرًا بثقافات أو معارف بشريّة؛ وقد ساق الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني في كتابه مناهل العرفان كثيرًا من الآيات المكيّة تتسم بالعفو والصفح والرحمة واللين وساق كذلك كثيرًا من الآيات المدنيّة تتسم بالشدّة والقسوة، مما يدل دلالة واضحة على عدم تأثر القرآن الكريم بالبيئة المكيّة أو المدنيّة وبذلك تنتفي تلك التاريخيّة المزعومة⁽¹²⁵⁶⁾.

الشبهة الثانية:

إن اختلاف السور المكيّة طولًا وقصرًا لدليل على تأثر القرآن ببيئته؛ مما يدل على تاريخيته، فإننا نجد أن السور المكيّة قد امتازت بالقصر في الآيات؛ تأثرًا ببيئة مكة، فأهل مكة كانوا أميين لا يقدرّون على

(1253) ينظر: «مفهوم النص» د: نصر حامد أبو زيد، (ص: 15)، ط: مكتبة الفكر الجديد، الطبعة: الأولى 2014م.

(1254) ينظر: «فضايا قرآنيّة في الموسوعة البريطانية. نقد مطاعن ورد شبهات» فضل حسن عباس، (ص: 43)، ط: دار الفتح -

عمان الأردن 1421 هـ 2000م.

(1255) [سورة فصلت الآية: 42]

(1256) ينظر تفصيل الرد على هذه الشبهة في: «مناهل العرفان في علوم القرآن»، (1/206 وما بعدها).

إنشاء العبارات الطويلة، أما السور المدنيّة فإنها تمتاز بطول الآيات والسور؛ تأثراً ببيئة المدينة الثقافيّة؛ لوجود أهل الكتاب (اليهود) وهم أصحاب معارف وثقافات، فجاءت الآيات والسور طويلة تَبَعًا لذلك. يقول الدكتور طه حسين فيما أملاه على طلابه في الجامعة المصرية كما جاء في كتاب «نقض مطاعن في القرآن الكريم»: «أما طول الآيات في هذا القسم (المدني) فهذا أمر جلي؛ ظاهر لأنّ إحدى آياته قد تزيد على عدة سور بتمامها من القسم المكي»⁽¹²⁵⁷⁾.

الرد على هذه الشبهة:

أولاً: إن المقدمة التي بنوا عليها كلامهم وهي أن أهل المدينة كانوا أفصح وأبلغ من أهل مكة مقدمة غير صحيحة؛ إذ إنه من الثابت أن أهل مكة كانوا مالكي ناصية البيان، وإليهم كان يتحاكم الشعراء، ويعقدون لذلك المجالس ويأتي إليهم الشعراء كما هو معروف.

ثانيًا: إن طول الكلام وقصره راجع إلى مقتضى الحال، وليس بيئة المخاطبين أو ثقافتهم ومعارفهم.

ثالثًا: بالنظر في آيات القرآن الكريم وسوره فإننا يتبين لنا تناقض هذا القول من أساسه؛ فإننا نجد من بين السور المكيّة سورتي الأنعام والأعراف تمتازان بطول الآيات، وهما مكيتان، كما نجد أن من بين السور المدنيّة سورة النصر وهي قصيرة⁽¹²⁵⁸⁾.

الشبهة الثالثة⁽¹²⁵⁹⁾:

إن خلو القسم المكي من التشريع وشحن القسم المكي بالأحكام دليل على تأثر القرآن بعلوم أهل المدينة ومعارفهم، فلما كان محمد بمكة أميًا بين أميين ضاق أفق التشريع، ولما صار بين المثقفين وأهل الكتاب بالمدينة كثرت الأحكام والفروع.

يقول طه حسين: «أما أفكاره (أي: القسم المدني) فهي منسجمة متسلسلة، ترمي أحيانًا إلى غايات اجتماعيّة وأخلاقية. وعلى الجملة فإن ما في هذا القسم المدني من هدوء ومنطق وتشريع وقصص وتاريخ يدل دلالة صريحة إلى أن الظروف التي أحاطت بهذا الكتاب إيّان نشأته قد تطورت تطورًا قويًا»⁽¹²⁶⁰⁾.

(1257) ينظر: مقدمة كتاب «نقض مطاعن في القرآن الكريم» د: محمد أحمد عرفه، (ص: 5)، الناشر: مكتبة الزهراء - القاهرة، ط: الثانية 1986م.

(1258) ينظر تفصيل الرد على هذه الشبهة في «منهج الفرقان في علوم القرآن»: (1/90 وما بعدها).

(1259) ينظر تفصيل هذه الشبهة ودحضها في «اللآلئ الحسان في علوم القرآن» د موسى شاهين لاشين (ص: 28) ط: دار الشروق الطبعة الأولى 2002.

(1260) ينظر: مقدمة كتاب «نقض مطاعن في القرآن الكريم».

الرد على هذه الشبهة:

أولاً هذه دعوى غير مسلمة؛ فإن القسم المكي لم يخل من التشريعات، والمثال على ذلك قوله تعالى: من سورة الأنعام التي هي مكية باتفاق: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْهِمْ عَلَيْهِمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا...﴾⁽¹²⁶¹⁾.

ثانياً: لا جدال أن القسم المكي ركز على الأصول واهتم بتصحيح العقائد، والقسم المدني اهتم بالتشريعات الفرعية، وهي عملية تسير ناموس الحياة، فليس من المعقول أن تظهر الفروع قبل الأصول ولا الثمار قبل الجذوع، فاهتمام القسم المكي بالعقائد مع قلة الاعتناء بالتشريعات إنما هو مسابرة للحركة الطبيعية لهذا الدين، فالأصول تكون قبل الفروع.

الآثار المترتبة على القراءة التاريخية للقرآن الكريم:

تبين لنا مما سبق في هذا البحث من مسائل جزئية أن مثل تلك القراءة للقرآن الكريم لها آثارها الخطيرة، وأضرارها الكبيرة، على عقائد المسلمين، وعلى الشريعة الإسلامية، وعلى القرآن الكريم، بل على الإسلام كله؛ لما انطوت عليه من أمور، هذه أبرزها:

أولاً: نزع القداسة عن القرآن الكريم:

يعتقد المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها في القرآن الكريم اعتقاداً لا يخالطه شك أنه من عند الله تعالى، وأنه جاء لهداية الناس أجمعين، وأنه آخر الكتب السماوية التي أنزلها الله تعالى لسعادة البشرية، وإخراج العباد من الظلمات إلى النور؛ لكل ما سبق كان للقرآن الكريم في نفوس المسلمين المنزلة العليا التي لا يدانيها منزلة ومن أجل ذلك عدّه المسلمون كتاباً مقدساً، يقفون عند حدوده ويأتمرون بأوامره وينتهون عند نواهيه وزواجره، وقد نال القرآن الكريم تلك المنزلة السامية لأسباب كثيرة، من أهمها (وهذا أحد وجوه إعجازه): أنه كتاب مفارقٌ مطلقٌ عن الزمان والمكان والأشخاص والأحوال.

لكن القراءة التاريخية للقرآن الكريم تعتمد إلى تلك القداسة التي في نفوس المسلمين فتزعمها؛ حتى يتسنى قبول أطروحاتهم، فإن القرآن إذا هان أمره في النفوس قبلت فيه النقص والخلل، وسيلهم إلى ذلك «أن ننظر إلى القرآن على أنه نص ليس آتياً من فوق، وإنما على أنه حدث واقعي تماماً كوقائع الفيزياء والبيولوجيا»⁽¹²⁶²⁾. ويقول نصر أبو زيد: «إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بدهية ومتفقاً

⁽¹²⁶¹⁾ [الأنعام: 151، 152، 153]

⁽¹²⁶²⁾ ينظر: «تاريخية الفكر»: (ص: 284) محمد أركون، نقلاً عن «العلمانيون وتاريخية القرآن. تاريخية النص» (ص: 763).

عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر (من ثم) إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص»⁽¹²⁶³⁾ فحين نسلب عن القرآن الكريم قداسته فإننا بذلك ننفي عنه الأريّة والإطلاقية التي بها كان نصًا إلهيًا مفارقًا.

ثانيًا: مساواة النص الإلهي بالنصوص البشرية:

وذلك بالتعامل مع القرآن الكريم بنفس النسق التّأويلي الذي يتعاملون به مع النصوص البشرية؛ فلا فرق عند هؤلاء بين نص مقدس وغير مقدس أو نص إلهي وغير إلهي فتراهم يطبقون النظريات الأدبية والمناهج الإنسانيّة والاجتماعيّة التي يتعاملون بها مع آدابهم على القرآن الكريم، يقول د طه عبد الرحمن: «لم يجد القارئ الحدائي حرجًا في أن ينزل مختلف مناهج علوم الإنسان والمجتمع على النص القرآني معتبرًا مقتضياته البحثية لا تختلف عن مقتضيات غيره من النصوص، نذكر من هذه العلوم على الخصوص: (اللسانيات) و(السيمياثيات) و(علم التاريخ) و(علم الاجتماع) و(علم الإناسة) و(علم النفس) و(التحليل النفسي)... وكذا استخدام كل النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة غير مكترث بمآلات هذه النظريات ولا يتجاوز بعضها لبعض ولا بأقول بعضها، نخص بالذكر منها: اتجاهات تحليل الخطاب، والاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي المتمثلة في (البنويات) و(التأويليات) و(الحفريات) و(التفكيكيات)»⁽¹²⁶⁴⁾.

ثالثًا: سلب إطلاقية القرآن:

وهذا هو بيت القصيد في تلك القراءة والهدف الأكبر وهو أن تكون آيات القرآن الكريم محدودة الزمان والمكان، وأن يكون «القرآن الكريم (طبقًا لهذه الدعوى) مرتبطًا أوثق ارتباطًا بأسباب نزول آياته وتاريخ نزولها مما يعني في هذا الفهم الكليل أن جميع آيات القرآن الكريم موجهة ومحددة بأناس معينين وتاريخ معين في زمن معين بحيث لا تتجاوز مدلولات تلك الآيات الكريمة هذه الحدود قيد أمثلة وحينئذ يصبح من حق من هو خارج هذه الحدود أن يفهم من تلك الآيات ذاتها فهمًا آخر وفقًا لظروفه ومواقفاته السائدة»⁽¹²⁶⁵⁾.

¹²⁶³ ينظر: «مفهوم النص» د: نصر حامد أبو زيد، (ص: 24).

¹²⁶⁴ ينظر «روح الحداثة»: (ص: 182) د/ طه عبد الرحمن، بتصرف واختصار.

¹²⁶⁵ ينظر: «القراءات الجديدة للقرآن بدعة العصر» أ د محمد عبد الفضيل القوصي، (ص: 33)، ط: دار القدس العربي، الطبعة الأولى 1440

رابعاً: وصم الأحكام الشرعية بأنها غير صالحة لكل زمان ومكان:

بالنظر إلى ما تعلق به التاريخانيون من أبواب في علوم القرآن، كأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والمكي والمدني، نجد أنهم قد وصلوا إلى خلاصة، مفادها: أن أحكام القرآن الكريم وإن كانت صالحة لمن نزل فيهم القرآن ولمن خاطبهم القرآن فإنها قطعاً ليست صالحة لمن تلاهم من أجيال؛ فإن التقدم الفكري البشري (في نظرهم) قد تجاوز تلك المراحل البدائية التي ناسبها حديث القرآن وأحكام القرآن، وأنه لا بد من اجتهادات جديدة تناسب العصر والثقافة وحاجة الناس، وغفل هؤلاء أو تغافلوا عن قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾⁽¹²⁶⁶⁾.

خامساً: التحريف العبثي والتأويل المنحرف لآيات القرآن الكريم:

تلقي الصحابة الكرام الوحي من فم رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وكانوا عرباً خلصاً يفهمون القرآن الذي أنزله الله تعالى بلسانهم مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَلْسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾⁽¹²⁶⁷⁾، فإذا أشكل عليهم شيء من فهم القرآن مما لا تعلق له بلغة العرب سألوا رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فبين مراد الله تعالى من كلامه، ولخظورة هذا الأمر بين الله تعالى في محكم آياته وظيفه النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فيما يتعلق بالقرآن، وأفاد بأنها محصورة في البيان: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽¹²⁶⁸⁾ وعلى هذا فإن مصادر تأويل النص القرآني كان منضبطاً من أول يوم نزل فيه، وأنه برغم اتساعه إلا أن له ضوابط تضبطه ومعايير تحكمه، مضى على هذا الأمر سلف الأمة وخلفها، وأقام علماء الأمة مناهج ضابطة لتفسير القرآن الكريم وتأويله فقد أقاموا علماً مستقلاً أسموه (مناهج المفسرين) كانت مهمته معرفة المناهج السليمة فتقبل والمناهج السقيمة فترفض.

إلى أن جاء التاريخانيون فإذا بهم يقرءون القرآن الكريم «قراءات شتى بحسب ثقافات عصورهم ويعطونه دلالات تتجدد وفقاً لتجدد الواقع الذي يعيشونه دون ثبات لقراءة ولا دوام لدلالة، فلا فضل لقراءة على أخرى، ولا يقين في قراءة دون الأخرى؛ لأنها جميعاً قراءات نسبية ودلالات متجددة، وتلك القراءات النسبية التي يفرزها واقع البشر وثقافة عصورهم يتحول النص القرآني إلى (منتج ثقافي) يتحرك تبعاً لتحرك الثقافة ويتبدل طبقاً لتبدل الواقع، بحيث تكون الثقافة هي الفاعل والنص هو المنفعل»⁽¹²⁶⁹⁾.

⁽¹²⁶⁶⁾ (سورة الملك الآية: 14).

⁽¹²⁶⁷⁾ (سورة الشعراء الآية: 195).

⁽¹²⁶⁸⁾ (سورة النحل الآية: 44).

⁽¹²⁶⁹⁾ ينظر: «القراءات الجديدة للقرآن بدعة العصر» أ د: محمد عبد الفضيل القوصي، (ص: 16-17).

سادساً: تكذيب القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة:

اشتمل القرآن المجيد وكذا السنة المطهرة على كثير من الأدلة القاطعة والبراهين الساطعة على أن القرآن الكريم كتاب أنزله الله لهداية الخلق كافة مما ينفي عنه صفة التاريخية ويثبت له صفة الأزلية، أما الآيات فكقوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾⁽¹²⁷⁰⁾ ورسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أرسله ربه بالقرآن الكريم فكان آيته المعجزة الباقية على مر الزمان، فلزم من ذلك أن الناس جميعاً إلى يوم القيامة مخاطبون بهذا الكتاب لا يختص بحقبة زمنية دون غيرها ولا قوم دون سائر الناس.

وأما كون خطاب القرآن الكريم للناس كافة في كل زمان وكل مكان فإن الله تعالى يقول: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾⁽¹²⁷¹⁾.

يقول الطاهر ابن عاشور: (فجملة «ولقد صرفنا» معطوفة على جملة «قل لئن اجتمعت الإنس والجن» مشاركة لها في حكمها المتقدم... ويزيد في هذه الآية قيد «للناس» دون الآية السابقة لأن هذه الآية واردة في مقام التحدي والإعجاز، فكان الناس مقصودين به قصداً أصلياً مؤمنهم وكافرهم... والأظهر كون التعريف في الناس للعموم كما يقتضيه قوله: ﴿فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾⁽¹²⁷²⁾ وغير ذلك من الآيات التي تبين أن المخاطب بهذا القرآن الكريم هم الناس جميعاً.

وأما السنة النبوية فكقول النبي الكريم (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): فيما رواه البخاري عن ابن مسعود، أن رجلاً أصاب من امرأة قبله، فأتى النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فأخبره فأنزل الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُنَّ السَّيِّئَاتِ﴾⁽¹²⁷³⁾ فقال الرجل: يا رسول الله ألي هذا؟ قال: «لجميع أمتي كلهم»⁽¹²⁷⁴⁾.

والقول بالتاريخية تكذيب لله فيما أخبر ورسوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فيما بلغ.

سابعاً: إثبات الحاكمية للبشر على كتاب الله:

إننا (والحال هذه) بإزاء إشكالية كبيرة، ألا وهي تحكيم النسبي (الإنسان) في المطلق (القرآن الكريم) فإن الحكم على آية أو مجموعة آيات من القرآن الكريم بأنها لا تصلح لهذا الزمان أو ذاك بدعوى تجاوز

⁽¹²⁷⁰⁾ [سورة الأعراف الآية: 158]

⁽¹²⁷¹⁾ [سورة الإسراء الآية: 89]

⁽¹²⁷²⁾ ينظر: «التحرير والتنوير»، (205-204/15).

⁽¹²⁷³⁾ [سورة هود الآية: 114].

⁽¹²⁷⁴⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: مواقيت الصلاة، باب: الصلاة كفارة (111/1) برقم: (526)، ومسلم في «صحيحه» كتاب:

التوبة، باب: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُنَّ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: 114] [2115/4]، برقم: (2763).

الزمان لها أو عدم ملاءمتها لثقافة الناس وبعقلهم النقدي هو تحكيم للإنسان في آيات الله تعالى، وبغض النظر عن كون الحكم صائباً أم خاطئاً فإن مجرد الحكم بل الإقدام عليه خطأً جسيم يتنزه عنه القرآن الكريم.

ثامناً: تفرغ آيات القرآن الكريم عن محتواها وكذا التشريعات بل العقائد:

فإننا لو سرنا خلف هؤلاء التاريخانيين القائلين بأن القرآن الكريم منتج ثقافي لا يتم فهمه إلا من خلال مفردات الثقافة التي أنتجته هذا يؤدي بنا ضرورة إلى القول بتفريغ القرآن (وحاشاه من ذلك) من محتواه ودلالاته، وسيكون نهباً لاختلاف الثقافات المتعددة المتكاثرة التي تتناوب على فهمه وتتعاقد على تفسيره، وحينئذ فأين الدلالات الأصلية للقرآن الكريم ذاته؟ أيكون القرآن الكريم في حد ذاته مجرد ألفاظ جوفاء دون دلالة أصلية؛ لأن دلالتها الأصلية موكولة إلى ثقافات العصور المتبدلة وإلى السياقات الاجتماعية المتقلبة، كما يرى التاريخانيون أن التاريخية لا تتناول آيات الحدود والقصاص والمعاملات فحسب، بل إنها تتناول العقائد أيضاً⁽¹²⁷⁵⁾ فكما يقول نصر أبو زيد: «(لا اجتهاد في مجال العقائد) هذا ما يعلنه الخطاب الديني متجاهلاً أن العقائد تصورات مرتكئة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر»⁽¹²⁷⁶⁾.

ويقول المفكر الإسلامي الكبير أ. د: محمد عمارة (حفظه الله) في معرض حديثه عن أحد رموز دعاة التاريخية: «بل إن صاحب هذا الادعاء (ادعاء تاريخية القرآن التشريعي) كما أشرنا يذهب إلى تاريخية حتى منظومة أصول العقائد والقيم والأخلاق الإسلامية، وليس فقط آيات التشريع القانوني، فيقول: (إن كل آيات القرآن نزلت على الأسباب (أي: لأسباب تقتضيها) سواء تضمنت حكماً شرعياً أم قاعدة أصولية أم نظماً أخلاقية) فينسخ بهذه المجازفة العجيبة كل دين الإسلام، بل ويذهب إلى أن الواقع هو صانع الشريعة وليس الوحي الإلهي والتنزيل السماوي، فيقول: (إن الشريعة إنما ارتبطت بالواقع ودارت فيه وتناسجت به تأخذ منه عوائده وأعرافه وتحكم قواعدها على أسباب منه وتلاحق أحكامها تطوره)»⁽¹²⁷⁷⁾.

تاسعاً: إسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية:

ونتيجة لإخضاع القرآن الكريم للواقع وتقلباته، وللمستوى الاجتماعي والفكري للبشر، وما يطرأ على عقولهم من وعي؛ فإنه (وتبعاً لهؤلاء التاريخانيين) لا بد من إسقاط كثير من الأحكام؛ لكونها أحكاماً لا تناسب العصر ولا تتفق مع معطيات المرحلة التي يحياها الناس، فكيف لنا أن نقطع يد السارق أو نقتل

⁽¹²⁷⁵⁾ ينظر: «القراءات الجديدة للقرآن بدعة العصر»: (ص: 20)، «روح الحداثة»: (ص: 186).

⁽¹²⁷⁶⁾ ينظر: «النص والسلطة والحقيقة»: (ص: 134-135)، «روح الحداثة»: (ص: 186).

⁽¹²⁷⁷⁾ ينظر: «جوهر الإسلام» محمد سعيد العشماوي ص: (148) طبعة القاهرة 1992م، «أصول الشريعة» محمد سعيد العشماوي: (ص:

84) طبعة القاهرة سنة 1979 نقلاً عن: «خطر النزعة التاريخية على ثوابت الإسلام» د/ محمد عمارة: (ص: 13 - 14).

القاتل، إن هذِهِ وحشية ودموية لا تتناسب مع ما وصل إليه الإنسان من حضارة وتقدم، هكذا يهرفون بما لا يعرفون، يقول نصر أبو زيد: «وإذا انتقلنا من مجال العقائد والتصورات إلى مجال الأحكام والتشريعات نجد الخطاب الديني يصر على التمسك بدلالاتها الحرفية دون إدراك للفارق بين ما قبل النص وبين ما أحدثه النص من تطور في مجال الأحكام والتشريعات، الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة»⁽¹²⁷⁸⁾.

عاشراً: التشريع بعد رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ):

ولما أسقطوا كثيراً من الأحكام بدعوى تاريخيتها جاءت بعد ذلك مرحلة التشريع، ولا شك أنه تشريع بالهوى وبالعقل الكليل، إننا نستطيع القول في اطمئنان: إنها تشريعات لا تشريع واحد؛ لَانَّهَا أهواء وأفكار متباينة، وآراء متنافرة، وهذا في الزمان الواحد ناهيك عن أن لكل زمان فلاسفته ومفكروه فكم تكون عدد التشريعات في حكم من الأحكام؟ إنها أعداد غير متناهية، تتكاثر بتكاثر الفهوم وتختلف وتتباين بتباين الآراء و«بأي معنى حينئذ يكون القرآن الكريم فرقاناً مبيناً وهدى للناس وبينات من الهدى والفرقان؟ بل أي رسالة يحملها القرآن للبشرية، وقد مزقت تلك القراءات المبتدعة مضامينه ودلالاته الثابتة الراسخة كل ممزق، وتركتها رهناً لثقافات العصور ونهباً لسياقاتها الرجراجحة المتحركة؟»⁽¹²⁷⁹⁾.

⁽¹²⁷⁸⁾ ينظر: «النص والسلطة والحقيقة»: (ص: 136).

⁽¹²⁷⁹⁾ «القراءات الجديدة للقرآن بدعة العصر»: (ص: 21).

الضابط التاسع عشر: اجتناب النظرة الحدائثية عند تفسير القرآن الكريم:

لقد أصبح مفهوم الحدائث من المفاهيم الهلامية التي يصعب الإمساك بأطرافها، فاستعمل هذا المصطلح من طرف من شاء كيفما شاء، لذلك نجد أحياناً متسربلاً بالخير والإصلاح والتطور والنهوض، ونجد تارة أخرى رمزاً للتقليد والتبعية والعودة عن اللحاق بالركب الحضاري، كما تم الخلط بينه وبين مجموعة من المفاهيم تقترب منه أو تبعد كثيراً أو قليلاً، ويزداد الأمر حساسية وتعقيداً عندما يتم ربط الحدائث بالنص القرآني كنص مقدس، من أجل الخروج بقراءة تبعث الحياة في النص وترطبه بالواقع، فما المفهوم الصحيح لهذا المصطلح ذي الشجون؟ وكيف نفرق بينه وبين ما يتداخل معه من المفاهيم؟ وما مدى مشروعيتها وحدوى ما يسمى بالقراءة الحدائثية للنص القرآني؟ وهل يمكن اعتبارها إضافة علمية للدرس القرآني الحديث والمعاصر؟ هذا أهم ما سيتم تناوله في هذه الورقة: وقبل أن نبدأ حديثنا كيفية التعامل الحدائثي مع النص القرآني نورد تعريفاً للحدائث.

مفهوم الحدائث:

لا يخلو إيجاد تعريف جامع مانع للحدائث من صعوبات، ليس لعدم وجود قصد للتعريف ولكن لكثرة هذه التعاريف واختلاف مقاصدها، إذ أغلبها لا يعدو أن يكون وصفاً لجانب أو أكثر من جوانب هذا المفهوم، والتي يُعدّها علي حرب بمنزلة: "جهد يمارسه الفكر على نفسه لا يتوقف، وبناء متواصل للذات في علاقتها بذاتها، وانفتاح أقصى على الكون، وخلق مستمر للعالم"⁽¹²⁸⁰⁾.

ويرى نايف العجلوني أنّها: "حركة تفكيكية تستمد معناها وقوى دفعها من رفض أو نفي ما حدث قبلاً"⁽¹²⁸¹⁾.

وعند سلوتر ديجك هي: "حركة ذاتية تولد نفسها بشكل ذاتي، والتقدم هو حركة لأصل الحركة، إنها حركة تستهدف زيادة القدرة على التحرك"⁽¹²⁸²⁾.

وهي عند هنري لوفيفر «عبادة الجديد من أجل الجديد»⁽¹²⁸³⁾.

وفي تعريف أكثر شمولية قال جيف فاونتاين إنّها: "سلسلة من التحولات في المجتمع المعاصر قائمة على

(1280) ينظر: «أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر: مقاربات نقدية وسجالية» على حرب، (ص: 58-59)، ط: دار الطليعة - بيروت، ط: الأولى 1994م.

(1281) ينظر: «الحدائث والحدائثية: المصطلح والمفهوم» نايف العجلوني، (ص: 47) مجلة: "بحوث اليرموك"، عدد: (2)، مجلد: (14)، سنة 1998م.

(1282) ينظر: «ما بعد الحدائث» باسم على خريسان، (ص: 45)، ط: دار الفكر - سوريا.

(1283) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 46).

أساس التمدن والتصنيع والعلم والتكنولوجيا والتي أصبحت أساسًا لفكرة الشك الديني وعدم الاعتقاد بصحة الكتب المقدسة⁽¹²⁸⁴⁾.

من خلال هذه التعاريف مجتمعة يمكننا تلخيص الركائز التي تقوم عليها الحداثة في العناصر الآتية:

1 - الحركة الدائمة التي همها توليد الحركة.

2 - تقديس الجديد من حيث هو جديد لا لاعتبار آخر، ذلك أنه في فلسفة الحداثة تسقط كل معايير التفضيل، ويبقى الزمن وَحْدَهُ معيارًا لذلك، فيكون الشيء أفضل من غيره لا لأمر ذاتي فيه، بل لمجرد كونه اللاحق زمنيًا، قال جمال سلطان في هذا الصدد: "هل هذه الخاصية الزمانية تعطيها قيمة مطلقة فضلاً عن القداسة، بحيث يصبح هذا النتاج مثلاً يحتدى... ومعيارًا يقاس عليه غيره من النتاجات الإنسانية الأخرى"⁽¹²⁸⁵⁾.

3 - الاهتمام بالحاضر والرفض التام للماضي.

4 - التمركز حول الذات.

5 - تمجيد العقل والسعي نحو العقلنة.

6 - التمدن والتصنيع والتكنولوجيا.

7 - الشك في صحة الكتب المقدسة وفي كل ما هو ديني.

8 - الانفتاح الكامل على الكون.

وقد اصطبغت القراءات الحداثيّة للنّصّ القرآني بأغلب هذه المواصفات وقامت على أهم هذه الركائز؛ لذلك فهي تحاول قطع الصلة بالتراث التفسيري، وتغلب العقل على ما سواه من الأصول للنظر في القرآن الكريم، كما أنها تستبعد مفهوم القداسة في التعامل مع نصوص الوحي، لذلك يرى عبد المجيد الشرفي أن إحاطة القرآن بالقداسة يجعلنا لا نتهدي إلى دلالاته العميقة قال: "مهما كان التوجه فإن معظم التفسيرات حاولت أن توجد معنى للقرآن في إطار القداسة فلم نوفق إلى بلوغ منطق العام"⁽¹²⁸⁶⁾.

مفهوم القراءة الحداثيّة للنّصّ القرآني:

المقصود بالقراءة الحداثيّة تلك المدرسة التي تبني أصحابها فلسفات ومذاهب غريبة حديثة، وحاولوا تطبيقها في تفسير القرآن الكريم، متجاوزين الأدوات العلميّة التفسيرية المسطرة عند أهل الاختصاص في هذا

(1284) ينظر: «ما بعد الحداثة» باسم على خريسان، (ص: 46).

(1285) ينظر: «الغارة على التراث» جمال سلطان، (ص: 23)، ط: مكتبة السنّة - القاهرة، ط: الأولى 1410هـ - 1990م.

(1286) ينظر: «في قراءة النص الديني» د: عبد المجيد الشرفي وآخرين، (ص: 89)، سلسلة موافقات، طبعة 1989م.

العلم، ومن أبرز أسماء هذه المدرسة الَّذِينَ تعاملوا مباشرة مع الآيات القرآنية: محمد أركون، ومحمد شحرور، ونصر حامد... وغيرهم.

وقد يعبر عن القراءة الحداثيّة للآيات القرآنيّة "بالقراءة الحديثة"، أو "القراءة المعاصرة"، أو "القراءة الجديدة"، لكن الأقرب إلى مفهوم هذه القراءة بالنظر إلى مضامينها هو نسبتها إلى فلسفة الحداثة، لأنّ عبارة: القراءة الحديثة أو المعاصرة أو الجديدة تفيد التحديد الزمني دون الإشارة إلى أي مرجعيّات فلسفيّة، مع العلم أنه لا ينبغي إدانة كل تعامل مع القرآن في العصر الحديث أو المعاصر لمجرد أنه حديث أو معاصر، وإلا وقعنا من حيث لا نشعر في "الحداثة المعكوسة" أو "القدامة" بحيث يكون الزمن هو معيار القيمة، ويكون الفرق الوحيد بين فلسفتنا وفلسفة الحداثة، هو أن هذه الأخيرة تقدس الزمن الآني بينما نقدر الزمن الماضي، والحقيقة أن قيمة الأفكار ومعيّار التفضيل بينها لا يعود إلى الزمن لا ماضيًا ولا آنيًا، وإنما يعود إلى مدى التزامها بالمنهج العلمي الموضوعي المجمع عليه في حقل معرفي معين.

فليس المقصود إذن هو رفض كل الاجتهادات الحديثة أو المعاصرة أو الجديدة في التعامل مع القرآن الكريم وتفسيره، وليس مبعث الحذر من هذه القراءات هو كونها جديدة غير معهودة، لأنّه ليس كل جديد مردود متوجس منه، وإنما المقصود تلك القراءات المرتبطة بفلسفة الحداثة التي تقوم على الآنية الزمنيّة، وعلى إسقاط الفلسفات الغربيّة على النص القرآني مهما اختلفت طبيعتها عن طبيعته، يعني أنه من الممكن منهجيًا وجود اجتهادات تفسيرية حديثة أو معاصرة تتجاوز الاجتهادات القديمة، مع التزامها بالمنهج العلمي المسطر في أصول التفسير وقواعده.

موقف الحداثيين من النص القرآني:

أولاً: موقفهم من القرآن الكريم من حيث كونه مصدرًا إلهيًا ووحياً له قدسيته يتعامل الحداثيون العرب مع القرآن الكريم على أنه نص لا يختلف عن نصوص البشر، لا على أنه أعلى منها، أو مغاير لها، وهذا راجع إلى موقفهم من حقيقة القرآن الكريم، وارتباطه بالوحي الإلهي، وهم في هذه المسألة قد اضطرت أقوالهم، واختلفت آراؤهم، إلا أنها تصب في مصب واحد ينزع إلى الأنسنة، التي تجعل الإنسان مركز الكون، ومصدر المبادئ والأفكار والمفاهيم.

وأقوالهم يمكن ردها إلى ثلاثة اتجاهات:

1- اتجاه ينكر الوحيين أساسه، وعليه فالقرآن ليس وحياً، وهؤلاء ينكرون النبؤات، فالكلام معهم يكون بمناقشتهم في ذلك أولاً⁽¹²⁸⁷⁾.

(1287) من هؤلاء جلال العظم من مواليد سوريا وهو شيوعي سوري يحمل درجة الدكتوراه في الفلسفة له كتاب: "نقد الفكر

2- اتجاه لا يصرح بإنكار الوحي، لكنه يفسر الوحي بتفاسير مؤداها أن القرآن ليس حقيقة خارجية، ومنفصلة عن الحيز الإنساني الأرضي.

وهؤلاء منهم من يفسر الوحي على أنه حالة نفسية تخيلية، ومنهم من يفسرها بأنها ظاهرة تاريخية أفرزتها الظروف الاقتصادية والاجتماعية، ومآل أمرهم إلى إنكار الوحي الإلهي، والقول ببشرية القرآن الكريم.

فهذا عبد المجيد الشرفي يقول " فالوحي إذن هو مصدر علم النبي، أي: تلك الحالة الاستثنائية التي يغيب فيها الوعي، وتتعطل الملكات، ليرى المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته" (1288).

ويقول الدكتور حسن حنفي: "ويتكيف الوحي حسب خيال الأنبياء وقدراتهم... ويختلف الأنبياء فيما بينهم حسب خيالهم وطبعهم ومعتقداتهم وآرائهم، فالنبي الفرح تُوحى إليه الحقائق بحوادث سعيدة، والنبي الحزين تؤيده آيات حزينة، والنبي ذو الخيال المرهف تُوحى إليه الأشياء بصور ناعمة رقيقة..." (1289).

وعلى كل فقد فند العلماء شبه منكري الوحي، ومدعي بشرية القرآن، وردوا عليها ردًا علميًا لمن أراد الهدى (1290).

وحسبي أن أقول هنا: لوسلك هؤلاء مسلك الموضوعية والإنصاف، وتأملوا ما جاء في القرآن ما وسعهم إلا الإقرار بأنه فوق طوق البشر، كما أقر بذلك المنصفون من المستشرقين، فضلاً عن عموم المسلمين، ولكفاهم إقرار النبي (صلى الله عليه وسلم) بأنه مبلغٌ يوحي إليه، وليس الوحي من تلقاء نفسه، وهذا إقرار منه وشهادة، والإقرار سيد الأدلة.

ولا يقال: إنه أراد أن يضيفي على كلامه القداسة والتعظيم بإضافته إلى الله؛ إذ لو كان الأمر كذلك لأضاف كلامه كله إلى الله، ولم يكن ثمة فرق بين قرآن، وحديث قدسي، ونبوي، ولو كان حريصاً على ذلك فلم يعاتب نفسه، ويبقى هذا العتاب في الكلام الذي يرحومن ورائه تقديسًا وتعظيمًا لنفسه، أيسجل من تلقاء نفسه عن نفسه: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَخُفِّي

الديني» خلاصته أن الإسلام يناقض العلم، وجهر فيه بإلحاده، وقد رد عليه العلماء شبهه المتهافنة، منها على سبيل المثال: صراع مع الملاحدة حتى العظم للشيخ عبد الرحمن حبنكة، ومن أقواله: "إن الدين بديل خيالي عن العلم" ينظر: «نقد الفكر الديني» جلال العظم، (ص: 24)، ط: دار الطليعة، ط: الثانية.

(1288) ينظر: «الإسلام بين الرسالة والتاريخ» د: عبد المجيد الشرفي، (ص: 42).

(1289) ينظر: «من مقدمة رسالة في اللاهوت والسياسة» سبينوزا، (ص: 48)، ط: مكتبة الأسرة 2016م.

(1290) ينظر على سبيل المثال: «الوحي المحمدي» للشيخ رشيد رضا، و«النبأ العظيم» د. محمد دراز.

فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ⁽¹²⁹¹⁾! وهل أسلوب القرآن وما فيه يمكن أن يحتلقه بشر، ومن أين له الحديث المفصل عن أمور غيبية، وحسابات دقيقة، وغير ذلك؟ وصدق الله إذ قال: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽¹²⁹²⁾؛ أي: "وما صح وما استقام، وكان محالاً أن يكون مثله في علو أمره وإعجازه مفترى"⁽¹²⁹³⁾. "وما صحَّ وما استقام أن يكون هذا القرآن المشحونُ بفنون الهدايا المستوجبة للاتباع مفترى"⁽¹²⁹⁴⁾.

ومن جهة أخرى أقول: ما لنا لا نرى في القرآن حديثاً عن أمور لا شك أن لها أثراً كبيراً على النفس البشرية، كفقْد الأولاد، كانت أحق بما تمليه النفس على صاحبها، فما وجدنا في القرآن حديثاً عن حزن الرسول (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على فقد بعض أزواجه، وأولاده، ولا وجدناه يتحدث بالقرآن عما هو في أمس الحاجة إلى الحديث عنه من تبرئة أحب الناس إليه [عائشة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا)] مما رميت به في حادثة الإفك حتى يمضي شهر كامل، وهو لا يستطيع إلا أن يقول بكل تحفظ واحتراس: "إني لا أعلم عنها إلا خيراً" ثم إنه بعد أن بذل جهده في التحري والسؤال واستشارة الأصحاب، ومضى شهر بأكمله والكل يقولون: ما علمنا عليها من سوء، لم يزد على أن قال لها آخر الأمر: "يا عائشة، أما إنه بلغني كذا وكذا، فإن كنت بريئة فسيبرئك الله، وإن كنت أذنبت فاستغفري الله"⁽¹²⁹⁵⁾، "هذا كلامه بوحى ضميره، وهو كما نرى كلام البشر الذي لا يعلم الغيب، وكلام الصديق المثبت الذي لا يتبع الظن، ولا يقول ما ليس له به علم، على أنه لم يغادر مكانه بعد أن قال هَذِهِ الْكَلِمَاتِ حَتَّى نَزَلَ صَدْرُ سُورَةِ النُّورِ مُعَلِّناً بَرَاءَتَهَا، وَمَصَدِّراً الْحُكْمَ الْمَبْرَمَ بِشَرَفِهَا وَطَهَارَتِهَا... فَمَا إِذَا كَانَ يَمْنَعُهُ لَوْ أَنَّ أَمْرَ الْقُرْآنِ إِلَيْهِ (كَمَا يَدَّعِي هَؤُلَاءِ) أَنْ يَقُولَ هَذِهِ الْكَلِمَةَ الْحَاسِمَةَ مِنْ قَبْلِ لِيَحْمِيَ بِهَا عَرَضَهُ، وَيَذْبُ بِهَا عَنْ عَرِينِهِ، وَيُنَسِّبُهَا إِلَى الْوَحْيِ السَّمَاوِيِّ لِتَنْقَطِعَ أَلْسِنَةُ الْمُتَحَرِّصِينَ؟ وَلَكِنَّهُ مَا كَانَ لِيَذَرَ الْكُذْبَ عَلَى النَّاسِ، وَيَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ"⁽¹²⁹⁶⁾.

(1291) [الأحزاب الآية: ٣٧].

(1292) [يونس الآية: ٣٧].

(1293) ينظر: «الكشاف» للزحشي، (347/2).

(1294) ينظر: «إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم» لأبي السعود، (145/4) ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(1295) الحديث بطوله أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «الشهادات»، باب: «تعديل النساء بعضهن بعضاً»، (173/3)

برقم: (2661)، ومسلم في «صحيحه» كتاب: «التوبة» باب: «في حديث الإفك وقبول توبة القاذف»، (2129/4)، برقم: (2770).

(1296) ينظر: «النبأ العظيم» د: محمد دراز، (ص: 53) ط: دار القلم للنشر والتوزيع، 1426هـ - 2005م.

3- اتجاهه يقر بأن القرآن إلهي المصدر، لكنه بنزوله إلى الأرض صار بشرياً؛ لِأَنَّهُ (كما يزعمون) انتقل من التنزيل إلى التَّأويل:

يقول د: نصر حامد أبو زيد (وهو يتحدث عن القرآن الكريم): "هو إلهي من حيث الأصل والمنبع (المرسِل)، لكنه بشري من حيث الرسالة، ومن حيث الشفرة، ومن حيث المتلقي الأول (الرسول)، والمستهدفين بالرسالة (العرب والإنسانيَّة من ورائهم)، لكن الخطاب الديني يقف عند (المرسِل) فقط، ويهدر جوانب الرسالة الأخرى، يدافع الخطاب الديني فيما يتصور عن الله، في حين أن الله سبحانه هو الَّذِي يدافع عن اللِّدِينِ آمنوا، والوقوف عند الأصل، الإرسال في دلالة النصوص الدينيَّة يحول الرسالة كلها عن طبيعتها الأصلية، فبدلاً من أن تكون تنزلاً من الله للإنسان تتحول إلى صعود ومعراج من الإنسان لله، وهو تحويل يتم على أساس التضحية بالإنسان (هدف الوحي وغايته)..."⁽¹²⁹⁷⁾.

ولا شك أن الجمع بين ألوهية النص من حيث مصدره، وبين بشريته من حيث محتواه تناقض عجيب، ولا غرو فقد وصف بعض الحداثيين هذا الجمع المزعوم (وهو يناقشه) بأنه كلام هو في منتهى التلفيق⁽¹²⁹⁸⁾.

وهل يقول أحد: إذا تكلم رجل بكلام، ونقله عنه غيره انقطعت الصلة بين الكلام وقائله!

ولا يسلم له مجال ما تعلل به حين قال: "إن القول بإلهيَّة النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهيَّة تلك، يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها، ما لم تتدخل العناية الإلهيَّة بوهب بعض البشر طاقات خاصَّة تمكنهم من الفهم...، وهكذا تتحول النصوص الدينيَّة إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي (مقصد الوحي وغايته)، وتصبح شفرة إلهيَّة لا تحلها إلا قوة إلهيَّة، وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه ويناجي ذاته، وتتفني عن النصوص الدينيَّة صفات "الرسالة"، و"الهداية"، و"النور"..."⁽¹²⁹⁹⁾.

ويقال له: من أين لك أن القول بإلهيَّة النصوص (وحدِيثنا وحديثه عن القرآن الكريم) يجعل البشر عاجزين بمناهجهم عن فهمها، وتصبح مستغلقة على الفهم أليس الَّذِي قرر أن القرآن وحي إلهي هو الَّذِي يسر فهمه، وأمر بتدبره! والواقع (الَّذِي يدندن حوله كثيراً حتى جعله يقول: "الواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً"⁽¹³⁰⁰⁾) هو خير شاهد على ذلك فقد فهم الإنسان العادي كثيراً من القرآن الَّذِي يتلوه مع

(1297) ينظر: مقال «عن المنهج النفعي في فهم النصوص الدينيَّة» د: نصر حامد أبو زيد، يرد فيه على المهندس محمد شحرور، مجلة الهلال، (ص: 59)، عدد مارس سنة (1992م).

(1298) ينظر: «مفهوم النص دراسة في علوم القرآن» د. نصر أبو زيد، (ص: 24)، الناشر: المركز الثقافي العربي، و«نقد النص "لعلّي

حرب، (ص: 209-210)، ط: المركز الثقافي العربي، ط: الرابعة 2005م.

(1299) ينظر: «نقد الخطاب الديني»، (ص: 206)، (ص: 126).

(1300) ينظر: «نقد الخطاب الديني»، (ص: 130).

اعتقاده في قدسيته، وليس في القرآن آية إلا وتناولها المفسرون بالبيان مع اعتقادهم لإلهية النص القرآني، وهل معنى أن القرآن إلهي المصدر حجز الناس عن التعامل معه، وهل معنى أنه نص له قدسيته استغلاق فهمه!
كلا إنما معناه أنه ليس محلاً للنقد، أو الاعتراض الذي (إن صدر) فلا يكون إلا من أصحاب العقول القاصرة، والأفهام الحائرة، والقلوب السقيمة.

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم!

ثانياً: موقفهم من لفظ القرآن ومعناه:

جرح بعض الحدائين العرب إلى أن القرآن الموحى به هو المعنى دون اللفظ، وعليه فاللفظ من عند النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

قال عبد المجيد الشرفي: "الفهم الذي استقر في الأدبيات الإسلامية، ولا يتصور المسلم في العادة خلافه، يقوم على أن المنزل على الرسول هو اللفظ والمعنى معاً، إلا أن أحد الأقوال التي أوردتها السيوطي في الإتيان يذهب إلى "أَنَّ جَبْرِيلَ إِنَّمَا نَزَلَ بِالْمَعْنَى خَاصَّةً وَأَنَّهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَلِمَ تِلْكَ الْمَعْنَى وَعَبَّرَ عَنْهَا بِلُغَةِ الْعَرَبِ"⁽¹³⁰¹⁾، ولم ير في هذا القول كفرًا، أو مروفاً من الدين، وهو في الحقيقة أقرب المواقف من المعقولية الحديثة"⁽¹³⁰²⁾.

وأقول: إن العمدة عنده في حقيقة الأمر المعقولية الحديثة المادية، لا كتب التراث، لكن حينما يوجد فيها قول شاذ يدعم رأيهم، ويقوي فكرتهم فإنهم يتكئون عليه، والواقع أن هذا القول قول شاذ مخالف لما أجمع عليه المسلمون، والسيوطي حين نقل هذا القول أتبعه بنقل كلام للجويني قسم فيه كلام الله المنزل إلى قسمين:

قَالَ الْجَوْنِيُّ: «وَقَسِمَ آخِرُ قَالَ اللَّهُ لَجَبْرِيلَ: اقْرَأْ عَلَيَّ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) هَذَا الْكِتَابَ فَتَزَلَّ جَبْرِيلُ بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرٍ كَمَا يَكْتُبُ الْمَلِكُ كِتَابًا وَيُسَلِّمُهُ إِلَى أَمِينٍ، وَيَقُولُ اقْرَأْهُ عَلَيَّ فَلَانَ فَهُوَ لَا يُغَيِّرُ مِنْهُ كَلِمَةً وَلَا حَرْفًا»⁽¹³⁰³⁾.

«قُلْتُ: القرآن هو القسم الثاني والقسم الأول هو السنة كما ورد أن جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرآن. ومن هنا جاز رواية السنة بالمعنى لأن جبريل آذاه بالمعنى ولم يجز القراءة بالمعنى لأن جبريل آذاه باللفظ ولم يبح له إيجاءه بالمعنى والسر في ذلك أن المقصود منه التعبُّد بلفظه والإعجازُ به فلا يقدر أحد

(1301) ينظر: «الإتيان في علوم القرآن» للسيوطي، (1/157).

(1302) ينظر: «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»: عبد المجيد الشرفي، (ص: 37).

(1303) ينظر: «الإتيان في علوم القرآن»، (1/158).

أَنْ يَأْتِي بِلَفْظٍ يُوْمُ مَقَامَهُ، وَأَنْ تَحْتَ كُلِّ حَرْفٍ مِنْهُ مَعَانِي لَا يُحَاطُ بِهَا كَثْرَةً فَلَا يُقَدِّرُ أَحَدٌ أَنْ يَأْتِيَ بِدَلَالَةٍ بِهَا يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ» (1304).

وعلى كل حال فإن هذا القول الشاذ تمسك بظاهر قوله تعالى: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (1305)، وما تمسك به لا يشهد له.

قال الأستاذ الدكتور محمد أبو شُهبة: "إن القلب كما ينزل عليه المعنى، ينزل عليه اللفظ، وإنما أثر الحق تبارك وتعالى هذا التعبير للدلالة على أن القرآن ما وعته الأذنان، وعاه القلب اليقظان، وهذا القول خلاف ما تواتر عليه القرآن والسُّنَّة، وانعقد عليه إجماع الأئمة من أن القرآن (لفظه ومعناه) كلام الله، ومن عند الله، ولوحاز الزعم لما كان القرآن معجزًا، ولما كان متعبَّدًا بتلاوته، وهذا الزعم لا يقول به إلا جاهل استولت عليه الغفلة، أو زنديق يدسُّ في الدين والعلم ما ليس منه، ولا تغتر بوجوده في بعض الكتب الإسلامية فأغلب الظن أنه مدسوس على الإسلام والمسلمين، وإنا لنبرأ إلى الله أن يقول هذا عالم مسلم، متبَّت" (1306).

وقد جاء في القرآن ما يدل على أن ألفاظ القرآن أوحى بها جبريل إلى النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وأثبتها في قلبه، وذلك قوله: ﴿لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (1307) أي: بالقرآن. ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (1308)؛ أي: في قلبك؛ أي: وأن تقرأه بعد ذلك بلسانك: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (1309)؛ أي: فإذا قرأه عليه الملك المبلغ عنا فاتبع قراءته، والقرآن اسم للفظ والمعنى جميعًا، وفي ذلك دليل على أن ألفاظ القرآن بمعانيها جمعت في قلبه بطريق الوحي إليه، والذي يُقرأ هو الألفاظ.

وأيضًا فالعقل لا يقضي بامتناع أن يكون في قدرة الملك إثبات الألفاظ في القلب. وأيضًا فإن الآية التي تمسكوا بها دليل عليهم وحجة في أن اللفظ والمعنى من الله لِأَنَّ قَوْلَهُ: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (1310) واللسان هو: اللغة التي هي الألفاظ متعلق بقوله (نَزَلَ) على الوجه الصحيح وتقدم

(1304) ينظر: «المرجع السابق»، (159/1).

(1305) [الشعراء الآيتان: ١٩٣ - ١٩٥].

(1306) ينظر: «المدخل لدراسة القرآن» محمد محمد أبو شُهبة، (67/1-68)، الناشر: مكتبة السُّنَّة - القاهرة، ط: الثانية، 1423

هـ - 2003 م.

(1307) [القيامة الآية: 16].

(1308) [القيامة الآية: 17].

(1309) [القيامة الآية: 18].

(1310) [الشعراء الآية: 195].

قوله: ﴿لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾⁽¹³¹¹⁾، للعناية بأمر الإنذار⁽¹³¹²⁾.

ثالثاً: موقفهم من القرآن المكتوب في المصاحف:

يَدْعِي بعض الحدائين العرب أن القرآن هو ما تلقاه النبي محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) شفويًا، وأما المكتوب في المصاحف فلا يصح أن يطلق عليه قرآن؛ لِأَنَّ المكتوب لا يكون مطابقًا للمتلو من كل وجه.

قال محمد أركون وهو يتحدث عن القرآن: "عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية، ولكنها دونت كتابة ضمن ظروف تاريخية لم توضح حتى الآن، أو لم يكشف عنها النقاب، ثم رفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين"⁽¹³¹³⁾.

وكذلك قال عبد الحميد الشرفي: "لفظ القرآن لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرتة"⁽¹³¹⁴⁾.

ولا يخفى بطلان هذا الكلام فإن الله قد سمى القرآن بأنه «الكتاب وقد روعي في تسميته قرآنًا كونه متلوًا بالألسن، كما روعي في تسميته كتابًا كونه مدونًا بالأفلام، فكلتا التسميتين من تسمية الشيء بالمعنى الواقع عليه»⁽¹³¹⁵⁾.

وتسمية الله للقرآن بالكتاب، ومجىء أحدهما في موضع الآخر، كقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾⁽¹³¹⁶⁾، وقوله تعالى: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ﴾⁽¹³¹⁷⁾، وقوله تعالى: ﴿طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾⁽¹³¹⁸⁾، وغيرها كثير دليل على أنه لا فرق بينهما من حيث الحقيقة، وإنما كل منهما أفاد معنىً وصفيًا فيه، وقد قضى الله بأن يكون القرآن مكتوبًا وهذا شامل لكتابته في اللوح المحفوظ، وكتابته بعد ذلك، واتخذ النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كتابًا للوحي، ولم تتأخر كتابة القرآن عن زمان النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والذي صنعه أبو بكر الصديق هو جمع القرآن في مصحف واحد، ثم نسخه إلى عدة نسخ في عهد عثمان (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، ولهذا المعين أسباب معروفة، وقد كان التعويل في ذلك

[1311] [الشعراء الآية: 194]

[1312] ينظر: «دراسات في علوم القرآن» أ. د إبراهيم خليفة، (ص: 168 - 170).

[1313] ينظر: «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» محمد أركون، (ص: 41).

[1314] ينظر: «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، (ص: 49).

[1315] ينظر: «النبا العظيم»، (ص: 41).

[1316] [فصلت الآية: 3].

[1317] [الحجر الآية: 1].

[1318] [النمل الآية: 1].

على المكتوب بين يدي النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والمحفوظ في صدور الصحابة. ولوتصورنا أن المصاحف لم تكتب أصلاً، أو اختلفت بعد كتابتها فإن القرآن محفوظ بالصدور منقول بالتواتر لم يُزد فيه، ولم يُنقص منه، فكيف وقد تحقق فيه الأمان الحفظ في الصدور، والحفظ في السطور.

ودعوى أن القرآن الكريم أطلق لفظ الكتاب، ولمَّا يتلق النبي القرآن بأكمله فهذا يدل على أن الكتاب شيء آخر⁽¹³¹⁹⁾ لا يخفى بطلانها، فالقرآن أطلق لفظ "القرآن"، ولما يتلق النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) القرآن بأكمله، فهل هو قرآن آخر، ومعلوم أنه يعبر عن الكل بالجزء، أو أنه باعتبار ما سيكون، والله أعلم.

رابعاً: موقفهم من حفظ الله للقرآن من التحريف والتبديل:

طعن كثير من الحدائين العرب في حفظ الله للقرآن الكريم من التبديل والتحريف، وشككوا في أمر حفظه، ولهم في ذلك دعاوى متعددة:

1- زعمهم أن المحفوظ هو القرآن المتلوا الشفوي، وقد ذهب أمره بكتابه، والنص المكتوب غير المتلو، وتقدمت الإشارة إلى بطلان ذلك قريباً.

ويؤكد هذا أن القرآن يشير إلى أنه مع كتابته محفوظ من التبديل والتحريف.

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾⁽¹³²⁰⁾، "والذكر: القرآن بإجماع"، وقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ﴾ داخل في صفة الذكر المُكَدَّب به، فلم يتم ذكر المخبر عنه إلا بعد استيفاء وصفه، وهذا كما تقول: تخالف زيداً، وهو العالم الودود الذي من شأنه ومن أمره كذا وكذا، فهذه كلها أوصاف⁽¹³²¹⁾، وقد قيل في تفسير الآية: معناها أنه محفوظ من أن ينقص منه فيأتيه الباطل من بين يديه، أو يزداد فيه فيأتيه الباطل من خلفه⁽¹³²²⁾.

وتقدم أن نافعاً المدني قرأ قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾⁽¹³²³⁾، برفع "محفوظ"،

(1319) ينظر: «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، (ص: 53)

(1320) [فصلت الآيتان: ٤١ - ٤٢].

(1321) ينظر: «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز = تفسير ابن عطية» تأليف أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن

تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، (19/5)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلميّة - بيروت، ط: الأولى - 1422هـ.

(1322) ينظر: مفاتيح الغيب (567/27).

(1323) [البروج: ٢١ - ٢٢].

وهذا يعني أن القرآن محفوظ مع أنه في لوح، فكتابته لا تغير شيئاً من الوعد بحفظه.

2- زعمهم أن المحفوظ هو المضمون دون الألفاظ:

يقول عبد المجيد الشرفي: "الذكر الَّذِي وعد الله بحفظه هو المحتوى، وليس الظرف، هو مضمون الدعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعابير التي صيغت فيها تلك الدعوة، والتي دونت في ظرف معين، وتنسب إلى أقوام بأعيانهم، ولها ونحوها وصرفها وقواعدها، ولا تختلف في هذا المستوى عن أي لغة أخرى، والرسول نفسه لم يبه أصحابه عن تلاوة الآيات التي حفظوها بطرق مختلفة، واعتبرها كلها جائزة في حين كان بعض الصحابة متمسكاً بالطريقة التي سمع النبي يتلوها متشدداً في وَحْدَةِ التلاوة، ويرى في تعددها تحريفاً لكلام الله" (1324).

وهذا الكلام فيه ما فيه من المغالطات؛ فإن الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لم ينكر على الصحب الكرام حرصهم على أن يلتزم القارئ بما سمع من النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؛ ولذا أجابهم بقوله: "هكذا أنزلت"، وكان الصحابي نفسه يقول عن قراءته: "أقرأنيها رسول الله" (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (1325)؛ وذلك أن الأحرف السبعة كلها منزلة من عنده تعالى تلقاها الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ولا مجال للاجتهاد فيها.

ومما ينبغي أن يعلم أن "إضافة الحروف والقراءات إلى أئمة القراءة ورواتهم المراد بها أن ذلك القارئ وذلك الإمام اختار القراءة بذلك الوجه من اللغة حَسَبَ مَا قَرَأَ به، فأثره على غيره، وداوم عليه ولزمه حتى اشتهر وعرف به، وقُصِدَ فيه، وأخذ عنه؛ فلذلك أضيف إليه دون غيره من القراء، وهذه الإضافة إضافة اختيار ودوام ولزوم، لا إضافة اختراع ورأي واجتهاد" (1326).

قال الإمام المقرئ أبو عمرو الداني: "وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفضى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثروالأصح في النقل والرواية إذا ثبت عنهم لم يرد لها قياس عربية ولا فشو لغة؛ لِأَنَّ القِراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها" (1327).

(1324) الإسلام بين الرسالة والتاريخ ص50.

(1325) من ذلك ما وقع لعمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا)، والقصة أخرجها الشيخان في مواضع عدة منها: ما أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: فضائل القرآن، باب: من لم ير بأساً أن يقول: سورة البقرة، وسورة كذا وكذا (194/6)، برقم: (5040)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: صَلاة المُسَافِرِينَ وَقَصْرُهَا، باب: بَيَانُ أَنَّ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ وَبَيَانُ مَعْنَاةِ (560/1)، برقم: (818).

(1326) النشر في القراءات العشر لابن الجزري (52/1).

(1327) ينظر: «جامع البيان في القراءات السبع» لأبي عمرو الداني، (51/1)، - جامعة الشارقة - الإمارات، ط: الأولى، 1428

3- زعمهم أن الله لم يتكفل بالحفظ، وإنما أمر الناس بذلك فحسب.

قال د: نصر أبو زيد: "وقول الله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾⁽¹³²⁸⁾ لا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة، والحض والحث والترغيب على أهمية هذا الحفظ، وفهم الحفظ على أنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهية، فهم يدل على وعي يضاد الإسلام ذاته، من حيث إنه في جوهره الدين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض، إلا عن طريق التوجهات والإرشادات المضمنة في القرآن الكريم، وفي سنة الوحي الثابتة عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)"⁽¹³²⁹⁾.

وهذا كلام فاسد في ذاته، فاسد من أساسه، وليس إلا مناقضة واضحة لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، وهو يقول: لا يعني التدخل الإلهي المباشر! سبحانك هذا بختان عظيم على أنني لا أستسيغ تلك العبارة أصلاً: "التدخل الإلهي"، فهذا كلامه، لا كلام غيره ليكون تدخلًا.

ويقول د. حسن حنفي: يُغالي بعض الناس وأكثرهم من اللاهوتيين المحافظين ويدعون أن الله قد حفظ كتابه من التغيير والتبديل وأن العناية الإلهية هي المحافظة للنصوص، وَمِنْ ثَمَّ فلا داعي هناك لتطبيق قواعد المنهج التاريخي على النصوص الدينية، وإقامة نقد تاريخي للكتب المقدسة: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ وهي نظرية لاهوتية صرفة، تهرب من النقد، وتلجأ للسلطة الإلهية... وقديكون معنى الآية هو حفظ المعنى، وحفظ تطبيق المعنى في الواقع، لا حفظ النص الحرفي المدون، فذلك ما يعترضه التغيير والتحريف والتبديل، وهو ما يتهم به القرآن أهال الكتاب، ويؤيده النقد التاريخي للكتب المقدسة⁽¹³³⁰⁾ تعالى الله عما يقول علوًا كبيرًا.

والرد عليه كالدرد على من سبقه، وأنت خبير بالمنطلق الذي صدر عنه وهو عدم التفريق بين القرآن الكريم، وغيره من الكتب التي لم يتكفل الله بحفظها.

خامسًا: موقفهم من إعجاز القرآن الكريم:

طعن الحداثيون في قضية إعجاز القرآن، ففريق منهم يدعي أن بعض القرآن ليس معجزًا، وفريق ينفى إعجازه بإطلاق.

هـ- 2007م.

(1328) [الحجر الآية: 9].

(1329) ينظر: «النص، السلطة، الحقيقة» د: نصر حامد أبو زيد، (ص: 69-70)، ط: المركز الثقافي العربي، ط: الأولى 1995م.

(1330) ينظر مقدمة د: حسن حنفي لكتاب «رسالة في اللاهوت والسياسة» سبينوزا، (ص: 21)، ط: الهيئة العامة للكتاب، مكتبة

الأسرة 2016م.

فهذا أحدهم يدعي أن آيات الأحكام (ويسميتها أم الكتاب) لا إعجاز فيها فيقول: "إن الإعجاز جاء في القرآن وَحْدَهُ، وليس في أم الكتاب"⁽¹³³¹⁾، وقال أيضًا: «إن الأحكام من الكتاب، وليست من القرآن... ولا يوجد فيها أي إعجاز»⁽¹³³²⁾.

وتجراً فقال عن آيات الأحكام (أم الكتاب عنده): "وعلينا أن نعلم أن هَذِهِ الآيات قابلة للتزوير وقابلة للتقليد، ولا يوجد فيها أي إعجاز، بل صيغت قمة الصياغة الأدبيّة العربيّة"⁽¹³³³⁾.

بينما نجد عبد المجيد الشرفي يفسر تحدي القرآن فيقول: "وعندما تحدى القرآن الكافرين بأن يأتيوا بعشر سور، أو حتى بسورة واحدة من مثله، فليس ذلك لِأَنَّهُ معجز ببلاغته، بقدر ما هو راجع إلى مصدره الإلهي الَّذِي ليس في متناول عامّة البشر، ولا يطلع عليه سوى أنبيائه ورسله، أجل لا مرء في أن الأسلوب القرآني أسلوب راق متميز فريد، وما من قارئ أو سامع له إلا شاعر بهذا التفرد، ولكن الآثار الفنيّة الراقية شعراً كانت أو نثراً أو رسوماً أو منحوتات أو روائع موسيقية أو غيرها، كل أثر منها معجز بطريقته الفريدة، ولا سبيل إلى الإتيان بمثلها رغم بشريتها"⁽¹³³⁴⁾.

وهذا لا شك نفي لإعجاز القرآن بالمعنى المعروف، وهو غير مستغرب ممن يرى أن المحفوظ من القرآن المضمون ليس غير.

وهناك من يرى أن القرآن ليس معجزاً في ذاته، وإنما إعجازه بشيء خارج عنه، وهو صرف الناس عن معارضته⁽¹³³⁵⁾، وهو مذهب الصرفة⁽¹³³⁶⁾ الَّذِي رده العلماء قديماً.

سادساً: موقفهم من أن القرآن الكريم واضح وميسر، وذو ألفاظ ومعانٍ مقصودة:

إذا كان معظم الحدائين قد قالوا بتاريخية القرآن الكريم، وتأثره بواقعه، وترتب على ذلك عدم الالتزام بأكثر أحكام القرآن الكريم؛ فإنهم من جانب آخر تنصلوا مما تدل عليه الآيات القرآنيّة من دلالات سواء كانت نصية أو ظاهرة بدعاوى ومزاعم اقتبسوها من الحدائين الغربيين، ومن أشهرها: الدعوة إلى ذاتية القارئ وأن له الحرية المطلقة فيما يفهم من النص، أو النظر إلى القرآن على أنه وعاء فارغ يملأ بفهم القارئ،

(1331) ينظر: «الكتاب والقرآن.. قراءة معاصرة» محمد شحرور.

(1332) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 180).

(1333) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 160).

(1334) ينظر: «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، (ص: 52).

(1335) ينظر: «مفهوم النص»، (ص: 145-147).

(1336) خلاصة مذهب الصرفة: لقد ذهب بعض العلماء إلى القول بالصرفة، وهو "اعتبار الإعجاز أمراً خارجاً عن ذات القرآن"، وقد

أجمع علماء الأمة سلفاً وخلفاً على أن القرآن معجز بذاته لا بسبب خارج عنه.

وبذلك يمارس كل فرد عبادته بطريقته الخاصة دون التزام بصفة مُعيَّنة ولو كانت من عند الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (1337).

وهذا لا شك دعوة إلى الانسلاخ من الدين، وعزل القرآن الكريم عن منزله.

قال أركون وهو يتحدث عن القراءة الجديدة للقرآن الكريم: "إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها... إني أدافع عن هذه القراءة الجديدة من أجل الخروج كلياً ونهائياً من كل البلاغيات التعسفية، ومن كل التركيبات "المنطقية" الصناعية الخادعة.."(1338).

ويرفض أركون تسمية «القرآن» الكريم، ويعوضها ب«الظاهرة القرآنية»؛ لأن كلمة «قرآن» «مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية والطقوس الشعائرية»؛ ولأنها تقف عائماً أمام المراجعة النقدية الجذرية للتراث الإسلامي وإعادة تشكيله، فأركون يتحدث عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث عن الظواهر العلمية والاجتماعية، ويهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية، وكل التحديثات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية... إلخ على مسافة نقدية كافية كباحث علمي»⁽³⁾.

ومما دعوا إليه الأخذ بالهرمينوطيقا في تفسير القرآن، وربما موهوا على الناس بأنها التَّأْوِيلُ الَّذِي ورد ذكره في القرآن الكريم.

وشتان ما بين التَّأْوِيلِ، والهرمينوطيقا التي ينادون بها فالتَّأْوِيلُ له شروطه وضوابطه والهرمينوطيقا وهي: علم نظرية التفسير قد مرت بمراحل عديدة وخطوات⁽¹³³⁹⁾ جعلتها لا تمت للنص الذي يراد تفسيره بصلة منها، وإذا كان هناك مسوغ لاستعمالها لتفسير وحل المشكلات العويصة، والتناقضات الواضحة التي طرحت أمام النصوص الدينية في التوراة والإنجيل بسبب التحريف الواقع فيهما، فليس في القرآن شيء من ذلك، وليس فيه ما يناقض العقل السليم، ولا تعارض فيه على وجه الحقيقة.

والعجيب أن الغربيين أنفسهم لم يطبقوها في تفسير تشريعاتهم، ولم تطبقها عامة الكنائس الغربية في تفسير كتابها فكيف يراد منا أن نطبقها في تفسير كتاب الله المحفوظ من التبديل والتحريف.

والمستشرقون المعاصرون لم يتفاعلوا معها في تفسير النصوص، بل منهم من صرح بأن هذه النظريات في

(1337) ينظر: «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، (ص: 121-122)، و«نقد الخطاب الديني»، (ص: 181).

(1338) ينظر: «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل»، (ص: 76).

(1339) ينظر للتعرف على هذا المصطلح والسياق التاريخي له: «النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التَّدْبِيرِ»، (ص: 256-269).

التأويل والقراءة مجرد صيحات مؤقتة وموجات عارضة⁽¹³⁴⁰⁾.

سمات القراءة الحدائنية للنص القرآني:

أ - سيادة العقل في العملية التأويلية:

تعتمد القراءة الحدائنية أساساً على العقل في التعامل مع الآيات القرآنية، بل والرأي المجرد عن الدليل حتى فيما يتعلق بالحقائق الغيبية والقضايا التي وردت فيها أحاديث صحيحة وقطعية الدلالة، وهو الشيء الذي لا يتوافق مع أصول وقواعد تفسير القرآن، ولهذا فهم يستبعدون السنة تماماً في العملية التفسيرية، ولا يلتفتون مطلقاً إلى الآثار الواردة في التفسير.

ب - الغموض والتضارب المنهجي:

يجمع بين القراءة الحدائنية قاسم مشترك هو الغموض، إذ يُعدُّ الغموض الفكري والمنهجي والمصطلحي ظاهرة بارزة في هذا الخطاب، حيث اتخذ الإغراب والتعقيد تعويضاً عن الضحالة الفكرية والتضارب المنهجي الغالب على هذه الكتابات، وقد يبلغ هذا الغموض درجة "الإرهاب المصطلحي" عند بعض الحدائين في تعاملهم مع القرآن الكريم كمحمد شحرور، بحيث لا يتردد القارئ في البداية باتهام نفسه بقصور الفهم والاستيعاب، فيصرف كل جهده لفك رموز ومغاليق "الكتاب والقرآن"، لكنه لا يلبث طويلاً حتى يكتشف ضحالة المعاني والدلالات، فيكون قد كرس قواه ولهث وراء السراب⁽¹³⁴¹⁾.

من أهداف القراءة الحدائنية للنص القرآني:

أ - إعادة قراءة النص القرآني:

إن هم الحدائين اليوم هو إعادة قراءة القرآن، ومحاولة الشرعنة لذلك من خلال القرآن الكريم نفسه، وهنا يلح التساؤل عن مصير القراءة الأولى⁽¹³⁴²⁾ التي تقوم على منهج نعرفه، ينبع من القرآن نفسه، رغم وجود بعض الانحرافات (كما في الاتجاه الباطني والمعتزلي مثلاً) إلا أن الطابع العام لهذا المنهج هو الانطلاق من داخل النص، لكن القراءة الحدائنية لا تجد أي غضاضة في استنساخ وإسقاط فلسفات غريبة متنوعة على النص القرآني! والشرعنة لنفسها من فلسفات الحدائنة وما بعدها!

لقد علمنا التاريخ أن كل مشروع لهدم بناء حضاري ما، يبدأ من إعدام النص المؤسس وإبادة معالمه الدلالية؛ لذلك فالحدائيون المتذرعون بالتجديد لإعادة قراءة النص القرآني على أسس المنهجيات الفلسفية

(1340) ينظر: «التأويل الحدائي للتراث التقنيات والاستمدادات» د: إبراهيم السكران، (ص: 31-38) ط: دار الحضارة 1435هـ.

(1341) ينظر: «الفكر الإسلامي. نقد واجتهاد» محمد أركون، (ص: 250)، ط: دار الساقى - بيروت.

(1342) المقصود التفسير التراثي، واستعمال عبارة: "القراءة الأولى" فقط لمناسبتها لعبارة "إعادة القراءة".

وَاللُّغَوِيَّةُ الْغَرِيبَةُ الْحَدِيثَةُ بَعْدَ الْقَطْعِ مَعَ التَّرَاثِ التَّفْسِيرِيِّ وَالْبَدْءِ مِنَ الصَّفْرِ! إِنَّمَا يَكْرُرُونَ نَفْسَ عَمَلِ الْمُسْتَشْرِقِينَ الَّذِينَ وَجَّهُوا سَهَامَهُمْ إِلَى النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ بِشَكْلِ مُبَاشِرٍ أَوْ غَيْرِ مُبَاشِرٍ بِإِثَارَةِ كُلِّ أَنْوَاعِ الشَّبَهَاتِ حَوْلَهُ، وَيَكْرُسُونَ نَفْسَ الْمَحَاوَلَةِ لِإِبَادَةِ الْمَعَالِمِ الدَّلَالِيَّةِ لِلنَّصِّ الْمُؤَسَّسِ.

ب - القِطْعَةُ الْمَعْرِفِيَّةُ بِالتَّرَاثِ الْقُرْآنِيِّ وَتَضَخِيمِ الْآرَاءِ الشَّاذَّةِ:

مِنَ الْحَدَاثِيِّينَ الَّذِينَ سَفَّهُوا التَّرَاثِ التَّفْسِيرِيِّ وَدَعَوْا إِلَى التَّعَامُلِ الْمُبَاشِرِ مَعَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، جَمَالَ الْبِنَا وَعَبْدَ الْمُجِيدِ الشَّرِيفِيِّ، قَالَ الْأَوَّلُ: "الْمُسْلِمُونَ فَهَمُوا الْقُرْآنَ عِبْرَ التَّفَاسِيرِ فَضَلُّوا... لَا بَدَّ أَنْ نَسْتَبْعِدَ الْإِلْتِمَامَ بِالتَّفَاسِيرِ، إِذْ لَا فَائِدَةَ فِيهَا، وَنَقَرْنَا الْقُرْآنَ مُبَاشِرَةً"⁽¹³⁴³⁾، وَقَالَ الثَّانِي: "لَوْ أَبْعَدْنَا (وَهَذَا مَجْرَدُ افْتِرَاضٍ) هَذِهِ النَّصُوصِ الثَّوَابِي (1344)، وَهَذِهِ السُّنَّةُ التَّأْوِيلِيَّةُ، فَإِنَّا إِذْ ذَاكَ نَتَّعَامَلُ مُبَاشِرَةً مَعَ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ بِطَرِيقَةٍ مُخْتَلِفَةٍ عَنِ هَذِهِ التَّأْوِيلَاتِ التَّارِيخِيَّةِ، فَمَا نَقُولُهُ بِالنِّسْبَةِ لِلنَّصِّ الْمُقَدَّسِ، وَتَعَامَلُ الْمُسْلِمِينَ مَعَهُ، لَا يَخْتَلِفُ اخْتِلَافًا نَوْعِيًّا مَعَ حُكْمِ التَّقْلِيدِ فِي الْمَسِيحِيَّةِ"⁽¹³⁴⁵⁾.

لِهَذَا يَجِبُ التَّنَبُّهُ إِلَى أَنَّ مَا يَدْعُوهُ الْحَدَاثِيُّونَ بِالدرَاسَةِ النَّقْدِيَّةِ لِلنَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، يَقُومُ عَلَى الْكَثِيرِ مِنَ الْخَلْطِ الْمُنْهَجِيِّ، مِمَّا يَجْعَلُهُ عَلَى هَامِشِ الْأَعْمَالِ الْعِلْمِيَّةِ الرَّصِينَةِ، فَالْحَاصِلُ أَنَّ الْقِرَاءَةَ الْحَدَاثِيَّةَ لِلآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ لَيْسَتْ مِنْهَجًا عِلْمِيًّا لِلتَّعَامُلِ مَعَ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ، يَتَمَيَّزُ بِالْحِيَادِ وَيَسْتَنْدُ إِلَى أَصُولٍ وَقَوَاعِدٍ، وَإِنَّمَا هِيَ خَلِيطٌ مِنَ الْفَلَسَفَاتِ وَالْإِيدِيُولُوجِيَّاتِ اتَّخَذَتْ كَمَنْطَلِقَاتٍ لِلتَّعَامُلِ مَعَ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ؛ لِهَذَا اصْطَبَغَتْ بِمَجْمُوعَةٍ مِنَ السَّمَاتِ جَعَلَتْهَا قِرَاءَةً مُوجَّهَةً مَسْطَرَّةَ الْأَهْدَافِ سَابِقًا بَعِيدَةً عَنِ الْمَوْضُوعِيَّةِ وَالْمُنْهَجِ الْعِلْمِيِّ، وَلَا أَدْلَ عَلَى ذَلِكَ مِنْ جَمْعِهَا بَيْنَ مَنَاهِجٍ مُتَنَاقِضَةٍ كَالْبُنْيُوتِ وَالْتَفَكِيكِيَّةِ وَغَيْرِهَا.

(1343) ينظر: «نحو قراءة جديدة للقرآن في ظل التحديات المعاصرة» جمال البنا، حوار أجرته معه صباح البغدادي، (ص: 108)، مجلة: "رؤى"، عدد: (23-24)، السُّنَّة: 2004م، تصدر عن مركز الدراسات الحضارية بباريس.

(1344) يسمى التفسير نصًّا ثانيًا بدعوى أن المسلمين يقدسونه تقديس النصوص! وهذا ما لم يقل به أحد! وإنما هي دعوى أطلقها الحداثيون لتبرير هجومهم على التراث التفسيري.

(1345) ينظر: «تحديث الفكر الإسلامي» د: عبد المجيد الشرفي، (ص: 13)، ط: دار المدار الإسلامي، ط: الثانية 2009م.

الضابط العشرون: الحذر من الاتجاهات المنحرفة في أثناء تجديد تفسير القرآن المجيد:

تمهيد:

لا شك أن التجديد حاجة ضرورية لأمتنا الإسلامية، تزداد كلما بُعد الناس عن دين ربهم، وتزداد أيضاً كلما تطور العصر، وتقدّم الزمان، والتجديد من الأمور التي ترتبط بخصائص شريعتنا الإسلامية الغراء من بقاء، وخلود، وشمول، يجعلها صالحة ومصلحة لكل مكان وزمان، لكن الذي يتأمل اتجاهات التجديد في علم التفسير يجد أن هناك اتجاهات منحرفة معاصرة في دراسة القرآن الكريم، وهذه الاتجاهات قد بدأت كدعوات لفهمه وفق مقتضيات العصر، وعلومه ومعارفه، ومقتضيات العصر هنا لا يقصد بها تنزيل القرآن على واقع الناس، أو وضع الحلول لمشكلاتهم، وإنما يقصد الأخذ بالمناهج الغربية المعاصرة في قراءة النصوص، وتنزيلها على القرآن الكريم مع قطع النظر عن ربانيّة مصدره، وقداسته⁽¹³⁴⁶⁾.

وإذا أردنا أن نستعرض هذه الاتجاهات المنحرفة التي حاولت التجديد في التفسير كان من أهمها ما

يأتي:

أولاً: الهرمنيوطيقا:

وهي اتجاه في تأويل النصوص اكتسب دلالات متنوعة حسب الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه، وحسب تطور الدلالات التاريخية، والمفاهيم التي اكتسبها على مرّ الزمن، ومادة المصطلح الأولى ترجع للغة اليونانية، فهو مشتق من (Hermenevein) بمعنى: يُفسّر، أو يوضّح، وقيل: إن هناك ارتباطاً في الجذر المعرفي بين الهرمنيوطيقا، وبين «هرمس» رسول الآلهة عند الإغريق، وقد يرجع هذا الارتباط إلى طبيعة الرسول بوصفه وسيطاً، يقوم بمهمّة الشرح والتوضيح لمضمون النص إلى المخاطب به، مما يجعل الأمر يدور بين نص، ومفسّر لهذا النص⁽¹³⁴⁷⁾.

ومن خلال تعريفات العلماء المتعددة للهرمنيوطيقا، يمكن تلخيص دلالات مصطلحها على النحو الآتي: تُطلق على: «التفسير»، أو «نظرية تفسير الكتاب المقدس»، أو «علم المنهج اللغوي» و«علم الإدراك اللغوي»، أو «فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم»، أو «أساس المنهج المعرفي للعلوم الإنسانية»، أو «الفهم الوجودي»، أو «الفهم نفسه في فعالياته، وملايساته التاريخية»، أو «الفهم الرمزي

⁽¹³⁴⁶⁾ يُنظر: «التجديد في التفسير في العصر الحديث. مفهومه، وضوابطه، واتجاهاته»، د/ دلال بنت كويران بن هومل البقبلي السلمي: (ص: 209)،

رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، إشراف أ د/ أمين محمد عطية باشا، سنة: 1435هـ - 2014م.

⁽¹³⁴⁷⁾ يُنظر: «فلسفة التّأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف»، هانس غيورغ غادامير ترجمة: محمد شوقي الزين ص (65). ط الدار العربية للعلوم،

بيروت، المركز الثقافي العربي، المغرب، منشورات، الاختلاف، الجزائر، ط 2006 م.

الدعوة إلى تطبيق الهرمنيوطيقيا في تفسير القرآن الكريم:

لقد أغرم كثير - ممن نادى بقراءات جديدة للقرآن - بالهرمنيوطيقية الفلسفية، وهي التي سادت في الخطاب العربي العَلَماني، وذلك من خلال تحديدها بشكل دقيق لكل من: «تاريخية النص»، و«تعدد المعاني»، و«نسبية الحقيقة»، وهي العناصر التي أقاموا دعواتهم لقراءات جديدة للقرآن عليها. ومن هؤلاء الذين نادوا بذلك: نصر حامد أبو زيد؛ حيث قال في كتابه: «إشكاليات القراءة وآليات التأويل»: «وتعتبر هرمنيوطيقية جادامير نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص، لا في النصوص الأدبية فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن من أقدم عصوره إلى الآن لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر على النص القرآني»⁽¹³⁴⁹⁾.

والذي يمكن ملاحظته على نصر حامد أبو زيد مع اهتمامه بنظرية الهرمنيوطيقيا كأساس للفهم، أن المقولات الماركسيّة كانت رافداً مهمّاً لقراءاته، وحاكمة على عناصر منهجه، فمفهوم الوحي، والنبوة عنده أُخضعت للمفاهيم الماركسيّة التي لا تؤمن بالغيّب، وتفسر التاريخ على أساس مادي⁽¹³⁵⁰⁾. ولقد كانت الهرمنيوطيقيا أساساً لكثير من القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، نظراً لما تؤسس له من مناهج متعددة في القراءة تحمل كلها لا نهائية التأويل، وعدم اعتبار مقصد المؤلف، أو القائل⁽¹³⁵¹⁾.

هل يمكن تطبيق الهرمنيوطيقيا على القرآن الكريم؟

مما سبق يظهر لنا أنه لا يخفى ما في هذا المنهج الفلسفي والطرح الحدائثي من عوار، وأنه يفتقد إلى المنهجية المنضبطة، كما أنه يفتقر إلى التوأمة بين لغة الكتاب المجيد وبيئة من نزل عليهم هذا الكتاب، وكيف فهموه، وكيف تعاملوا معه، والتزام القواعد التي انتهجوها وساروا عليها، بدلاً من استيراد فلسفة تسببت في تفكيك النص المقدس دون أهلية تركيبه أو القدرة على ذلك.

فبنظرة فاحصة يمكننا القول بأن النظريات المادية والفلسفات الحدائثية الغربية لا يصح أن نحاكم بها التراث الإسلامي لاسيما القرآن الكريم؛ وذلك نظراً لاختلاف البيئات وتباين الثقافات.

⁽¹³⁴⁸⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (ص: 61 - 62)، ويُنظر أيضاً: «من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة»، عبد الكريم الشرفي: (ص: ١٧)، الدار العربية للعلوم، بيروت - لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، سنة: ٢٠٠٧م.

⁽¹³⁴⁹⁾ يُنظر: «إشكاليات القراءة وآليات التأويل»، أ د/ نصر حامد أبو زيد (ص: 49)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط ٧، سنة: ٢٠٠٥م.

⁽¹³⁵⁰⁾ يُنظر: «العلمانيون والقرآن الكريم»، أحمد الطعان: (ص: ٧١٥) دار ابن حزم، الرياض، ط: ١، سنة: 2007م.

⁽¹³⁵¹⁾ يُنظر: «التجديد في التفسير في العصر الحديث»، د/ دلالة بنت كويران بن هوميل البقبلي السلمي: (ص: 239).

ثانياً: المنهج الألسني النقدي:

واللسانيات: علم غربي حديث يهدف إلى اكتشاف القوانين التي تحكم اللغة، واستعمالاتها، وينزع إلى البحث عن القوانين التي تحكم لغات العالم جميعها في وقت واحد، فهو «علم يدرس اللسان البشري، الذي تظهر أصواته، وتتحقق في لغات كثيرة، ولهجات عدة، وصورٍ مختلفة من الكلام، دراسة تهدف إلى الكشف عن ماهية كلِّ منها، والآلية التي تعمل بها منطلقاً من أن كلَّ لغة ليست إلا منظومة كلية، لها سماتها، وخصائصها، وعناصرها، وبنيتها، ومستوياتها التراتبية⁽¹³⁵²⁾».

هل يمكن تطبيق المنهج الألسني على القرآن الكريم؟

لقد كان الغرض من محاولة تطبيق الألسنيَّة على القرآن الكريم عند مَنْ نادى بها، أنها تحمل في بذور نشأتها أيديولوجياتهم التي لا تعترف بالدين والمقدس، ولذلك لم يكن استدعاء هذا المنهج لأجل علميته، وموضوعيته؛ إذ إنه لا يزال محل أخذ وردٍّ حتى في موطن نشأته، بل إن التفكيكية فيما بعد قضت على كثير من مُسَلِّماتِه، إنما من أجل تفرغ النص من صبغته الإلهية؛ فليست المعرفة هي الدافع لاستخدامه، بل الأيديولوجية العُلْمانيَّة، للقول بتطور اللغة من زمن إلى زمن، وأن لغة القرآن لا يصح حملها على ما يتجاوز إطارها الذي نزلت فيه، ومَنْ تَمَّ انحصار أحكام القرآن في الزمن الذي نزلت فيه، وتغير معاني ألفاظه من زمن إلى آخر⁽¹³⁵³⁾.

إننا نؤكد على عدم إمكانية تطبيق المنهج الألسني على القرآن الكريم؛ وذلك لقصوره عن التطبيق في كل صوره وشتى أشكاله؛ وذلك لكونه مذهباً منبت الصلة عن لغة القرآن الكريم وطريقة العرب الخالص، فضلاً عن عدم استقامته ووقوعه في المتناقضات، ولعلَّ من أبرز ما أوقع أصحاب هذا المنهج في التناقض أنهم يدخلون على القرآن المجيد بأحكام سابقة، يريدون أن يلوا بها عنق اللسان العربي للوصول إلى فلسفتهم، وتطبيق منهجهم الأبر على أوسع لغات العالم وعلى الكتاب المجيد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

إن من أبرز من نادى بإدخال «الألسنيَّة» في قراءة القرآن الكريم هو محمد أركون، فقد نقل عنه تلميذه هاشم صالح أنه كان يشتكي كثيراً من انعدام وجود قاموس تاريخي للغة العربية، حيث قال: «فهذا يشل البحث العلمي في لغة الضاد، نحن نعتقد أن كلمات القرآن الكريم مثلاً لها نفس المعنى الشائع حالياً،

⁽¹³⁵²⁾ يُنظر: «الموسوعة العربية»: (39/17)، هيئة الموسوعة العربية، دمشق، سوريا، د ت، ويُنظر أيضاً: «مدخل إلى اللسانيات»، محمد محمد يونس: (ص: 9)، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط: 1، سنة: 2004م.

⁽¹³⁵³⁾ يُنظر: «التجديد في التفسير في العصر الحديث. مفهومه، وضوابطه، واتجاهاته»: (ص: 247).

وهذا خطأ كبير، كل مفردات اللغة العربية تغيرت معانيها بتعاقب العصور، وَمِنْ ثَمَّ فلكي نفهم القرآن جيداً ينبغي أن نعود إلى العصر الَّذِي ظهر فيه، والبيئة التي ظهر فيها لأول مرة، أي القرن السابع الميلادي في شبه الجزيرة العربية، ينبغي أن نتموضع في لحظته؛ لكي نفهم معاني كلماته على حقيقتها، وإلا فسوف نسقط المعاني الحالية على المعاني السابقة، ونرتكب المغالطات التاريخية الشنيعة، أو قُلْ ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار الفترة الممتدة من القرن السابع إلى القرن العاشر؛ لِأَنَّ تثبيت نص القرآن استغرق وقتاً طويلاً، وقل الأمر ذاته عن لغة التراث، نحن نعتقد أن معاني الكلمات في نصوص الجاحظ، أو الغزالي بقيت هي هي في عصر طه حسين، أو نجيب محفوظ! لا أبداً، كلمات اللغة العربية تغيرت معانيها على مرّ العصور بشكل قليل أو كثير، هناك قاموس تاريخي للغة الفَرَنْسِيَّة يعطيك معنى الكلمة الواحدة في القرن السادس عشر مثلاً، وكيف أصبح معناها في القرن الثامن عشر، أو التاسع عشر، ناهيك عن العشرين، وما هي التحولات التي طرأت على معناها، الكلمة ذاتها لم تتغير، معناها تَغَيَّرَ وَتَحَوَّلَ بتغير العصور والأزمان، وهناك قاموس تاريخي للغة الإنكليزية، والألمانية، ولكن لا يوجد قاموس تاريخي للغة العربية حتى الآن»⁽¹³⁵⁴⁾.

والشيء الآخر الَّذِي عَزَّزَ استعمالهم لهذا المنهج هو أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية، فبذلك يصبح النص كياناً مستقلاً بذاته، لا ارتباط له بقائله، ولا بأي شيء آخر، والهدف هو نزع الصبغة الإلهية عن القرآن، يقول أركون: «يهدف استخدام المنهجية الألسنيّة إلى تحرير القارئ المسلم من هيمنة النصوص المقدسة، ولوللحظة حتى يمكنه إدراك العلاقات الداخليّة لِلنَّصِّ بكل حيادية، وموضوعيّة»⁽¹³⁵⁵⁾؛ ولذلك نجدهُ يُصَحِّح النص القرآني حسب هذا المنهج، فدراسته تحرره من الاعتقاد بأن النص إلهي، ففي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَالِأَلْفِ﴾⁽¹³⁵⁶⁾، يزعم أنه «يَرِثُ» بالبناء للمعلوم⁽¹³⁵⁷⁾.

كيف يستقيم النص مع ما قبله، وما بعده بِحَسَبِ ذلك؟ وما الناتج من هذا على المعنى؟ لا شيء، بل لا يقدم أركون في دراساته أي إجابات على الأسئلة التي يطرحها، والإشكالات التي يثيرها؛ لِأَنَّ غرضه ليس بناء نسق معرفي، أو تقديم إجابات منطقيّة تتحمل النقد والتمحيص؛ بل الهدف هو إثارة الشكوك، ونزع القدسية (كما يتمنى) عن النص القرآني.

⁽¹³⁵⁴⁾مقابلة مع هاشم صالح الَّذِي اشتهر بترجمة كتب أركون في موقع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، بتاريخ: 2014/4/10
http://www.mominoun.com

⁽¹³⁵⁵⁾ يُنظَر: «الفكر الإسلامي قراءة عمليّة»، محمد أركون: (ص: 94) ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1996، م2.

⁽¹³⁵⁶⁾[النساء: 12].

⁽¹³⁵⁷⁾ يُنظَر: «من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي»، محمد أركون: (ص: 29 - 64)، ترجمة: هاشم صالح، دارالساقى، بيروت، ط: 1، سنة: 1993م.

وفي الحقيقة فإن محمد أركون، أو أبو زيد، ومن لحقهم، ولفَّ لَقُهُمْ، وَمَنْ عَلَى شاكلتهم لم يتمكنوا من تطبيق ما ينادون به على القرآن كاملاً؛ لعلمهم بعدم استقامة المنهج، وظهور اعوجاجه، ووقوعه في التناقضات؛ لذلك كان محمد أركون، وقبله أبو زيد، ومحمد شحرور يكتفون بالدعوة، ووضع الخطوط، واقتصرت محاولتهم على آيات محددة منها بعض آيات الأحكام، وبعض قصص الأنبياء⁽¹³⁵⁸⁾.

ثالثاً: المنهج التاريخي:

يُعدُّ المنهج التاريخي أحد المناهج التي قامت عليها الدراسات الإنسانية الغربية، ودراسة التاريخ مطلب مُهِمٌّ لكل باحث عن الحقيقة، والأخبار، وحياة المجتمعات، وليس الحديث هنا عن المنهج التاريخي الذي يعتمد الأخبار، والروايات، ويُدَقَّقُ في صحتها، كما فعل رواة الأخبار، والمؤرخون في وصفهم وتحليلهم للتاريخ معتمدين على أدق الروايات وأصحها، وكان علماء الجرح والتعديل لهم قصب السبق في البحث عن مدى صدق الرواة، وعدالتهم، وضبطهم، فالتاريخ في «المنهج التاريخي» يُقصدُ به العلم الذي يبحث في حياة الأمم، والمجتمعات، والعلاقات التي تقوم بينها⁽¹³⁵⁹⁾.

وفي المنهج البحثي التاريخي يُنظر للعالم بوصفه مجال فعل الإنسان باعتباره محوراً، وَمَنْ تَمَّ لا يكون مجال للحديث عن أي معرفة، أو خبرة إلا بالنسبة للإنسان⁽¹³⁶⁰⁾.

فالتاريخية منهج يعني: أن كل شيء، أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ، فهو منهج يهتم بدراسة الأشياء، والأحداث من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية⁽¹³⁶¹⁾.

وهذا يعني أن كل الظواهر الاجتماعية تخضع لحيثياتها الزمانية، والمكانية، وشروطها المادية، والدينيّة، كما يعني خضوع البنى، والمؤسسات، والمفاهيم، للتطور والتغير؛ أي: قابليتها للتحويل، والصرف، وإعادة التوظيف⁽¹³⁶²⁾.

هل يمكن تطبيق التاريخيّة على القرآن؟

إن المنهج التاريخي في تفسير النصوص يرى أن تفسير النص يجب أن يكون مرهوناً بتاريخه، ويجب أن يكون ساكناً هناك لحظة ميلاده، فلا يمكن فصل أي نص عن تاريخه، والمنهج التاريخي هو أحد أهم روافد القراءات المعاصرة للقرآن الكريم.

(1358) يُنظر: «التجديد في التفسير في العصر الحديث. مفهومه، وضوابطه، واتجاهاته» (ص 249).

(1359) يُنظر: «المعجم الفلسفي»، جميل صليبيبا: (ص: 227) دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري القاهرة، سنة: 1978م.

(1360) يُنظر: «المعجم الفلسفي»، عبد المنعم حفي: (ص: 15)، الدار الشرقية، القاهرة، ط: 1، سنة: 1990م.

(1361) يُنظر: «الفكر الإسلامي قراءة عملية»، محمد أركون: (ص: 139).

(1362) يُنظر: «نقد النص»، علي حرب: (ص: 65)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: 1، سنة: 2000م.

ولكن الذي يتتبع نشأة التاريخيّة يجد أنّها نشأت في أحضان الماركسيّة التي تنظر لكل مقدس على أنه خرافة صنعها البشر في طور من أطوار حياتهم، ولا يستغرب أن الماركسيين كانوا أكثر تطبيقاً وتنظيراً للتاريخيّة؛ لأنّها عماد الماركسيّة، وغالبًا كان للعلمانيين العرب المناادين بها في حياتهم طور ماركسي (إن صح التعبير) حتى ولوزعموا التخلي عن الماركسيّة بعد أفول نجمها، أو حاولوا تحوير مفهوم التاريخيّة الماديّة بما يرونه مناسبًا للإسلام، والادعاء بأن التاريخيّة الماديّة مجرد أطر فكريّة فارغة، يمكن توظيفها في مجالنا الإسلامي، وملؤها بما نريد⁽¹³⁶³⁾.

وقد ولع العلماء العرب، وأدعياء القراءة الجديدة (بلا استثناء) بالتاريخيّة كالعروي، ومحمد أركون، ونصر أبو زيد، ومحمد شحرور، وطيب تيزيني، والجابري، الذي حاول التوفيق جاهدًا بين الماديّة التاريخيّة، والإسلام، وكانوا يرونها المنهج الوحيد القادر على قراءة التراث ضمن حركته التاريخيّة، وتحديد ما يصلح منه للعصر الحاضر، ومحاولة إضفاء التاريخيّة على القرآن هي القاسم المشترك بين كل دعاوى القراءات الجديدة للقرآن مهما اختلفت اتجاهاتها، ومنطلقاتها⁽¹³⁶⁴⁾.

و«تاريخيّة القرآن» تعني: إخضاع النص لأثر الزمان، والمكان، والمخاطب مطلقًا؛ مما يؤدي إلى التنصل من سلطة النص، وقداسته، وشموله، وعمومه لكل زمان، ومكان⁽¹³⁶⁵⁾؛ فتكون تعاليم القرآن المقدسة مرتبطة بظروف تاريخيّة، والعقائد ذات طابع تاريخي، والتشريعات على اختلافها هي نسبيّة حسب الواقع التاريخي، المهم هو ارتباط النص باللحظة التاريخيّة التي ولد فيها، وأن لا يتجاوز تأثيره الزمان، والمكان الذي وجد فيه⁽¹³⁶⁶⁾، فأحكام الشريعة (في نظرهم) أحكام أتت لأحوال بشريّة عارضة، ومتغيرة، فإذا ذهبت تلك الأحوال ذهبت أعراضها معها⁽¹³⁶⁷⁾.

⁽¹³⁶³⁾ يُنظر: «التراث والحداثة. دراسات ومناقشات»، محمد عابد الجابري: (ص: ١١٤)، بيروت، مركز الوحدّة العربيّة، ط: 1، سنة: 1991م. ويُنظر أيضًا: «الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم. دراسة نقدية»، الجيلاني مفتاح: (ص: 151)، دار النهضة، دمشق، ط: 1، سنة: 2007م.

⁽¹³⁶⁴⁾ يُنظر: «التجديد في التفسير في العصر الحديث. مفهومه، وضوابطه، واتجاهاته»: (ص: 254).

⁽¹³⁶⁵⁾ يُنظر: «العلمانيون والقرآن»، أحمد إدريس الطعان: (ص: 332)، دار ابن حزم، الرياض، ط: 1، سنة: 2007م.

⁽¹³⁶⁶⁾ يُنظر: «النص السلطة الحقيقة»، نصر أبو زيد: (ص: ٦)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط: 1، سنة: 1995م، ويُنظر أيضًا: «القرآن من التفسير بالموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، محمد أركون: (ص: 14)، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط: 2، سنة: 2005م.

⁽¹³⁶⁷⁾ يُنظر: «امرأتنا في الشريعة والمجتمع»، الطاهر حداد: (ص: 22 - 23)، الدار التونسية للنشر، ط: 2، سنة: 1972م.

رابعاً: المنهج الأسطوري:

التعريف اللغوي والاصطلاحي لكلمة «أسطورة» لا يفيد هنا؛ لأنَّ المراد هنا هو مفهوم الأسطورة في ضوء المناهج الغربية للنقد، وليس المراد تحديد معنى «الأسطورة» في اللغة العربيَّة، فالأسطورة: خطاب لغوي، ورمزي ينطوي على حقائق اجتماعيَّة، وثقافيَّة، ونفسيَّة متصلة بالفرد، والجماعة، وهو ما أهَّلها لِأَنَّ تكون مجال بحث لعلوم إنسانيَّة عديدة، ما انفكت تُؤكِّد أن للأسطورة بنية رمزية، نحتاج في تبين دلالاتها، وفك ما استغلق من فهمها إلى تأويل (1368).

و«المنهج الأسطوري» عند من يستعمله، مثل اللغة، له مدلول ثقافي، وحضاري، يمكننا من تفسير القيم الأخلاقيَّة، والمعارف، والمحرمات، فالأسطورة ليست رموزاً مفككة، وإنما نسق لغوي على صلة وطيدة بتاريخ الأفكار، وتاريخ الأديان، فهي ذات قيمة توضيحيَّة، وتوثيقية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشريَّة؛ إذن هي: «نظام رمزي دلالي تواصلية تفسيري للظواهر والمؤسسات الاجتماعيَّة، والمعتقدات، والمحرمات، والمقدسات»، وبذلك تكون الأسطورة خطاباً وجودياً ينطلق من وجود الإنسان؛ ليعود إليه سعيًا لفهم الحقيقة (1369).

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن جميع العقائد الدينيَّة ظهرت نتيجة للتفسير الخاطيء لبعض الظواهر التي يتعرض لها الإنسان، مثل: الأحلام، والأمراض، والنوم، والموت، وأنَّ ظاهرة الأحلام، وظاهرة الموت كان لهما الأثر الأكبر في توجيه الفكر الاعتقادي لدى الإنسان، كما حاولوا إبراز الأصل الثقافي للمعتقدات الدينيَّة، على اختلاف أنواعها، والتي تطورت إلى فكرة الإله العالي في مرحلة المدنيَّة.

ومن تلك التحليلات: أن الإنسان كان يجتهد في البحث عن وسيلة للتحكم في البيئة التي يعيش فيها، فانتهى به ذلك إلى أنَّ هناك كائنات مشخصة، لها وجود في كل مكان، وأنه يتعين استرضائها، وهكذا كان مولد الدين الوضعي، وأن التطور العقلي البشري مرَّ بثلاث مراحل: «السحر البدائي»، و«الدين»، و«العلم» (1370).

(1368) يُنظر: «التجديد في التفسير في العصر الحديث. مفهومه، وضوابطه، واتجاهاته»: (ص: 256).

(1369) يُنظر: «الدولة والأسطورة»، كاسبيرر أرنست، ترجمة: أحمد حمدي: (ص: ٦٩)، و«الموسوعة العربيَّة»: (281/2).

(1370) يُنظر: «خمسة مداخل إلى النقد الأدبي»، ويلبر سكوت، ترجمة الدكتور: عناد غزوان وجعفر الخليلي: (ص: ٢٦٥)، دار الشؤون الثقافيَّة العامة،

بغداد، سنة: 1986م.

هل يمكن تطبيق المنهج الأسطوري على القرآن الكريم؟

إن «المنهج الأسطوري» الذي نشأ في ظل الأنثروبولوجيا، وعلم النفس الاجتماعي كان كغيره من المناهج تستبعد الدين من مجال البحث، بينما زاد عليها هذا المنهج بتقديم تفسير علمي للدين، وأنه تطور فكري بشري، أما المقدسات، والعقائد فكانت رموزاً للإشارة إلى ما يخافون منه، ويجهلون، وبهذا فإن تطبيقه على النص القرآني يستلزم عدم الإيمان أولاً بمفهوم الدين، وتصور العقائد كما يعرضها القرآن، ويستلزم هذا تعطيل ألفاظ القرآن عن دلالاتها المباشرة، والاعتقاد بأنها مجرد رموز استمدت من البيئة.

فالمنهج الأسطوري لا يمكن تطبيقه على القرآن الكريم، لكونه يقوم على عدم الإيمان بمفهوم الدين من ناحية، كما أنه يُعدُّ اللفظ القرآني مجرد رمز مستمد من بيئته، وليس له دلالات مباشرة يمكن فهمها والعمل بها.

وبناءً عليه يخرج هذا المنهج القرآن الكريم عن كونه كتاب هداية ودستوراً ومنهاجاً للسعادة الإنسانية إلى كونه كتاباً ملغزاً يحتاج إلى فك شفراته.

يقول الأستاذ حسن حنفي: «القرآن لم ينقل ويدون باللهجة الخاصة بمكة، بل بلغة قريبة من اللغة الشعرية العامية التي كانت قد تجلت كلغة للسحر منذ قرون، ومن هنا: كانت «رمزية الوعي بالخطيئة»، و«رمزية الآخرة»، و«رمزية الأمة»، و«رمزية الحياة والموت»... هذه الرمزيات المختلفة تغمر الخيال بتمثيلات أسطورية تتصدأ بالاصطدام بها كل ادعاءات العقل البرهاني الذي يطمح إلى إبطال العجائبية عنها، إنه يتوجب علينا أن نخلص من السخرية التي تتحدث عن جنة الله المملوءة بالخور العين، حيث تجري أنهار من الخمرة، والعسل... إلخ، فتلك الصور لا تستمد قوة إثارتها، وقيمتها الإيجابية القصوى إلا إذا ربطناها ببنيات الخيال الشعري لدى الأعراب البدو، وباختزالنا الدين في مجموعة من الطقوس، والمؤسسات، والمناشط الدنيوية القابلة للتحليل العلمي، فإننا نسرع من وقع مسار إبطال القداسة عن العالم، وعن الوجود الإنساني؛ لتستقر آخر الأمر في الدنيوي المباشر، والعارض»⁽¹³⁷¹⁾.

خامساً: المنهج النبوي:

النبوية: تيار بحث انبثق في بداية القرن العشرين، مستخدم في عدة تخصصات علمية تقوم على دراسة العلاقات المتبادلة بين العناصر الأساسية المكونة لبنى يمكن أن تكون: «عقلية مجردة»، و«لغوية»، و«اجتماعية»، و«ثقافية»، وقد برزت النبوية في بدايتها في مطلع القرن التاسع عشر ضمن حقل علم النفس، لكن نجمها سطع فعلاً في منتصف القرن العشرين، حين لاقت شعبية منقطعة النظير، مختزقة جميع

⁽¹³⁷¹⁾ ينظر: «من العقيدة إلى الثورة»، حسن حنفي: (80/5 - 81)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: 1، سنة: 1988م.

أنواع العلوم، والتخصصات.

و«البنويّة اللغويّة»: منهج عام يأخذ اللغة على أنّها «بناء»، أو «هيكل»، أشبه شيء بالهيكل الهندسي، المتشابكة وحداته، ذات الاستقلال الداخلي، والتي تتحد قيمها بالعلاقات الداخليّة بينها، وذلك بمعزل عن أي عناصر خارجية، كصاحب النص المنطوق، أو المكتوب، والسياق الخارجي غير اللغوي؛ إذ إن هذين العنصرين ليسا من اختصاص علم اللغة في نظر البنويين؛ فالمعنى يجب أن يكون في بنية كل اللغة من تحليل الكلمات ذاتها⁽¹³⁷²⁾.

وفي «البنويّة» لا يهتم مؤلف النص، ولا مقاصده، ولا أوضاعه التي أنتج فيها خطابه، المهم هنا النص الموجود، ندرسه من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه، وتراكيبه، وجمّله، فالنص ليس إبداعاً يعتمد على قدرة المؤلف، بل هو صيغة كتابية تحكمها قوانين، وشفرات، لا تمت لصاحبها بصلة، ودور القارئ بما معه من أدوات حل الشفرات، ف«البنية» هي التي تتحكم في المؤلف، وتصنع النص، وليس العكس⁽¹³⁷³⁾.

هل يمكن تطبيق البنويّة على القرآن الكريم؟

لا يمكن تطبيق البنويّة على القرآن الكريم؛ لكون هذا المنهج لا يُعدُّ القائل، ولا يرى قداسة له، ويرى أن بنية النص تتحكم في مؤلفه وتصنع النص وليس العكس، فالبنويّة فلسفة لا تهتم بأي أمر آخر غير ذات النص، وهي بذلك تلتقي مع التاريخيّة والتنتاجات الاجتماعيّة، وهذا لا يتأتى مع القرآن الكريم الذي هو كلام الله ودستوره لصالح الإنسانيّة المتأخرة عبر تاريخها وأزمانها.

إن محاولة تطبيق المنهج البنوي على القرآن تعني:

1 - عدم اعتبار القائل، فلا قداسة للقائل، أو النص، أو مفاهيم سابقة، أو غيبية؛ لأنّ البنوية منهج مطرد بقوانين، وتحليلات شمولية قاطعة، لا تستثني قائلاً، ولا نصّاً، ولا لغة، فلا تؤمن بأن نصّاً قد يكتسي صفة خارجة عنه، راجعة إلى مصدره الإلهي.

2 - تقديم التحليل اللغوي الذي لا يهدف لشرح، وبيان المعاني، بل رؤية العالم كما تجسدت في الممارسة الألسنيّة للنص، وبهذا ننتقل من «النص المائل» إلى «النص الغائب»، وذلك أن النص المائل ليس ذرة مغلقة على نفسها، بل هو نتاج اجتماعي تاريخي⁽¹³⁷⁴⁾.

فيقدم التحليل الاجتماعي التاريخي حينها على المعاني، ومعلوم أن تطبيق ذلك على القرآن يستلزم

⁽¹³⁷²⁾ يُنظر: «التجديد في التفسير في العصر الحديث. مفهومه، وضوابطه، واتجاهاته»: (ص: 261).

⁽¹³⁷³⁾ يُنظر: «نظرية البنائية في النقد الأدبي»، صلاح فضل: (ص: 176)، مؤسسة المختار للنشر، القاهرة، سنة: 1992م.

⁽¹³⁷⁴⁾ يُنظر: «فضاء النص الروائي، مقارنة بنويّة تكوينية»، محمد عزام: (ص: 42)، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية - سوريا، ط: 1، سنة:

إهدار معانيه، وإكسابه قبل ذلك الصبغة الاجتماعية التاريخية، واعتبارها مصدرًا له. وقد كانت البنيويّة نظرًا لطبيعتها أداة مُهمّة استخدمت في كافة مناهج تحليل القرآن السابقة «التاريخيّة»، و«الأسطورية»، وقد سبق الحديث عنهما، وقد كان محمد الجابري ممن شغف ودعا لاستخدامها منهجيًا في قراءة القرآن، وكانت قراءته تستند إلى ثلاث خطوات منهجيّة أساسيّة، وهي: «الطرح البنيوي الداخلي»، و«الطرح التاريخي»، و«الطرح الإيديولوجي»؛ أي أن المعالجة البنيويّة الداخليّة تنطلق من النص كألفاظ أولًا، ومعان ثانيًا، وقضايا وإشكاليات ثالثًا؛ بمعنى أن تتعامل مع النص كمعطى، ولا نهتم بالأحكام الخارجية السابقة حول التراث، أو الانسياق شعوريًا، أو لا شعوريًا وراء الرغبات الحاضرة، فلا بُدّ من الانطلاق من النصوص فهمًا وتفسيرًا وتأويلًا، مع ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين، والاقتران على التعامل مع النصوص كمدونة، إن القاعدة الذهبية في هذه الخطوة الأولى هي تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ «الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، وليس كمفردات مستقلة بمعناها»، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه السابقات التراثيّة، أو الرغبات الحاضرة، يجب وضع كل ذلك بين قوسين، والانصراف إلى مُهمّة واحدة هي استخلاص معنى النص من النص نفسه؛ أي: من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه⁽¹³⁷⁵⁾.

سادسًا: المنهج التفكيكي:

مصطلح «التفكيك» يدل على الهدم، والتفويض، والتخريب، وهي عادة تقتزن بالأشياء الماديّة المزيّنة، لكن المصطلح في مستواه الدلالي العميق يدل على تفكيك الخطابات، والنظم الفكرية، وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها، والاستغراق فيها وصولًا إلى الإمام بالبؤر الأساسيّة المغمورة فيها، وكان أول من استخدمه الفيلسوف الفرنسي «جاك دريدا» في الستينيّات بهدف تفكيك بنية الخطاب، مهما كان نوعه، وتفحص ما تفيد تلك البنية، ومع اتساع استخدام المصطلح ازدادت دلالاته غموضًا، وغالبًا ما رافقت دلالاته ظلال سلبية جعلته مرادفًا لمصطلح «العدمية»، أو «التلاعب المتكلف بالألفاظ»⁽¹³⁷⁶⁾.

وتؤكد «التفكيكية» أن اللغة أبعد ما تكون عن التعبير الموضوعي الشفاف؛ ولذلك يجب تناولها بقدر كبير من التشكك، وعدم اليقين، فاللغة بجميع أنواعها، هي لغة استعارية تعتمد في عمليّة التوصيل على إحداث تأثير، أو تكوين صورة؛ وذلك لعجزها عن نقل الواقع، أو الأفكار نقلًا موضوعيًا، ومن هنا كان

⁽¹³⁷⁵⁾ يُنظر: «الخطاب العربي المعاصر»، محمد عابد الجابري: (ص: 85)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار الطليعة، بيروت - لبنان،

مايو ١٩٨٢م.

⁽¹³⁷⁶⁾ يُنظر: «الموسوعة العربيّة» (702/6).

التشكك النقدي الذي تمارسه «التفكيكية» في دقة المعاني المباشرة للغة⁽¹³⁷⁷⁾.

وفي غياب الكاتب تصبح عملية إيجاد تأويلات للنصّ عملية عبثية، لانهائية لها؛ لإمكانات اللعب بالمعاني، ولكن هذا لا يعني تخلياً فوضوياً عن كل القيود، وإنما تفكيكاً وهدماً منظمين لإنتاج معانٍ أخرى، وكأن القارئ يعيد كتابة النص، فيصبح منتجاً له، وليس مستهلكاً، وهذا أساس «المذهب التفكيكي»، الذي طوّره «دريدا»، وهو أساس «ما بعد البنيوية»⁽¹³⁷⁸⁾.

هل يمكن تطبيق المنهج التفكيكي على القرآن الكريم؟

لا يمكن تطبيق المنهج التفكيكي على القرآن الكريم؛ لكونه يقوم على هدم النص، ونسف أي قراءة سابقة، وطرح أي معانٍ متعددة، فضلاً عن أنه منهج لا يعتمد على ضوابط التعامل مع دلالات اللغة، ودلالات الألفاظ العربية، وإنما هو جري وراء ما ينقدح في ذهن من معاني النص، وهذا لا يتأتى مع الكتاب المجيد؛ لكونه نزل في بيئة عربية، وعاش الصحابة تنزيله، وعاصروا الوحي، وفهموا الخطاب الإلهي على وجهه.

إن من المفزع أن تطبق «البنيوية»، و«التفكيكية» على ذات النص كونهما منهجين نقديين مختلفين قام أحدهما على أنقاض الآخر، ولكننا وجدنا باحثاً مثل «أركون» يستخدم أدوات النقد تلك على النص القرآني، فهو «بنوي»، لا ينظر إلا للنصّ بمعزل عن أي عامل آخر، ويحاول التدقيق في العلاقات بدل المعاني، وهو «تفكيكي» إن أراد نسف كل قراءة سابقة، وتعدد المعاني.

ولعلّ السبب الذي يجعل «التفكيكية» حاضرة بقوة في القراءات المعاصرة للقرآن كونها تتيح فرصاً لكل تفسير، وقراءة يقترحها أصحاب تلك المناهج، وبناءً على هذه النظرة التفكيكية أفرغ الخطاب الحدائثي العقائد الإسلامية، والعبادات العملية من محتواها، وغدت أموراً رمزية، يتغير معناها، والمراد منها بحسب تغير الزمان، والمكان، فالعقائد الإسلامية لا تعدو أن تكون تجارب إنسانية يقوم بها المجتمع المسلم، ثم لا يلبث أن يتخلى عنها، أو يقوم بتغييرها إذا تغيرت الظروف، أو اقتضت الحاجة إلى ذلك، يقول علي حرب: «ومهمّة القارئ الناقد ألا يؤخذ بما يقوله النص، مهمته أن يتحرر من سلطة النص؛ لكي يقرأ ما لا يقوله»⁽¹³⁷⁹⁾، ويقول أيضاً: «القرآن نص لا يمكن لأي تفسير، أو مذهب أن يستنفده، أو يغلقه، فلكلّ تصويره، وفهمه،

⁽¹³⁷⁷⁾ يُنظر: «المذاهب النقدية الحديثة. مدخل فلسفي»، محمد شبل: (ص: ٣٢٠)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة: 2004م، ويُنظر أيضاً: «دليل الناقد الأدبي»، ميجان الرويلي، وسعد البازعي: (ص: 109)، المركز الثقافي العربي، ط: 3، سنة: 2002م، ويُنظر أيضاً: «مناهج النقد المعاصر»، صلاح فضل: (ص: 130)، ميريت للطباعة والنشر، القاهرة، ط: ١، سنة: 2002م.

⁽¹³⁷⁸⁾ يُنظر: «التجديد في التفسير في العصر الحديث. مفهومه، وضوابطه، وأجهاته»: (ص: 267).

⁽¹³⁷⁹⁾ يُنظر: «نقد النص»، علي حرب: (ص: 22)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: 1، سنة: 2000م.

وَمِنْ ثَمَّ لِكُلِّ مَذْهَبِهِ، وَإِسْلَامِهِ»⁽¹³⁸⁰⁾، ويقول أركون: «إن القرآن نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير، أو تأويل أن يغلقه، أو يستنفده بشكل نهائي»⁽¹³⁸¹⁾، وهو «عبارة عن مجموعة من الدلالات، والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر»⁽¹³⁸²⁾، ويقول حسن حنفي: «النص الشرعي يختلف معناه، وتأويله بحسب اختلاف العصور؛ لأنَّ النص قالب بلا مضمون، يمتلئ بحسب الظروف المحيطة به»⁽¹³⁸³⁾.

إذن في تطبيق ذلك المنهج لم يعد المهم في قراءة النص الديني البحث عن مراد الله، ومقصوده من كلامه، وإنما بات الأمر المهم هو البحث عما ينقدح في ذهن القارئ للنص من معانٍ، ولو كانت مخالفة لما فهمه الصحابة الَّذِينَ عَاشُوا الوحي، وعاصروا التنزيل، وتعلموا في مدرسة التَّبْوَةِ، فيكون حينئذ نصًّا يفتح على معانٍ لا حصر لها، ويتقبل احتمالات لا عدَّ لها، ويتسع لكل المتناقضات، وكلها في الوقت نفسه تمثل حقيقته، ومقصوده»⁽¹³⁸⁴⁾.

بيان الخلل، والانحراف الذي وقعت فيه هذه المناهج والاتجاهات السابقة في دراستها

للقرآن:

لا شك أن من يقرأ حول اتجاهات هؤلاء المعاصرين التي سبق ذكرها، ويتأمل ملامح مناهجها، سيدرك أنها وقعت في خلل كبير، وانحراف خطير، وأهم مظاهر هذا الخلل ما يأتي:

أولاً: أن هذه المناهج تسوي بين القرآن، وغيره من الكتب، وبينه وبين غيره من النصوص البشرية، من منطلق كون النصوص الدينية المقدسة واحدة يصح على جميعها ما يصح على الأخرى، وكون التجارب والسياقات التاريخية واحدة، مع القفز على الفوارق، والخصوصيات، والمميزات التي تحكمت في بنية كل نص، ووجهت مساره التاريخي، لدرجة يخيل للدارس معها أن ثمة رغبة قويّة في المساواة، بل التسوية بين النصوص المقدسة، بحيث لا يبقى بينها نص صحيح يُصدِّقُ، ويهيمن، ويشهد بالحق على ما سواه.

إن دعوى مساواة النصوص الدينية فيما بينها، دون أدنى اعتبار للمسار التاريخي الخاص بكل نص، حفظاً، وجمعاً، وتدويناً، وتوثيقاً، دعوى باطلة، يراد إصاقها بالقرآن الكريم، يقول نصر أبو زيد: «كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة؛ لأنَّه حين

⁽¹³⁸⁰⁾ يُنظَر: «نقد الحقيقة»، علي حرب: (ص: ٨٩)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط: 1، سنة: 2000م.

⁽¹³⁸¹⁾ يُنظَر: «تاريخية الفكر العربي والإسلامي»، محمد أركون: (ص: 145)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط: 3، سنة: 1998م.

⁽¹³⁸²⁾ يُنظَر: «المصدر السابق»: (ص: 139).

⁽¹³⁸³⁾ يُنظَر: «مجلة اليسار الإسلامي»، الافتتاحية، حسن حنفي: (395/2)، العدد الأول، سنة: ١٩٨١م.

⁽¹³⁸⁴⁾ يُنظَر: «الاتجاه الباطني في تشكله الجديد»، مقال للكاتب: سلطان العميري، مجلة البيان، العدد: ٢٩٦، بتاريخ: 2012/2/20م.

يفعل ذلك، يحكم على نفسه على أنه خطاب زائف»⁽¹³⁸⁵⁾.

وإذا كان أصحاب هذا الاتجاه يرفضون الانطلاق من مقدمة التمييز بين النصوص، وإن شهد لذلك العقل، والتاريخ، فكيف ينطلقون من مقدمة التسوية، وليس لها دليل يشهد لصحتها إلا الادعاء⁽¹³⁸⁶⁾.
كما أن من محل الخلل في تلك القراءات أن تتحول النصوص الدينية إلى إرث ثقافي تاريخي، لا فرق بينها وبين سائر الموروثات الأخرى، مادام التعديل البشري قد طرأ عليها، هكذا يستوي في هذا الخطاب النص القرآني بغيره من النصوص البشرية، مع وجود الفوارق الثابتة بينهما، والتي لا يسع مسلمًا إنكارها، ومنها:

- أن النص القرآني مصدره من الله تعالى: فهو رباني معصوم، والنص البشري إنساني غير معصوم.
- اختلاف القصد، والغاية: فالنص القرآني محدد المرادات، وهو مرجع هداية وتقويم، والنص البشري متردد بين التحلي والخفاء، غايته التواصل والتفاعل.

- النص القرآني يقيني، قطعي، نهائي، والنص البشري نسبي لا نهائي، محتمل.
- النص القرآني معجز، صالح ومصلح لكل زمان، ومكان، والنص البشري غير معجز، محكوم بظروف زمانه، ومكانه، وإن النظر في هذه التقابلات بين النص القرآني، والبشري يقود إلى حقيقة دامغة، لا ريب فيها، وهي أن النص القرآني متفوق في بعده الزماني ماضيًا، وحاضرًا، ومستقبلاً، عالمي في هداة، عصري في مواكبة النوازل، والمستجدات، قيوم على الناس، والواقع، والتاريخ؛ لأنه يحمل صفة اليقين المطلق، بتنزيله من عند الله تعالى⁽¹³⁸⁷⁾.

ثانيًا: أن تلك المناهج ما زالت نظريات، فنتائج النقد الحدائي، وما قبله، وما بعده على مستوى نظرياتهم الأدبية، أو التنظير للأدب، ورؤيتهم للنص الأدبي، وعلى مستوى مناهجهم النقدية، أو كيفية قراءتهم له، ليست حقائق علمية إنسانية عالمية يجب التسليم بها، وعدم مناقشتها، بل هي أطروحات، وفرضيات، ومبادئ، ومفاهيم قابلة للنقاش، والحوار، والجدل، والاختلاف، أو الاتفاق معها، فهي نظريات متأثرة باتجاهات ذلك الفكر، بوصفها جزءًا من الثقافة الغربية، متحيزة إلى رؤى فلسفية غربية خاصة بواقعهم⁽¹³⁸⁸⁾.

⁽¹³⁸⁵⁾ يُنظر: «النص: السلطة الحقيقة»، نصر حامد أبو زيد: (ص: ٤).

⁽¹³⁸⁶⁾ يُنظر: «الخلفيات الفكرية الموجهة للقراءات الحدائية للقرآن الكريم، ونقد أطروحة التسوية بين الكتب المقدسة»، العدد: (59).

⁽¹³⁸⁷⁾ يُنظر: «النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبير»، قطب الريسوني: (ص: 36)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط: 1، سنة: 2010م.

⁽¹³⁸⁸⁾ يُنظر: «الخروج من التيه»، عبد العزيز حمودة: (ص: 102 - 105)، مطابع السياسة، الكويت، سنة: 2003م.

ثالثاً: أن تلك المناهج المتبعة في تفسير القرآن الكريم لا يمكن عزلها عن سياقها الذي نشأت فيه، وتلك خاصية تسم المنهج الوضعي المتبع في العلوم الإنسانية الاجتماعية بشكل عام، فغالبية نظريات، ومناهج النقد الأدبي الغربية التي نشأت في ظل تلك العلوم متحيزة في جوهرها للأنساق الحضارية التي نشأت، واستمرت من خلالها، فهي تحمل مضامين ثقافية تجعلها متلائمة مع بيئتها الحضارية الغربية، ولذلك فقول عدد من النقاد بإمكانية فصل المنهج عن سياقه، دون إحداث أي تغييرات، أو بعد إدخال تعديلات طفيفة، هو نوع من الوهم الذي سرعان ما يتكشف تحت محك التحليل التاريخي للخلفية الثقافية الفلسفية التي تحملها تلك المناهج، وهذا الطرح ليس جديداً على الوعي النقدي العربي، بل هو أحد المرتكزات الأساسية للحوار العربي الإسلامي الطويل مع الحضارة الغربية منذ كانت موروثاً يونانياً، حتى أمست هذه القضية ضرباً من التفكير البدهي الذي لا يحتاج إلى دليل، وعليه فإن إسقاط صفات العالمي، والموضوعي على النقد الأدبي الغربي كما يذهب عدد من النقاد، هو تمييز لرؤى ومرجعيات غربية⁽¹³⁸⁹⁾.

فتلك المناهج تُعدُّ فكرًا لقيطاً مجهول النسب بالنسبة لمصادر المعرفة الإسلامية، بالرغم من المحاولات المستميتة في تأصيله داخل الواقع الثقافي العربي بالعودة إلى التراث لإبراز بعض جوانبه الحدائثة، بدعوى الجمع بين «الأصالة والمعاصرة»، وهو شعار رفعه الحداثيون العرب، ويُعدُّ خروجاً عن مبادئ، وأسس الحدائثة الغربية التي تدعي القطيعة المعرفية مع الماضي، وهو في حقيقته لا يجمع بينهما، وإنما هو يقرأ التراث والنصوص الدينية من منظور حدائثي غربي منحاز، أو من منظور استقراء الحدائثة الغربية في بعض مفردات التراث الثقافي العربي، للوصول إلى شرعية الحدائثة الغربية، لا شرعية التراث الإسلامي⁽¹³⁹⁰⁾.

وتلك المناهج ليست حقائق علمية لا بُدُّ من التسليم بأفكارها، بل هي إنجازات ثقافية غربية لها خصوصيتها، كما أن دوافع نشر الحدائثة الغربية في الثقافات الأخرى ليست الرغبة البريئة في نشر سيادة العقل، والتفكير العقلاني، بل الرغبة في سيطرة المركز الحدائثي على الثقافات الأخرى بهدف استغلالها تجارياً، وصناعياً عن طريق الاستعمار غير المباشر، أو منع تقدمها في أحسن الأحوال، والاستعمار الغربي مارس خديعة كبرى مع الشعوب المقهورة حينما قصر العقلانية على عقلانيته هو، على قوميته الخاصة، التي تقوم على عدم الاعتراف بأي مكتسبات من الماضي؛ ولهذا يدعو الشعوب المتبعة للتخلص من كل المعتقدات، والأنظمة السياسية، والاجتماعية التي لا تتأسس على العقلانية، والعلمية⁽¹³⁹¹⁾.

⁽¹³⁸⁹⁾ يُنظر: «ما وراء المنهج. تحيزات النقد الأدبي الغربي»، سعد عبد الرحمن البازعي، ضمن كتاب: «إشكالية التحيز»، عبد الوهاب المسيري: (ص: 268 - 271)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، سنة: ١٩٩٨م.

⁽¹³⁹⁰⁾ يُنظر: «المرايا المقعرة»، عبد العزيز حمودة: (ص: 20 - 24)، مطابع الوطن، الكويت، سنة: ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

⁽¹³⁹¹⁾ يُنظر: «المرجع السابق»: (ص: ٧٢).

رابعاً: أن تلك المناهج بتحيزها لأيدولوجيتها كما أسلفنا، وخلوها حينئذ من الموضوعية، وقعتني نتائج وخيمة على المستوى المعرفي، والمنهجي منها:

- **الانتقاء المؤدلج:** وهو انتقاء الاتجاهات المختارة في تفسير النص حسب ما يدينون به من أفكار، وكذلك انتقاء الأحاديث، والأخبار، أو الآثار، أو أقوال السابقين التي تدعم وجهة نظرهم حيال موضوع ما، وهدرها، وإهمالها إن خالفت الفكرة السابقة عندهم، ومن الأمثلة على ذلك نقد «أبو زيد» الشديد لكتاب: «البرهان» للزركشي، واعتباره عملاً رجعيًا تمّ في ظروف تاريخية معينة، أدّت لعزل النص عن سياق ظروفه الموضوعية، وحوّلته لشيء له قداسته⁽¹³⁹²⁾.

- **الاستخفاف بالتراث،** وتسفيه كل مخالف: كان من الخلل الذي أعقب اعتماد مناهج البحث القائمة على أسس معرفية، وفلسفية غير إسلامية، الاستهانة بالتراث الإسلامي عمومًا، وما اختص منه بدراسة القرآن خصوصًا، وهذا خلل معرفي، ومغالطة منهجية؛ إذ إن أي دراسة سابقة للنص القرآني، لا يمكن إغفالها وردها بحسب مناهج وردت لاحقًا، وإغفال التفاسير السابقة، ودراسات علوم القرآن لا يُقصد منها إلا قطع الأمة عن ماضيها، وفصل العلوم عن تطورها الطبيعي في سياقها المعرفي المنطقي، ووصلها بماضٍ، وفكر غربي.

و«محمد أركون» كان ضمن هؤلاء الذين شنّوا تلك الحملة على كتب التفسير واصفًا إياها في مواطن كثيرة من كتبه بأنها خطاب أيديولوجي تبجيلي، وفكر مغلق، ونتاج سطحي اجتراري يعتمد على قراءة مفرطة في الإيمان⁽¹³⁹³⁾، ولا اعتبار في تلك المناهج بفهم الرسول (صلى الله عليه وسلم) للقرآن؛ ففهمه كأبي فهم، يقول أبو زيد: «ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية، إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك، من حيث إنه يطابق بين المطلق، والنسبي، وبين الثابت، والمتغير، حين يطابق بين القصد الإلهي، والفهم الإنساني لهذا القصد، ولو كان فهم الرسول؛ إنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشرًا»⁽¹³⁹⁴⁾.

خامسًا: نقض المعلوم من الدين، والمعروف من الإسلام، في محاولة لتفكيك البناء الماضي كله، وإقامة نسق وفق التصور المعرفي لها، ومن المشكلات الكبيرة التي تنتج عن تلك القراءة في العقائد، والأحكام ما يأتي:

⁽¹³⁹²⁾ يُنظر: «مفهوم النص»: (ص: 12).

⁽¹³⁹³⁾ يُنظر: «الفكر الإسلامي قراءة عملية»: (ص: 173).

⁽¹³⁹⁴⁾ يُنظر: «نقد الخطاب الديني»، نصر حامد أبو زيد: (ص: 93)، دار ابن سينا، القاهرة، ط: 2، سنة: 1993م.

- نزع القداسة عن النص القرآني، واعتبار النص تصيغاً بالصبغة البشرية فور نزوله، فهذا النوع من المناهج يسعى إلى تحطيم الحواجز النفسية القائمة بين النص، والمسلمين الذين يقدسون كلام ربهم، عن طريق القول بأن تلك القداسة تحجب الرؤية الصحيحة للمعاني؛ ولأن هذا تشكيك صريح في الوحي، نجد المسارعة من بعضهم (وفقاً لمنهجهم في عدم صدم ثوابت المسلمين مباشرة) إلى تغطية هذا التشكيك، بأن هذا التحليل لا يهدف إلى نزع صفة الوحي عن النصوص، ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية، ولا إلى إزالة آثار معناها الروحية بالنسبة للمؤمنين؛ لكن كيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية، ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة، لا مجال إذن للمداورة والالتفاف⁽¹³⁹⁵⁾.

- القول بتاريخية الأحكام، وأسطرة العقائد: لعلّ أهم خلل ينتج عن تلك المناهج في المستوى التطبيقي هو محاولتها أسطرة العقائد، والزعم بأنها نشأت وفق تصورات معينة في ظروف تاريخية معينة، فالإيمان بالله، وصفاته، والملائكة، والجنة، والنار، وسائر أمور الغيب الواردة في القرآن يتأول لها حسب الحالة الاجتماعية، والنفسية للمخاطبين أثناء نزولها، ولا تدل على حقائق ثابتة، أو يقينية، وتتغير حسب تطور مستوى المعرفة في كل عصر⁽¹³⁹⁶⁾.

أما الجنة والنار فهما النعيم والعذاب في الدنيا، وليس في عالم آخر، وصفات الله إنما هي إسقاط من البشر للصفات الكاملة على الإله، وهكذا الأمر في سائر الغيبات⁽¹³⁹⁷⁾.

⁽¹³⁹⁵⁾ يُنظر: «الفكر الإسلامي قراءة عملية»: (ص: 33 - 34).

⁽¹³⁹⁶⁾ يُنظر: «التجديد في التفسير في العصر الحديث. مفهومه، وضوابطه، واتجاهاته»: (ص: 281).

⁽¹³⁹⁷⁾ يُنظر: «قضايا في نقد العقل الديني»، محمد أركون: (ص: 137)، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط: 3، سنة: 2004، و«من

العقيدة إلى الثورة»، حسن حنفي: (507/2)، و«نقد الخطاب الديني»، نصر حامد أبو زيد: (ص: 83).

القسم الثاني: الحديث

القسم الثاني: الحديث

بسم الله الرحمن الرحيم

مدخل

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وعلى من اتبع هداه، أما بعد:

فمن المؤسف حقاً أن ترى في عصرنا هذا كثيراً ممن يشتغلون بعلم الحديث دراية ورواية يهتمون بالأحكام على الأحاديث صحة وضعفاً، وقبولاً ورداً، ومعرفة علل الأحاديث، ومتابعتها، وطرقها، بينما على الجانب الآخر لا نراهم يتعمقون في فهم متون الأحاديث، أو يولون أهمية كبيرة للدراسات الفقهيّة والأصوليّة، أو يوجهون همّهم إلى فقه علل الأحكام، وقواعد الشريعة، ومقاصدها، وأسرارها، أو يراعون اختلاف الفقهاء، وتعدد أصولهم في الاستنباط والاستدلال، فالحفظ والاستظهار مع قلة الفهم قلّ أن يكون معه علم، فثمرة الاشتغال بالحديث هو فهم نصوصه، والتّفقّه في متونه، لا الاشتغال بالرواية المجردة.

وفي المقابل قد نجد المشتغلين بالدراسات الفقهيّة والأصوليّة وفقه المقاصد يهتمون بمعرفة علل الأحكام، ومعرفة القواعد، والكليّات والمقاصد، بينما لا نراهم يعنون بعلم مصطلح الحديث، أو يهتمون بعلم الجرح والتعديل وعلم الرجال، أو يراعون في أثناء استنباطهم علم علل الأحاديث حسب قواعد المحدثين وضوابطهم، ومن ثمّ تروج على ألسنتهم وفي ثنايا كتبهم، وفي طيات تصانيفهم أحاديث لا زمام لها ولا خطام، ولا سند لها ولا معتمد، فيستدلون بأحاديث لا أصل لها، وأحاديث واهية ومنكرة وشديدة الضعف، وقد يردون بعض الأحاديث الصحيحة، أو المتفق عليها، وهم لا يشعرون، فإن جهل الفقيه بالحديث وعلومه عيب كبير؛ لأنّ كثيراً من الأحكام ثبت بالسنة، ولو حذفنا السنن والآثار من المصنفات الفقهيّة، والدواوين المقاصدية ما بقي لدينا فقه يُذكر.

ومن اكتفى بالحديث دون الفقه، أو اكتفى بالفقه دون الحديث فقد يكون هذا سبباً لضلال الأفهام، أو زلل الأقدام، أو اضطراب الأحكام، والخروج على الناس بفتاوى واستنباطات لا تقوم على حجة قويّة، ولا تستند إلى برهان سليم؛ لذا وجب على الأمة الإسلاميّة في واقعنا المعاصر سد الفجوة، وإصلاح الخلل بضرورة الوصل بين الفقه والحديث، وبين الحديث والفقه في دراساتنا الشرعيّة المعاصرة، كما كان في أوج عزها، وقمة مجدها في ماضينا التليد، حتى يجمع العالم بين الوسيلة والغاية، وأن تعني المدارس الشرعيّة في زماننا المعاصر بالجمع بين منهج الحفظ والتلقين ومنهج الفهم والبحث والتفكير جنباً إلى جنب، وكتفياً

بكتف، وهكذا كان سلف الأمة في القرون الخيرة والأزمان النيرة يوجه الهمم ويحرك العزائم نحو الرواية والدراية، والنقل والفهم، والجمع والتمحيص، والفقہ والتحليل، وقد كان الإمام سفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن سنان يقولون: «لو كان أحدنا قاضيًا لضرينا بالجريد فقيهاً لا يتعلم الحديث، ومُحدِّثًا لا يتعلم الفقه»⁽¹³⁹⁸⁾، والجمع بين الحديث والفقہ مطلب ضروري وحاجة ماسة؛ لتوجيه مسيرة الأمة نحو الطريق الأصوب في الاعتقاد والفهم والعمل؛ بعيداً عن التفرق والتحزب والانحراف.

وليس مراد كلامنا هذا أن نلغي التخصص، أو ننجي على المدارس القائمة ونغيرها، وإنما المقصود ألا يكون المحدث أجنبيًا عن الفقہ، أو يكون الفقيه بعيداً عن الحديث، وإنما لا بد أن يفتح كلاهما على فن الآخر، وأن يأخذ منه بالحد الأدنى والنصيب الذي لا بد له من تعلمه ومعرفته والإحاطة به، أو بتعبير آخر أن تكون له مشاركة في هذا الفن بحيث يعرف الأمور التي تمكنه من إتقان صنعته والإمام بفنّه، والتميز في تخصصه.

وينبغي أن أؤكد أن سوء الفهم عن الله عزَّ وجلَّ، وعن رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، أو سوء التَّأويل لنصوص الكتاب والسُّنَّة هما سبب كل انحراف وخطأ وزيف وضلال حدث عبر تاريخ الإسلام، فحسن فهم نصوص الشريعة المباركة قاعدة أساسية لصواب الفكر والعمل، وتصحيح المنهج والسلوك، وتعديل التوجه والمسار، وهذا ما جعل عُمر بن الخطاب يكتب إلى أبي موسى الأشعري (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) قائلاً: «... ثُمَّ الْفَهْمُ الْفَهْمَ فِيمَا أُذِلِّي إِلَيْكَ، مِمَّا لَيْسَ فِي قُرْآنٍ وَلَا سُنَّةٍ، ثُمَّ قَائِسِ الْأُمُورَ عِنْدَ ذَلِكَ، وَاعْرِفِ الْأُمْتَالَ وَالْأَشْيَاءَ، ثُمَّ اعْمِدْ إِلَى أَحَبِّهَا إِلَى اللَّهِ فِيمَا تَرَى، وَأَشْبِهِهَا بِالْحَقِّ»⁽¹³⁹⁹⁾؛ ولذلك كان حسن الفهم عن الله ورسوله أصل كل استقامة وهداية في الفكر والمنهج والسلوك عبر تاريخ أمتنا المجيد، وفي المقابل كان سوء الفهم عن الله ورسوله سبب كل انحراف وبدعة وضلالة نشأت في الإسلام، ولم تهلك معظم الفرق الضالة، والطوائف المبتدعة، والجماعات المنحرفة إلا بسبب سوء الفهم، أو سوء التَّأويل⁽¹⁴⁰⁰⁾.

¹³⁹⁸ يُنظر: مقدمة كتاب: «نظم المتناثر من الحديث المتواتر»، لأبي عبد الله الكتاني: (ص: 6)، تحقيق: شرف حجازي،

والناشر: دار الكتب السلفية - مصر، الطبعة: الثانية المصححة ذات الفهارس العلميّة، مجلد واحد.

¹³⁹⁹ يُنظر: «السنن الكبرى»، للبيهقي: (253/10).

¹⁴⁰⁰ يراجع: «مزالق معاصرة في التعامل مع السُّنَّة النبويّة. أسبابها ومظاهرها»، أد/ توفيق الغلبزوري: (ص: 65: 67)، دار الكلمة، الطبعة

الأولى 1435هـ - 2014م، مجلد واحد.

الضابط الأول: التفرقة بين مصطلح «سنة» ومصطلح «حديث»:

شاع لدى كثير من المحدثين أن «السُّنَّة» تُرادف «الحديث» فيكون معناهما: «ما أُضيف إلى النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة خُلُقِيَّة، أو خِلْقِيَّة، كما أنها تشتمل أيضًا على سكتات النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وحركاته في اليقظة والنام»⁽¹⁴⁰¹⁾.

وفَرَّقَ بعض العلماء بينهما، فعَرَفُوا «الحديث» بأنه ما يُنقل عن الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وأصحابه (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) من الأقوال والأفعال، وغيرها، بينما استعملوا لفظ «السُّنَّة» فيما كان عليه العمل المأثور عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وعن أصحابه (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) في الصدر الأول، وأطلقها بعض العلماء على المعرفة الكاملة والتطبيق التام لما كان عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ)، فالسُّنَّة تشتمل على الطريقة التي سنَّها رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ليتخذ بها أسلوبًا لحياته المباركة؛ ليكون أسوة حسنة لأُمَّته تقتدي بها في سائر شئون حياتها⁽¹⁴⁰²⁾.

وعَرَفَ بعض العلماء المعاصرين السُّنَّة النبويَّة بقوله: «هي الحكمة المبينة - بأفعال، وأقوال، وأحوال، وتقاريرات رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لقيم القرآن، والموضحة لسائر نواحي «القدوة المنهاجيَّة»، و«منهاج التأسي السليم»، ف«السُّنَّة» هي بجملتها البيان، والتجسيد العملي في الواقع البشري المتحرك لآيات القرآن الكريم، وهي المهيمنة على سنن النبيين والمصدقة عليها، والسُّنَّة هي التي تجسد أمام الإنسان قيم القرآن الكريم وتعاليمه؛ لتؤكد أن تلك التعاليم عمليَّة، وأنه في مقدور البشر تطبيقها، والقيام بها، وهي التطبيق الكفيل بتزويد الإنسان «بفقه التنزيل»، و«فقه التدين»؛ لئلا تلتبس عليه السبل، وتختلط عليه الأفهام، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾⁽¹⁴⁰³⁾، وقال عزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾⁽¹⁴⁰⁴⁾، وقال سبحانه: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾⁽¹⁴⁰⁵⁾.

فالسُّنَّة إذن هي البيان العملي والتجسيد الواقعي لتعاليم، وتشريعات، وآداب، وأخلاق القرآن المجيد، والسُّنَّة إذا أُضيفت إلى رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) دلَّت على أمور اتبع رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

⁽¹⁴⁰¹⁾ «الوسيط في علوم ومصطلح الحديث»: (ص: 15)، و«منهج النقد في علوم الحديث»: (ص: 28).

⁽¹⁴⁰²⁾ «مبادئ التعامل مع السُّنَّة النبويَّة»، د/ سيد عبد الماجد الغوري: (ص: 15)، دار ابن كثير، ط1، 1438هـ، 2017م.

⁽¹⁴⁰³⁾ [الحشر: 7].

⁽¹⁴⁰⁴⁾ [الأحزاب: 21].

⁽¹⁴⁰⁵⁾ [آل عمران: 31، 32].

وَسَلَّمَ) فيها القرآن، وتكررت منه حتى بدت كأنها طريقته الدائمة المستمرة، ومن أحسن ما عُبِّرَ عنه في هذا قول عائشة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا): «كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ»⁽¹⁴⁰⁶⁾، فقد صار القرآن الكريم خُلُقًا له (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وسلوكًا، وعبادة، وتصرفًا؛ ومن هنا تكون السُّنَّةُ ذات أصل قرآني، ومنهج وسلوك وتصرف نبوي»⁽¹⁴⁰⁷⁾.

فَسُنَّةُ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) هي طريقة الحياة الشاملة لسائر الممارسات البشرية التي تمثلت في شكل أفعال وسلوكيات لم تكن (في حقيقتها) إلا تطبيقًا للقرآن المجيد، وَبِحُلُومٍ بَشَرِيَّةٍ لَهُ، وتحويل خطابه اللفظي إلى ممارسة وفعل إنساني وطريقة حياة يراها النَّاسُ واقعًا أمامهم؛ لِيَسْتَسَيِّئَ مَنْ حَوْلَ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنْ يَتَأَسَّؤُوا بِهِ وَيَتَّبِعُوهُ فِيهِ، وَالسُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ بِهَذَا الْمَعْنَى لَيْسَتْ إِلَّا الْوَجْهَ الْعَمَلِيَّ الْحَيَاتِيَّ لِلْقُرْآنِ الْمَجِيدِ وَالتَّنْفِيزَ لِشَرِيعَتِهِ وَمَنْهَاجِهِ⁽¹⁴⁰⁸⁾.

أما الحديث فهو شيء آخر غير السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ طرأ عندما بدأ الناس رواية سنن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إلى غيرهم، فهو حديث عن السُّنَّةِ، أو إخبار بها بهدف بيان السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ إِلَى مَنْ لَمْ يَشْهَدِهَا، ويحضر زمانها، ولم ير رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يمارسها، فالحديث هو إخبار بالسُّنَّةِ، أو عنها وليست السُّنَّةُ ذاتها، فتروى بإسناد لتوثيقها، وإعطاء المؤمنين الإحساس والشعور بصدقها، وقد تُرَوَى متونها بالمعنى الَّذِي فَهَمَهُ الرِّوَاةُ مِنْ تِلْكَ السَّنَنِ⁽¹⁴⁰⁹⁾.

ولأجل هَذِهِ التَّفَرُّقَةِ قَدَّمَ بَعْضَ الْأَصُولِيِّينَ الْفِعْلَ النَّبَوِيَّ الْمَقْتَرَنَ بِالْقَوْلِ؛ لِأَنَّهُ الْأَقْرَبُ لِمَفْهُومِ السُّنَّةِ، والمراد بها، ثم الفعل النبوي غير المقترن بالقول، ثم بعد ذلك القول النبوي، ونزاعات أهل العلم كلها كانت في دائرة الإخبار بالسُّنَّةِ، والإخبار عنها؛ إذ لا يسع أي مؤمن بالله ورسوله أن يرفض سنة ثبت أن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) سَنَّهَا؛ إما لوجود أصل في القرآن يشهد لها، أو لِأَنَّهَا نُقِلَتْ بِشَكْلِ دَقِيقٍ أَمِينٍ سَلِيمٍ، فَالزَّيْعُ إِذْنُ كُلِّهِ يَكَادُ يَنْحَصِرُ فِي حَقِيقَتِهِ فِي مَجَالِ الْإِخْبَارِ بِالسُّنَّةِ وَنَقْلِهَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ⁽¹⁴¹⁰⁾.

المعنى المختار للسنة:

⁽¹⁴⁰⁶⁾ أخرجه أحمد في «مسنده»: (24601/148/41)، والبحاري في «الأدب المفرد»، باب: مَنْ دَعَا اللَّهَ أَنْ يُحَسِّنَ خُلُقَهُ: (ص: 160/ برقم: 308)، وأخرجه الحاكم في «المستدرک علی الصحیحین»، كتاب: التفسیر، باب: تَفْسِيرُ سُورَةِ ن وَالْقَلَمِ (3842/541/2)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَمُجَرَّجًا»، ووافقه الذهبي.

⁽¹⁴⁰⁷⁾ يُنْظَرُ: «إشكالية التعامل مع السُّنَّةِ»، أد/ طه جابر العلواني: (ص: 35، وما بعدها).

⁽¹⁴⁰⁸⁾ يُنْظَرُ: «حوار حول الإخبار بالسُّنَّةِ»، أد/ طه جابر العلواني: (ص: 96)، بالتعاون مع مركز نماء للبحوث والدراسات، الرياض.

⁽¹⁴⁰⁹⁾ يُنْظَرُ: «حوار حول الإخبار بالسُّنَّةِ»: (ص: 94).

⁽¹⁴¹⁰⁾ يُنْظَرُ: «المصدر السابق»: (ص: 115 - 116).

من خلال العرض السابق يظهر لنا أن التعريف المختار للسنة هي الطريقة العملية التي سنّها رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ليتخذ بها أسلوباً لحياته المباركة؛ ليكون أسوة حسنة لأمته تقتدي بها في سائر شئون حياتها، فالسنة المشرفة هي البيان العملي والتجسيد الحياتي للقرآن المجيد، والتنفيذ الصحيح لشريعة القرآن، ومنهاجه، وعليه فما كان من «الحديث» بياناً للقرآن المجيد، وموافقاً له، وليس متعارضاً معه فهو سنة، وما تواتر من عمله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ونقله عنه الصحابة، والتابعون ومن بعدهم جيلاً بعد جيل، وقبلاً بعد قبيل، فهو سنة يجب اتباعها والعمل بها، وهي من الوحي الذي يجب الإيمان به، والتسليم له، مع ضرورة تفريقنا بين ما صدر عنه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) باعتباره نبياً رسولاً، وعلى سبيل البلاغ، وما صدر عنه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على سبيل البشرية والإنسانية.

والذي جعلنا نرى هذه التفرقة بين «السنة»، و«الحديث»، ونقول بها ما يلي:

1 أن إطلاق لفظ: «السنة» في لغة العرب يُراد بها الطريقة المسلوكة المتبعة، والعادة المستمرة، قال أبو منصور الأزهري: «والسنة الطريقة المستقيمة المحمودة، وهي مأخوذة من السنن وهو الطريق؛ يُقال: خُذْ عَلَى سَنَنِ الطَّرِيقِ وَسُنَنِهِ»⁽¹⁴¹¹⁾.

وقال أبو البقاء الكفوي الحنفي: «السنة: بِالضَّمِّ وَالتَّشْدِيدِ: الطَّرِيقَةُ وَكَوْ غَيْرِ مَرْضِيَّة، وَشَرَعًا: اسْمٌ لِلطَّرِيقَةِ الْمَرْضِيَّةِ الْمَسْلُوكَةِ فِي الدِّينِ مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وَجُوبٍ، وَالْمَرَادُ بِالْمَسْلُوكَةِ فِي الدِّينِ مَا سَلَكَهَا رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، أَوْ غَيْرِهِ مِمَّنْ هُوَ عِلْمٌ فِي الدِّينِ كَالصَّحَابَةِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ)».

ثم فَرَّقَ بَيْنَ السُّنَّةِ وَالْحَدِيثِ بِقَوْلِهِ: «وَهِيَ (أَيِ السُّنَّةِ) أَعْمُ مِنَ الْحَدِيثِ؛ لِنَاوِلِهَا لِلْفِعْلِ، وَالْقَوْلِ، وَالتَّقْرِيرِ، وَالْحَدِيثُ لَا يَتَنَاوَلُ إِلَّا الْقَوْلَ، وَالْقَوْلُ أَقْوَى فِي الدَّلَالَةِ عَلَى التَّشْرِيعِ مِنَ الْفِعْلِ؛ لِاحْتِمَالِ اخْتِصَاصِهِ بِهِ، وَالْفِعْلُ أَقْوَى مِنَ التَّقْرِيرِ؛ لِأَنَّ التَّقْرِيرَ يَطْرُقُهُ مِنَ الْإِحْتِمَالِ مَا لَا يَطْرُقُ الْفِعْلُ الْوُجُودِي، وَلِذَلِكَ كَانَ فِي دَلَالَةِ التَّقْرِيرِ عَلَى التَّشْرِيعِ خِلَافٌ، وَمُطْلَقُ السُّنَّةِ لَا يَقْتَضِي الْإِحْتِصَاصَ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَإِنَّ الْمُرَادَ بِهِ فِي عَرَفِ الْمَتَشَرِّعَةِ طَرِيقَةَ الدِّينِ، إِمَّا لِلرَّسُولِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِقَوْلِهِ وَفَعَلَهُ، أَوْ لِلصَّحَابَةِ، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ مُحْتَصَّةٌ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَهَذَا بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ لَا يَرَى تَقْلِيدَ الصَّحَابَةِ، وَالسُّنَّةُ: الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ الْمَتَّبَعَةُ، فَلَا يُطْلَقُ اسْمُ السُّنَّةِ عَلَى طَرِيقَتِهِمْ إِلَّا بِالْجَازِ، فَتَتَعَيَّنُ الْحَقِيقَةُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ، وَعِنْدَنَا (أَيِ الْأَحْنَافِ): لِمَا وَجِبَ تَقْلِيدُ الصَّحَابَةِ كَانَتْ طَرِيقَتُهُمْ مَتَّبَعَةً لَطَرِيقِ الرَّسُولِ فَلَمْ

⁽¹⁴¹¹⁾ يُنظَرُ: «تَهذِيبُ اللُّغَةِ»، لِمُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْأَزْهَرِيِّ، أَبِي مَنْصُورِ الْهَرَوِيِّ، (210/12، 212)، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدِ عَوْضِ مَرْعَبِ، النَّاشِرُ: دَارُ إِحْيَاءِ التَّرَاثِ الْعَرَبِيِّ - بَيْرُوتَ، الطَّبَعَةُ: الْأُولَى، 2001م، عَدَدُ الْأَجْزَاءِ: 8، وَيُنظَرُ: «لِسَانُ الْعَرَبِ»، لِمَجَالِ الدِّينِ ابْنِ مَنْظُورٍ: (226/13)، دَارُ صَادِرٍ - بَيْرُوتَ، الطَّبَعَةُ: الثَّلَاثَةُ - 1414 هـ، عَدَدُ الْأَجْزَاءِ: 15.

يدل إطلاق السُّنَّة على أَنَّهَا طَرِيقَةُ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»⁽¹⁴¹²⁾.

وقال الشريف الجرجاني: «السُّنَّة: لغةً: العادة، وشريعةً: مشترك بين ما صدر عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من قول، أو فعل، أو تقرير، وبين ما واطب النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عليه بلا وجوب»⁽¹⁴¹³⁾.
وذكر أصحاب «معجم لغة الفقهاء» أن السُّنَّة هي الطريقة والسيرة، والبيان»⁽¹⁴¹⁴⁾، وعليه فالسُّنَّة هي البيان العملي للقرآن المجيد، وهي المصدر المُبَيِّن على سبيل الإلزام الَّذِي يُجَسِّد القرآن الكريم في صورة تطبيقية واقعية حياتية، ويمكن لنا أن نعرفها بأنها طريقة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في بيان تعاليم القرآن الكريم وأحكامه وآدابه للناس؛ ليطبقوها في حياتهم، ويمثلوها في شئونهم.
وقال أبو هلال العسكري: «سنة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) المُرَاد بِهَا طَرِيقَتُهُ وَعَادَتُهُ الَّتِي دَامَ عَلَيْهَا، وَأَمْرٌ بِهَا»⁽¹⁴¹⁵⁾.

وقال الراغب الأصبهاني: «وسُنَّةُ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): طريقته التي كان يتحرَّاهَا»⁽¹⁴¹⁶⁾.
من الأقوال السابقة يتضح لنا أن السُّنَّة النبوية هي طريقة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الحسنة المستقيمة، وعادته الكريمة المستمرة التي كان يتحرَّاهَا ويواظب عليها، وبيانه العملي للقرآن الكريم.
2 أن إطلاق لفظ: «السُّنَّة» في عرف الفقهاء تعني ما واطب عليها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَسَلَّمَ⁽¹⁴¹⁷⁾، وقال السرخسي: «السُّنَّةُ عِبَارَةٌ عَنْ الإِقْتِدَاءِ بِرَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فِيمَا تَطَوَّعَ بِهِ»⁽¹⁴¹⁸⁾، وقال ركن الدين الأصولي: السُّنَّة هي ما واطب عليها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ولم يتركها

⁽¹⁴¹²⁾ يُنظر: «الكليات»، لأبي البقاء الكفوي: (ص: 497، 498)، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، مجلد واحد.

⁽¹⁴¹³⁾ يُنظر: «التعريفات»: (ص: 122)، لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني: (ص: 122)،

ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1403هـ-1983م، عدد الأجزاء: 1.

⁽¹⁴¹⁴⁾ يُنظر: «معجم لغة الفقهاء»، لمحمد رواس قلعجي - حامد صادق قنبي: (ص: 250)، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م، وينظر: «لسان العرب»: (225/13)، «القاموس المحيط»: (233/4)، «المعجم الوسيط»: (455/1).

⁽¹⁴¹⁵⁾ يُنظر: «الفروق اللغوية»، لأبي هلال العسكري: (ص: 226)، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، الناشر: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، عدد الأجزاء: 1.

⁽¹⁴¹⁶⁾ يُنظر: «المفردات في غريب القرآن»، لأبي القاسم الراغب الأصفهاني: (ص: 429)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ، «تاج العروس»، لأبي الفيض مرتضى الزبيدي (231/35)، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية.

⁽¹⁴¹⁷⁾ يُنظر: «المبسوط»، للسرخسي: (1/8، 17، 24، 34، 56، 228)، (145/2)، دار المعرفة - بيروت، بدون رقم طبعة، تاريخ النشر: 1414هـ - 1993م، عدد الأجزاء: 30.

⁽¹⁴¹⁸⁾ يُنظر: «المبسوط» أيضًا، للسرخسي: (161/1).

قَطُّ إلا مرة، أو مرتين تعليماً، أو تسهياً، ولم يُعرف اختصاصه به، كسنة الصلاة، والوضوء⁽¹⁴¹⁹⁾، وذكر ابن عبد البر أن سُنَّة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) هي طريقته التي كان عليها عاملاً بها، منادياً إليها⁽¹⁴²⁰⁾، وقال ابن تيمية: السُّنَّة: هي طَرِيقَةُ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَالتَّسَنُّنُ بِسُلُوكِهَا وَإِصَابَتُهَا⁽¹⁴²¹⁾، وقد عَرَّفَ ابن حزم السُّنَّةَ بِأَنَّهَا: هي الشريعة نفسها⁽¹⁴²²⁾، أي ما شرعه الله عَزَّ وَجَلَّ لعباده على لسان نبيه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في الديانة، لا في الأمور الحياتية العادية، قال ابن قتيبة: «وَالسُّنَّةُ إِنَّمَا تَكُونُ فِي الدِّينِ لَا فِي الْمَأْكُولِ وَالْمَشْرُوبِ، وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا لَمْ يَأْكُلِ الْبَطِيخَ بِالرُّطْبِ دَهْرَهُ، وَقَدْ أَكَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، أَوْ لَمْ يَأْكُلِ الْقُرْعَ، وَقَدْ كَانَ يُعْجِبُ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، لَمْ يَقُلْ إِنَّهُ تَرَكَ السُّنَّةَ»⁽¹⁴²³⁾، وقال أيضاً: «وَالسُّنَنُ (عِنْدَنَا) ثَلَاثٌ: الأولى: سُنَّةُ أَتَاهُ بِهَا جِبْرِيلُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنِ اللَّهِ تَعَالَى. والسُّنَّةُ الثَّانِيَةُ: سُنَّةُ أَبَاحَ اللَّهُ لَهُ أَنْ يَسْتَنَّهَُا، وَأَمَرَهُ بِاسْتِعْمَالِ رَأْيِهِ فِيهَا، فَلَهُ أَنْ يَتَرَخَّصَ فِيهَا لِمَنْ شَاءَ، عَلَى حَسَبِ الْعِلَّةِ وَالْعُدْرِ، وَالسُّنَّةُ الثَّالِثَةُ: مَا سَنَّهُ لَنَا تَأْدِيبًا، فَإِنْ نَحْنُ فَعَلْنَاهُ، كَانَتْ الْفُضَيْلَةُ فِي ذَلِكَ، وَإِنْ نَحْنُ تَرَكَنَاهُ، فَلَا جُنَاحَ عَلَيْنَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ»⁽¹⁴²⁴⁾، وفرَّقَ صدر الشريعة بين السُّنَّةِ والحديث بقوله: وإنما اختار العلماء لفظ السُّنَّةِ دون لفظ الحديث والخير؛ لأنهما مختصان بالقول، والسُّنَّةُ شاملة للقول والفعل المتعلقان بالنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والصحابة⁽¹⁴²⁵⁾، وذكر طاهر الجزائري أن «السُّنَّةُ تطلق في الأكثر على ما أضيف إلى النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ من قول أو فعل أو تقرير فَيُحْيِي مرادفة للحديث عند علماء الأصول وهي أعم منه عند من خص الحديث بما أضيف إلى النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ من قول فقط وعلى ذلك يحمل قولهم اختلف في جواز رواية الحديث بالمعنى فَيُنْبَغِي للطَّالِبِ أَنْ يعرف اختلف العرف هنا

(1419) يُنظر: «فتح القدير»، للكمال ابن الهمام: (1/ 504)، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ، عدد الأجزاء: 10.

(1420) يُنظر: «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» لابن عبد البر: (311/15)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، سنة 1387هـ، عدد الأجزاء: 24.

(1421) يُنظر: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية: (4/ 180)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، سنة: 1416هـ/1995م.

(1422) يُنظر: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم (47/1)، الشيخ أحمد محمد شاكر، قَدَّمَ له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت، عدد الأجزاء: 8.

(1423) يُنظر: «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة الدينوري (ص: 98)، طبعة المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراف، الطبعة الثانية - مزيدة ومنقحة 1419هـ - 1999م، عدد الأجزاء: 1.

(1424) يُنظر: «تأويل مختلف الحديث»: (ص: 283 - 287).

(1425) يُنظر: «التوضيح على التنقيح»، لصدر الشريعة الحنفي: (2/2)، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت، مع التلويح للفتاوي الشافعي.

ليأمن الزلل»⁽¹⁴²⁶⁾، وذكر الأستاذ الدكتور محمد الصباغ أن «السُّنَّة تطلق على معنى الواقع العملي في تطبيقات الشريعة منذ عصر الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إلى آخر عهد الصحابة»⁽¹⁴²⁷⁾، واختار بعض المعاصرين إلى آخر عهد تابع التابعين؛ لدخولهم في القرون الخيرة، وقال: فالسُّنَّة في الحقيقة اسم للعمل المتواتر أعني كيفية عمل الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) المنقولة إلينا بالعمل المتواتر، بأنه قد عمله النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ثم من بعده الصحابة، ومن بعدهم التابعون، فعليه فالسُّنَّة هي الطريقة المتواترة للعمل بالحديث، بل بالقرآن؛ بالتبيين⁽¹⁴²⁸⁾.

فقد يُنقل عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لفظ حديث يرى العلماء أن مدلول السُّنَّة العمليَّة يختلف عن مدلول هذا الحديث اللفظي المنقول، فيقولون: نُقل في الحديث كذا، والسُّنَّة على خلافه، أي أن العمل المأثور في عهد الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على خلافه، فيحاول العلماء حينئذ التوفيق بين الحديث والسُّنَّة إن أمكن الجمع، وإلا يُصار إلى الترجيح بقريئة من قرائن الترجيح المعروفة، ولذلك نستطيع في ضوء ذلك التمييز بين المصطلحين أن نفهم قول الإمام عبد الرحمن بن مهدي (رَحِمَهُ اللهُ) حينما سئل عن مالك بن أنس، والأوزاعي، وسفيان بن عيينة فقال: «الأوزاعي إمام في السُّنَّة، وليس بإمام في الحديث، وسفيان إمام في الحديث، وليس بإمام في السُّنَّة، ومالك إمام فيهما»، فإجابة عبد الرحمن بن مهدي (رَحِمَهُ اللهُ) في مثل هذا الاستعمال، إنما يراد بها الجانب العملي التطبيقي في الإسلام، والله أعلم.

* إن هَذِهِ التفرقة تخرجنا من المأزق الَّذِي تورطت فيه الفرق المختلفة، من تكفير من ينكر بعض السنن والآثار، كما أن تحويل «السُّنَّة» من معناها الَّذِي فهمه رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وأصحابه إلى معنى آخر متأخر يختلف باختلاف أصحاب المذاهب والفرق، كان سببًا في اتخاذ هَذِهِ المذاهب والفرق «السُّنَّة» تُرَائًا مَذْهَبِيًّا مُفْرَقًا بدلًا من أن يكون مِيرَاتًا نَبَوِيًّا هَادِيًّا مُوَحَّدًا⁽¹⁴²⁹⁾، فالتفرقة بين «السُّنَّة» و«الحديث» تضعنا أمام النص القرآني في محاولة لجعله منهاجًا للحياة كلها، حيث جعله النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من خلال سنته الشريفة المنيفة قابلاً لتطبيقه في جنبات الحياة كلها، وبذلك يستطيع كُلُّ مُسْلِمٍ أن يَتَّبِعَ سُنَّةَ

⁽¹⁴²⁶⁾ يُنظر: «توجيه النظر إلى أصول الأثر»: (40/1)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الأولى، 1416هـ - 1995م، عدد الأجزاء: 2.

⁽¹⁴²⁷⁾ يُنظر: «الحديث النبوي. مصطلحه، بلاغته، كتبه»، د/ محمد الصباغ: (40/1)، المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة: الرابعة، سنة 1981م، مجلد واحد.

⁽¹⁴²⁸⁾ يُنظر: «تأريخ مصطلح السُّنَّة ودلالته»، د/ محمد خير علي فرج: (ص: 269، 270)، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة: الأولى، سنة 1433هـ - 2012م، مجلد واحد، ويُنظر: «مجلة المسلمون»، تحقيق معنى السُّنَّة، وبيان الحاجة إليها، الشيخ سليمان الندوي (871/6)، رقم: 43، العدد التاسع.

⁽¹⁴²⁹⁾ يُنظر: «حوار حول الإخبار بالسُّنَّة» (ص: 99).

الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَأَصْحَابِهِ الْكِرَامِ، وَذَلِكَ بِتَطْبِيقِ السَّنَنِ النَّبَوِيَّةِ الْمُتَوَافِقَةِ مَعَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَالْمَهْتَدِيَةِ بِمُجْدَاهُ (1430).

* إن استعمال لفظ «السُّنَّة» بمعنى: «كل ما نقل عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من قول أو فعل أو تقرير» أمر ناشئ، وتطور دلالي، أصاب لفظه «السُّنَّة»، وجعلها مقصورة على «الروايات» التي جمعها الرواة، وأنشئوا حولها علومًا ومعارف كانت سببًا في انقسام الأمة إلى فِرَقٍ وَمَذَاهِبٍ، فاستعمل كُلُّ فِرِيقٍ لَفْظَةً «السُّنَّة» على أُمَّهَا طَرِيقَتَهُمْ فِي فَهْمِ الدِّينِ، وَنَعَتُوا مِنْ يَخَالِفُهُمْ بِأَتَمِّهِمْ عَلَى «بِدْعَةٍ»، فَجَعَلُوا السُّنَّةَ (حَسَبَ فَهْمِهِمْ) فِي مَقَابِلِ الْبِدْعَةِ (حَسَبَ فَهْمِهِمْ أَيْضًا) (1431)، وَيَرَى الْأَسْتَاذُ مُحَمَّدُ السَّعِيدُ مَشْتَهَرِي أَنْ تَعْرِيفَ السُّنَّةِ بِالْإِصْطِلَاحِ عَلَى الطَّرِيقَةِ الْأَرْسُطِيَّةِ أَدَّى إِلَى انْقِسَامِ الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ إِلَى فِرَقٍ وَطَوَائِفٍ وَأَحْزَابٍ بِحَسَبِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِمْ مِنْ آثَارِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ، فَصَارَتْ كُلُّ فِرْقَةٍ تَرَى أَنَّهَا «أَهْلُ السُّنَّةِ»، وَأَنَّهَا صَاحِبَةُ الْحَقِّ، وَأَنَّ مَا عَدَاهَا خَارِجٌ عَنِ الْمِلَّةِ، أَوْ عَلَى أَقْلٍ تَقْدِيرٍ هُوَ فَاسِقٌ أَوْ ضَالٌّ، أَمَا إِذَا اعْتَبَرْنَا «السُّنَّةَ» بِأَنَّهَا الصُّورَةُ الْفِعْلِيَّةُ لِلْبَيَانِ الْقُرْآنِيِّ فَإِنَّ ذَلِكَ يُجْرِنَا مِنَ الْمَازِقِ الَّذِي تَوَرَّطَتْ فِيهِ الْفِرَقُ الْمُخْتَلِفَةُ اسْتِنَادًا إِلَى بَعْضِ الرِّوَايَاتِ الْوَاهِيَةِ وَالضَّعِيفَةِ جَدًّا (1432)، فَلَيْسَتْ السُّنَّةُ تَرَانًا رَوَائِيًّا مَذْهَبِيًّا تَتَّخِذُهُ كُلُّ فِرْقَةٍ لِدَعْمِ تَوَجُّهَاتِهَا الْمَذْهَبِيَّةِ الْمُخْتَلِفَةِ، وَإِنَّمَا هِيَ حَقِيقَةٌ قُرْآنِيَّةٌ تَقُومُ عَلَى تَفْعِيلِ كَافَةِ الْمُسْلِمِينَ لِذَاتِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ الْمَعْجَزِ فِي كُلِّ عَصْرِ وَفَقَ إِمْكَانِيَاتِهِمُ الْعِلْمِيَّةَ وَالْمَعْرِفِيَّةَ (1433).

* إننا بهذه التفرقة بين مصطلح «سنة»، ومصطلح «حديث» يمكننا أن نتفادى أمرًا في غاية الخطر ألا وهو أننا حينما يكون عندنا حديث فيه ضعف شديد، أو راو كذاب، أو متهم بالكذب، أو شذوذ، أو علة، أو وجدنا الحديث يتعارض مع القرآن الكريم، أو مع القواعد العامة للشريعة الإسلامية ففي كل هذه الحالات وغيرها نقول: هذا حديث أخطأ فيه راويه، أو آفته أن فيه فلائًا موصوف بكذا وكذا من نعوت الضعف، بخلاف السُّنَّةِ الْمُنْسُوبَةِ إِلَى صَاحِبِ الشَّرْعِ الْحَنِيفِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَإِنَّهَا بَيَانٌ وَتَوْضِيحٌ مِنَ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِمَنْهَجِ اللَّهِ تَعَالَى الَّذِي أَمَرَهُ بِتَبْلِيغِهِ، وَتَجْسِيدِهِ وَاقِعًا مَعِيشًا لِلنَّاسِ، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَطَرَّقَ إِلَيْهَا الْخَطَأُ، أَوْ يُنْسَبَ إِلَيْهَا الْوَهْمُ؛ لِأَنَّ نِسْبَةَ الْخَطَأِ إِلَى الرَّاويِ وَخَبْرَهُ أَهْوَنُ بِكَثِيرٍ مِنْ أَنْ يُظَنَّ السُّوءَ بِحَضْرَةِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، أَوْ يُظَنَّ أَنَّهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَدْ أَخْطَأَ فِي الْبَلَاغِ، أَوْ أَخْبَرَ بِمَا

(1430) يُنظَرُ: «المصدر السابق»: (ص: 99)، بتصرف كثير.

(1431) يُنظَرُ لِلْإِسْتِزَادَةِ: «تأريخ مصطلح السُّنَّةِ ودلالاته»، د/ محمد خير علي فرج، دار البشائر الإسلامية، بيروت.

(1432) يُنظَرُ: «قبل ظهور الفرق والمذاهب. السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ حَقِيقَةٌ قُرْآنِيَّةٌ»، لِلْأَسْتَاذِ مُحَمَّدِ السَّعِيدِ مَشْتَهَرِي، تَقْدِمُ أ د/ عَبْدِ الصُّبُورِ شَاهِينَ، طَبْعَةٌ

دار مصر المحروسة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة: 2006م (مقدمة الكتاب: ص: ج، د) بتصرف.

(1433) يُنظَرُ: «السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ حَقِيقَةٌ قُرْآنِيَّةٌ»، لِلْمَشْتَهَرِيِّ، (مقدمة الكتاب: ص: ث) بتصرف.

يُعارض القرآن، وحاشاه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ومن المعلوم للقاصي والداني من العلماء والعامّة على السواء أن السُّنَّة وحي، وأنها تالية للقرآن في الرتبة والاستدلال، فهل يمكن أن يُخطئ الوحي! حاشا وكلا، أما إذا قلنا: إن سبب الخطأ هو الراوي الَّذِي قد يعرض له الخطأ والنسيان، أو يعتريه السهو والغفلة فإن الأمر يختلف، ويتضح لكل أحد أن الوحي لا يضاد بعضه بعضاً، وأن القطعيّات لا تتعارض، وأن ما ثبت من السُّنَّة النبويّة المطهرة حجة يجب اتباعها، والعمل بها، وأنها توضح القرآن وتبينه وتفسره وتؤكدّه ولا تتعارض معه، وأن الإشكال ينحصر حينئذ في أوهام بعض النقلة، وغفلة بعض الرواة.

وقد تناول فكرة أن السُّنَّة تطبيق لتعاليم القرآن وأحكامه وآدابه (بتوسع) الأستاذ محمد السعيد مشتهري، في دراسة موسعة له بعنوان: «السُّنَّة النبويّة حقيقة قرآنيّة»، وقد قدّم لهذه الدراسة عبد الصبور شاهين (رَحِمَهُ اللهُ) بقوله: «لو نظرنا إلى مصطلح «سُنَّة» في القرآن الكريم، وبعيداً عن الحدود الأرسطية الضيقة لتغير مفهومنا عن التعريف الَّذِي أثبتته كتب مصطلح الحديث، وكتب أصول الفقه، فمثلاً يقول تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾⁽¹⁴³⁴⁾، ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللهُ لَهُ سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾⁽¹⁴³⁵⁾، فسنة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) هي ما فرض الله له وعليه كما مضت سنته في الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ، ولكن التطور الدلالي أصاب لفظة «السُّنَّة»، فجعلتها الأجيال مقصورة على ما ورثنا عن الماضين من تعريفها بأنها: «ما أُرث عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من قول أو فعل أو تقرير أو صفة»، وبذلك ازدوج معنى «السُّنَّة» فهو أولاً: ما يتعلق بتفعيل النص القرآني في شكل أفعال وسُلوكيّات تتمثل في تطبيق النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِلنَّصِّ القرآني، وثانياً: المأثور عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من أقواله وأفعاله، وتقريراته، وصفاته»، ثم اعتبر (رَحِمَهُ اللهُ) أن السُّنَّة النبويّة هي تفعيل لِلنَّصِّ القرآني، فهي التزام النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بأوامر القرآن، وتبليغ القرآن بالفعل عملاً بقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾⁽¹⁴³⁶⁾، فالأمر بالتبليغ في الآية الكريمة يشمل التبليغ بالقول والفعل لما أنزل إليه من ربه، وليس المراد من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ﴾ (في رأينا) وإن لم تبلغ، بل المقصود أن يكون التبليغ بالفعل، أي بلغ ما أنزل إليك من ربك بالقول والفعل، فقد كان (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يقرن قوله بالفعل والتطبيق والتنفيذ والرجوع إلى القرآن الكريم بتفعيل

(1434) [النساء: 26].

(1435) [الأحزاب: 38].

(1436) [المائدة: 67].

نصوصه واستنطاق آياته في ضوء البيان المحمدي الفعلي سوف يعيد للأمة حيويتها ويزيد من طاقتها، ويُعدّل كثيراً من سلوكياتها، وهو أمل يطمح إليه جميع المسلمين حيث تجتمع القلوب ويلتئم الشمل ويتحد الصف ويترابط بنيانه⁽¹⁴³⁷⁾.

ويرى الأستاذ محمد السعيد مشتهري أن السُّنَّة النبويَّة هي تطبيق النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) للقرآن الكريم سلوكاً عملياً أخلاقياً في واقع الحياة، فالسُّنَّة تعني الطريقة المطردة، والسلوك العملي الذي يتبعه الفرد في حياته، وعليه فالسُّنَّة النبويَّة هي طريقة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في تفعيل النص القرآني في واقع حياته، وهي طريقة كل مسلم في تفعيل ذات النص القرآني في واقع حياته وفق التطبيق النبوي الكريم⁽¹⁴³⁸⁾.

وقد أكد الله تعالى أَنَّ مِهْمَةَ الرِّسُولِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بوصفه مُنذِرًا لا تخرج عن الإنذار بالوحي القرآني المنزل، فالله تعالى يُنزل الشرع وحيًا، والرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يبلغه وينفذه، ويكون النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أول الناس طاعة، واتباعًا للأمر، قال الله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ* وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾⁽¹⁴³⁹⁾، وقال عزَّ وَجَلَّ: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي﴾⁽¹⁴⁴⁰⁾، وقال تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾⁽¹⁴⁴¹⁾، وقال سبحانه: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا بِيَوْمِئِذٍ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾⁽¹⁴⁴²⁾، وقال سبحانه: ﴿فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾⁽¹⁴⁴³⁾، ف«السُّنَّة» هي البيِّن النَّبَوِيُّ والتطبيق الرسولي الذي يصدِّق القرآن عليه ويهيمن، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽¹⁴⁴⁴⁾، وقال عز شأنه: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ

(1437) ينظر: « قبل ظهور الفرق والمذاهب. السُّنَّة النبويَّة حقيقة قرآنيَّة»، للمشتهري، (مقدمة الكتاب للأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين رحمه الله): ص: أ، ب، ج، د) بتصرف.

(1438) ينظر: « قبل ظهور الفرق والمذاهب. السُّنَّة النبويَّة حقيقة قرآنيَّة»، للمشتهري، (مقدمة الكتاب: ص: ث، ك) بتصرف.

(1439) [الأنعام: 50، 51].

(1440) [الأعراف: 203].

(1441) [يونس: 15 - 17].

(1442) [الأحقاف: 9].

(1443) [الزخرف: 43].

(1444) [النحل: 44].

لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١٤٤٥﴾.

والغرض من هذا الطرح هو تحقيق ما اتجه إليه مُعْظَمُ الأئمة من الشافعي حتى الإمام الشاطبي، ثم من تلاهم وجاء بعدهم من أنه ما من سنة صحيحة ثابتة إلا ولها في القرآن أصل، قال الإمام الشافعي (رَحْمَةُ اللهِ): «إذا كان الله فَرَضَ على نبيه اتِّبَاعَ ما أُنْزِلَ إليه، وشَهِدَ له بالهُدَى، وفرض على الناس طاعته، وكان اللِّسَانُ (كما وصفتُ قبل هذا) مُحْتَمِلًا للمعاني، وأن يكون كتابُ الله يَنْزِلُ عامًّا يُرَادُ به الخاصُّ، وخاصًّا يراد به العام، وفرضًا جُمْلَةً بَيْنَهُ رسولُ الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فقامت السُّنَّةُ مع كتابِ الله هذا المقام: لم تكن السُّنَّةُ لِتُخَالِفَ كتابَ الله، ولا تكونُ السُّنَّةُ إِلَّا تَبَعًا لِكتابِ الله، بِمِثْلِ تَنْزِيلِهِ، أو مُبَيِّنَةً معنی ما أَرَادَ اللهُ، فهي بكلِّ حالٍ مُتَّبِعَةٌ لِكتابِ اللهِ»⁽¹⁴⁴⁶⁾، وقال أيضًا: «إنَّ سنةَ رسولِ الله لا تكونُ مُخَالِفَةً لِكتابِ اللهِ بِحَالٍ، وَلَكِنَّهَا مُبَيِّنَةٌ عامَّةٌ وخاصَّةٌ»⁽¹⁴⁴⁷⁾، وقال الإمام الشافعي (رَحْمَةُ اللهِ) أيضًا: «كلُّ ما سَنَّ رسولُ الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مع كتابِ الله من سنةٍ فهي مُوَافِقَةٌ لِكتابِ اللهِ في النصِّ بِمِثْلِهِ، وفي الجُمْلَةِ بِالتَّبْيِينِ عَنِ اللهِ، والتَّبْيِينُ يكونُ أَكْثَرَ تَفْسِيرًا مِنَ الجُمْلَةِ»⁽¹⁴⁴⁸⁾.

وخلاصة الأمر أن الذي يظهر لنا في تعريف مفهوم السُّنَّةِ النبويَّةِ أنها الوجه العملي الحياتي المتمثل في شكل أقوال وأفعال وسلوكيات النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) والتي كانت تطبيقًا لتعاليم القرآن الجيد، وشرائعه، وآدابه، وأنها بمنزلة التنفيذ الجسد الحي لشرعية القرآن الكريم، ومنهاجه في واقع الحياة، فالسُّنَّةُ بهذا التصور تشريع ووحى يستمد إطلاقيه من القرآن الكريم.

وأما السيرة العملية التطبيقية من النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لأحكام القرآن، وتعاليمه⁽¹⁴⁴⁹⁾.
وأما طريقة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الحسنة المستقيمة، وعاداته الكريمة المستمرة، التي كان يتحررها، ويواظب عليها، والتي كانت بيانًا عمليًا للقرآن الكريم.

وأما الأحاديث الصحيحة الثابتة (قولية أو فعلية أو تقريرية) التي تبين القرآن وتفسره ولا تتعارض معه، ولا مع الأحاديث الصحيحة الأخرى، ولا تخالف القواعد الكليَّة في الشريعة الإسلامية، مع تسليمنا بأنه يستحيل وقوع تناقض أو تناف بين الكتاب والسُّنَّةِ الصحيحة الثابتة إلا من حيث الظاهر، أو بِحَسَبِ عقل

(1445) [النحل: 64].

(1446) ينظر: «الرسالة»، للإمام الشافعي: (222/1، 223).

(1447) ينظر: «الرسالة»، للإمام الشافعي: (228/1).

(1448) ينظر: «الرسالة»، للإمام الشافعي: (212/1).

(1449) ينظر: «حجية السُّنَّة»، أد/ عبد الغني عبد الخالق، (ص: 49)، و«المدخل إلى السُّنَّةِ النبويَّة»، أد/ عبد المهدي عبد القادر، (ص: 25)،

المجتهد؛ لأنهما وحي يتفقان في المصدر والغاية، فيستحيل الاختلاف بين دلالات القرآن الكريم، ودلالات الحديث الصحيح؛ لِأَنَّهُ يَنَافِي الْإِرْتِبَاطَ بَيْنَ الْوَحْيِ وَالرَّسَالَةِ وَالتَّبْلِيغِ، فَهَلْ يُعَقَّلُ أَنْ يَخَالَفَ الرَّسُولَ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مَا أُرْسِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾⁽¹⁴⁵⁰⁾، فالوحي لا يُعَارِضُ بَعْضَهُ بَعْضًا، وهذا يفرض الاتفاق في الضوابط المنهجية لدلالات القرآن الكريم، ودلالات الحديث الصحيح.

وأما التي صدرت من النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على سبيل البلاغ للقرآن المجيد، والتي صدرت منه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) باعتباره نبيًا رسولًا، وليست التي صدرت منه على سبيل الإنسانية والبشرية؛ لِأَنَّ مَا صَدَرَ عَنْهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مِنَ الْأَفْعَالِ الْجَبَلِيَّةِ الْعَادِيَةِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ قَبِيلِ النَّسَبِيِّ الْمُرْتَبِطِ بَبَيْتِهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ومنه ما هو في دائرة الخصوصية.

والذي دفعنا إلى ذلك كله أننا نود أن تكون السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ ضمانة لبناء الأمة ووحدها، كما القرآن الكريم، وأن تكون ضمانة لضبط عمليات الاجتهاد، والتجديد المستمرة، وأن تنسجم مرويات السُّنَّةِ الْمُطَهَّرَةِ مع مناهج المعرفة، وقواعد التفكير الإنساني المشتركة كما القرآن الكريم، وأن تتفق السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ جَنبًا إِلَى جَنبٍ مَعَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ فِي بِنَاءِ أُسُسِ الْحَضَارَةِ وَالْعِمْرَانِ، وَتَحْقِيقِ الْمَصَالِحِ الْبَشَرِيَّةِ، وَالْقِيَامِ بِمُهَيِّمَةِ الْإِسْتِخْلَافِ فِي الْأَرْضِ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ 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﴾⁽¹⁴⁵¹⁾.

(1450) [المائدة: 117].

(1451) [هود: 61].

الضابط الثاني: التأكد من ثبوت الحديث، وصلاحيته للحجية:

إن التوثق من ثبوت الحديث النبوي والتأكد من صحته ضابط مهم لا بُدَّ منه قبل الاستدلال بالحديث، أو استنباط حكم شرعي عملي منه، ولا يتم ذلك إلا إذا تم التحقق من استيفاء الحديث جميع شروط القبول التي نص عليها أئمة الحديث النقاد، فقد حدد علماء الحديث شروطاً لقبول الرواية، متعلقة بالسند، كما أنها متعلقة بالمتن، سواء فيما يتعلق باتصال السند، وعدالة الرواة، وضبطهم، أو ما يتعلق بسلامة الحديث (متنه وسنده) من الشذوذ والعلة القادحة.

فالمقبُول من الحديث هو الحديث الصحيح بنوعيه (لذاته، ولغيره)، أو الحديث الحسن بنوعيه (لذاته، ولغيره)، على وفق القواعد العلميَّة المعروفة، وفي ضوء الضوابط المنهجية التي وضعها المحدثون قديماً والتي تدرسها وتتعلّمها أجيالنا المعاصرة في مدارس الحديث الشريف في العالم الإسلامي، والتي حكم المحدثون من خلالها على الأحاديث سنداً ومثناً، وميّزوا صحيحها من سقيمها، ومقبُولها من مردودها.

ولمن أراد الحكم على الحديث حكماً درائياً لا بُدَّ من الإحاطة الشاملة بقواعد المحدثين التي أجروها على الأسانيد والمتون معاً، فلا يصح أن يجهل معرفة الخبر المتواتر، وأقسامه، وشروطه، وحكمه، وكذا خبر الآحاد، وأقسامه، وحكم كل قسم، ولا بد أن يعرف أن الخبر الصحيح لذاته هو ما اتصل سنده بنقل العدل تام الضبط، عن مثله إلى منتهاه، من غير شذوذ، ولا علة، ولكي يتحقق من توافر شرط الاتصال لا بُدَّ له أن يكون على دراية تامة بما يسبب الانقطاع، مثل المعلق، والمُعْضَل، والمرسل والمنقطع، والتدليس بأنواعه، ومتى تُقبل رواية المدلس ومتى ترد، وأن يعرف الإرسال الخفي وصوره وأهم الكتب المعينة على كشفه، وأن يعرف المعنعن والمؤنن، ومتى يفيدان الاتصال، ومتى يفيدان الانقطاع، ثم إن العدالة المطلوبة للتأكد من صدق الراوي، وديانته، وأمانته، التي تحمله على التنزه عن الكذب والافتراء على رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وصيانة روايته من التحريف والتغيير والتزييف، والقلب المتعمد، والضبط مطلوب كذلك للتوثق من إمكانات الراوي العقلية، وقدراته الذهنية، في حفظ الحديث، وأدائه كما سمعه من شيخه، أو ضبطه لكتابه إن كان يروي عن كتاب، وصيانته له عن الضياع، والتصحيح، أو الوقوع في يد من لا يُؤتمن عليه، فإذا حصل أي خلل في عدالة الراوي أو في ضبطه أُنزِرَ ذلك في الحكم على روايته، وأحدث في الرواية نوع ضعف، إلا إذا وجد لها متابعة أو شاهد أو قرينة تدل على حفظ الراوي وضبطه لهذه الرواية بخصوصها، وأدائه لها كما سمعها دون زيادة أو نقصان، ودونما تبديل أو تغيير لها، وقد عدَّ الحافظ ابن حجر الكذب، والتهمة بالكذب، والفسق والبدعة، والجهالة من قوادح العدالة، واعتبر الغفلة، وسوء الحفظ، وفحش الغلط، وكثرة

الأوهام، ومخالفة الثقافات من الأمور التي تطعن في ضبط الراوي⁽¹⁴⁵²⁾؛ لذا فإن ما يتفرد به راو كذاب، أو متهم بالكذب، أو فاسق، أو مبتدع يشهد الحديث لبدعته، أو فاحش الغلط، أو كثير الأوهام، أو سيئ الحفظ، فهو ضعيف مردود، لا يُجتمَل التفرد من راويه، ولا يقبله منه الحفاظ، قال الإمام الترمذي (رَحْمَةُ اللَّهِ): «فكل من روى عنه حديث، ممن يتهم أو يضعف لغفلته أو لكثرة خطئه، ولا يعرف ذلك الحديث إلا من حديثه فلا يحتج به»⁽¹⁴⁵³⁾.

إن مما ينبغي أن يُعرف في هذا المقام أن من الأمور التي تُعين على التثبت من صلاحية الحديث للحجّة فهم شروط أئمة السنّة في دواوينهم، ومعرفة مناهجهم التي اعتمدوا عليها في انتقاء أحاديثهم، والإحاطة بالمصطلحات العامّة بين جميعهم، والخاصّة التي اختص بها إمام منهم دون سائر الأئمة، وأن يكون قادرًا على التفرقة بين أقسام الحديث من حيث كونه صحيحًا، أو حسنًا، أو ضعيفًا، وأن الحديث الحسن لذاته هو ما اتصل سنده بنقل العدل خفيف الضبط، من غير شذوذ، ولا علة، ويكون متمكنًا من معرفة مراتب الصحيح، ومراتب الحسن، ونحو ذلك.

ومما تجدر الإشارة إليه أنه ليس كل أحد يمكنه الحكم على الأحاديث، وإنما لا بُدَّ من الأخذ بناصية علوم الحديث، وعلم الرجال، وعلم الجرح والتعديل، وعلم دراسة الأسانيد، وعلم العلل وأوهام الثقافات، وأن يكون متمرسًا في الحكم على الحديث سندًا وامتناً؛ وذلك بقدرته على التأكد من سلامة الحديث من الشذوذ، وسلامته من القلب، والإدراج، والاضطراب، والتصحيح، والتحريف، وكذا التأكد من خلو الحديث من علل الإسناد والمتن، وهذا لا يتأتى إلا بجمع الطرق، والنظر في اختلاف الرواة، واختلاف ألفاظ المتن، والقدرة على مقارنة المرويّات، فتتظر رواية الأوثق والأحفظ على الرواية الأخرى⁽¹⁴⁵⁴⁾.

ومما ينبغي مراعاته قواعد الجبر والارتقاء المعروفة عند المحدثين، فلا يصح لمن تصدر في قضية الحكم على الحديث ألا يكون عارفاً بالصحيح لغيره، ومرتبته، وحكمه، وكذا الحسن لغيره، ومرتبته، وحكمه، ولا بد أن تكون لديه القدرة الفائقة في معرفة المتابعات المعتبرة، والمتابعات غير المعتبرة، والمتابعات النافعة وغير النافعة، والمعضدات التي يُفْرَح بها، والتي لا يُفْرَح بها، كما ينبغي عليه معرفة خبر الآحاد المَقْبُول المحتَفّ

¹⁴⁵² يُنظر: «نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر» لابن حجر العسقلاني: (ص: 106)، تحقيق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، الناشر: مطبعة سفير بالرياض، الطبعة: الأولى، 1422هـ، عدد الأجزاء: 1.

¹⁴⁵³ يُنظر: «شرح علل الترمذي»: (370/1) تحقيق: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، الناشر: مكتبة المنار - الزرقاء - الأردن، الطبعة: الأولى، 1407هـ - 1987م.

¹⁴⁵⁴ يُنظر: «المنهج العلمي عند المحدثين»، للخير آبادي: (ص: 16)، «منهجية التعامل مع السنّة النبويّة»، لعبد الجبار سعيد: (ص: 71: 75)، مجلة إسلاميّة المعرفة، عدد 18، عام: 1420هـ، 1999.

بالقرائن، وأنواعه، وحكم كل نوع، وكذا المحكم، ومختلف الحديث، ناسخ الحديث ومنسوخه، حتى لا يظن ما ليس بحجة حجة، وحتى لا يعد غير المعمول به معمولاً به، وهكذا، كما أن من الأهمية بمكان أن يعرف الضعيف وأنواعه، وما يقبل منه الجبر والارتقاء، وما لا يقبلهما، وغير ذلك من القواعد المعروفة عند أئمة هذا الشأن.

وفي هذا الصدد نحب أن نذكر أنه ينبغي الحذر من رد الأحاديث الصحيحة الثابتة بالهوى والعجب والعقل والتعالم على الله ورسوله، وسوء الظن بالأئمة وعلمائها وأئمتها في أفضل أجيالها وخير قرونها؛ فرد الأحاديث الصحيحة يخرج من الدين ما هو منه، كما أن قبول الأحاديث المكذوبة يُدخل في الدين ما ليس منه.

وعليه فإننا نؤكد أن من يُرجع إليهم في قضية القبول والرد، هم المحدثون المنشغلون بدقائق هذا الفن وتفصيله، ولديهم الدراية والخبرة بأحوال الرواية وصفات الرواة، وفي هذا يقول ابن تيمية (رحمه الله): «المنقولات فيها كثير من الصدق، وكثير من الكذب، والمرجع في التمييز بين هذا وهذا إلى أهل علم الحديث، كما نرجع إلى النحاة في الفرق بين نحو العرب ونحو غير العرب، ونرجع إلى علماء اللغة فيما هو من اللغة وما ليس من اللغة، وكذلك علماء الشعر، والطب، وغير ذلك، فلكل علم رجال يُعْرَفُونَ به، والعلماء بالحديث أجل هؤلاء قدرًا، وأعظمهم صدقًا، وأعلامهم منزلة، وأكثر دينًا.

وهم من أعظم الناس صدقًا وأمانة، وعلمًا وخبرة، فيما يذكرونه عن الجرح والتعديل، مثل مالك، وشعبة، وسفيان، ويحيى بن سعيد، وعبد الرحمن بن مهدي، وابن المبارك، ووكيع، والشافعي، وأحمد، وإسحاق بن راهويه، وأبي عبيد، وابن معين، وابن المديني، والبخاري، ومسلم، وأبي داود، وأبي زرعة، وأبي حاتم، والنسائي، والعجلي، وأبي أحمد بن عدي، وأبي حاتم ابن حبان البستي، والدارقطني، وأمثال هؤلاء: خلق كثير لا يُخصى عددهم، من أهل العلم بالرجال والجرح والتعديل، وإن كان بعضهم أعلم بذلك من بعض، وبعضهم أعدل من بعض في وزن كلامه، كما أن الناس في سائر العلوم كذلك»⁽¹⁴⁵⁵⁾.

وقال أيضًا في موضع آخر: «لو تناظر فقيهان في فرع من الفروع، لم تقم الحجة على المناظرة إلا بحديث يعلم أنه مسند إسنادًا تقوم به الحجة، أو يصححه من يُرجع إليه في ذلك، فأما إذا لم يعلم إسناده، ولم يشتهه أئمة النقل، فمن أين يعلم!»⁽¹⁴⁵⁶⁾.

⁽¹⁴⁵⁵⁾ «منهاج السُّنة النبوية»: (34 / 7) لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة:

الأولى، 1406 هـ - 1986 م، عدد المجلدات: 9.

⁽¹⁴⁵⁶⁾ «المصدر السابق»: (302/7).

الضابط الثالث: اجتناب الأخبار الموضوعية والواهية، وأنها لا يُحتج بها:

إن من الأمور المقررة في فن مصطلح الحديث أن الحديث إذا كان صحيحاً لذاته (أي أن الصحة جاءت من ذات السند) فإنه يكون حجة بنفسه لا يحتاج إلى طرق أخرى تجرّه، أو متابعات (1457) وشواهد (1458) تقويه وتعضده، أما إذا كان الحديث حسناً لذاته وزوي من طريق آخر مثله، أو أقوى منه (أي صحيحاً لذاته) فإن الحسن لذاته يتقوى بالطريق الحسن لذاته، أو الطريق الصحيح لذاته إلى رتبة الصحيح لغيره، وكذا إذا كان الحديث ضعيفاً ضعفاً يسيراً إذا توبع برواية الصحيح لذاته فإنه يتقوى والحال هكذا إلى درجة الصحيح لغيره أيضاً؛ لأنَّ صحة الحديث لم تأت من ذات السند، وإنما جاءت من انضمام غيره إليه، ويُمكن التعبير عن الكلام السابق بمعادلات بسيطة تُقَرِّب القَهْم على النحو التالي:

حسن لذاته + حسن لذاته = صحيح لغيره.

حسن لذاته + صحيح لذاته = صحيح لغيره.

ضعيف + صحيح لذاته = صحيح لغيره.

والصحيح لغيره أعلى رتبة من الحديث «الحسن لذاته»، وأقل درجة من الحديث «الصحيح لذاته». ومما يدل على أن الحديث الضعيف إذا توبع بالصحيح لذاته ارتقى إلى الصحيح لغيره قول الحافظ ابن كثير (رَحِمَهُ اللهُ): «قال الشيخ أبو عمر: لا يلزم من ورود الحديث من طرق متعددة كحديث: «الأذنان من الرأس»، أن يكون حسناً؛ لأنَّ الضعف يتفاوت، فمنه ما لا يزول بالمتابعات، يعني لا يؤثر كونه تابعاً أو متبوعاً، كرواية الكذابين والمتروكين، ومنه ضعف يزول بالمتابعة، كما إذا كان راويه سيئ الحفظ، أو روي الحديث مرسلًا، فإن المتابعة تنفع حينئذ، وترفع الحديث عن حضيض الضعف إلى أوج الحسن أو الصحة، والله أعلم» (1459).

ومن خلال النص السابق يظهر لنا جلياً أن هناك من الضعف ما لا تؤثر فيه المتابعات، مثل رواية الكذابين، وشديدي الضعف من المتروكين، والساقطين، والواهين، وكذا من يوصف بأنه منكر الحديث جِدًّا،

(1457) جمع متابعة، وهي «مشاركة راو أو أكثر لراوي الحديث الفرد لفظاً ومعنى، أو معنى فقط، مع اتحاد الصحابي»، والمتابعة نوعان: متابعة تامة: وهي أن تحصل المشاركة للراوي من أول الإسناد. ومتابعة قاصرة: وهي أن تحصل المشاركة للراوي في أثناء الإسناد، يُنظَر: «تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي»، لجلال الدين السيوطي: (1/ 283)، تحقيق: قتيبة نظر محمد الفارياي، الناشر: دار طيبة، 2 جزء. (1458) جمع شاهد، وهو «الحديث الذي يشارك فيه رواؤه راوي الحديث الفرد لفظاً ومعنى، أو معنى فقط، مع اختلاف الصحابي». يُنظَر: «نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر»، للحافظ ابن حجر العسقلاني، ت د نور الدين عتر: (ص: 75)، مطبعة الصباح، دمشق، الطبعة: الثالثة، 1421 هـ - 2000 م.

(1459) ينظر: «اختصار علوم الحديث»، للحافظ ابن كثير: (ص: 40)، تعليق الشيخ أحمد محمد شاكر، الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، مجلد واحد.

ونحو ذلك، وهي القضية محور اهتمامنا وطرحنا هذا.

ومن أدلة ارتقاء الحديث الضعيف إذا توبع بالصحيح لذاته إلى الصحيح لغيره قول الحافظ برهان الدين البقاعي: «فإنه (يعني ابن لهيعة) وإن كان قد ضُعبَ، لكن إنما ضُعبَ لأجل أن كُتِبَ احترقَتْ، فصَارَ يُحَدِّثُ مَنْ حَفِظَهُ، فربما غَلَطَ، فإذا عضدت حديثه الشواهد ارتقى إلى رتبة الصحيح»⁽¹⁴⁶⁰⁾. وكل متخصص يعي أن المقصود بالصحيح من قوله هو الصحيح لغيره؛ لأن صحته لا تكون ذاتية، وإنما تكون نتيجة انضمام بعض الطرق لبعض.

ويدل على هذه الترقية أيضًا قول الحافظ السخاوي (رَحِمَهُ اللهُ): «وصرح شيخنا (يعني الحافظ ابن حجر العسقلاني) في موضع آخر بأن الضعيف الذي ضعفه ناشئ عن سوء حفظه، إذا كثرت طرقه، ارتقى إلى مرتبة الحسن، ولكنه متوقف في شمول الحسن المسمى بالصحيح عند من لا يفرق بينهما لهذا»⁽¹⁴⁶¹⁾. نقول: ومراده بقوله: «الحسن المسمى بالصحيح» هو الصحيح لغيره فهو مرتبة متوسطة بين الصحيح لذاته، والحسن لذاته، والله أعلم.

ومن الأدلة أيضًا على ترقية الحديث الضعيف بالحديث الصحيح لذاته إلى درجة الصحيح لغيره قول الملا علي القاري في أحد كتبه أن المتابع يأخذ حكم من تابعه⁽¹⁴⁶²⁾.

كما أن صنيع أئمة الصحيح في كتبهم، وكتب المصنفين المتقدمين يؤكد هذا الأمر: أن الضعيف إذا تقوى بالصحيح لذاته صار صحيحًا لغيره، فمثلاً يقول الإمام البخاري (رَحِمَهُ اللهُ): حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْلِمٍ، حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، أَخْبَرَنَا غَيْرٌ وَاحِدٍ مِنْهُمْ: مُغِيرَةُ، وَقُلَانٌ وَرَجُلٌ تَالِثٌ أَيْضًا، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ وَرَادٍ كَاتِبِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ: أَنَّ مُعَاوِيَةَ كَتَبَ إِلَى الْمُغِيرَةِ: أَنْ أَكْتُبَ إِلَيْ بِحَدِيثِ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قَالَ: فَكَتَبَ إِلَيْهِ الْمُغِيرَةُ: إِنِّي سَمِعْتُهُ يَقُولُ عِنْدَ انْصِرَافِهِ مِنَ الصَّلَاةِ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، قَالَ: وَكَانَ يَنْهَى عَنْ قِيلٍ وَقَالَ، وَكَثَرَتِ السُّؤَالُ، وَإِضَاعَةُ الْمَالِ، وَمَنْعُ وَهَاتِ، وَعُقُوقُ الْأُمَّهَاتِ، وَوَادِ الْبَنَاتِ»⁽¹⁴⁶³⁾.

⁽¹⁴⁶⁰⁾ ينظر: «النكت الوفية بما في شرح الألفية»، لبرهان الدين البقاعي: (497/1)، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، الناشر: مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة: الأولى، 1428 هـ / 2007م، عدد الأجزاء: 2.

⁽¹⁴⁶¹⁾ ينظر: «فتح المغيب بشرح ألفية الحديث»، لشمس الدين السخاوي: (94/1)، تحقيق: علي حسين علي، الناشر: مكتبة السنة - مصر، الطبعة: الأولى، 1424 هـ / 2003م، عدد الأجزاء: 4.

⁽¹⁴⁶²⁾ أفادنا بهذه المعلومة شفهيًا فضيلة أستاذنا العلامة الأستاذ الدكتور أحمد معبد عبد الكريم (حفظه الله) أستاذ الحديث وعلومه بكلية أصول الدين بالقاهرة، وعضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف.

⁽¹⁴⁶³⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الرِّقَاقِ، باب: مَا يُكْرَهُ مِنْ قِيلٍ وَقَالَ (6473/100/8).

فقوله (رَحْمَةُ اللَّهِ): «وَفُلَانٌ وَرَجُلٌ تَالِثٌ أَيْضًا» هذا إبهام في السند، يفيد الانقطاع، وعدم اتصال السند، مما يؤدي إلى ضعف السند، لكن لما قرن معهما مغيرة، دل على أنه يصحح رواية المبهمين برواية الثقة المذكور، ومثل هذا في كتب الأئمة المصنفين المتقدمين كثير ومشهور، والله أعلم.

فالسند الذي فيه الراوي المبهم مضعف أو على أقل تقدير ضعيف، وعليه لو قلنا بأن رواية الثقة الصحيحة لذاتها تقوي هذه الرواية الضعيفة، وهذا ما فعله البخاري (رَحْمَةُ اللَّهِ) أنه قواه بها لكن إلى أي مدى؟ ليس أمامنا إلا خياران لا ثالث لهما؛ إما أن نقول: إن هذه الرواية الضعيفة داخل «الصحيح» تتقوى بالرواية الصحيحة لذاتها فتصير حسنة لغيرها، وهذا يؤدي إلى القول بأن في «صحيح البخاري» أحاديث حسنة لغيرها، وهذا ما لم يقل به أحد من علماء الحديث القدامى أو المعاصرين، وإما أن تتقوى هذه الرواية بالصحيح لذاته وتصبح صحيحة لغيرها، وبناء عليه تصبح الأحاديث في «صحيح البخاري» على نوعين: صحيح لذاته، وصحيح لغيره، وكلاهما يشملهما مسمى الصحيح، وهو المطلوب إثباته، فيصير الضعيف صحيحًا لغيره إذا تقوى وترقى بالصحيح لذاته.

وأما إذا توبع الحديث الضعيف ضعفًا قريبًا محتملاً بضعيف بمثله، أو توبع بطريق حسن لذاته، ولكن بشرط أن يكون الضعف غير شديد (ضعف يسير أو خفيف) فإنه يرتقي إلى درجة الحسن لغيره، فالْحُسْنُ لم يأت من ذات السند الضعيف، وإنما جاء من انضمام الطريقتين.

فِيُشْتَرَطُ لِكِي يَرْتَقِي «الْحَدِيثُ الضَّعِيفُ» إِلَى دَرَجَةِ «الْحَسَنِ لْغَيْرِهِ» أَمْرَانِ؛ هُمَا:

1 أن يُرَوَى مِنْ طَرِيقٍ آخَرَ (مُتَابِعٍ أَوْ شَاهِدٍ) فَأَكْثَرُ، ضَعِيفٌ مِثْلَهُ، أَوْ فِي دَرَجَةِ «الْحَسَنِ لْذَاتِهِ»، وَأَمَّا إِنْ كَانَ الْمُتَابِعُ أَوْ الشَّاهِدُ صَحِيحًا لْذَاتِهِ فَيَرْتَقِي «الضَّعِيفُ» بِهِ إِلَى رَتْبَةِ «الصَّحِيحِ لْغَيْرِهِ» كَمَا قَرَرْنَا مِنْذُ قَلِيلٍ.

2 أن يكون سبب ضعف الحديث يسيرًا؛ مثل الضعف بسبب الإرسال، أو التدليس، أو جهالة أحد رواة الإسناد، أو كونه مستورًا، أو سوء حفظ راويه الصدوق الأمين، ومثل ذلك.

وَيُمْكِنُ التَّعْبِيرُ عَنِ الْكَلَامِ السَّابِقِ بِمَعَادِلَاتٍ بَسِيطَةٍ تُقَرِّبُ الْفَهْمَ عَلَى النُّحُو التَّالِيَةِ:

ضعيف + ضعيف = حسن لغيره.

ضعيف + حسن لذاته = حسن لغيره.

والحسن لغيره أدنى مراتب الحديث المَقْبُولِ كلها؛ فهو أقل رتبة من الحديث «الصحيح لذاته»، ومن الحديث «الصحيح لغيره»، وكذلك أقل درجة من الحديث «الحسن لذاته»، وتظهر ثمرة هذا الترتيب عند التعارض؛ فإذا تعارض «الحسن لذاته» مع «الحسن لغيره» قُدِّمَ «الحسن لذاته».

أما إذا كان الضعف شديداً «ضعيف جداً»، مثل كثرة الخطأ من الراوي، أو فحش غلظه، أو غفلته، أو فسقه، أو تهمته بالكذب، أو كونه يسرق الحديث، أو كونه منكر الحديث جداً، ونحو ذلك، فهذا هو محل المناقشة الذي نود بسطه في هذا الضابط، فمن العلماء من يرى أن الحديث الضعيف جداً قد يرتقي بكثرة طرقه من كونه منكرًا، أو لا أصل له إلى كونه له أصل، وأقل درجات ما له أصل أن يكون ضعيفاً ضعفاً يسيراً يُعمل به في فضائل الأعمال، وفي الترغيب والترهيب، لا في الحلال والحرام، وأن يعتقد عن العمل به الاحتياط لا الثبوت، وأن يندرج تحت أصل معمول به كما هو مقرر عند المحققين من علماء الحديث والفقهاء معاً، فيرتقي الحديث (والحالة هكذا) من درجة «ضعيف جداً» إلى درجة «ضعيف» بكثرة الطرق، وأقل هذه الكثرة ثلاثة طرق، بحيث إذا وُجد له طريق آخر ضعيف فقط ارتقى بمجموع ذلك كله إلى «الحسن لغيره»، وهذا ما قرره الإمام السيوطي (رحمته الله) قال: «وأما الضعف لفسق الراوي، أو تهمته بالكذب، فلا يؤثر فيه موافقة غيره له، إذا كان الآخر مثله؛ لقوة الضعف، وتقاعد هذا الجابر، نعم يرتقي بمجموع طرقه، عن كونه منكرًا، أو لا أصل له، صرح به شيخ الإسلام (يعني الحافظ ابن حجر (رحمته الله))، قال: «بل ربما كثرت الطرق حتى أوصلته إلى درجة المستور، والسيئ الحفظ، بحيث إذا وجد له طريق آخر فيه ضعف قريب محتمل ارتقى بمجموع ذلك إلى درجة الحسن» (1464).

وقال جمال الدين القاسمي: «اعلم أن الضعيف لكذب راويه أو لفسقه لا ينجبر بتعدد طريقة المماثلة له لقوة الضعف وتقاعد هذا الجابر. نعم! يرتقي بمجموعه عن كونه منكرًا، أو لا أصل له، وربما كثرت الطرق حتى أوصلته إلى درجة المستور، والسيئ الحفظ بحيث إذا وجد له طريق آخر فيه ضعف قريب محتمل ارتقى بمجموع ذلك إلى درجة الحسن» (1465).

فالسويطي (رحمته الله) وتبعه القاسمي يذكران أن الحديث الضعيف جداً لا يؤثر فيه اعتضاده بطريق آخر ضعيف جداً مثله؛ لشدة الضعف، وقصور هذا العاضد عن الجبر والترقية للآخر، لكنه يقول إنه لو كثرت طرق هذا الضعيف جداً لنقلت هذا الخبر من كونه لا أصل له إلى كونه له أصل، وذكر أن ذلك هو ما قرره الحافظ ابن حجر في كتابه «الإمتاع بالأربعين المتباينة السماع»: (ص: 70)، وربما كثرت طرق الضعيف جداً حتى تنقله من رتبة الضعيف جداً إلى رتبة الضعيف ضعفاً يسيراً ينجبر، بحيث إذا انضم إلى هذا المجموع المتحصل من كل ما سبق طريق آخر ضعيفاً قريباً محتملاً ارتقى بمجموع ذلك إلى رتبة

(1464) يُنظر: «تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي»، للسيوطي: (1/194).

(1465) يُنظر: «قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث»، لجمال الدين القاسمي: (ص: 109)، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان،

الحسن لغيره، وقد قال هذا السيوطي في ألفيته:

المُرْتَضَى فِي حَدِّهِ مَا اتَّصَلَ بِنَقْلِ عَدْلِ قَلِّ ضَبْطُهُ وَلَا
شَدًّا وَلَا غُلْلًا وَلِيُرْتَّبِ مَرَاتِبًا وَالِإِحْتِجَاجَ يَجْتَنِي
أَلْفُقَهَا وَحُلُّ أَهْلِ الْعِلْمِ فَإِنْ أَتَى مِنْ طُرُقٍ أُخْرَى يَنْهَى
إِلَى الصَّحِيحِ، أَيْ لِعَبْرِهِ، كَمَا يَرْفَعِي إِلَى الْحُسْنِ الَّذِي قَدْ وَسَمَا
ضَعْفًا لِسُوءِ الْحِفْظِ أَوْ إِسْأَلِ أَوْ تَدْلِيْسِ أَوْ جِهَالَةٍ إِذَا رَأَوْا
بِحَيْثُ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى، وَمَا كَانَ لِفِسْقٍ أَوْ يُرَى مُتَّهَمًا
يَرْفَعِي عَنِ الْإِنْكَارِ بِالتَّعَدُّدِ بَلْ رُبَّمَا يَصْبِرُ كَالَّذِي بُدِيَ (1466).

وقد تعقب العلامة الشيخ أحمد شاکر (رحمته الله) كلام السيوطي بقوله: «وأما إذا كان ضعف الحديث لفسق الراوي أو اتهامه بالكذب، ثم جاء من طرق أخرى من هذا النوع فإنه لا يرقى إلى الحسن، بل يزداد ضعفًا إلى ضعف؛ إذ إن تفرد المتهمين بالكذب، أو المحروحين في عدالتهم بحديث لا يرويه غيرهم يُرَجِّحُ عند الباحث المحقق التهمة، ويؤيد ضعف رواياتهم، وبذلك يتبين خطأ المؤلف (يعني السيوطي) (رحمته الله)، وخطؤه في كثير من كتبه في الحكم على أحاديث ضعاف بالترقي إلى الحسن مع هذه العلة القويّة» (1467).

وأكد (رحمته الله) هذا الكلام في موضع آخر فقال: «إذا كان ضعف الحديث لفسق الراوي، أو اتهامه بالكذب، ثم جاء من طرق أخرى من هذا النوع، ازداد ضعفًا إلى ضعف؛ لأنَّ تفرد المتهمين بالكذب، أو المحروحين في عدالتهم بحيث لا يرويه غيرهم يرفع الثقة بحديثهم، ويؤيد ضعف روايتهم، وهذا واضح» (1468).

وقد علّق الأستاذ الدكتور: ماهر ياسين الفحل على قول العلامة أحمد شاکر بقوله: «وهذا هو الحق الذي لا مرية فيه، فإن الضعفاء قد يسرق بعضهم من بعض، ويشتهر عندهم فقط، ولا نجده في روايات الثقات الأثبات، مما لا يزيد الضعيف إلا ضعفًا على ضعف» (1469).

(1466) ينظر: «ألفية السيوطي في علم الحديث»: (ص: 10).

(1467) ينظر: «ألفية السيوطي في علم الحديث»: (ص: 15، 16)، بتعليق الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاکر (رحمته الله)، الناشر: المكتبة

العلمية، عدد الأجزاء: 1.

(1468) ينظر: «الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، للحافظ ابن كثير»: (ص: 40)، تأليف الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاکر

(رحمته الله)، الناشر: مكتبة المعارف بالرياض، الطبعة الأولى، 1416هـ/1995م، عدد الأجزاء: 1.

(1469) ينظر: «أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء»، للدكتور: ماهر ياسين فحل: (ص: 37)، وأصل هذا الكتاب «رسالة ماجستير»

نوقشت في بغداد في 23/6/1999م، وكانت بإشراف العلامة المحقق الدكتور: «هاشم جميل»، وحصلت على درجة الامتياز، الناشر: دار

عمار للنشر، عمان، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000م، عدد الأجزاء: 1.

وهذا الرأي هو رأي جمهرة المحدثين أن الحديث الضعيف ضعفاً شديداً لا يقبل الجبر ولا الارتقاء، وأنه لا يدخل في دائرة الحجية والقبول، وإنما هو من قبيل المردود الذي لا يقبل التقوية، ولا يحتج به، وهذا ما قرره العلامة ابن الصلاح في «مقدمته» حين قال: «لعلَّ الباحث الفاهم يقول: إنا نجد أحاديث محكوماً بضعفها مع كونها قد رُويت بأسانيد كثيرة من وجوه عديدة مثل حديث: «الأذنان من الرأس»، ونحوه، فهلا جعلتم ذلك وأمثاله من نوع الحسن؛ لأنَّ بعض ذلك عَصَدَ (أي قَوَّى) بعضاً، كما قلتُم في نوع الحسن على ما سبق آنفاً، وجواب ذلك: أنه ليس كل ضعف في الحديث يزول بمحيته من وجوه، بل ذلك يتفاوت: فمنه ضعف يزيله ذلك بأن يكون ضعفه ناشئاً من ضعف حفظ راويه، مع كونه من أهل الصدق والديانة، فإذا رأينا ما رواه قد جاء من وجه آخر عرفنا أنه مما قد حفظه، ولم يختل فيه ضبطه له، وكذلك إذا كان ضعفه من حيث الإرسال زال بنحو ذلك، كما في المرسل الذي يرسله إمام حافظ، إذ فيه ضعف قليل، يزول بروايته من وجه آخر، **ومن ذلك ضعف لا يزول بنحو ذلك**؛ لقوة الضعف، وتقاعد هذا الجابر عن جبره ومقاومته، وذلك كالضعف الذي ينشأ من كون الراوي متهماً بالكذب، أو كون الحديث شاداً، وهذه جملة تفاصيلها تدرك بالمباشرة والبحث، فاعلم ذلك، فإنه من النفائس العزيرة، والله أعلم»⁽¹⁴⁷⁰⁾.

وتعقبه ابن حجر العسقلاني بقوله: «لم يذكر للجابر ضابطاً يُعلم منه ما يصلح أن يكون جابراً، أو لا، والتحرير فيه أن يُقال: إنه يرجع إلى الاحتمال في طرفي القبول والردِّ، فحيث يستوي الاحتمال فيهما فهو الذي يصلح لأنَّ ينجبر، وحيث يقوى جانب الردِّ فهو الذي لا ينجبر، وأمَّا إذا رجع جانب القبول فليس من هذا، بل ذاك في الحسن الذاتي، والله أعلم»⁽¹⁴⁷¹⁾.

وقال بدر الدين ابن جماعة: «والضعف لكذب راويه وفسقه فلا ينجبر بتعدد طرقه»⁽¹⁴⁷²⁾.

وكذا قال شرف الدين الطيبي: «وأما الضَّعيفُ فَلِكُذِبِ راويه وفسقه، لا يَنْجَبِرُ بِتَعَدُّدِ طُرُقِهِ»⁽¹⁴⁷³⁾.

وقال الجرجاني: «وأما الضعيف لكذب راويه وفسقه لا ينجبر بتعدد طرقه كما في حديث: «طلب

⁽¹⁴⁷⁰⁾ ينظر: «معرفة أنواع علوم الحديث» لابن الصلاح: (ص: 34)، تحقيق: نور الدين عتر، الناشر: دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، سنة النشر: 1406هـ - 1986م، عدد الأجزاء: 1.

⁽¹⁴⁷¹⁾ ينظر: «النكت على كتاب ابن الصلاح» لابن حجر العسقلاني: (1/409)، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، عدد المجلدات: 2، الطبعة: الأولى، 1404هـ/1984م.

⁽¹⁴⁷²⁾ ينظر: «المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي»، لبدر الدين ابن جماعة: (ص: 37، 38)، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة: الثانية، 1406هـ، عدد الأجزاء: 1.

⁽¹⁴⁷³⁾ ينظر: «الخلاصة في معرفة الحديث»، لشرف الدين الطيبي: (ص: 47)، تحقيق: أبي عاصم الشوامي الأثري، الناشر: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع - الرواد للإعلام والنشر، الطبعة: الأولى، 1430هـ - 2009م، عدد الأجزاء: 1.

العلم فريضة»، قال البيهقي: هذا حديث مشهور بين الناس، وإسناده ضعيف وقد روي من أوجه كثيرة كلها ضعيفة» (1474).

ونقل السيوطي عن التبريزي قوله، وهو يتناول الضعيف جدًا: «فكثرة الطرق الضعيفة لا تفيد شيئًا» (1475).

وقال النووي: «وأما الضعف لفسق الراوي فلا يؤثر فيه موافقة غيره» (1476).

وتبعه عبد الرؤوف المناوي بقوله: «إذا روى الحديث من وجوه ضعيفة لا يلزم أن يحصل من مجموعها أنه حسن، بل ما كان ضعفه لضعف حفظ زاوية الصدوق الأمين زال بجيئه من وجه آخر وصار حسنًا، وكذا لو كان ضعفه لإرسال أو تدليس أو جهالة حال زال بوروده من طريق آخر، وأما الضعيف لفسق الراوي فلا يؤثر فيه موافقة غيره» (1477).

وقرر هذا الرأي، ودعم هذا الاتجاه أيضًا الإمام زين الدين العراقي بقوله في «ألفيته»:
وإن يكن لِكذِبٍ أو شدًّا... أو قوِي الضُّعْفُ فَلَمْ يُجِبِرْ ذَا (1478)

وعبّر الأستاذ الدكتور نور الدين عتر عن هذه القضية بقوله: «وينبغي أن يُتنبّه إلى أن هذا باعتبار ضعف الرواة، وأنه كما يتفاوت ضعف الحديث بسبب ضعف الرواة يتفاوت باعتبار فقد الصفات الأخرى بحسب الصفة، أو الصفات المفقودة، وقد ميّز المحدثون بين مراتب الضعف الناشيء من القدر في رجاله، فهناك الضعف الذي يقبل التقوية، وهذا يسمونه ضعيفًا أيًا كان سبب ضعفه، وهناك الضعف الشديد الذي لا ينجز، وهذا يُطْلَقُ عَلَيْهِ أيضًا الضعيف، ويُؤخَذُ من تعابيرهم تمييزه، كقولهم: ضعيف جدًا، أو فيه فلان متروك، أو متهم، إلا أن كثيرًا من المحدثين ميّزوا بعض حالات الضعيف بألقاب خاصة بما هي: «المنكر»،

(1474) ينظر: «رسالة في علوم الحديث»، للشريف الجرجاني: (ص: 76)، تحقيق: علي زوين، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولى، 1407هـ، عدد الأجزاء: 1.

(1475) ينظر: «البحر الذي زخر في شرح ألفية الأثر»، للسيوطي: (1030/3)، تحقيق ودراسة: أبي أنس أنيس بن أحمد بن طاهر الأندونوسي، الناشر: مكتبة الغراء الأثرية، المملكة العربية السعودية، عدد الأجزاء: 4.

(1476) ينظر: «التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث»، للنووي (ص: 31)، تقديم وتحقيق وتعليق: محمد عثمان الخشت، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1405هـ - 1985م، عدد الأجزاء: 1.

(1477) ينظر: «اليواقيت والدرر شرح شرح نخبة الفكر»، للمناوي: (409/1)، تحقيق: المرتضى الزين أحمد، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولى، 1999م، عدد الأجزاء: 2.

(1478) ينظر: «ألفية العراقي = التبصرة والتذكرة»، للعراقي: (ص: 98)، قدم لها وراجعها: الأستاذ الدكتور عبد الكريم بن عبد الله بن عبد الرحمن الخضير، تحقيق ودراسة: العربي الدائر الفرياطي، الناشر: مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1428هـ، عدد الأجزاء: 1.

«المتروك»، «المطروح»⁽¹⁴⁷⁹⁾.

وزاد المسألة جلاءً ووضوحًا في موضع آخر (حَفِظَهُ اللهُ) حين قال: «ومن هنا فقد جاءت أحكام المحدثين سليمة واضحة الحجّة، نَبِيْرَةُ الحجّة، قد أقام أهل الحديث بنيتها على الدراسة الشاملة لكل وجه من أوجه احتمال القوة، أو الضعف، ووضعوا كل حال منها في موضعه الملائم؛ وَمِنْ ثَمَّ نجد أحكامهم في القبول والرد تنقسم بدقة متدرجة، تبدأ من قمة الصحة فيما أسموه أصح الأسانيد، وما يحفه من قرائن أخرى، ثم باقي مراتب الصحيح، فالحسن لذاته، فالحسن لغيره، إلى الضعف اليسير الَّذِي قد يُعْمَلُ به بشروط تقوي احتمال سلامته، ثم الضعف الشديد وهو الناشئ عن فحش الغلط، والغفلة، أو كون الراوي منهما مُفْسَقًا، وهذا متروك لا يُلْتَفَتُ إليه، ثم ما هو شر من ذلك كله، وهو الكذب المختلق، لا تجوز روايته إلا على سبيل التحذير منه، والتنبيه على كذبه، فهذا سُلِّمَ دقيق للقبول والرد أخذت كل درجة منه شروطها، وحكمها الملائم تمامًا، كما هو واضح جلي»⁽¹⁴⁸⁰⁾.

وتَبَّه الأستاذ الشيخ محمد أبو شهبه على أن الأحاديث المشهورة الواهية أو الساقطة أو الضعيفة شديدة الضعف لا يقوم بها الاحتجاج حتى في فضائل الأعمال، ولا يصح الاستدلال به من بعض المحدثين في الندوات، والمحافل أو المؤلفين، والكاتبين في المجلات، والصحف، أو بعض الأئمة، والخطباء، والوعاظ، والمدرسين في المدارس، والمعاهد، والكلِّيَّات»⁽¹⁴⁸¹⁾.

وقال (رَحِمَهُ اللهُ) في موضع آخر وهو يتكلم عن الضعيف الَّذِي يُعَدُّ به، والذي لا يُعَدُّ به: «وأجاز بعض الأئمة رواية الضعيف من غير بيان ضعفه والعمل به، ولكن بشروط:

1 - أن يكون الحديث في القصص، أو المواعظ، أو فضائل الأعمال، أو نحو ذلك مما لا يتعلق بصفات الله، وما يجوز له، وما يستحيل عليه سبحانه، ولا بتفسير القرآن ولا بالأحكام كالحلال والحرام، وغيرهما.

2 - أن يكون الضعف فيه غير شديد فيخرج حديث من انفرد من الكذابين، والمتهمين بالكذب، والذين فحش غلطهم في الرواية، والحديث الَّذِي كثرت طرقة، ولم تخل طريق منها من شدة الضعف.

3 - أن يكون ما ثبت به مندرجًا تحت أصل من أصول الشريعة؛ لِقَائِلًا يثبت ما لم يثبت شرعًا به،

⁽¹⁴⁷⁹⁾ ينظر: «منهج النقد في علوم الحديث»، أد/ نور الدين عتر: (ص: 289)، دار الفكر، دمشق - سورية، الطبعة: الثالثة،

1401هـ-1981م، عدد الأجزاء: 1.

⁽¹⁴⁸⁰⁾ ينظر: «منهج النقد في علوم الحديث»: (ص: 457).

⁽¹⁴⁸¹⁾ ينظر: «الوسيط في علوم ومصطلح الحديث»، للشيخ محمد أبو شهبه: (ص: 201)، دار الفكر العربي، عدد الأجزاء: 1.

وحينئذ يكون الضعيف مؤكداً لما ثبت بذاك الأصل الكلي.

4 - ألا يعتقد العامل به ثبوته، بل يقصد الاحتياط والخروج من العهدة.

5 - ألا يعارضه دليل آخر أقوى منه.

والحق أنه لا يجوز رواية الضعيف إلا مقترناً ببيان ضعفه، وبخاصة في هذه العصور التي قلت معرفة الناس فيها بالأحاديث، وعدم القدرة على معرفة درجة الأحاديث، ومن هذه الشروط تستخلص أن الضعيف قسمان:

1 - ضعيف منجر بغيره كتعدد الطرق أو نحوها، وهو الذي يعمل به في الفضائل وما شابهها، والانبجاء إنما يكون بمساوٍ أو بأقوى، أما بما هو أقل منه فلا.

2 - ضعيف غير منجر، ولا يشهد له أصل شرعي، وهذا لا يعمل به قطُّ لا في الفضائل ولا غيرها» (1482).

فأصحاب هذا الفريق إذن يرون أنه لا بُدَّ لمن يريد أن يُقوي الحديث بكثرة طرقه أن يقف على رجال كل طريق منها، حتى يتبين له مبلغ الضعف فيها، فقد يكون سبب الضعف كونه يسرق الحديث، أو اتهم باختلاق هذا الخبر، وكانت كثرة الطرق غير نافعة لكونها جاءت من طريق المتهم به بشكل مباشر، أو عن طريق من أخذ منه، ولم يصرح به في الإسناد، فإنه لا بُدَّ والحال هكذا ألا يتساهل المتخصصون في تقوية الحديث بمجرد نقلهم عن غيرهم أن له طرقاً كثيرة، بل لا بُدَّ من الوقوف على حال الحديث وطرقه، ومعرفة ماهية الضعف وسببه.

فالكثرة الكاثرة من المحدثين يرون أن الحديث إذا كان ضعفه شديداً فلا تنفعه كثرة الطرق، وأن ما كان انقطاعه شديداً، أو فُدِّح في عدالة الراوي فلا يزول الضعف بالمتابعات والطرق، وأنه لا يحتج به، ولا يُعدُّ بكثرة طرقه، والله تعالى أعلم بالصواب.

ومن أمثلة هذا النوع حديث: «آخر أربعاء في الشهر يوم نحس مستمر» قال العجلوني: «رواه ابن مردويه في «تفسيره» عن ابن عباس، والخطيب لكن بلفظ: «من الشهر»، وقال السيوطي في «الجامع الكبير»: «رواه وكيع في «الغرر»، وابن مردويه في «تفسيره» عن ابن عباس، وفيه مسلمة بن الصلت متروك، وأورده ابن الجوزي في «الموضوعات»، ورواه الطيوري من وجه آخر عن ابن عباس موقوفاً»، انتهى؛ وقال ابن رجب: لا يصح، وضَعَفَهُ الطبراني» (1483)، فالحديث برغم تعدد طرقه إلا أنه ضعيف لا يحتج به، فضلاً عن

(1482) ينظر: «الوسيط في علوم ومصطلح الحديث»: (ص: 278، 279).

(1483) ينظر: «كشف الخفاء ومزيل الإلباس»، للعجلوني: (18/1)، المكتبة العصرية، تحقيق: عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن

أنه يتعارض مع الآيات الكريمة، والأحاديث الصحيحة التي تنهى عن التطير والتشاؤم.
وكذا حديث: «التمسوا الرفيق قبل الطريق، والجار قبل الدار»، رواه الطبراني في «الكبير»، وابن أبي
خيثمة، والعسكري في «الأمثال»، والخطيب في «الجامع» عن رافع بن خديج رفعه، وسنده فيه
متروك⁽¹⁴⁸⁴⁾، وذكر له شواهد كلها ضعيفة جداً، مما يدل على أنه ليس حديثاً مرفوعاً، وغاية ما في الأمر
أنه حكمة، أو مثل شائع، والله أعلم.

وكذا حديث: «شراركم عزابكم»، رواه أبو يعلى، والطبراني بسند فيه خالد المخزومي متروك عن أبي
هريرة أنه قال: «لو لم يبق من أجلي إلا يوم واحد للقيت الله بزوجة، سمعت رسول الله (صلى الله عليه
وسلم) يقول: «شراركم عزابكم»، ولهما أيضاً بسند فيه ضعيف، عن عطية بن بشر المازني مرفوعاً في
حديث: «إن من سنتنا النكاح، شراركم عزابكم، وأراذل أمواتكم عزابكم»، إلى غير ذلك من الأحاديث
التي لا تخلو عن ضعف، واضطرب، لكن لا يبلغ الحكم عليه بالوضع، وقال في «الدرر»: رواه أحمد، عن
أبي ذر، والطبراني عن عطية بن بشر، وابن عدي عن أبي هريرة (رضي الله عنه)، وأبو نعيم عن
جابر⁽¹⁴⁸⁵⁾.

فالحديث زوي من أكثر من طريق إلا أنها ضعيفة جداً، ولا تقبل الخبر والارتقاء، ولا يحتج بها، والله
تعالى أعلى وأعلم ومنه العون والسداد والتوفيق.

هنداوي، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 2000م، عدد الأجزاء: 2.

⁽¹⁴⁸⁴⁾ ينظر: «كشف الخفاء ومزيل الإلباس»: (531/203/1).

⁽¹⁴⁸⁵⁾ ينظر: «كشف الخفاء»: (1528/7/2).

الضابط الرابع: إخضاع الأحاديث التي تفرد بها راوٍ لا يُحتمَلُ تفردُه للنقد والتحليل والمراجعة:

يُعدُّ التفرد من الأمور المُهمَّة التي يأخذها أئمة النقد الحديثي بعين الاعتبار عند حكمهم على راوٍ ما بتوثيق، أو تضعيف، فيقارنون رواياته بروايات غيره من الحفاظ الثقات، فإن كثرت الروايات التي يتفرد بها الراوي عُدد ذلك سببًا للطعن فيه وجرحه، وإن كانت تفرداته قليلة كان ذلك أمانة ضبطه (في الغالب) وعلامة توثيقه وتعديله.

ويُعدُّ التفرد أيضًا من الوسائل المُهمَّة للكشف عن الشذوذ والنكارة والإعلال والمخالفة بوجه عام؛ يقول ابن الصلاح: «ويستعان على إدراكها (أي العلة والنكارة والشذوذ) بتفرد الراوي وبمخالفة غيره له، مع قرائن تنضم إلى ذلك تُنبئُ العارف بهذا الشأن»⁽¹⁴⁸⁶⁾.

ولقد اهتم المحدثون بقضية التفرد، وأولَّوْها عنايةً خاصَّة؛ لِأَنَّهَا تمثل جانبًا مهمًّا في نقد الأسانيد والمتون لديهم، وتلك القضية تُعنى أصالة الحديث بالغريب والحديث الفرد، وهما مصطلحان يُطلقان للدلالة على معنى واحد، وهو ما يُعرف بتفرد الراوي الَّذِي لم يشاركه غيره من الرواة بنقل خبر ما، وفي هذا الصدد يقول ابن حجر (رحمهُ اللهُ): «العَرِيبُ والقَرْدُ مُترادِفانِ لُغَةً واصْطِلَاحًا»⁽¹⁴⁸⁷⁾، فالغريب أو الفرد هو الحديث الَّذِي انفرد به راويه، ولم يشاركه أحد في روايته، أو يتابعه عليها، في سنده، أو في متنه»⁽¹⁴⁸⁸⁾.

وإذا أردنا أن نصطلح على تعريف معين للتفرد؛ حتى يمكننا تصور القضية تصورًا صحيحًا يمكننا تعريفه بأنه: مجيء الخبر من طريق راوٍ واحد دون أن يُشاركه غيره من الرواة، سواء كان التفرد بأصل الحديث، أم بجزء منه، مع المخالفة، أو دونها، بزيادة فيه، أو بدون زيادة، في المتن، أو السند، ثقةً ضابطًا كان الراوي، أو دون ذلك»⁽¹⁴⁸⁹⁾، ومن خلال التعريف السابق للتفرد يظهر جليًّا وجه ارتباط الغرابة بوجوه مخالفة الراوي المتفرد لمن هو أولى منه وأرجح حفظًا أو عددًا، من الشذوذ، والإعلال، والنكارة، وأن بينهم علاقة متينة وارتباط وثيق، تظهر من خلال قيد: «مع المخالفة، أو دونها»، ومعلوم لدى المحدثين أن التفرد على قسمين: تفرد مع المخالفة، وتفرد بدون المخالفة، فالشذوذ هو مخالفة الراوي المَقْبُول لمن هو أولى منه وأرجح، أو

⁽¹⁴⁸⁶⁾ ينظر: «مقدمة ابن الصلاح»: (ص: 90).

⁽¹⁴⁸⁷⁾ يُنظر: «نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر»: (ص: 57)، للحافظ ابن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، تحقيق: أد/ نور الدين عتر، الناشر: مطبعة الصباح، دمشق، الطبعة: الثالثة، 1421 هـ - 2000م، عدد الأجزاء: 1.

⁽¹⁴⁸⁸⁾ ينظر: «مقدمة ابن الصلاح»: (ص: 270)، و«المنهل الروي» لابن جماعة: (ص: 55)، «شرح البصرة والتذكرة»، للعراقي:

(73/2).

⁽¹⁴⁸⁹⁾ هذا التعريف استفدناه من الأستاذ الدكتور/ عبد الجواد حمام، من كتابه النفيس: «التفرد في رواية الحديث ومنهج المحدثين في قبوله

أو رده، دراسة تأصيلية تطبيقية». دار النوادر. (ط: 1)، (1429هـ. 2008م)، (عدد الأجزاء: 1): (ص: 90).

بتعبير آخر هو تفرد ثقة أو صدوق خالف من هو أولى منه وأرجح، وأما النكارة تدخل مع التفرد في حالة خاصة، وهي تفرد الضعيف برواية خالف فيها الراوي الثقة أو الثقات، أو خالف فيها الراوي الصدوق؛ فإن رواية الضعيف حيثئذ تصير منكراً؛ لكون الراوي المخالف لا يحتمل منه ذلك، فالتفرد وصف جامع بين أنواع مردودة من أنواع الحديث مثل الشاذ، والمعل والمنكر، بل والمضطرب والمدرج والمُصَحَّف والمقلوب والمزيد في متصل الأسانيد وغير ذلك.

فالعلاقة بين الغرابة والتفرد من جهة، والشذوذ، والإعلال، والنكارة من جهة أخرى؛ مبنية على أن الغرابة آية وأمارة وقرينة من قرائن الخطأ والوهم، أو بتعبير آخر: إن الغرابة مظنة النكارة؛ إذ إن الغرابة عند نقاد الحديث وصبارفته تكون مظنة الوهم والخطأ، والمخالفة تحصل بسبب وهم الراوي المتفرد وخطئه، فإن ظهرت قرائن تدل على هذا الخطأ والوهم، صار الحديث معلولاً.

فالتفرد علامة من علامات الرد، وسبب من أسبابه، ومظنة من مظانه، ولا يحكم على الحديث الفرد بالرد وكونه مخالفاً لرواية الثقات إلا بوجود قرائن تؤكد أو ترجح جانب خطأ الراوي المتفرد في روايته⁽¹⁴⁹⁰⁾.

وفي هذا المعنى يقول الإمام مسلم (رحمه الله): «وَعَلَامَةُ الْمُنْكَرِ فِي حَدِيثِ الْمُحَدِّثِ، إِذَا مَا عُرِضَتْ رَوَايَتُهُ لِلْحَدِيثِ عَلَى رَوَايَةِ غَيْرِهِ مِنْ أَهْلِ الْحِفْظِ وَالرِّضَا، خَالَفتْ رَوَايَتُهُ رَوَايَتَهُمْ، أَوْ لَمْ تَكُذْ تُؤَافِقُهَا، فَإِذَا كَانَ الْأَعْلَبُ مِنْ حَدِيثِهِ كَذَلِكَ كَانَ مَهْجُورَ الْحَدِيثِ، غَيْرَ مَقْبُولِهِ، وَلَا مُسْتَعْمَلِهِ»⁽¹⁴⁹¹⁾.

ولكي تظهر للقارئ الكريم خطورة هذه القضية وضرورة الاعتناء بها إطلاق العلماء المتقدمين المنكر على التفرد المطلق كما فعل الحافظ أبو بكر أحمد بن هارون البرديجي (رحمه الله) (ت: 301هـ)، وكان من أعيان الحفاظ المبرزين في العلل حيث عرّف المنكر بأنه: «الْحَدِيثُ الَّذِي يَنْفَرِدُ بِهِ الرَّجُلُ، وَلَا يُعْرَفُ مِثْلُهُ مِنْ غَيْرِ رَوَايَتِهِ، لَا مِنْ الْوَجْهِ الَّذِي رَوَاهُ مِنْهُ، وَلَا مِنْ وَجْهِ آخَرَ»⁽¹⁴⁹²⁾.

قال ابن الصلاح (رحمه الله) مُعَقِّبًا: «فَأَطْلَقَ الْبُرْدِيْجِيُّ ذَلِكَ وَلَمْ يُفَصِّلْ، وَإِطْلَاقُ الْحُكْمِ عَلَى التَّفَرُّدِ بِالرَّدِّ أَوْ النَّكَارَةِ أَوْ الشُّذُودِ مَوْجُودٌ فِي كَلَامِ كَثِيرٍ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ»⁽¹⁴⁹³⁾.

ويظهر من كلام البرديجي، وتعقب ابن الصلاح له (رحمهما الله): أن بعض الحفاظ كانوا يطلقون النكارة أو الشذوذ على التفرد، كما كان كثير منهم يرد الحديث بمجرد تفرده، ويُشعرُ بهذا قول ابن الصلاح

⁽¹⁴⁹⁰⁾ ينظر: «الحديث المنكر عند نقاد الحديث»، د عبد الرحمن بن نويغ بن فالخ السلمي، (123/1 - 133)، مكتبة: الرشد، (ط: 1)، (1426هـ - 2005م)، (عدد الأجزاء: 2) بتصرف كثير.

⁽¹⁴⁹¹⁾ ينظر: «مقدمة صحيح مسلم»: (7/1).

⁽¹⁴⁹²⁾ ينظر: «شرح علل الترمذي»: (653/2).

⁽¹⁴⁹³⁾ ينظر: «مقدمة ابن الصلاح» النوع الرابع عشر: «معرفة المنكر من الحديث»: (ص: 80).

(رَحْمَةُ اللَّهِ): «وَإِطْلَاقُ الْحُكْمِ عَلَى التَّفَرُّدِ بِالرَّدِّ أَوْ النَّكَارَةِ أَوْ الشُّدُودِ مَوْجُودٌ فِي كَلَامٍ كَثِيرٍ مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ» (1494).

وأجاب الحافظ ابن حجر (رَحْمَةُ اللَّهِ) في «نكته على ابن الصلاح» بقوله: «وهذا مما ينبغي التيقظ له، فقد أطلق الإمام أحمد، والنسائي، وغير واحد من النقاد لفظ «المنكر» على مجرد التفرد، لكن حيث لا يكون المتفرد في وزن من يحكم لحديثه بالصحة بغير عاضد يعضده» (1495).

والصواب الذي نعتقده ونرجحه بعد دراسات مستفيضة في هذا الصدد أنه لا يُرد الحديث لمجرد التفرد، بل يُتوقف في قبوله أو رده حتى يترجح جانب أحدهما على الآخر، بما يظهر من قرائن ترجيح التجريح والتعديل، والإحاطة بأمارات القبول والرد، والتمكن من صنعة النقد لدى الناقد.

ويؤكد علاقة وصلة التفرد بالضعف هذا التحرير والتقرير الذي قرره الإمام ابن الصلاح (رَحْمَةُ اللَّهِ) بقوله: «إِذَا انفردَ الرَّوِي بِشَيْءٍ نُظِرَ فِيهِ؛ فَإِنْ كَانَ مَا انفردَ بِهِ مُخَالِفًا لِمَا رَوَاهُ مَنْ هُوَ أَوْلَى مِنْهُ بِالْحِفْظِ لِذَلِكَ، وَأَضْبَطُ كَانَ مَا انفردَ بِهِ شَادًّا مَرْدُودًا، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ مُخَالِفَةٌ لِمَا رَوَاهُ غَيْرُهُ، وَإِنَّمَا هُوَ أَمْرٌ رَوَاهُ هُوَ وَمَنْ يَرُوهُ غَيْرُهُ، فَيُنْظَرُ فِي هَذَا الرَّوِي الْمُنْفَرِدِ؛ فَإِنْ كَانَ عَدْلًا حَافِظًا مَوْثُوقًا بِإِتْقَانِهِ وَضَبْطِهِ قُبِلَ مَا انفردَ بِهِ، وَمَنْ يَقْدَحِ الْإِنْفِرَادَ فِيهِ، فِيمَا سَبَقَ مِنَ الْأَمْثَلَةِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِمَّنْ يُوثَقُ بِحِفْظِهِ وَإِتْقَانِهِ لِذَلِكَ الَّذِي انفردَ بِهِ كَانَ انفِرَادُهُ بِهِ خَارِجًا لَهُ، مُرْخَرَجًا لَهُ عَنْ حَيْزِ الصَّحِيحِ، ثُمَّ هُوَ بَعْدَ ذَلِكَ دَائِرٌ بَيْنَ مَرَاتِبٍ مُتَفَاوِتَةٍ بِحَسَبِ الْحَالِ فِيهِ، فَإِنْ كَانَ الْمُنْفَرِدُ بِهِ غَيْرَ بَعِيدٍ مِنْ دَرَجَةِ الْحَافِظِ الضَّابِطِ الْمَقْبُولِ تَفَرُّدُهُ اسْتَحْسَنًا حَدِيثَهُ ذَلِكَ، وَمَنْ خَطَّه إِلَى قَبِيلِ الْحَدِيثِ الضَّعِيفِ، وَإِنْ كَانَ بَعِيدًا مِنْ ذَلِكَ رَدَدْنَا مَا انفردَ بِهِ، وَكَانَ مِنْ قَبِيلِ الشَّادِّ الْمُنْكَرِ.

فَخَرَجَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الشَّادَّ الْمَرْدُودَ قِسْمَانِ: أَحَدُهُمَا: الْحَدِيثُ الْفَرْدُ الْمُخَالِفُ، وَالثَّانِي: الْفَرْدُ الَّذِي لَيْسَ فِي رَاوِيهِ مِنَ الثَّقَةِ وَالضَّبْطِ مَا يَقَعُ جَابِرًا لِمَا يُوجِبُهُ التَّفَرُّدُ، وَالشُّدُودُ مِنَ النَّكَارَةِ وَالضَّعْفِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ» (1496).

وينقل الحافظ السخاوي كلام شيخه الحافظ ابن حجر العسقلاني مما يزيد الأمر وضوحًا في ارتباط التفرد بالشذوذ والنكارة؛ وذلك في أثناء كلامه على مراتب الرواة بقوله: «فالصدوق إذا تفرد بما لا متابع له فيه، ولا شاهد، ولم يكن عنده من الضبط ما يشترط في المقبول، فهذا أحد قسمي الشاذ، فإن حولف من هذه صفتة مع ذلك، كان أشد في شذوذه، وربما سمأه بعضهم منكرًا، وإن بلغ تلك الرتبة في الضبط، لكنه

(1494) ينظر: «المصدر السابق»: (ص: 80).

(1495) ينظر: «النكت على ابن الصلاح» لابن حجر: «المنكر»: (108/1).

(1496) ينظر: «مقدمة ابن الصلاح»: (ص: 79).

خالف من هو أرجح منه في الثقة والضبط؛ فهذا القسم الثاني من الشاذ، وهو المعتمد كما قدمنا في تسميته، وأما إذا انفرد المستور، أو الموصوف بسوء الحفظ، أو المُضَعَّف في بعض مشايخه خاصَّة، أو نحوهم ممن لا يحكم لحديثهم بالقبول بغير عاضد يعضده، بما لا متابع له ولا شاهد - فهذا أحد قسمي المنكر، وهو الذي يوجد إطلاق المنكر عليه لكثير من المحدثين، كأحمد، والنسائي، وإن خولف مع ذلك، فهو القسم الثاني، وهو المعتمد على رأي الأكثرين في تسميته»⁽¹⁴⁹⁷⁾.

والذي يهمننا في هذا المقام معرفة أقسام التفرد باعتبار حال الراوي المتفرد حيث ينقسم إلى خمسة أقسام:

1 تفرد الراوي الثقة، ويدخل فيه دخولاً أولياً تفرد الإمام الحافظ الثقة المتقن. وحكمه: قبول روايته ما لم يخالف الأوثق منه، ويُعدُّ حديثه صحيحًا.

2 تفرد الراوي الصدوق، أو من لا بأس به، ونحوهم. وحكمه: قبول روايته ما لم يخالف الأوثق منه، ويُعدُّ حديثه حسنًا.

3 تفرد الراوي الضعيف، ويراد به الضعيف ضعفاً يسيراً. وحكمه: رد روايته خالف أم لم يخالف، لكن إن وُقف له على متابع أو شاهد ارتقى به.

4 تفرد الراوي شديد الضعف كالمتروك، والمتهم بالكذب، ومن اتهم بسرقة الحديث، ونحوهم. وحكمه: رد روايته خالف، أم لم يخالف.

5 تفرد الراوي الكذاب، أو الوضَّاع، من هو ركن الكذب، ونحوهم. وحكمه: أنه لا تحل رواية حديثه إلا مع بيان وضعها.

من خلال العرض السابق يظهر لنا أن التفرد الذي يقع من الراوي يختلف بحسب حاله من حيث العدالة والضبط؛ لذلك ميَّز أئمة الحديث بين هذه التفردات، وفرَّقوا بينها من حيث الحكم عليها، لكن مع ضرورة مراعاة قرائن الترجيح قبولاً ورَدًا، فبعد تتبع القرائن المتعلقة بالراوي، والمروي، وزمن الرواية، ومكان الرواية، وملابساتها، وحال المروي عنه، ونحو ذلك، يظهر حال هذا التفرد من حيث كونه مقبولاً أو مردوداً.

وبعد هذا الطرح ينبغي أن يُعرَف أنه من المشكلات التي يقع فيها بعض طلاب الحديث اليوم أنهم يطبقون قواعد القبول والرد على ظاهر الإسناد بعيداً عن مراعاة قضية التفرد، وقرائن قبولها، أو ردها؛ فالقبول والرد لا يكونان فقط على حسب حال الراوي المتفرد عدالة وضبطاً، وإنما لا بُدَّ من مراعاة قرائن الترجيح الأخرى التي اعتمد عليها الأئمة الحفاظ، واستعملوها في الحكم على الحديث مع مراعاة حال الراوي جرحاً

⁽¹⁴⁹⁷⁾ ينظر: «فتح المغيَّب بشرح ألفية الحديث»: (249/1).

وتعدّيلاً.

وإن مما ينبغي أن نؤكد في بحثنا هذا هو أنه قد ينشأ التفرد عندما يتصرف الراوي في لفظ الحديث، فيرويه بمعنى لا يُوافق أصل الحديث، ولا من رواه غيره باللفظ، وهذا يحصل عندما يكون الحديث مشهوراً معروفاً عند الحفاظ فينفرد راو من الرواة برواية تُخالف الرواية المشهورة للحديث، فقد يفهم الراوي فهماً غير صحيح فيرويه بالمعنى بحسب فهمه فيقع التفرد من قِبَلِ الراوي بسبب فهمه اللّذي وقع له، وتصرفه برواية الحديث (1498).

فالتفرد ليس بعلة في نفسه، لكنه مؤشر على وجود العلة، فهو أمانة يتبعها المحدثون للوصول إلى غوامض العلل، ويُثير في نفس الناقد ارتياباً يجعله يُفتش في أغوار هذا التفرد عن وجود علة أو خلل أو وهم في الرواية، لا سيما تفردات الثقات؛ لأنّ الوهم في مرويات الثقات أخفى وأعمض؛ إذ الغالب على حديثه الصحة والتّبول، ويصبح من الصعوبة بمكان الوقوف على ما فيه من العلة الخفية الغامضة.

وإذا أردنا أن نعرف موقف أئمة النقد من الغرائب فإن من نافلة القول أن نقول: إن الأصل في الحديث أن يكون مشهوراً لدى المحدثين، معروفاً لهم، يتداولونه فيما بينهم، ويعرفون مخرجه، ويتناقله رواته، أما إذا كان الحديث غريباً فهو مذموم عندهم في الجملة، يحدرون من روايته، ويذمون تتبعه، وإشغال الأوقات به، وقد نُفِلَتْ عن كثير من المحدثين عبارات تدم الغرائب من الأحاديث، وتنفر من روايتها؛ وذلك لأنّ الغالب عليها النكارة، وعدم الصحة، وهي مظنة الخطأ والوهم، فأكثر ما وصف بالغريب قد ضَعَفَ أو أُعِلَّ، وقليل منه صُحِّحَ، وقُبِلَ (1499).

يقول الحافظ ابن رجب الحنبلي (رَحِمَهُ اللهُ): [وقد كان السلف يمدحون المشهور من الحديث، ويذمون الغريب منه في الجملة، ومنه قول ابن المُبارك: «الْعِلْمُ الَّذِي يَجِيئُكَ مِنْ هَا هُنَا وَهَا هُنَا»، يَعْنِي الْمَشْهُورُ] (1500).

وقال الخطيب البغدادي (رَحِمَهُ اللهُ): «يَنْبَغِي لِلْمُنْتَحِبِ أَنْ يَقْصِدَ تَحْيِيرَ الْأَسَانِيدِ الْعَالِيَةِ، وَالطَّرْقِ

(1498) في كتب العلل أمثلة كثيرة لهذا النوع من الإعلال، مثل علل الدارقطني، وعلل ابن أبي حاتم، وعلل للإمام أحمد، وعلل ابن

المديني.

(1499) ينظر: «التفرد في رواية الحديث ومنهج المحدثين في قبوله أو رده»: (ص: 246، وما بعدها)، و«إعلال الحديث الغريب بالحديث المشهور»: (31، وما بعدها)، و«التحقيق والإيضاح»: (70، 71)، «الإمام الترمذي والموازنة بين جامعته، وبين الصحيحين»، أد/ نور الدين عتر: (ص: 166).

(1500) «شرح علل الترمذي» لابن رجب الحنبلي: (2/621)، وقال ابن رجب: هذا الأثر أخرجه البيهقي من طريق الترمذي عن أحمد

بن عبدة، عن أبي وهب عنه.

الوَاضِحَةِ، وَالْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ، وَالرُّوَايَاتِ الْمُسْتَقِيمَةِ، وَلَا يُذْهِبُ وَقْتَهُ فِي التَّرَهَاتِ مِنْ تَتَبُعِ الْأَبَاطِيلِ وَالْمَوْضُوعَاتِ، وَتَطَلُّبِ الْغَرَائِبِ وَالْمُنْكَرَاتِ»⁽¹⁵⁰¹⁾.

وَبَوَّبَ الْخَطِيبُ (رَحِمَهُ اللَّهُ) فِي «الْجَامِعِ لِأَخْلَاقِ الرَّاويِ، وَآدَابِ السَّامِعِ» بَابًا فِي: «اسْتِحْبَابِ رِوَايَةِ الْمَشَاهِيرِ، وَالصُّدُوفِ عَنِ الْغَرَائِبِ وَالْمَنَاكِيرِ»⁽¹⁵⁰²⁾، وَتَبِعَهُ أَبُو سَعْدِ السَّمْعَانِيُّ (رَحِمَهُ اللَّهُ) فِي «أَدَبِ الْإِمْلَاءِ وَالِاسْتِمْلَاءِ»⁽¹⁵⁰³⁾.

وَبَوَّبَ الْخَطِيبُ فِي «الْكَفَايَةِ» بَابًا فِي: «تَرْكِ الْإِحْتِجَاجِ بِمَنْ غَلَبَ عَلَى حَدِيثِهِ الشُّوَادُ وَرِوَايَةُ الْمَنَاكِيرِ وَالْغَرَائِبِ مِنَ الْأَحَادِيثِ»⁽¹⁵⁰⁴⁾.

وَمِنَ الْأَقْوَالِ الدَّالَّةِ عَلَى ذَمِّ الْغَرَائِبِ، وَكَرَاهَةِ تَتَبُعِهَا، وَالتَّحْذِيرِ مِنْ رِوَايَتِهَا قَوْلُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ يَزِيدِ النَّخَعِيِّ (رَحِمَهُ اللَّهُ) (ت: 96 هـ): «كَانُوا يَكْرَهُونَ غَرِيبَ الْكَلَامِ وَغَرِيبَ الْحَدِيثِ»⁽¹⁵⁰⁵⁾.

وَقَالَ الْخَطِيبُ (رَحِمَهُ اللَّهُ) مُعَقِّبًا عَلَى هَذَا الْقَوْلِ: «وَأَكْثَرُ طَالِي الْحَدِيثِ فِي هَذَا الزَّمَانِ يَغْلِبُ عَلَى إِزَادَتِهِمْ كُتُبَ الْغَرِيبِ دُونَ الْمَشْهُورِ، وَسَمَاعِ الْمُنْكَرِ دُونَ الْمَعْرُوفِ، وَالِاشْتِعَالِ بِمَا وَقَعَ فِيهِ السَّهْوُ وَالْخَطَأُ مِنْ رِوَايَاتِ الْمَجْرُوحِينَ وَالصُّعْفَاءِ، حَتَّى لَقَدْ صَارَ الصَّحِيحُ عِنْدَ أَكْثَرِهِمْ مُجْتَنَبًا، وَالثَّابِتُ مَصْدُوقًا عَنْهُ مُطْرَحًا، وَذَلِكَ كُلُّهُ لِعَدَمِ مَعْرِفَتِهِمْ بِأَحْوَالِ الرُّوَاةِ وَمَحَلِّهِمْ، وَنُقْصَانِ عِلْمِهِمْ بِالتَّمْيِيزِ، وَزُهْدِهِمْ فِي تَعَلُّمِهِ، وَهَذَا خِلَافُ مَا كَانَ عَلَيْهِ الْأَيْمَةُ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ وَالْأَعْلَامِ مِنْ أَسْلَافِنَا الْمَاضِينَ»⁽¹⁵⁰⁶⁾.

وَقَالَ ابْنُ رَجَبِ الْحَنْبَلِيِّ (رَحِمَهُ اللَّهُ) مَعْلَقًا عَلَى كَلَامِ الْخَطِيبِ السَّابِقِ: «وَهَذَا الَّذِي ذَكَرَهُ الْخَطِيبُ حَقٌّ، وَبِحَدِّ كَثِيرٍ مِمَّنْ يَنْتَسِبُ إِلَى الْحَدِيثِ، لَا يَعْنِي بِالْأَصُولِ الصَّحَاحِ؛ كَالْكَتَبِ السِّتَةِ وَنَحْوِهَا، وَيَعْنِي بِالْأَجْزَاءِ الْغَرِيبَةِ، وَبِمِثْلِ مَسْنَدِ الْبِزَارِ، وَمِعْجَمِ الطَّبْرَانِيِّ، وَأَفْرَادِ الدَّارِقُطِيِّ، وَهِيَ مَجْمَعُ الْغَرَائِبِ وَالْمَنَاكِيرِ»⁽¹⁵⁰⁷⁾.

وَقَالَ الْإِمَامُ مَالِكٌ (رَحِمَهُ اللَّهُ) (ت: 179 هـ): «سَرُّ الْعِلْمِ الْغَرِيبِ، وَخَيْرُ الْعِلْمِ الظَّاهِرُ الَّذِي قَدْ رَوَاهُ

⁽¹⁵⁰¹⁾ ينظر: «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»: (159/2).

⁽¹⁵⁰²⁾ المصدر السابق: (100/2).

⁽¹⁵⁰³⁾ «أدب الإملاء والاستملاء»، لأبي سعد السمعاني: (ص: 58).

⁽¹⁵⁰⁴⁾ ينظر: «الكفاية في علم الرواية» للخطيب: (ص: 140).

⁽¹⁵⁰⁵⁾ أخرجه الرامهرمزي في «المحدث الفاصل»: (ص: 565)، والخطيب البغدادي في «الكفاية في علم الرواية»: (ص: 141)، وأخرجه الهروي في «ذم الكلام وأهله»: (115/130/1)، ثلاثتهم من طريق محمد بن جابر بن سيار الحنفي، عن الأعمش عن إبراهيم به، وإسناده ضعيف لحال محمد بن جابر الكوفي. ينظر: «الكاشف»: (4762/161/2)، و«التقريب»: (ص: 471/برقم: 5777).

⁽¹⁵⁰⁶⁾ «الكفاية»: (ص: 141).

⁽¹⁵⁰⁷⁾ ينظر: «شرح علل الترمذي»: (624/2).

النَّاسُ» (1508).

وقال الإمام أبو يوسف القاضي (رَحِمَهُ اللهُ) (ت: 183 هـ): «مَنْ اتَّبَعَ غَرِيبَ الْحَدِيثِ كَذَبٌ» (1509).

وقال عَبْدُ الرَّزَّاقِ بن همام الصنعائي (رَحِمَهُ اللهُ) (ت: 211 هـ): «كُنَّا نَرَى أَنَّ غَرِيبَ الْحَدِيثِ خَيْرٌ فَإِذَا هُوَ شَرٌّ» (1510).

وقال الإمام أحمد (رَحِمَهُ اللهُ) (ت: 242 هـ): «شَرُّ الْحَدِيثِ الْغَرَائِبُ الَّتِي لَا يُعْمَلُ بِهَا، وَلَا يُعْتَمَدُ عَلَيْهَا» (1511).

وقال الإمام أحمد أيضًا (رَحِمَهُ اللهُ): «تَرَكُوا الْحَدِيثَ، وَأَقْبَلُوا عَلَى الْغَرَائِبِ، مَا أَقَلَّ الْفِئَةِ فِيهِمْ!» (1512).

وقال الإمام أحمد أيضًا (رَحِمَهُ اللهُ): «لَا تَكْتُبُوا هَذِهِ الْأَحَادِيثَ الْغَرَائِبِ، فَإِنَّهَا مَنَاكِبُ، وَعَامَّتْهَا عَنِ الضُّعَفَاءِ» (1513).

قلت: الَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ عَلَيْهِ كَلَامُ الْعُلَمَاءِ السَّابِقِ وَذَمُّهُمُ هُوَ تَتَبِعَ الْغَرَائِبِ، وَالْمَنَاكِبِ؛ قَصْدًا لِلْإِغْرَابِ، وَطَلَبًا لِلشَّهْرَةِ، وَإِظْهَارًا أَنَّ عِنْدَ الرَّوَايِ مِنْ نَوَادِرِ الْأَحَادِيثِ مَا لَيْسَ عِنْدَ غَيْرِهِ، بِصَرْفِ النَّظَرِ عَنْ كَوْنِهِ صَحِيحًا أَمْ ضَعِيفًا، فَالْمَهْمُ عِنْدَهُ هُوَ صَرْفُ وَجْهِ النَّاسِ إِلَيْهِ، لَا غَيْرَ.

ويتبعين حمل كلامهم على ذلك؛ لِأَنَّ الْمَدْقُقَ فِي أَحَادِيثِ «الصَّحِيحِينَ» يَظْهَرُ لَهُ وَجُودُ غَرَائِبِ فِيهَا، فَأَوْلُ حَدِيثٍ عِنْدَ الْبُخَارِيِّ، وَآخِرُ حَدِيثٍ عِنْدَهُ غَرِيبَانِ، كَمَا هُوَ مَعْلُومٌ، كَمَا يَظْهَرُ لَهُ وَجُودُ غَرَائِبِ صَحِيحَةٍ فِي غَيْرِهِمَا، فَمَنْ جَمَعَ الْغَرَائِبَ مَعَ غَيْرِهَا مِنَ الْمَرْوِيَّاتِ الصَّحَاحِ وَالثَّابِتَةِ فَلَا يَكُونُ هُنَاكَ بِأَسْ مِنْ ذَلِكَ، لَا سِيَّمَا وَإِنْ كَانَ مَقْصِدُهُ تَمْيِيزَ الصَّحِيحِ مِنَ الضَّعِيفِ، وَبَيَانَ عِلْلِ الْغَرِيبِ، وَإِظْهَارَ ضَعْفِهَا، كَمَا فَعَلَ

(1508) أخرجه الخطيب في «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»: (100/2)، برقم: (1292)، من طريق سَهْلِ بْنِ الْمُتَوَكَّلِ، يَقُولُ: سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عُمَرَ النَّيْمِيِّ، يَسْأَلُ الْبَصْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ، فَذَكَرَهُ بِلَفْظِهِ. وَإِسْنَادُهُ ضَعِيفٌ؛ لِحَالِ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ النَّيْمِيِّ. يَنْظُرُ: «المرح والتعديل»: (95/22/8)، و«تهذيب التهذيب»: (608/368/9)

(1509) أخرجه الرامهرمزي في «المحدث الفاصل»: (ص: 562)، والخطيب في «شرف أصحاب الحديث»: (ص: 5)، من طريق جَعْفَرِ الْفَرَّائِي، ثنا بِشْرُ بْنُ الْوَلِيدِ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا يُوسُفَ ذَكَرَهُ بِلَفْظِهِ. وَسَنَدُهُ صَحِيحٌ.

(1510) أخرجه الخطيب في «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»: (100/2)، برقم: (1294)، وسنده ضعيف؛ لِحَالِ خَلْفِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلِ الْحَيْثَمِيِّ. يَنْظُرُ: «سير أعلام النبلاء»: (204/16).

(1511) أخرجه الخطيب في «الكفاية»: (ص: 141)، وسنده ضعيف؛ لِانْقِطَاعِهِ، حَيْثُ قَالَ الْخَطِيبُ: «لِحَدَّثْتُ».

(1512) أخرجه الخطيب في «الكفاية»: (ص: 142)، وسنده ضعيف؛ لِحَالِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُوسَى الْهَاشِمِيِّ. يَنْظُرُ: «مِيزَانُ الْعِتْدَالِ»: (4633/509/2).

(1513) أخرجه ابن عدي في «الكامل»: (39/1)، ومن طريقه أخرجه أبو سعد السمعاني في «أدب الإملاء والاستملاء»: (ص: 58)، وسنده ضعيف جدًا لِحَالِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي يَحْيَى الْأَنْطَلِيطِيِّ. «الكامل»: (37/321/1)، و«الميزان»: (652/162/1).

الناقد البصير الإمام البزار (رَحِمَهُ اللهُ)، وكما فعل الجهد الخبير البصير الإمام الدارقطني (رَحِمَهُ اللهُ)، وكذا الحافظ الطبراني (رَحِمَهُ اللهُ) ونقاد آخرون غيرهم حرصوا على سماع الغرائب، وكتابتها، والتحديث بها؛ وذلك ليبينوا عللها إن وجدت، أو خشية أن تضيع سنة ثابتة عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ولكنها وصلت إلينا بطريق الفرد، فَرَوَّهَا احتياطاً؛ لاحتمال صحتها، سيما والواقع قد أثبت وجود السنن الصحيحة الغريبة، والله تعالى أعلم.

قال الإمام ابن الصلاح (رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى) بعد أن ذكر طائفة من غرائب «الصحيحين»: «فَكُلُّ هَذِهِ مُخَرَّجَةٌ فِي «الصَّحِيحَيْنِ» مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ لَهَا إِلَّا إِسْنَادٌ وَاحِدٌ تَقَرَّرَ بِهِ ثِقَّةٌ، وَفِي غَرَائِبِ الصَّحِيحِ أَشْبَاهٌ لِدَلِّكَ غَيْرُ قَلِيلَةٍ، وَقَدْ قَالَ مُسْلِمٌ بِنِ الْحَجَّاجِ: «وَلِلزُّهْرِيِّ نَحْوٌ مِنْ تِسْعِينَ حَدِيثًا يَرَوِيهِ عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، لَا يُشَارِكُهُ فِيهِ أَحَدٌ بِأَسَانِيدَ جَيَادٍ»، وَاللَّهُ أَعْلَمُ»⁽¹⁵¹⁴⁾.

وقال الإمام الخطيب البغدادي (رَحِمَهُ اللهُ): «وَالغَرَائِبُ الَّتِي كَرِهَ العُلَمَاءُ الإِشْتِعَالَ بِهَا، وَقَطَعَ الأَوْقَاتَ فِي طَلَبِهَا، إِنَّمَا هِيَ مَا حَكَمَ أَهْلُ المَعْرِفَةِ بِطُولِهِ»⁽¹⁵¹⁵⁾؛ لِكُونِ رَوَاتِهِ مِمَّنْ يَضَعُ الحَدِيثَ، أَوْ يَدَّعِي السَّمَاعَ، فَأَمَّا مَا اسْتُغْرِبَ لِتَفَرُّدِ رَاوِيهِ بِهِ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الصِّدْقِ، وَالْأَمَانَةِ، فَذَلِكَ يَلْزَمُ كِتَابُهُ، وَيَجِبُ سَمَاعُهُ وَحِفْظُهُ»⁽¹⁵¹⁶⁾.

وقال الشيخ المعلمي (رَحِمَهُ اللهُ): «ومن كثر حديثه لا بُدَّ أن تكون عنده غرائب، وليس ذلك بموجب للضعف، وإنما الَّذِي يضر أن تكون تلك الغرائب منكراً»⁽¹⁵¹⁷⁾.

وقال الأخ الدكتور عبد الجواد حمام (حَفِظَهُ اللهُ): «إذا فقد ذم الحفاظ الغريب من الحديث؛ لِأَنَّ أَغْلَبَ مِنْ وَصَفَ حديثه بالغريب إنما هم الضعفاء، أو من تُكَلِّمَ فِيهِمْ، وَغَالِبَ هَذِهِ الغَرَائِبِ أوهام وأخطاء، فتتبع هَذِهِ الغَرَائِبِ مِنْ قِلةِ الفقه في الدين، وعدم الحرص على ما ينفع من العلم والرواية»⁽¹⁵¹⁸⁾.

فلا يكون كلامهم إذن عامًّا يشمل الصحيح وغيره، أو يدخل في زمرة مَنْ نيته صحيحة، فمن قَصْدُهُ شريفٌ ونيته فاسدة لا يستويان!

ويتأيد هذا الاتجاه بكلام الحافظ ابن رجب الحنبلي (رَحِمَهُ اللهُ) السابق حيث عَلَّلَ حكمه بمن لا يعتني بالأصول الصحاح؛ كالكتب الستة، ونحوها، وإنما يعتني بالأجزاء الغريبة، أما من اعتنى بهذا وذاك فلا بأس،

(1514) ينظر: «مقدمة ابن الصلاح»: (ص:78)، وينظر: «صحيح مسلم»: (3/1268/1647).

(1515) يعني ببطلانه.

(1516) ينظر: «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»: (2/160).

(1517) «التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل»، للمعلمي اليماني: (1/293، 294).

(1518) ينظر: «التفرد في رواية الحديث ومنهج المحدثين في قبوله أو رده»: (ص:248).

وعليه لا يذم عمل الإمام البزار، والطبراني، والدارقطني، وغيرهم (رَحِمَهُمُ اللهُ تَعَالَى) ممن صنع ذلك؛ لِأَنَّهْمَا ما أرادوا قصد الإغراب، أو صرف الوجوه إليهم، إنما كان مقصدهم ذكر مثل هذه الغرائب؛ ليحذرهما الناس، ويحتاطوا منها، ولا يغتروا بها، كما جمعوها وفندوها؛ لِقَلَّ يروجها أعداء الإسلام فيخدع بها عوام الناس، ودهماؤهم، فكانوا (رَحِمَهُمُ اللهُ) حماة للشعر، حراساً للدين العظيم.

وليس أدل على ذلك من فعل الإمام البزار (رَحِمَهُ اللهُ) حيث جمع الغرائب والتفردات في «مسنده» لبيان عللها، وإبراز صحيحها من سقيمها، وقد قال (رَحِمَهُ اللهُ): «وَيَحْتَجِي بِنُ أَبِي عَطَاءٍ لَيْئِنُ الْحَدِيثِ، وَإِنَّمَا يُكْتَبُ مِنْ حَدِيثِهِ مَا يَنْفَرُ بِهِ، وَنُبِيْنُ الْعِلَّةِ الَّتِي مِنْ أَجْلِهِ كَتَبَ»⁽¹⁵¹⁹⁾.

وقال (رَحِمَهُ اللهُ) أيضاً في موضع آخر: «وَسَعِيدُ بْنُ سَلَامٍ لَيْئِنُ الْحَدِيثِ، وَإِنَّمَا يُكْتَبُ مِنْ حَدِيثِهِ مَا يَنْفَرُ بِهِ، وَبَيِّنُ الْعِلَّةِ فِي ذَلِكَ»⁽¹⁵²⁰⁾.

وقال أيضاً (رَحِمَهُ اللهُ) في موضع ثالث: «وعبد الرحمن بن زيد قد أجمع أهل العلم بالنقل على تضعيف أخباره التي رواها، وَإِنَّمَا ذَكَرْنَا حَدِيثَهُ لِنَبِينِ أَنَّهُ خَالَفَ هَمَّامًا، وَأَنَّهُ لَيْسَ بِحُجَّةٍ فِيمَا يَتَفَرَّدُ بِهِ»⁽¹⁵²¹⁾.

وقبل أن نلوي عنان القلم عن بحثنا هذا نرى أنه من الأهمية بمكان ذكر قضية التفرد بالأمور التي يحتاج إليها الناس، لا يحتمل أن يخفى مثله عن جماعة الرواة مثل أمور العبادات من الصلاة والصيام والزكاة والحج وهذه العبادات كان يفعلها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بمحض من الناس ويعلمها لهم، فمن غير المقنع أن يتفرد راوٍ برواية صيغة من صيغ العبادات، أو شكلاً من أشكالها، ثم لا يوجد له متابع ولا شاهد، فهذا من ألح ما يحتاج إليه الناس ويطلبون معرفته، ولا يُستساغ التفرد بمثل هذا، ومثال هذا حديث صلاة التسابيح حيث تفرد بروايتها موسى بن عبد العزيز، وهو صدوق ومع ذلك قال الحافظ ابن حجر (رَحِمَهُ اللهُ) عن روايته: «وَالْحَقُّ أَنَّ طُرُقَهُ كُلَّهَا ضَعِيفَةٌ، وَإِنْ كَانَ حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ يَقْرُبُ مِنْ شَرْطِ الْحَسَنِ؛ إِلَّا أَنَّهُ شَادٌّ لِشِدَّةِ الْفَرْدِيَّةِ فِيهِ، وَعَدَمِ الْمُتَابِعِ وَالشَّاهِدِ مِنْ وَجْهِ مُعْتَبَرٍ، وَمُخَالَفَةِ هَيْئَتِهَا لِهَيْئَةِ بَاقِي الصَّلَوَاتِ، وَمُوسَى بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، وَإِنْ كَانَ صَادِقًا صَالِحًا فَلَا يُحْتَمَلُ مِنْهُ هَذَا التَّفَرُّدُ»، ثم نقل عن أبي جعفر العُقَيْلِيِّ: لَيْسَ فِي صَلَاةِ التَّسْبِيحِ حَدِيثٌ يَثْبُتُ. وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ بْنُ الْعَرَبِيِّ: لَيْسَ فِيهَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ، وَلَا حَسَنٌ، وَبَالَغَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ فَذَكَرَهُ فِي «الْمَوْضُوعَاتِ»⁽¹⁵²²⁾. فهذا الراوي وإن كان صدوقاً في الحديث لكنه تفرد برواية حديث

⁽¹⁵¹⁹⁾ ينظر: «مسند البزار»: (6096/284/12).

⁽¹⁵²⁰⁾ ينظر: «مسند البزار»: (3311/249/8).

⁽¹⁵²¹⁾ ينظر: «مسند البزار»: (8763/277/15)، وينظر: أيضاً: «مسند البزار»: (4215/148/10)، (4577/426/10)، (5989/243/12)، (5992/246/12)، (6500/119/13)، (7267/473/13)، (9517/303/16).

⁽¹⁵²²⁾ ينظر: «التلخيص الحبير»: (14/2) ط قرطبة.

كان من شأنه أن ينقله النقلة ويتوافر على حفظه الرواة؛ لِأَنَّهُ في عبادة من أهم العبادات وأعلها قدرًا ألا وهي الصلاة، ورواها على هيئة تخالف هيئة الصلاة المعروفة المشهورة، ولم يُعرَف له متابع ولا شاهد من وجه مَقْبُول، أو صالح للاعتبار؛ لذا حكم عليه الحافظ ابن حجر (رَحْمَةُ اللهِ) بالشذوذ، وَضَعَفَ حديثه.

وقد ذهب السادة الأحناف إلى عدم العمل بالحديث الَّذِي تفرد راويه بنقل أمر من شأنه الذبوع والانتشار؛ لحاجة الناس إليها في أعمالهم اليومية، فورد عنه خاصَّة، وليس له متابعة على ذلك، ولا شاهد به، ومثل هذا الأمر جدير بأن يُعرَف ويُشْتَهَر⁽¹⁵²³⁾.

ونقل أبو المظفر السمعاني هذا الرأي عن عاتمة أصحاب الحديث فقال: «اعلم أن خبر الواحد إذا ثبت وجب العمل به سواء ورد فيما يعم به البلوى أو ورد فيما لا يعم به البلوى، وذهب عاتمة أصحاب الحديث إلى أن خبر الواحد إذا ورد فيما يعم به البلوى لم يجب العمل به، وتوقفوا⁽¹⁵²⁴⁾ في خبر المتبايعين بهذا المعنى، وكذلك في إيجاب قراءة الفاتحة خلف الإمام، وخبر الوضوء من مس الذكر، والذي تعلقوا به هو أن ما عمَّ به البلوى يكثر السؤال عنه، وما يكثر السؤال عنه يكثر بيانه، وما يكثر بيانه يكثر نقله، فحين قَلَّ النقل دَلَّ أنه لم يثبت في الأصل؛ ولهذا لم يُقْبَل قول الرافضة في دعواهم النص على عليٍّ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) في الإمامة؛ لِأَنَّ فرض الإمامة يَعُمُّ به بلوى الناس، فلو كان هذا النص ثابتًا لُنُقِلَ نقلاً مستفيضًا، وحين لم يُنْقَل دَلَّ أنه غير ثابت. قالوا: ولأن الخبر الَّذِي يُفِيد العلم لا يُقْبَل حتى يُنْقَل على طريق الاستفاضة؛ لعموم البلوى في العلم المتعلق بالخبر، كذلك الخبر الَّذِي يُوجِبُ العملَ فإذا عمَّت البلوى به لا يُقْبَل حتى يُنْقَل من طريق الاستفاضة»⁽¹⁵²⁵⁾.

ومما ينبغي أن يُعْلَم أَنَّ العلماء قد اختلفوا في العمل بخبر الواحد فيما تَعُمُّ به البلوى فذهب جمهور العلماء إلى أنه مَقْبُول كغيره من الأخبار، وهذا رأي كثير من المحدثين أيضًا كما ذكره تقي الدين ابن دقيق العيد عنهم⁽¹⁵²⁶⁾، وقال جمهور الحنفية، ومنهم الكرخي: إنه غير مَقْبُول⁽¹⁵²⁷⁾.

⁽¹⁵²³⁾ ينظر: «أصول الجصاص»: (6/2)، «أصول السرخسي»: (368/1).

⁽¹⁵²⁴⁾ يعني السادة الأحناف، وبعض أهل الحديث.

⁽¹⁵²⁵⁾ ينظر: «قواطع الأدلة في الأصول»: (355/1)، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت،

لبنان، الطبعة: الأولى، 1418هـ/1999م، عدد الأجزاء: 2.

⁽¹⁵²⁶⁾ ينظر: «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام» لابن دقيق العيد: (102/6)، مطبعة السُّنَّة المحمدية، دت، عدد الأجزاء: 2،

قال ابن دقيق العيد: «إن المعتمد في الرواية على عدالة الراوي وجزمه بالرواية، وقد وجد ذلك، وعدم نقل غيره لا يصلح معارضة؛ لجواز عدم سماعه للحكم، فإن الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كان يُبَلِّغُ الأحكام للأحاد والجماعة، ولا يلزم تبليغ كل حكم لجميع المكلفين، وعلى تقدير السماع: فجائز أن يعرض مانع من النقل، أعني نقل غير هذا الراوي، فإنما يكون ما ذكر إذا اقتضت العادة أن لا يخفى الشيء عن أهل التواتر، وليست الأحكام الجزئية من هذا القبيل».

أمثلة تطبيقية على هذا الضابط:

من أمثلة الأحاديث التي تفرد بها راويها حديث: (الأبدال في هذه الأمة ثلاثون مثل إبراهيم خليل الرحمن، كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلاً) عزاه في اللآلئ لمسند أحمد عن عبادة بن الصامت مرفوعاً، وفي لفظ له عنه الأبدال في هذه الأمة ثلاثون رجلاً قلوبهم على قلب إبراهيم خليل الرحمن إلى آخر ما تقدم بلفظه، ثم قال فيها: وحكى عبد الله بن أحمد عن أبيه أنه منكر تفرد به الحسن بن ذكوان، قال ابن كثير: وهو كما قال، ووثق البخاري الحسن المذكور، وضعفه الأكثرون، حتى قال أحمد: أحاديثه أباطيل، ثم قال فيها أيضاً: ولا يخفى ما فيه من التحامل، فإن رجال الحديث مختلف فيهم، فهو حسن على رأي جماعة من الأئمة، وقال الزركشي أيضاً هو حسن، وقال في التمييز تباعاً للأصل له طرق عن أنس مرفوعاً بألفاظ مختلفة وكلها ضعيفة انتهى (1528).

وأيضاً حديث: «إذا آخى الرجل الرجلَ فليسأل عن اسمه واسم أبيه ومن هو فإنه أوصل للمودة» قال السخاوي في «المقاصد الحسنة»: رواه الترمذي عن يزيد بن نعام السهمي موقوفاً وقال: إنه غريب ولا نعرف ليزيد سماعاً من رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وجزم أبو حاتم بأنه لا صحبة له، ولم يُسَلِّم للبخاري إثباتها، وقال ابن حبان: له صحبة، وقال البغوي: اختلف فيها، وقال الترمذي: ويُروى عن ابن عمر نحوه مرفوعاً، ولا يصح إسناده، ولفظه: «إذا آخيت رجلاً فاسأله عن اسمه واسم أبيه فإن كان غائباً حفظته، وإن كان مريضاً عدته، وإن مات شهدته»، وسببه: أن ابن عمر قال رأيت النبي (صلى الله عليه وسلم) وأنا ألتفت فقال: مالك تلتفت؟ قلت: آخيت رجلاً فذكره، أخرجه البيهقي في «الشعب» عنه، وقال: تفرد به مسلمة بن علي وليس بالقوي (1529).

وأيضاً حديث: «سلوا الله من فضله فإن الله يحب أن يُسأل من فضله وأفضل العبادة انتظار الفرج» رواه أبو داود، والنسائي، والبيهقي في «الشعب»، والعسكري في «الأمثال» والديلمي كلهم عن ابن مسعود مرفوعاً، قال الترمذي عقبه هكذا: «رواه حماد بن واقد، وليس بالحافظ»، وقال البيهقي: تفرد به حماد بن واقد وليس بالقوي (1530).

(1527) ينظر: «نهایة السؤل»: (170/3)، «إحكام الأحكام»، للآمدی: (160/2)، «روضة الناظر»: (ص: 114)، «البرهان»: (ص: 665)، «حاشية الشيخ محمد بن نجيب المطيعي»: (170/3)، «أصول الفقه»، للشيخ أبو النور زهير: (127/3).
(1528) ينظر: «كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنته الناس»، للعجلوني: (35/25/1)، مكتبة القدسي، لصاحبها حسام الدين القدسي - القاهرة، عام النشر: 1351 هـ.
(1529) ينظر: «كشف الخفاء»، للعجلوني: (177/74/1).
(1530) ينظر: «كشف الخفاء»، للعجلوني: (627/206/1).

وأيضاً حديث: «كسب الحلال فريضة بعد الفريضة». رواه الطبراني والبيهقي في «الشُّعْبِ»، والقضاعي عن ابن مسعود مرفوعاً، وقال البيهقي: تفرد به عبَّادُ بْنُ كَثِيرٍ، وهو ضعيف⁽¹⁵³¹⁾.

وأيضاً حديث: «من لقم أخاه لقمة حلوة صرف الله عنه مرارة الموقف يوم القيامة». رواه الطبراني، وأبو نعيم عن أنس. قال العجلوني: وفي سننه يزيد الرقاشي تفرد به⁽¹⁵³²⁾.

وأيضاً الحديث الَّذِي أخرجَه البيهقي في «شعب الإيمان»، كتاب: الصيام، باب: فضائل الصوم (3455/296/5) بسنده من حديث ابن عَبَّاسٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا)، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ أَذْرَكَ شَهْرَ رَمَضَانَ بِمَكَّةَ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ صِيَامَهُ وَقِيَامَهُ كُتِبَ لَهُ مِائَةٌ أَلْفِ شَهْرِ رَمَضَانَ فِي غَيْرِهَا، وَكَانَ لَهُ بِكُلِّ يَوْمٍ مَغْفِرَةٌ وَشَفَاعَةٌ، وَبِكُلِّ لَيْلَةٍ مَغْفِرَةٌ وَشَفَاعَةٌ، وَبِكُلِّ يَوْمٍ حُمْلَانٍ فَرَسٍ فِي سَبِيلِ اللهِ، وَهُوَ بِكُلِّ يَوْمٍ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ». تَفَرَّدَ بِهِ عَبْدُ الرَّحِيمِ بْنُ زَيْدٍ وَلَيْسَ بِالْقَوِيِّ.

وأيضاً حديث عبد الله بن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ وَسَّعَ عَلَى عِيَالِهِ يَوْمَ عَاشُورَاءَ وَسَّعَ اللهُ عَلَيْهِ فِي سَائِرِ سَنَّتِهِ». قال البيهقي: تَفَرَّدَ بِهِ هَيْصَمُ بْنُ شَدَّاحِ الْوَرَّاقِ، عَنِ الْأَعْمَشِ⁽¹⁵³³⁾.

ومثال أيضاً حديث: «مَنْ اشْتَرَى شَيْئًا لَمْ يَرَهُ فَهُوَ بِالْحَيَارِ إِذَا رَأَهُ»، قال السخاوي: رواه الدارقطني، والبيهقي، والديلمي، من حديث أبي هريرة به مرفوعاً، وفي سننه عمر بن إبراهيم الكردي مذكور بالوضع، وذكر الدارقطني أنه تفرد به، وقال هو والبيهقي: «والمعروف أنه من قول ابن سيرين»، وجاء من طريق أخرى مرسله عن مكحول مرفوعاً، أخرجها ابن أبي شيبة، والدارقطني، والبيهقي، والراوي عنه ضعيف، ولكنها أمثل من الموصولة، وقد علقَّ الشافعيُّ القول به على ثبوته، ونقل النووي اتفاق الحفاظ على تضعيفه⁽¹⁵³⁴⁾. وغير ذلك من الأمثلة كثير، وما ذكرناه ففيه غنية وكفاية، وبالله العون والتوفيق.

⁽¹⁵³¹⁾ ينظر: «كشف الخفاء»، للعجلوني: (1929/110/2).

⁽¹⁵³²⁾ ينظر: «كشف الخفاء»، للعجلوني: (2603/277/2).

⁽¹⁵³³⁾ ينظر: «شعب الإيمان»: (3513/331/5).

⁽¹⁵³⁴⁾ ينظر: «المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة»، لشمس الدين السخاوي: (ص: 631/ برقم:

1081)، تحقيق: محمد عثمان الخشت، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، 1405 هـ - 1985 م، عدد الأجزاء: 1.

الضابط الخامس: رد الحديث المروي عند المتأخرين ولم يعرفه الأئمة المتقدمون:

إن ورود الحديث من رواية راوٍ متأخر الطبقة عن جيل التحمل والأداء الأوائل الذين اشتهرت الروايات في زمانهم، واعتنوا بتخريج المرويَّات، وضبط السنن ومذاكرتها، وتعبوا في الرحلة لطلبها، يُشعر بوجود إشكال في هذه الرواية؛ بل ويعطينا قرينة من قرائن الرد لتلك الرواية، فالرواية قد انتشرت وشاعت وذاعت منذ عهد التابعين، فمن بعدهم، والأحاديث ضُبِطت وحُفِظَت ودُوِّنت، وحصر الأئمة الحفاظ، والنقلة الكبار، والأصحاب والشيوخ مرويات الرواة الكثيرين، بل ومرويات تلاميذهم عنهم، وأحصوا أسانيدهم، فإذا تفرد راوٍ متأخر الطبقة والعصر برواية إسناد، أو تسلسل ذلك التفرد إلى القرون المتأخرة، كأن يُعرَف هذا الحديث في القرن الرابع الهجري، أو الخامس الهجري أو القرون التي تليهما، دون اشتهاره في زمن الرواية؛ فإن ذلك يُسجَّل عند النقاد علامة استفهام كبيرة، ويعطيهم مبررًا قويًا لإعلال تلك الرواية، وردّها وعدم قبولها، وعدم السماح بروايتها؛ لأنَّه من المستبعد أن تمر هذه الرواية على المشتغلين بالسنن والآثار، سيما وفيهم كبار الحفاظ، وجهابذة الحفاظ، ولا تُعرَف هذه الرواية فيهم أو تشتهر بينهم، فأين شعبة بن الحجاج وأصحابه؟ وأين سفيان الثوري وأضرابه؟ وأين مالك بن أنس ونظراؤه؟ وأين ابن المبارك، ووكيع، وابن عيينة، وابن مهدي، وابن المديني، والقطان، وأحمد، وابن معين... وأصحابهم؟

قال الحافظ شمس الدين الذهبي: «فَهَوَّلَاءِ الحِفاظِ الثقات: إذا انفرد الرجل منهم من التابعين، فحديثه: «صحيح»، وإن كان من الأتباع، قيل: «صحيح، غريب»، وإن كان من أصحاب الأتباع، قيل: «غريب، فرد»، ويندر تفردهم، فتجد الإمام منهم عنده مئتا ألف حديث، لا يكاد ينفرد بمحدثين ثلاثة! ومن كان بعدهم (يعني بعد التابعين وأتباعهم) فأين ما ينفرد به؟ ما علمته، وقد يوجد» (1535).

فالحافظ الذهبي (رحمه الله) ينفي (على سعة علمه واستقرائه التام وإحاطته الواسعة) معرفته بوجود رواية صحيحة تفرد بها ثقة حافظ من الطبقة التي تلي طبقة أتباع التابعين، فوجود الحديث في الطبقات المتأخرة مما يُنكر ويُستعرب ويُستبعد الحكم بصحته.

وفي هذا الصدد أيضًا يقول الإمام الشافعي (رحمه الله): «وليس قليل ما ذهب من السنن على من جمع أكثرها دليلاً على أن يُطلب علمه عند غير طبقته من أهل العلم، بل يُطلب عن نظرائه ما ذهب عليه حتى يؤتى على جميع سنن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بأبي هو وأمي، فيتفرد جملة العلماء

⁽¹⁵³⁵⁾ يُنظر: «الموقظة في علم مصطلح الحديث»، لشمس الدين الذهبي: (ص: 77)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة: الثانية، 1412هـ، مجلد واحد.

بجمعها، وهم درجات فيما وَعَوَا منها»⁽¹⁵³⁶⁾.

فِيُنْبِئُهُ الإمام الشافعي إلى عدم عذر من يطلب علمه عند غير طبقته من أهل العلم بالسنن والآثار، بل يُطَلَّب الحديث عن أئمة الحفظ المعتنين بنقل الآثار العارفين بصفاتهما وأحوال رواتهما، وعليه يُفهم من قوله (رَحِمَهُ اللهُ) رد رواية مَنْ لم يُعَرَف برواية الحديث، ولم يشتهر بطلبه، وليس من أهل هذا الشأن وذويه.

وذكر البيهقي فيما رواه ابن الصلاح عنه توسع من توسع في السماع من بعض محدثي زمانه الَّذِينَ لا يحفظون حديثهم، ولا يحسنون قراءته من كتبهم، ولا يعرفون ما يُقْرَأ عليهم بعد أن يكون القراءة عليهم من أصل سماعهم.

وعَلَّلَ ذلك الإمام البيهقي بأن الأحاديث التي قد صحت، أو وقفت بين الصحة والسقم قد دُوِّتْ وَكُتِبَتْ في الجوامع التي جمعها أئمة الحديث، ولا يجوز أن يذهب شيء منها على جميعهم، وإن جاز أن يذهب على بعضهم، لضمان صاحب الشريعة حفظها»⁽¹⁵³⁷⁾.

فاعتبر الإمام البيهقي أن العلة من وجهة نظره لعدم قبول مرويات المتأخرين هي تدوين الأحاديث في الجوامع التي جمعها أئمة الحديث، والتي يُستبعد أن يذهب منها حديث على جميعهم.

إلى أن قال (رَحِمَهُ اللهُ): «فَمَنْ جاء اليوم بحديث لا يُوجَدُ عند جميعهم لم يُقْبَلْ منه، وَمَنْ جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفرد بروايته، والحجة قائمة بحديثه برواية غيره، والقصد من روايته والسماع منه أن يصير الحديث مسلسلًا ب«حَدَّثْنَا» و«أَخْبَرْنَا»، وتبقى هذه الكرامة التي خُصَّتْ بها هَذِهِ الأُمَّة شرفًا لنبينا المصطفى (صلى الله عليه وسلم) والله أعلم»⁽¹⁵³⁸⁾.

وعَلَّقَ السخاوي على هذا الكلام بقوله: «والحاصل أنه لما كان الغرض أولًا معرفة التعديل والتجريح، وتفاوت المقامات في الحفظ والإتقان؛ ليتوصل بذلك إلى التصحيح والتحسين والتضعيف، حصل التشدد بمجموع تلك الصفات، ولما كان الغرض آخرًا الاقتصار في التحصيل على مجرد وجود السلسلة السنية اكتفوا بما ترى، ولكن ذاك بالنظر إلى الغالب في الموضوعين، وإلا فقد يُوجَدُ في كل منهما من نمط الآخر، وإن كان التساهل إلى هذا الحد في المتقدمين قليلًا.

⁽¹⁵³⁶⁾ يُنظر: «الرسالة» للإمام الشافعي: (43/1)، تحقيق الشيخ: أحمد محمد شاكر، مكتبة الخليلي، مصر، الطبعة: الأولى، 1358هـ/1940م، مجلد واحد.

⁽¹⁵³⁷⁾ يُنظر: «مقدمة ابن الصلاح»: (ص: 121) تحقيق: أد نور الدين عتر، دار الفكر - سوريا، دار الفكر المعاصر - بيروت، سنة النشر: 1406هـ - 1986م، مجلد واحد.

⁽¹⁵³⁸⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (ص: 121).

وقد سبق البيهقيّ إلى قوله شيخه الحاكم، ونحوه عن السلفي، وهو الَّذِي استقر عليه العمل، بل حصل التوسع فيه أيضًا إلى ما وراء هذا، كقراءة غير الماهر في غير أصل مقابل، بحيث كان ذلك وسيلة لإنكار غير واحد من المحدثين، فضلًا عن غيرهم عليهم»⁽¹⁵³⁹⁾.

وقد صرّح الإمام السيوطي (رَحْمَةُ اللهِ) برد الحديث، والحال هكذا فقال: «وأما الآن فالعمدة على الكتب المدونة، فمن جاء بحديث غير موجود فيها فهو رد»⁽¹⁵⁴⁰⁾.

وقال الشمس الذهبي في سِفْرِهِ القِيم: «مِيزَانُ الْعِتْدَالِ فِي نَقْدِ الرِّجَالِ»، وهو يتكلم عن الرواية وأحوالهم: «...وكذلك مَنْ قَدْ تُكَلِّمَ فِيهِ مِنَ الْمُتَأَخِّرِينَ لَا أورد منهم إلا من قد تبين ضعفه، واتضح أمره من الرواية؛ إذ العمدة في زماننا ليس على الرواية، بل على الْمُحَدِّثِينَ وَالْمُؤَيِّدِينَ، والذين عُرِفَتْ عدالتهم وصدقهم في ضبط أسماء السامعين، ثم من المعلوم أنه لا بُدَّ من صون الراوي وستره فالحد الفاصل بين المتقدم والمتأخر هو رأس سنة ثلاثمائة، ولو فَتَحْتُ على نفسي تليين هذا الباب لما سلم منه إلا القليل؛ إذ الأكثر لا يدرون ما يروون، ولا يعرفون هذا الشأن، إنما سمعوا في الصغر، واحتيج إلى علو سندهم في الكبر، فالعمدة على مَنْ قَرَأَ لهم، وعلى من أثبت طباق السماع لهم، كما هو مبسوط في علوم الحديث»⁽¹⁵⁴¹⁾.

فمثل هَذِهِ الأحاديث تُثَبِّرُ الرِّيبَةَ فِي نَفْسِ النَّاقدِ، وتصبح عندهم محل نظر وإشكال، فيتقصون كل ما يتعلق بهذه الرواية من ملابسات وقرائن، ويستفسرون عن كل جوانب الرواية، وكيفية سماعها وأدائها، وحال الراوي، والشيخ المروي عنه، ويُتَقَبَّوْنَ فِي مَرَوِيَّاتِ الرَّاوِي، ويُقَارَنُونَ بَيْنَهَا⁽¹⁵⁴²⁾.

والتفرد إذا كان بالطبقات المتقدمة كطبقة الصحابة فإنه لا يضُرُّ في الغالب، وكذلك الحال في تفرد طبقة كبار التابعين، وذلك إذا كان المتفرد عدلاً ضابطاً، أما إذا كان التفرد في الطبقات المتأخرة التي من شأنها التعدد والشهرة لا سيما إذا كان عن الرواة المكثرين الَّذِينَ يَكْثُرُ تلامذتهم، وينقل أحاديثهم جماعة، فذلك أمر يأخذ النقاد بعين الاعتبار فينظرون علاقة المتفرد بالراوي الَّذِي تفرَّد عنه، وكيف كانت

⁽¹⁵³⁹⁾ يُنظر: «فتح المغيث بشرح ألفية الحديث»، للسحاوي: (112/2)، تحقيق: علي حسين علي، الناشر: مكتبة السُّنَّة - مصر، الطبعة: الأولى، 1424هـ / 2003م، عدد الأجزاء: 4.

⁽¹⁵⁴⁰⁾ يُنظر: «تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي»: (403/1)، بتصرف، تحقيق: أبي قتيبة نظر محمد الفارابي، الناشر: دار طيبة، عدد الأجزاء: 2 مجلد.

⁽¹⁵⁴¹⁾ يُنظر: «مِيزَانُ الْعِتْدَالِ»، لشمس الدين الذهبي: (4/1)، تحقيق: علي محمد البحايي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1382 هـ - 1963 م، عدد الأجزاء: 4.

⁽¹⁵⁴²⁾ يُنظر: «التفرد في رواية الحديث، وأثر ذلك في قبوله أو رده، دراسة تأصيلية تطبيقية»، د/ عبد الجواد حمام: (ص: 125، 126)، طبعة دار النوادر، الطبعة الأولى، 1429هـ، 2008م، مجلد واحد.

ملازمته له؟ وكيف كان يتلقى منه الأحاديث عموماً؟ وهذا الحديث الذي تفرد به خصوصاً، وحالة ضبطه لما يرويه عامّة، وهذا الحديث خاصّة ثم الحكم عليه بعد ذلك بحسب مقتضى نظرهم، ولم يكونوا يُطْلِقُونَ فيه حكماً مُطَرِّدًا بالقَبُولِ إذا كان ثقة، أو بالردِّ إذا كان ضعيفاً، وَإِنَّمَا يَخْضَعُ حُكْمُهُمْ عَلَيْهِ لِمَنْهَجِ عِلْمِي دَقِيقٍ يُطَبِّقُهُ حُذَّاقُ النِّقَادِ أَصْحَابُ البَصِيرَةِ، والخبرة التَّامَّةُ بصناعة الحديث؛ وذلك لِأَنَّ الثِّقَةَ يَخْتَلِفُ حاله في الضبط (أحياناً) باختلاف الأحوال، والأماكن، والشيوخ لخلل يطرأ في كيفية التلقي للأحاديث، أو لعدم توافر الوسائل التي تُمَكِّنُهُ من ضبط ما سمعه من بعض شيوخه، أو لحدوث ضياع في بعض ما كتبه عن بعض شيوخه، حتى ولو كان من أثبت أصحابهم وألزمهم له؛ ولهذا يستنكر النقاد بعض أحاديثهم، فإعلال النقاد لحديث بالتفرد يجب أخذه بنظر الاعتبار وعدم التسرع بالجواب الذي يقول فيه: «بل هو ثقة لا يضر تفرده»؛ ذلك لِأَنَّ التَّأَمُّلَ في الرواية وكيفية السماع يمكن الناقد من الحكم الصحيح عليها بالقَبُولِ أو الرد⁽¹⁵⁴³⁾.

ونقل الحافظ ابن حجر عن الإمام الغزالي قوله: «لو صادفنا في زماننا متقناً متشبهاً في نقل الأحاديث مثل مالك قَبِلْنَا قوله ولا يَخْتَلِفُ ذلك بالأعصار»⁽¹⁵⁴⁴⁾.

ولكن ابن حجر أجاب بقوله: «يعني أن الحكم لا يَخْتَلِفُ جوازاً، وأن الواقع أن أهل الأعصار المتأخرة ليس فيهم من هو بتلك المثابة»⁽¹⁵⁴⁵⁾.

وذكر شمس الدين السخاوي أن الخلل الواقع في الأسانيد المتأخرة إنما هو في بعض الرواة؛ لعدم الضبط والمعرفة بهذا العلم⁽¹⁵⁴⁶⁾.

وذكر السخاوي أيضاً أن السند في الأزمان المتأخرة لا يخلو غالباً على من اعتمد على ما في

⁽¹⁵⁴³⁾ يُنظر: «أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء»: (ص: 131 - 137)، وأصل هذا الكتاب رسالة ماجستير نوقشت في بغداد في 23/6/1999م، وكانت بإشراف العلامة المحقق هاشم جميل، وحصلت على درجة الامتياز، المؤلف: ماهر ياسين فحل الهيتي، الناشر: دار عمار للنشر، عمان، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 2000م، عدد الأجزاء: 1، ويُراجع: «الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليقها»، أ.د حمزة المليباري: (ص: 15 - 32)، وهامش «مقدمة ابن الصلاح»: (ص: 168)، تحقيق: عبد اللطيف الهميم - ماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلميّة، ط 1، 1423 هـ / 2002 م، مجلد واحد، ويُراجع أيضاً: «ظفر الأمان»، لتهانوي: (ص: 242 وما بعدها و323 وما بعدها، و«الحديث المعلول»، للمليباري: (ص: 64).

⁽¹⁵⁴⁴⁾ يُنظر: «المنحول من تعليقات الأصول»، لحجة الإسلام الغزالي (ص: 368)، د/ محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر دمشق، الطبعة: الثالثة، 1419هـ - 1998م، مجلد واحد.

⁽¹⁵⁴⁵⁾ يُنظر: «النكت على كتاب ابن الصلاح» لابن حجر: (2/ 547)، تحقيق: ربيع بن هادي المدخلي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلاميّة، المدينة المنورة، السُّعُودِيَّة، الطبعة: الأولى، سنة 1404هـ/1984م، 2 مجلد.

⁽¹⁵⁴⁶⁾ يُنظر: «فتح المغيب بشرح ألفية الحديث»، للسخاوي: (64/1).

كتابه؛ وأن تحديث المتقدمين من كتبهم مصاحب غالبًا بالضبط والإتقان الذي يزول به الخلل، حتى إن الحاكم أدرج في المرحوحين من تساهل في الرواية من نسخ مشتراة أو مستعارة غير مقابلة؛ لتوهمهم الصدق في الرواية منها، بخلاف المتأخرين في ذلك، فهو غالبًا عَرِيٌّ عن الضبط والإتقان⁽¹⁵⁴⁷⁾.

ونقل القاسمي عن ابن جماعة قوله: «لو صح (يعني الحديث المروي في الأزمان المتأخرة) لما أهمله أئمة الأعصار المتقدمة؛ لشدة فحصهم واجتهادهم»⁽¹⁵⁴⁸⁾.

ومثال التفرد في الطبقات المتأخرة: حديث العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب، عن أبيه، عن أبي هريرة (رضي الله عنه)، أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: «إذا انتصف شعبان فلا تصوموا». أخرجه عبد الرزاق في «مصنفه»⁽¹⁵⁴⁹⁾، وابن أبي شيبة في «مصنفه»⁽¹⁵⁵⁰⁾، وأحمد في «مسنده»⁽¹⁵⁵¹⁾، والدارمي في «سننه»⁽¹⁵⁵²⁾، وأبو داود في «سننه»⁽¹⁵⁵³⁾، وابن ماجه في «سننه»⁽¹⁵⁵⁴⁾، والترمذي في «جامعه»⁽¹⁵⁵⁵⁾، والنسائي في «السنن الكبرى»⁽¹⁵⁵⁶⁾، والطحاوي في «شرح معاني الآثار»⁽¹⁵⁵⁷⁾، وابن حبان في «صحيحه»⁽¹⁵⁵⁸⁾، والطبراني في «المعجم الأوسط»⁽¹⁵⁵⁹⁾،

⁽¹⁵⁴⁷⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (133/3).

⁽¹⁵⁴⁸⁾ يُنظر: «قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث»، للقاسمي: (ص: 260)، الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، مجلد واحد.

⁽¹⁵⁴⁹⁾ أخرجه عبد الرزاق في «مصنفه»، كتاب: الصيام، باب: فصل ما بينَ رمضانَ وشعبانَ (7325/161/4)، بلفظ: «إِذَا كَانَ النَّصْفُ مِنْ شَعْبَانَ، فَأَفْطَرُوا».

⁽¹⁵⁵⁰⁾ أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب: الصيام، باب: مَنْ كَرِهَ أَنْ يَتَقَدَّمَ شَهْرَ رَمَضَانَ بِصَوْمٍ (9026/284/2)، بلفظ: «إِذَا كَانَ النَّصْفُ مِنْ شَعْبَانَ، فَأَمْسِكُوا حَتَّى يَكُونَ رَمَضَانٌ».

⁽¹⁵⁵¹⁾ أخرجه أحمد في «مسنده»: (441/15)، برقم: (9707)، بمعناه.

⁽¹⁵⁵²⁾ أخرجه الدارمي في «سننه»، كتاب: الصوم، باب: التَّهْيِ عَنِ الصَّوْمِ بَعْدَ انْتِصَافِ شَعْبَانَ (1781/1087/2).

⁽¹⁵⁵³⁾ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الصوم، باب: فِي كِرَاهِيَةِ وَصَلِ شَعْبَانَ بِرَمَضَانَ (2337/300/2).

⁽¹⁵⁵⁴⁾ أخرجه ابن ماجه في «سننه»، كتاب: الصيام، باب: مَا جَاءَ فِي التَّهْيِ أَنْ يُتَقَدَّمَ رَمَضَانُ بِصَوْمٍ، إِلَّا مِنْ صَامٍ صَوْمًا فَوْاقَتْهُ (1651/528/1)، بنحوه.

⁽¹⁵⁵⁵⁾ أخرجه الترمذي في «جامعه»، كتاب: الصوم، باب: مَا جَاءَ فِي كِرَاهِيَةِ الصَّوْمِ فِي النَّصْفِ الْبَاقِي مِنْ شَعْبَانَ لِجَلَالِ رَمَضَانَ (738/106/3)، بنحوه، وقال الترمذي: «حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ عَلَى هَذَا اللَّفْظِ».

⁽¹⁵⁵⁶⁾ أخرجه النسائي في «السنن الكبرى»، كتاب: الصيام، باب: صِيَامُ شَعْبَانَ (2923/254/3)، بنحوه.

⁽¹⁵⁵⁷⁾ أخرجه الطحاوي في «شرح معاني الآثار»، كتاب: الصيام، باب: الصَّوْمِ بَعْدَ النَّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ إِلَى رَمَضَانَ (3319/82/2)، بنحوه.

⁽¹⁵⁵⁸⁾ أخرجه ابن حبان في «صحيحه» كما في «الإحسان» كتاب: الصوم، باب: الصَّوْمِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ، ذِكْرُ خَبَرٍ أَوْ هَمَّ غَيْرِ الْمُتَبَخَّرِ فِي صِنَاعَةِ الْعِلْمِ أَنَّهُ مُضَادٌّ لِلْإِخْتِبَارِ الَّتِي تَقَدَّمَ ذِكْرُنَا لَهَا (3589/355/8).

والبيهقي في «السنن الكبرى»⁽¹⁵⁶⁰⁾، والخطيب في «تاريخ بغداد»⁽¹⁵⁶¹⁾، جميعهم من هذا الطريق.
قال أبو داود: «لم يجيء به غير العلاء، عن أبيه»⁽¹⁵⁶²⁾.

وقال النسائي: «لا نعلم أحدًا روى هذا الحديث غير العلاء بن عبد الرحمن»⁽¹⁵⁶³⁾.

وقال الترمذي: «لا نعرفه إلا من هذا الوجه على هذا اللفظ»⁽¹⁵⁶⁴⁾.

وأورده الحافظ أبو الفضل بن طاهر المقدسي في «أطراف الغرائب والأفراد»⁽¹⁵⁶⁵⁾.

وقد أنكر الحافظ هذا الحديث من طريق العلاء بن عبد الرحمن فقال أبو داود: «كان عبد الرحمن

(يعني: ابن مهدي) لا يحدث به. قلت لأحمد: لم؟ قال: لِأَنَّهُ كَانَ عِنْدَهُ أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

كَانَ يَصِلُ شَعْبَانَ بِرَمَضَانَ، وَقَالَ: عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) خِلافَهُ»⁽¹⁵⁶⁶⁾.

وقال الإمام أحمد: «العلاء ثقة لا يُنكَر من حديثه إلا هذا»⁽¹⁵⁶⁷⁾.

وقال في رواية المروزي: «سألت ابن مهدي عنه فلم يحدثني به، وكان يتوقاه. ثم قال أبو عبد الله:

هذا خلاف الأحاديث التي رويت عن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»⁽¹⁵⁶⁸⁾. واستنكره ابن معين

أيضاً⁽¹⁵⁶⁹⁾.

وذكر السخاوي أن العلاء لم يتفرد به، وأن له متابعًا في روايته عن أبيه، فقد روى الطبراني الحديث

قائلًا: «حدثنا أحمد بن محمد بن نافع، أخبرنا عبيد الله ابن عبد الله المنكدري، حدثني أبي، عن أبيه،

عن جده، عن عبد الرحمن بن يعقوب الحرقي، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ): «إِذَا انْتَصَفَ شَعْبَانَ فَأَفْطَرُوا». قال الطبراني: «لم يرو هذا الحديث عن محمد بن المنكدر إلا

⁽¹⁵⁵⁹⁾ أخرجه الطبراني في «الأوسط»: (65/7)، برقم: (6863).

⁽¹⁵⁶⁰⁾ أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب: الصيام، باب: الْحَبْرِ الَّذِي وَرَدَ فِي النَّهْيِ عَنِ الصَّيَامِ إِذَا انْتَصَفَ شَعْبَانُ (7962/353/4).

⁽¹⁵⁶¹⁾ أخرجه الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد»، ت بشار (582/8)، بنحوه.

⁽¹⁵⁶²⁾ «سنن أبي داود»: (2337/300/2).

⁽¹⁵⁶³⁾ «السنن الكبرى»، للنسائي: (2923/254/3).

⁽¹⁵⁶⁴⁾ «سنن الترمذي»: (738/106/3).

⁽¹⁵⁶⁵⁾ «أطراف الغرائب والأفراد»: (5209/218/5).

⁽¹⁵⁶⁶⁾ «سنن أبي داود»: (2337/300/2).

⁽¹⁵⁶⁷⁾ «نصب الراية»: (441/2).

⁽¹⁵⁶⁸⁾ «علل الحديث ومعرفة الرجال»: (117 – 118)، (تحقيق السامرائي).

⁽¹⁵⁶⁹⁾ «سبل السلام»: (642/2)، و«نيل الأوطار»: (260/4).

ابنه المنكدر، تفرد به ابنه: عبد الله»⁽¹⁵⁷⁰⁾.

قال أ د/ ماهر ياسين الفحل: «والحق أن هذا الحديث لا يصلح للاستشهاد، فضلاً عن أن يَشُدَّ عَضُدَ رواية العلاء؛ إذ هو مسلسل بالضعفاء والمجاهيل، بدءاً من شيخ الطبراني، وهو: أحمد بن محمد بن نافع، لم أقف له على ترجمة، إلا ما أورده الذهبي في «ميزان الاعتدال»، وقال: «لا أدري من ذا؟ ذكره ابن الجوزي مرةً، وقال: اتهموه، كذا قال لم يزد»⁽¹⁵⁷¹⁾.

وعبدُ الله بنُ المنكدر (المتفرد بهذا الحديث) قال فيه العقيلي: «عن أبيه، ولا يتابع عليه»⁽¹⁵⁷²⁾.

وقال الذهبي: «فيه جهالة، وأتى بخبر منكر»⁽¹⁵⁷³⁾. وقال مرة: «لا يعرف»⁽¹⁵⁷⁴⁾.

والمنكدر بن محمد (الَّذِي لم يرو هذا الحديث عن أبيه غيره) قال فيه أبو حاتم: «كان رجلاً صالحاً لا يقيم الحديث وكان كثير الخطأ، لم يكن بالحافظ لحديث أبيه»⁽¹⁵⁷⁵⁾. وقال النسائي: «ضعيف»، وقال مرة: «ليس بالقوي»، وبنحوه قال أبو زرعة⁽¹⁵⁷⁶⁾.

وقال ابن حبان: «كَانَ من خِيَار عباد الله مِمَّنْ اشْتَغَلَ بالتَّقْشِفِ، وقطعته العِبَادَةُ عَن مِرَاعَةِ الحِفْظِ والتعاهدِ فِي الإِتْقَانِ، فَكَانَ يَأْتِي بالشَّيْءِ الَّذِي لَا أصل لَهُ عَن أبيه تَوْهَمًا، فَلَمَّا ظهر ذَلِكَ فِي رِوَايَتِهِ بَطَلَ الإِحتِجَاجُ بأخباره»⁽¹⁵⁷⁷⁾. وقال الذهبي: «فيه لين»⁽¹⁵⁷⁸⁾.

وبهذا تبين أن الشاهد غير صالح للاعتبار، فهو جزءاً من أوهام المنكدر بن محمد. ويبقى الحديث من أفراد العلاء بن عبد الرحمن، عن أبيه.

قال ابن رجب: «واختلف العلماء في صحة هذا الحديث ثم العمل به، أما تصحيحه فصحة غير واحد، منهم: الترمذي، وابن حبان، والحاكم، وابن عبد البر. وتكلم فيه من هو أكبر من هؤلاء»

⁽¹⁵⁷⁰⁾ أخرجه الطبراني في «الأوسط»: (264/2)، برقم: (1936).

⁽¹⁵⁷¹⁾ «ميزان الاعتدال»: (568/146/1).

⁽¹⁵⁷²⁾ «الضعفاء الكبير»، للعقيلي: (880/303/2)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر: دار المكتبة العلميّة - بيروت، الطبعة:

الأولى، 1404هـ - 1984م، عدد الأجزاء: 4.

⁽¹⁵⁷³⁾ «ميزان الاعتدال»: (4627/508/2).

⁽¹⁵⁷⁴⁾ «ديوان الضعفاء والمتروكين»، للذهبي: (69/2).

⁽¹⁵⁷⁵⁾ «المرح والتعديل» لابن أبي حاتم: (1865/406/8)، الناشر: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بجيدر آباد الدكن - الهند،

دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، 1271هـ 1952م.

⁽¹⁵⁷⁶⁾ «المصدر السابق»: (406/8).

⁽¹⁵⁷⁷⁾ «المجروحين» لابن حبان: (24/3).

⁽¹⁵⁷⁸⁾ «الكاشف»: (5651/298/2).

وأعلم. وقالوا: هو حديث منكر؛ منهم: عبد الرحمن ابن مهدي، وأحمد، وأبو زرعة الرازي، والأثرم، وردده الإمام أحمد بحديث: «لا تقدموا رمضان بصوم يوم أو يومين»⁽¹⁵⁷⁹⁾، فإن مفهومه جواز التقدم بأكثر من يومين»⁽¹⁵⁸⁰⁾.

ومثال الحديث الذي لم يرد إلا في كتب المتأخرين، وليس له ذكر في كتب المتقدمين:

حديث الحسن بن علي الهاشمي، عن الأعرج، عن أبي هريرة مرفوعاً: «لا يمنعن أحدكم السائل أن يعطيه، وإن كان في يده قلب من ذهب» أخرجه الدارقطني في «الأفراد»، وقال: تفرد به الحسن بن علي الهاشمي، وهو في «مسند الفردوس» أيضاً⁽¹⁵⁸¹⁾.

قلت: أخرجه العقبلي في «الضعفاء»، ترجمة: الحسن بن علي الهاشمي (234/1)، قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زَكَرِيَّا الْبَلْخِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو هُرَيْرَةَ الصَّيْرِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو قُتَيْبَةَ، حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْهَاشِمِيُّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، أَنَّ النَّبِيَّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: «لَا يَمْنَعَنَّ أَحَدُكُمْ السَّائِلَ وَإِنْ كَانَ فِي يَدِهِ قُلْبَانِ مِنْ ذَهَبٍ»، وَقَالَ الْعَقْبَلِيُّ: وَلَا يُتَابِعُ عَلَيْهِ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، وَلَا يُحْفَظُ إِلَّا عَنْهُ. وَقَالَ الْبُخَارِيُّ: الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْهَاشِمِيُّ مُنْكَرُ الْحَدِيثِ⁽¹⁵⁸²⁾.

وقال أبو حاتم: ليس بقوي، منكر الحديث، ضعيف الحديث، روى ثلاثة أحاديث أربعة أحاديث، أو نحو ذلك مناكير⁽¹⁵⁸³⁾. وقال النسائي: ضعيف. وقال في موضع آخر: ليس بالقوي. وقال ابن عدي: حديثه قليل وهو إلى الضعف أقرب. وقال العقبلي في حديثه: «لا يمنعن أحدكم السائل وإن كان في يده قلب من ذهب» لا يحفظ إلا عنه لا يتابع عليه، وقال عبد الحق، وابن القطان: حديث ضعيف، وقال ابن حبان: حديث باطل، وقال ابن الجوزي: ضعفه أحمد، وقال الدارقطني: روى عن الأعرج مناكير، وهو ضعيف واه، وقال ابن حبان: يروي المناكير عن المشاهير فلا يحتج به إلا فيما يوافق الثقات، وقال الحاكم، وأبو سعيد النقاش: يحدث عن أبي الزناد بأحاديث موضوعة⁽¹⁵⁸⁴⁾.

⁽¹⁵⁷⁹⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الصيام، باب: لا تَقْدَمُوا رَمَضَانَ بِصَوْمِ يَوْمٍ وَلَا يَوْمَيْنِ (1082/762/2)، من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) مَرْفُوعًا، بَلْفِظِ: «لَا تَقْدَمُوا رَمَضَانَ بِصَوْمِ يَوْمٍ وَلَا يَوْمَيْنِ إِلَّا رَجُلٌ كَانَ يَصُومُ صَوْمًا، فَلْيَصُمْهُ»، وأخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الصوم، باب: لا يَتَقَدَّمُ رَمَضَانَ بِصَوْمِ يَوْمٍ وَلَا يَوْمَيْنِ (1914/28/3)، بنحوه.

⁽¹⁵⁸⁰⁾ يُنظر تفصيل هذا المثال في: «أثر اختلاف الأسانيد والمتون في اختلاف الفقهاء»، أد/ ماهر ياسين الفحل (ص: 94، 97)، رسالة دكتوراه، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، عام النشر: 1430هـ - 2009م، مجلد واحد.

⁽¹⁵⁸¹⁾ يُنظر: «المقاصد الحسنة»: (ص: 538)، «أطراف الغرائب والأفراد»: (5188/211/5).

⁽¹⁵⁸²⁾ «الضعفاء الكبير»، للعقبلي: (234/1).

⁽¹⁵⁸³⁾ «الجرح والتعديل»: (76/20/3).

⁽¹⁵⁸⁴⁾ «تهذيب التهذيب»: (304/2).

وحديث: «من أدخل على مؤمن سرورًا فقد سرتني، ومن سرتني فقد اتخذ عند الله عهدًا، ومن اتخذ عند الله عهدًا فلن تمسه النار أبدًا». أخرجه الدارقطني في «الأفراد» وأبو الشيخ في «الثواب» عن ابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا)، وقال الدارقطني: «تفرد به زيد بن سعيد الواسطي»، قال الذهبي في «معجمه»: «هذا خبر منكر»⁽¹⁵⁸⁵⁾.

وحديث: «إذا أتى أحدكم بالطيب فليمس منه وإذا أتى بالحلوى فليصب منها». أخرجه الطبراني في «الأوسط»، والبيهقي في «شعب الإيمان» عن أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وقال البيهقي: «تفرد فضالة بن الحصين العطار وكان متهمًا بهذا الحديث»⁽¹⁵⁸⁶⁾.

وحديث: «إن نبيًا من الأنبياء شكى إلى الله تعالى الضعف، فأمره بأكل البيض». أخرجه البيهقي في «شعب الإيمان» عن ابن عمرو (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا)، وقال البيهقي: «تفرد به ابن الأزهر السليطي عن ابن الربيع»⁽¹⁵⁸⁷⁾.

وحديث: «مَا خَابَ مَنْ اسْتَخَارَ، وَلَا نِدِمَ مَنْ اسْتَشَارَ، وَلَا عَالَ مَنْ اقْتَصَدَ» أخرجه الطبراني في «الصغير» و«الأوسط»، عن أنس بن مالك (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ). وقال الحوت البيروتي: «سنده واه، فيه عبد القدوس بن حبيب، تفرد به، وهو ضعيف جدًا»⁽¹⁵⁸⁸⁾.

وحديث: «ستفتح الإسكندرية وقروين على أمتي، وإنهما بابان من أبواب الجنة، من رابط فيهما أو في إحداها ليلة واحدة خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه». أخرجه الخليلي في «فضائل قروين» والرافعي في «تاريخ قروين» عن علي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، قال أبو حفص عمر بن زاذان: «غريب تفرد به خالد بن حميد، عن الأعمش»⁽¹⁵⁸⁹⁾.

⁽¹⁵⁸⁵⁾ «كنز العمال»، للمتقي الهندي: (16411/431/6).

⁽¹⁵⁸⁶⁾ «المصدر السابق»: (17352/674/6).

⁽¹⁵⁸⁷⁾ «المصدر السابق»: (28227/33/10).

⁽¹⁵⁸⁸⁾ «أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب»، للبيروتي: (ص: 247/ برقم: 1253).

⁽¹⁵⁸⁹⁾ «كنز العمال»، للمتقي الهندي: (35098/295/12).

الضابط السادس: معرفة مسالك العلماء في التعامل مع الأحاديث التي ظاهرها التعارض:

من المعلوم أن الحق لا يعارض الحق، وأن القطعيّات لا تتعارض، وأن الأصل في النصوص الشرعيّة الثابتة عدم التعارض، وإذا وقع تعارض فإنما هو تعارض ظاهري فقط بحسب نظر الناظر، وقبل أن نتعرف على مسالك العلماء في التعامل مع الأحاديث المتعارضة ظاهراً نحب أن نوضح معنى التعارض؛ فالتعارض لغة: يعني التقابل والتماثل والتعادل، من اعترض الشيء: صار له عارضاً، كالحشبة المعترضة في النهر، وعارضَ فلاناً: ناقضه في كلامه وقاومه، واعترض عليه: أنكر قوله أو فعله، والتعارض: مصدر من باب التفاعل الذي يقتضي فاعلين فأكثر⁽¹⁵⁹⁰⁾.

والتعارض في الاصطلاح له تعريفات كثيرة عند الأصوليين، وأفضلها ضبطاً واختصاراً التعريف الجامع المانع الذي ذكره الزركشي (رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى)، فقال: «هو تقابل الدليلين على سبيل الممانعة»⁽¹⁵⁹¹⁾.
«وذلك إذا كان أحد الدليلين يدل على الجواز، والدليل الآخر يدل على المنع، فدليل الجواز يمنع التحريم، ودليل التحريم يمنع الجواز، فكل منهما مقابل للآخر، ومعارض له، ومانع له»⁽¹⁵⁹²⁾، وهذا يعني أن أحد الدليلين يقتضي حكماً في واقعة ما خلاف ما يقتضيه الدليل الآخر فيها، وهنا يأتي دور المجتهد في الترجيح لإزالة هذا التعارض، وللعلماء في التعامل مع هذه الأحاديث والنصوص المتعارضة ظاهرياً عدة مسالك؛ فجمهور المحدثين سلكوا أحد مسالك أربعة:

المسلك الأول: الجمع والتوفيق بينهما إذا أمكن ذلك:

إن الجمع والتوفيق بين الأحاديث الصحيحة التي تتعارض ظواهرها، وتختلف لأول وهلة معاني متونها من الأمور المهمّة لحسن فهم السنّة النبويّة؛ لذا فالأولى هو الجمع بينها، بحيث يوضع كل منها في موضعه الصحيح، حتى تأتلف، ولا تختلف، وتتكامل ولا تتعارض، والجمع لغة هو تأليف المتفرق، واصطلاحاً: هو بيان التوافق والاتلاف بين الأدلّة الشرعيّة سواء كانت عقليّة أو نقلية، وإظهار أن الاختلاف غير موجود

⁽¹⁵⁹⁰⁾ يُنظر: «المصباح المنير في غريب الشرح الكبير»، لأبي العباس الفيومي: (401/2)، المكتبة العلميّة - بيروت، مجلدان في مجلد واحد، و«لسان العرب»، لجمال الدين ابن منظور: (167/7 - 179)، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414هـ، عدد الأجزاء: 15، و«المعجم الوسيط»، لجمع اللغة العربيّة بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار): (594/2 - 595)، الناشر: دار الدعوة.

⁽¹⁵⁹¹⁾ يُنظر: «البحر المحيط في أصول الفقه»، لبدر الدين الزركشي: (120/8)، دار الكندي، الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م، عدد الأجزاء: 8.

⁽¹⁵⁹²⁾ يُنظر: «مختصر التحرير شرح الكوكب المنير» لابن النجار الحنبلي: (605/4)، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة: الثانية 1418هـ - 1997م، عدد الأجزاء: 4.

بينهما حقيقة، وسواء كان ذلك البيان بتأويل الطرفين، أو أحدهما⁽¹⁵⁹³⁾، والتأويل يعني صرف اللفظ عن ظاهره لقريظة أو دليل اقترن به، وهذا الجمع والتوفيق لا يكون إلا بين الأحاديث التي هي في دائرة القبول (الصحيح لذاته، ولغيره، والحسن لذاته، ولغيره)، أما الأحاديث الضعيفة والواهية، والموضوعة، فلا دخل لها في التوفيق والجمع؛ إذ إنهما لا تقوى على معارضة الأحاديث الصحيحة، وأن يكون الحديثان محل الجمع والتوفيق متساويين في الدرجة، وألا يقع نسخ في أحد النصين محل الجمع والتوفيق، وألا يؤدي الجمع إلى بطلان نص من نصوص الشريعة، وألا يكون أحد النصين محل التوفيق مخالفاً للعقل، ولا الحقائق العلميّة، وألا يكون الجمع والتوفيق بين الحديثين المتعارضين بالتأويل البعيد، والتكلف المتعسف، فلا يخالف اللغة، ولا مبادئ الشريعة السامية، وأن يكون نتيجة الجمع والتوفيق زوال التعارض والاختلاف، وأن يكون الناظر في الحديثين المتعارضين للجمع بينهما أهلاً لذلك، ومن طرق الجمع بين الحديثين المتعارضين: حمل العام على الخاص، وحمل المطلق على المُقيّد، وحمل الأمر على الإباحة أو الندب، وحمل النهي على الإرشاد أو الكراهة، وحمل النص المشترك المحتمل لمعانٍ متعددة على «النص» المحتمل لمعنى واحد، وجواز الأمرين وأن المكلف مخير بالعمل بهما أو بأيهما، وحمل أحد النصين على الحقيقة والآخر على المجاز، وحمل أحد النصين على الصحة والآخر على الكمال، ومراعاة دلالة الاقتضاء ووضع ما يقتضيه المقام⁽¹⁵⁹⁴⁾، ومن القواعد المقررة عند علماء الشريعة جميعاً أن الجمع مُقدّم على الترجيح؛ لأنَّ إعمال الدليلين خير من إهمال أحدهما. ومثال ذلك: حديث: «لا عَدْوَى وَلَا طَيْرَةَ»⁽¹⁵⁹⁵⁾، مع حديث: «لا يُورِدُ مُرْضٌ»⁽¹⁵⁹⁶⁾ على مُصْحِح⁽¹⁵⁹⁷⁾، وحديث: «فِرٌّ مِنَ الْمَجْدُومِ»⁽¹⁵⁹⁸⁾ فِرَارَكَ مِنَ الْأَسَدِ»⁽¹⁵⁹⁹⁾، فللعلماء مسالك في الجمع بين

⁽¹⁵⁹³⁾ يُنظر: «التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي»، أد محمد الحفناوي: (ص: 259)، دار الوفاء بالمنصورة، الطبعة الثانية 1408هـ - 1987م، عدد الأجزاء: 1.

⁽¹⁵⁹⁴⁾ يُنظر: «مختلف الحديث ومشكله بين المحدثين والأصوليين»، أد عمر محمد عبد المنعم الفرماوي: (ص: 46: 82)، مكتبة الإيمان بالمنصورة، الطبعة الأولى: 1436هـ - 2016م، عدد الأجزاء: 1.

⁽¹⁵⁹⁵⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الطب، باب: الجذام (5707/126/7)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: السلام، باب: لا عَدْوَى، وَلَا طَيْرَةَ، وَلَا هَامَةَ، وَلَا صَفَرَ، وَلَا نَوْءَ، وَلَا غُولَ، وَلَا يُورِدُ مُرْضٌ عَلَى مُصْحِح (2220/1743/4)، (102)، من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه)، والطيرة (بكسر الطاء وفتح الياء وقد تسكن) هي التشاؤم بالشيء، وكان ذلك يصددهم عن مقاصدهم، فنفاه الشرع وأبطله ونهى عنه، وأخبر أنه ليس له تأثير في جلب نفع أو دفع ضرر. ينظر: «النهاية»: (152/3).

⁽¹⁵⁹⁶⁾ المُرْضُ (بضم الميم الأولى وسكون الثانية وكسر الراء بعدها ضاد معجمة) هو اسم فاعل، وهو: الَّذِي لَهُ إِبِلٌ مُرْضِيٌّ، وَالْمُصْحِحُ (بضم الميم، وكسر الصاد المهملة، وتشديد الحاء) وهو: الَّذِي صَحَّحَتْ مَاشِئَتُهُ مِنَ الْأَمْرِ وَالْعَاهَاتِ. يُنظر: «النهاية»: (12/3).

⁽¹⁵⁹⁷⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الطب، باب: لا هَامَةَ (5771/138/7)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: السلام، باب: لا عَدْوَى، وَلَا طَيْرَةَ.. (2221/1743/4)، (104)، من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه).

هذين الحديثين، منها: نفي العدوى جملة، وحمل الأمر بالفرار من المجدوم على رعاية خاطر المجدوم؛ لِأَنَّهُ إِذَا رَأَى الصَّحِيحَ الْبَدَنَ السَّلِيمَ مِنَ الْآفَةِ تَعْظُمُ مَصِيبَتُهُ وَتَزْدَادُ حَسْرَتَهُ. ومنها: حمل الخطاب بالنفي والإثبات على حالتين مختلفتين فحيث جاء «لا عدوى» كان المخاطب بذلك من قوي يقينه وصح توكله بحيث يستطيع أن يدفع عن نفسه اعتقاد العدوى كما يستطيع أن يدفع التطير الَّذِي يَقَعُ فِي نَفْسِ كُلِّ أَحَدٍ لَكِنِ الْقَوِيُّ الْيَقِينُ لَا يَتَأَثَّرُ بِهِ. ومنها: إثبات العدوى في الجذام ونحوه مخصوص من عموم نفي العدوى، فيكون معني قوله: «لا عدوى» أي إلا من الجذام والبرص والجرب مثلاً، قال: فكأنه قال لا يعدي شيء شيئاً إلا ما تقدم تبيني له أن فيه العدوى. ومنها: أن الأمر بالفرار من المجدوم ليس من باب العدوى في شيء، بل هو لأمر طبيعي، وهو انتقال الداء من جسد لجسد بواسطة الملامسة، والمخالطة، وشم الرائحة؛ ولذلك يقع في كثير من الأمراض في العادة انتقال الداء من المريض إلى الصحيح بكثرة المخالطة؛ ولهذا يأمر الأطباء بترك مخالطة المجدوم، لا على طريق العدوى، بل على طريق التأثير بالرائحة؛ لِأَنَّهَا تَسْقُمُ مِنْ وَاطِبِ اسْتِمَامِهَا. ومنها: العمل بنفي العدوى أصلاً ورأساً وحمل الأمر بالمجانبة على حسم المادة، وسد الذريعة؛ لِئَلَّا يَحْدُثَ لِلْمَخَالِطِ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ، فَيُظَنُّ أَنَّهُ بِسَبَبِ الْمَخَالِطَةِ؛ فَيُثَبِتُ الْعَدْوَى الَّتِي نَفَاهَا الشَّارِعُ⁽¹⁶⁰⁰⁾.

ومثال أيضاً: تعارض حديث أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لَعَنَ رَوَازَاتِ الْقُبُورِ»⁽¹⁶⁰¹⁾ الَّذِي يَمْنَعُ ظَاهِرَهُ مِنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، مَعَ أَحَادِيثِ الْإِذْنِ وَالرَّخِصَةِ فِي زِيَارَةِ الْقُبُورِ مَطْلَقاً لِلرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ، كحديث ابْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا»⁽¹⁶⁰²⁾، وحديث أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «زُورُوا الْقُبُورَ؛ فَإِنَّهَا تُذَكِّرُكُمْ الْآخِرَةَ»⁽¹⁶⁰³⁾، ولحديث عائشة قالت: كَيْفَ أَقُولُ لَهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ (تعني لأهل القبور) قَالَ «قُولِي: السَّلَامُ عَلَى أَهْلِ الدِّيَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ، وَيَرْحَمُ اللَّهُ الْمُسْتَقْدِمِينَ

⁽¹⁵⁹⁸⁾ المجدوم هو الَّذِي أَصَابَهُ دَاءُ الْجَذَامِ، وَهُوَ مَرَضٌ وَخِيمٌ مَعْرُوفٌ رِمَا انْتَهَى إِلَى تَقْطِيعِ أَطْرَافِ الْيَدِ، وَسَقُوطِهَا عَنْ تَقْرَحٍ، وَيَفْسُدُ مَزَاجُ الْأَعْضَاءِ وَهِيَ أَلْمَا. يُنْظَرُ: «النهاية»: (252/1)، «معجم متن اللغة»: (496/1).

⁽¹⁵⁹⁹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الطب، باب: الجذام (5707/126/7)، من حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ).

⁽¹⁶⁰⁰⁾ يُنْظَرُ: «فتح الباري» لابن حجر: (160/10).

⁽¹⁶⁰¹⁾ أخرجه الترمذي في «سننه»، كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في كراهية زيارة القبور للنساء (1056/362/3)، وقال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

⁽¹⁶⁰²⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الجنائز، باب: استئذان النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي زِيَارَةِ قَبْرِ أُمِّهِ (977/672/2) من حديث ابن عمر (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا).

⁽¹⁶⁰³⁾ أخرجه ابن ماجه في «سننه»، كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في زيارة القبور (1569/500/1)، وسنده صحيح.

مِنَّا وَالْمُسْتَأْخِرِينَ، وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لِلْأَحْقُونِ»⁽¹⁶⁰⁴⁾.

والجمع بين الأحاديث أن اللعن يكون للمكثرات من الزيارة؛ لما تقتضيه صيغة «زَوَارَاتٍ» من المبالغة، وذلك بسبب قِلَّةِ صَدْرِهِنَّ وَكَثْرَةِ حَزَعِهِنَّ فقد يقع منهن الصراخ والعيويل ولطم الحدود، وشق الجيوب، أو بسبب تضييع حق الزوج. وتجاوز الزيارة للنساء إذا أُمرَ ذلك؛ لأنَّ تذكُر الموت يحتاج إليه الرجال والنساء.

المسلك الثاني: الحكم بنسخ المتقدم بالتأخر إن عُلِمَ المتأخر منهما، وتعذر الجمع:

سلك السادة العلماء في محاولة النظر في النصوص محل الاختلاف والإشكال مسلکًا ثانيًا وهو النظر في تواريخ الأحاديث المتعارضة، فإن ورد ما يدل على نسخه فإنه يُعمَل بالحديث المتأخر، ويُترك الحديث المتقدم، والنسخ لغة: له معنيان: الأول: النسخ: هو النقل والتحويل، كقوله: نسخت الكتاب، أي: نقلته، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾⁽¹⁶⁰⁵⁾، ومنه التناسخ في الموارث، فإنه نقل الميراث من وارث إلى آخر، والثاني: النسخ: هو الإبطال والإزالة، ومنه: نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ، ونسخت الريح آثار القدم، أي: أزالته ورفعته، ومنه تناسخ القرون والأزمنة، أي: إزالتها ورفعها، وأكثر العلماء على أن النسخ حقيقة في الإزالة والإبطال، مجاز في النقل والتحويل، وقيل غير ذلك⁽¹⁶⁰⁶⁾.

والنسخ في الاصطلاح له تعريفات كثيرة، أشهرها: هو «رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر»⁽¹⁶⁰⁷⁾.

والمراد ارتفاع دوام الحكم، أي: ارتفاع تعلق الحكم بفعل المكلف، بأن يرتفع أمده المحدد له، لا رفعه حقيقة، لِأَنَّهُ أمر واقع، وتقييده بالشرعي ليخرج الحكم العقلي كالمباح الثابت بالبراءة الأصلية عند من يقول به، فإن رفع الحكم العقلي وما ثبت بالبراءة الأصلية لا يسمى نسخًا، بل هو ابتداء حكم شرعي، ولا يكون النسخ إلا بدليل شرعي، وهو خطاب الشارع، فلا يحصل النسخ بالعقل وكلام البشر، وإذا انتهى الحكم الشرعي بطريق عقلي كالموت، والغفلة، والعجز، فلا يكون نسخًا، وتقييده بالتأخر؛ ليخرج المقترن بالحكم

⁽¹⁶⁰⁴⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الجنائز، باب: مَا يُقَالُ عِنْدَ دُخُولِ الْقُبُورِ وَالِدُعَاءِ لِأَهْلِهَا (974/669/2) من حديث عائشة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا).

⁽¹⁶⁰⁵⁾ [الجنائز: 29].

⁽¹⁶⁰⁶⁾ يُنظر: «المصباح المنير»: (827/2) مادة: نسخ، و«المعجم الوسيط»: (917/2) مادة: نسخ.

⁽¹⁶⁰⁷⁾ يُنظر: «شرح الكوكب المنير»: (526/3)، «البحر المحيط»: (63/4)، و«نهاية السؤل شرح منهاج الوصول»، لجمال الدين الإسنوي:

(ص: 236)، دار الكتب العلميّة - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1420هـ - 1999م، عدد الأجزاء: 1.

كالاستثناء، والتقييد بالشرط والغاية، فلا يسمى نسخًا، بل هو بيان لإتمام المعنى بعد ثبوته أو تقييد له بمدة أو شرط، فهو تخصيص، في حين أن النسخ رفع الشيء بعد ثبوته»⁽¹⁶⁰⁸⁾.

ويشترط أن يكون المنسوخ حكمًا شرعيًا، أي: ثبت بالشرع، لا بالعقل، وأن يكون هذا الحكم الشرعي قابلاً للنسخ، فإن كان لا يقبل ذلك، فلا يجوز نسخه، كالأحكام المتعلقة بأصول الدين والتوحيد والاعتقاد، وأصول العبادات، وأصول الفضائل والذرائل، كالصدق والأمانة والعدل، والكذب والخيانة والظلم وسائر الفواحيش مما لا يختلف باختلاف الأحوال والأمم، ويشترط لصحة النسخ تأخر الدليل الناسخ عن المنسوخ حتى يصدق عليه اسم ناسخ، فيكون المنسوخ متقدمًا على الناسخ، ويشترط في الدليل الناسخ أن يكون أقوى من المنسوخ، أو مساويًا له، ويشترط لوقوع النسخ عدم إمكان الجمع بين الدليلين؛ ليتحقق التعارض مع تأخر أحدهما، ولذلك يقع النسخ إذا تعذر علينا الجمع بوجه صحيح، فلو أمكن الجمع بأي وجه، ولو بضرب من التأوويل الذي يحتمله اللفظ، فلا يصار إلى النسخ؛ لأنَّ إعمال الدليلين أولى من إعمال أحدهما وترك الآخر، والنسخ إنهاء للحكم وعدم إعمال للنص، ولا يحتاج إليه إلا عند تعذر الجمع والتوفيق بينهما⁽¹⁶⁰⁹⁾.

قال الإمام البيهقي (رحمته الله) نقلًا عن الإمام الشافعي (رحمته الله) قال: «كُلَّمَا احْتَمَلَ حَدِيثَانِ أَنْ يُسْتَعْمَلَ مَعًا اسْتُعْمِلَا مَعًا، وَلَمْ يُعْطَلْ وَاحِدٌ مِنْهُمَا لِالْآخَرِ، فَإِذَا لَمْ يَحْتَمِلِ الْحَدِيثَانِ إِلَّا الْإِخْتِلَافَ؛ فَلِإِخْتِلَافِ فِيهِمَا وَجْهَانِ: أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا نَاسِخًا، وَالْآخَرُ مَنْسُوخًا؛ فَيُعْمَلُ بِالنَّاسِخِ، وَيُتْرَكُ الْمَنْسُوخُ، وَالْآخَرُ: أَنْ يَحْتَلِفَا وَلَا دَلَالَةَ عَلَى أَيِّهِمَا نَاسِخٌ، وَلَا أَيِّهِمَا مَنْسُوخٌ فَلَا نَذْهَبُ إِلَى وَاحِدٍ مِنْهُمَا دُونَ غَيْرِهِ إِلَّا بِسَبَبٍ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الَّذِي ذَهَبْنَا إِلَيْهِ أَقْوَى مِنَ الَّذِي تَرَكْنَا، وَذَلِكَ أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْحَدِيثَيْنِ أَثْبَتَ مِنَ الْآخَرِ فَذَهَبْنَا إِلَى الْأَثْبَتِ، أَوْ يَكُونُ أَشْبَهَ بِكِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، أَوْ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فِيمَا سِوَى مَا اخْتَلَفَا فِيهِ الْحَدِيثَانِ مِنْ سُنَّتِهِ، أَوْ أَوْلَى بِمَا يَعْرِفُ أَهْلُ الْعِلْمِ، أَوْ أَصَحُّ فِي الْقِيَاسِ، أَوْ الَّذِي عَلَيْهِ الْأَكْثَرُ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»⁽¹⁶¹⁰⁾.

ويُعرَّفُ ناسخ الحديث من منسوخه إما بتصريح رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، أو بقول صحابي، أو بمعرفة التاريخ، أو بدلالة الإجماع⁽¹⁶¹¹⁾.

⁽¹⁶⁰⁸⁾ يُنظر: «الوجيز في أصول الفقه الإسلامي»، أد/ محمد مصطفى الزحيلي: (226/2، 227)، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق

— سوريا، الطبعة: الثانية، 1427 هـ - 2006 م، عدد الأجزاء: 2.

⁽¹⁶⁰⁹⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (239/2 - 243)، بتصرف كثير.

⁽¹⁶¹⁰⁾ يُنظر: «معرفة السنن والآثار»، للبيهقي: (180/1، 311/181).

⁽¹⁶¹¹⁾ يُنظر: «الوجيز في أصول الفقه الإسلامي»، للزحيلي: (260/2).

ومثاله: ما ورد في حديث بريدة بن الحصيب الأسلمي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَرُزُّوْهَا، وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ فَوْقَ ثَلَاثِ، فَأَمْسِكُوا مَا بَدَا لَكُمْ، وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ النَّبِيدِ إِلَّا فِي سِقَاءٍ، فَاشْرَبُوا فِي الْأَسْقِيَةِ كُلِّهَا، وَلَا تَشْرَبُوا مُسْكِرًا»⁽¹⁶¹²⁾.

وأيضاً نسخ نكاح المتعة باستقرار نظام الزواج الذي يقرر الحقوق الكاملة للمرأة، بقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾⁽¹⁶¹³⁾، وَبَيَّنَ ذَلِكَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، أَنَّ رَسُولَ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «نَهَى عَنْ مُتْعَةِ النِّسَاءِ يَوْمَ خَيْبَرَ، وَعَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْحُمْرِ الْإِنْسِيَّةِ»⁽¹⁶¹⁴⁾، وَرَوَى الرَّيِّعُ بْنُ سَبْرَةَ الْجُهَنِيُّ، أَنَّ أَبَاهُ، حَدَّثَهُ، أَنَّهُ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَقَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَذْنُتُ لَكُمْ فِي الْإِسْتِمْتَاعِ مِنَ النِّسَاءِ، وَإِنَّ اللهَ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَيْءٌ فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهُ، وَلَا تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا»⁽¹⁶¹⁵⁾.

المسلك الثالث: القول بالترجيح إذا لم يمكن الجمع، أو الحكم بالنسخ:

إذا تعارض الحديثان، ولم يعلم المجتهد تاريخهما، رجح أحدهما على الآخر، إن أمكن، بأحد طرق الترجيح، فيحكم بترجيح أحد الحديثين على الآخر إن وجد في الراجح ما يقتضي الترجيح، فيرجح أحدهما على الآخر بأحد المرححات المتعارف عليها لدى العلماء، كترجيح المحكم على المفسر، وترجيح العبارة على الإشارة، وترجيح الحظر على الإباحة، وترجيح أحد خبري الآحاد بضبط الراوي أو عدالته، أو فقهه، وقد أوصل العلماء قرائن الترجيح إلى خمسين مرجحاً، وأوصلها بعضهم إلى أكثر من مائة مُرَجِّحٍ، ويعمل بالأرجح منهما والأثبت، كالترجيح بكثرة الرواة، أو بصفاتهم، والترجيح بالتحمل، وبكيفية الرواية، وبوقت الورد، وبلفظ الخبر، وبأمر خارجي، ولخصها بعض العلماء في أربعة أقسام: وجوه الترجيح باعتبار الإسناد، ووجوه الترجيح باعتبار المتن، ووجوه الترجيح باعتبار المدلول، ووجوه الترجيح باعتبار أمور خارجية⁽¹⁶¹⁶⁾، وقد استفاضت كتب أصول الفقه، مع كتب مصطلح الحديث في ذكر هذه المرححات.

⁽¹⁶¹²⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الأضاحي، باب: بَيَانِ مَا كَانَ مِنَ النَّهْيِ عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ بَعْدَ ثَلَاثِ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ، وَبَيَانِ نَسْخِهِ وَإِبَاحَتِهِ إِلَى مَتَى شَاءَ (3/1563/1977) (37).

⁽¹⁶¹³⁾ [البقرة: 228].

⁽¹⁶¹⁴⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: النكاح، باب: نَهْيِ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَنْ نِكَاحِ الْمُتْعَةِ آخِرًا (7/5115/12/7)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: السلام، باب: لَا عَدْوَى، وَلَا طَيْرَةَ، وَلَا هَامَةَ، وَلَا صَفَرَ، وَلَا نَوْءَ، وَلَا غَوْلَ، وَلَا يُورِدُ مُمْرَضٌ عَلَى مُصِجٍّ (2/1407/1027/2) (30)، من حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

⁽¹⁶¹⁵⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: النكاح، باب: نِكَاحِ الْمُتْعَةِ، وَبَيَانِ أَنَّهُ أُبِيحَ، ثُمَّ نُسِخَ، ثُمَّ أُبِيحَ، ثُمَّ نُسِخَ، وَاسْتَقَرَّ تَحْرِيمُهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ (2/1406/1025/2) (31).

⁽¹⁶¹⁶⁾ يُنظر: «قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث»، للقاسمي، (ص: 313: 316).

ويُشترط للترجيح بين الحديثين المتعارضين استواء الحديثين المتعارضين في الثبوت، واستواءهما في القوة، واتفقهما في الحكم مع اتحاد الوقت والمحل والجهة، وألا يكون الحديثان المتعارضان متواترين، وعدم إمكانية الجمع بين الحديثين المتعارضين، واستحالة ذلك، وألا يكون أحد الحديثين المتعارضين ناسخاً للآخر، وأن يقوم دليل على الترجيح كأن يكون أحد الراويين أفقه من الآخر، أو يكون أحد المتنين منطوقاً والآخر مفهوماً، أو يكون رواية أحد الحديثين أكثر من الآخر، أو أثبت منهم وأكثر ملازمة للشيخ الراوي، ونحو ذلك.

وحكم الترجيح هو العمل بالدليل الراجح، ومن نظر في أحوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم وجددهم متفقين على العمل بالراجح وترك المرجوح⁽¹⁶¹⁷⁾.

ومثاله: حديث يزيد بن الأصم قال: حَدَّثْتَنِي مَيْمُونَةُ بِنْتُ الْحَارِثِ أُمَ الْمُؤْمِنِينَ مَيْمُونَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا)، «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) تَزَوَّجَهَا وَهُوَ حَلَالٌ»، قَالَ: «وَكَانَتْ خَالَتِي، وَخَالَةَ ابْنِ عَبَّاسٍ»⁽¹⁶¹⁸⁾، الَّذِي يَتَعَارَضُ مَعَ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا) «أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرَمٌ»⁽¹⁶¹⁹⁾، فالراجح حديث ميمونة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا)؛ لِأَنَّهَا صَاحِبَةُ الْقِصَّةِ فِيهِ أُدْرِيَ بِهَا، وَأَعْرَفَ بِحَالِ الْعَقْدِ مِنْ غَيْرِهَا؛ لِشِدَّةِ اهْتِمَامِهَا، وَاحْتِصَاصِ الْأَمْرِ بِهَا؛ وَلِأَنَّ حَدِيثَهَا مُؤَيَّدٌ بِحَدِيثِ أَبِي زَافِعٍ مَوْلَى رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حِينَ قَالَ: «تَزَوَّجَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَلَالٌ، وَبَنَى بِهَا وَهُوَ حَلَالٌ»، وَكُنْتُ أَنَا الرَّسُولَ فِيمَا بَيْنَهُمَا»⁽¹⁶²⁰⁾، فَأَبُو رَافِعٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) بَاشَرَ الْقِصَّةَ، وَالْمَبَاشِرُ أَحَقُّ بِالْمَعْرِفَةِ مِنَ الْأَجْنَبِيِّ⁽¹⁶²¹⁾.

المسلك الرابع: التوقف عن العمل بالدليلين إن تعذر الجمع، والنسخ، والترجيح⁽¹⁶²²⁾.

ويحصل التوقف إذا عجز المجتهد عن القول بواحد من المسالك الثلاثة إلى أن يظهر مسلك منها لهذا المجتهد أو لغيره من المجتهدين، يقول الآمدي (رَحِمَهُ اللَّهُ): «وَأَمَّا إِنْ عُلِمَ اقْتِرَانُهُمَا مَعَ تَعَدُّرِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا فَعِنْدِي أَنَّ ذَلِكَ غَيْرٌ مُتَصَوِّرٌ الْوُقُوعِ وَإِنْ جَوَّزَهُ قَوْمٌ، وَبِتَقْدِيرِ وَقُوعِهِ فَالْوَاجِبُ إِمَّا الْوُقُوفُ عَنِ الْعَمَلِ بِأَحَدِهِمَا،

⁽¹⁶¹⁷⁾ يُنظر: «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول»، للشوكاني: (ص: 276).

⁽¹⁶¹⁸⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: النكاح، باب: تحريم نكاح المخرم، وكراهة خطبته (2/1032/1411) (48).

⁽¹⁶¹⁹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الحج، باب: تزويج المخرم (3/1837/15)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: النكاح، باب:

تحريم نكاح المخرم، وكراهة خطبته (2/1410/1031) (46).

⁽¹⁶²⁰⁾ أخرجه الترمذي في «جامعه»، كتاب: الحج، باب: ما جاء في كراهية تزويج المخرم (3/841/191)، وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ

حَسَنٌ».

⁽¹⁶²¹⁾ يُنظر: «حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع»: (2/409).

⁽¹⁶²²⁾ يُنظر: «مقدمة ابن الصلاح»: (ص: 284، 286)، «نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر»: (ص: 79).

أو التَّخْيِيرُ بَيْنَهُمَا إِنْ أُمِّكُنَّ» (1623).

ويستفاد من قول الآمدي أن القول بالتوقف عند العجز عن الجمع أمر افتراضي غير متصور الوقوع، فإنه قد لا يحدث أصلاً، وإذا حدث فإنه نادر، والنادر لا عبرة له.

وقال السخاوي: «وإن لم يجد المجتهد مرجحاً توقف عن العمل بأحد المتنين حتى يظهر» (1624).

ومثَّل له بعض العلماء بما رواه الترمذي عن شريك، عن أبي حمزة، عن الشعبي، عن فاطمة بنت قيس (رضي الله عنهما) قالت: سئل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن الزكاة فقال: «إن في المال لحقاً سوى الزكاة» (1625)، مع ما رواه ابن ماجه من هذا الوجه بلفظ: «ليس في المال حق سوى الزكاة» (1626).

قال العراقي: «فهذا اضطراب لا يحتمل التأويل» (1627).

وقال بعض العلماء: لا يوجد له مثال صحيح.

مسالك الأصوليين لدفع تعارض الأحاديث:

أما الأصوليون فقد ذهب جمهورهم إلى اتباع المسالك الآتية لدفع التعارض:

المسلك الأول: الجمع بين المتعارضين حيث إن العمل بالدليلين أولى من العمل بأحدهما، وإسقاط الآخر؛ لأنَّ الأصل في كل واحد منهما هو الإعمال لا الإهمال.

المسلك الثاني: الترجيح وهو تقديم المجتهد أحد الدليلين المتعارضين على الآخر؛ لما فيه من مزية معتبرة تجعل العمل به أولى من العمل بالآخر.

المسلك الثالث: النسخ إن تعذر على المجتهد الجمع أو الترجيح فينظر في تاريخ الدليلين المتعارضين، فإن عرف المتقدم من المتأخر حكم بنسخ المتأخر للمتقدم.

المسلك الرابع: الحكم بسقوط الدليلين المتعارضين: فعند عدم إمكان الجمع، والترجيح، وتعذر معرفة التاريخ يرجع إلى البراءة الأصلية، ويُفترض كأن الدليلين غير موجودين.

المسلك الخامس: التخيير، وهو قول لبعض الأصوليين حيث يختار المجتهد أحد الدليلين بدلاً من سقوطهما إن كان الدليلان مما يمكن فيهما التخيير (1628).

(1623) يُنظر: «الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدي: (182/3).

(1624) يُنظر: «فتح المغيب بشرح ألفية الحديث»، للسخاوي: (70/4).

(1625) أخرجه الترمذي في «جامعه»، كتاب: الزكاة، باب: ما جاء أنَّ في المال حقاً سوى الزكاة (659/39/3).

(1626) أخرجه ابن ماجه في «سننه»، كتاب: الزكاة، باب: ما أدَّى زكَّائُه لَيْسَ بِكَنْزٍ (1789/570/1).

(1627) يُنظر: «تيسير مصطلح الحديث»، أد/ محمود الطحان (ص: 143).

(1628) يُنظر: «المستصفي»: (ص: 253)، «نهاية السؤل شرح منهاج الوصول»: (ص: 372، وما بعدها).

ويرى الأحناف اتباع المسالك الآتية لدفع التعارض:

المسلك الأول: تقديم النسخ إن عُرف تاريخ الدليلين المتعارضين.

المسلك الثاني: إن لم يُعرف التاريخ يلجأ إلى الترجيح.

المسلك الثالث: إن تعذر يلجأ إلى الجمع والتوفيق ما أمكن.

المسلك الرابع: إن لم يمكن الجمع بينهما ترك العمل بهما وعدل في الاستدلال على ما دونهما في

الرتبة⁽¹⁶²⁹⁾.

⁽¹⁶²⁹⁾ يُنظر: «التقرير والتحبير»: (4/3)، «شرح التلويح على التوضيح»: (207/2).

الضابط السابع: فهم الحديث النبوي في ضوء القرآن الكريم:

إن مما ينبغي مراعاته من قبل الدارسين لعلوم الشريعة، والمتعاملين معها لكي يفهموا السُّنة النبويَّة فهمًا صحيحًا سليمًا بعيدًا عن الانحراف وسوء التَّأويل أن يفهموا الأحاديث النبويَّة في ضوء القرآن الكريم، وفي دائرة آدابه، وتشريعاته، وتوجيهاته، فالغاية من عرض السُّنة النبويَّة على القرآن الكريم هي الحرص على الوصول إلى الفهم السديد للسُّنة النبويَّة، فالسُّنة النبويَّة تشرح القرآن الكريم، وتوضحه، وتفصله، فهي البيان النظري، والتطبيق العملي للقرآن الكريم، فالسُّنة النبويَّة قد تخصص عموم القرآن، وتفصل مجمله، وتقيد مطلقه، وتوضح معانيه، وتفسِّر مبهمه، ولا يتوقف أمر عرض السُّنة النبويَّة على القرآن الكريم عند هذا الحد فحسب، بل قد يتجاوزها إلى إمكانيَّة النظر في صحة متن الحديث، أو ضعفه⁽¹⁶³⁰⁾.

وإن من المعلوم لكل أحد أن مُهمَّة الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ووظيفته أن يُبَيِّن للناس ما نُزِّل إليهم، وليس للبيان أن يكون مناقضًا لِلْمُبَيِّن، وليس للفرع أن يُعارض الأصل، فليس من الصواب أن يكثر الباحث بالاستدلال بالأحاديث النبويَّة، ويسرد الحديث تلو الآخر، بينما نجد لا يستدل إلا بالقليل من الآيات، ويأتي بها متأخرة، فهذا تقدم للفرع على الأصل، وهو من الخلل المنهجي الَّذِي لا ينبغي لباحث أن يقع فيه، فلا يصح أن نفهم السُّنة بعيدًا عن القرآن، ومن الخلل كذلك أن نفهم القرآن بعيدًا عن البيان النبوي الصحيح الثابت.

فدلالة النص القرآني، أو النص النبوي لا تُعرَف معرفة حققة إلا إذا دُرِس النص دراسة وافية ضمن الإطار الكلي للنصوص، ولا يُفصل عنها، ولا يؤخذ بنص واحد، ويُعقل النظر إلى ما سواه من النصوص؛ لأنَّ نصوص الوحي (قرآنًا وسنة) وَحْدَة متكاملة المعنى تتضافر في بيان أحكام الله تعالى، وفي هذا المعنى يقول الإمام أبو محمد ابن حزم: «والحديث والقرآن كله كاللفظة الواحدة فلا يحكم بآية دون أخرى ولا بحديث دون آخر، بل بضم كل ذلك بعضه إلى بعض إذ ليس بعض ذلك أولى بالاتباع من بعض ومن فعل غير هذا فقد تحكم بلا دليل»⁽¹⁶³¹⁾، فيجب عند استنباط حكم لقضيَّة ما، أو عند فهم نص، وبيان دلالاته: استقصاء وجمع كل النصوص التي تتعلق بذلك الموضوع، والمقارنة بينها، وفهم تأثير بعضها على بعض من حيث الدلالة، ودفع ما قد يبدو بينها من تعارض ظاهري بالجمع، أو النسخ، أو الترجيح؛ ليستبين

⁽¹⁶³⁰⁾ يُنظر بحث: «منهجية التعامل مع السُّنة النبويَّة»، لعبد الجبار سعيد: (ص: 76)، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة، العدد: 18، 1420هـ - 1999م.

⁽¹⁶³¹⁾ يُنظر: «الإحكام في أصول الأحكام»، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الأندلسي القرطبي: (3/118)، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، تقديم الأستاذ الدكتور: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

بذلك مراد الله تعالى في تلك القضية⁽¹⁶³²⁾.

ولقد اهتم المصنفون للدواوين الحديثية بعرض الأحاديث النبوية على القرآن الكريم، وقد تميزت جهودهم في فهم بعض نصوص الحديث النبوي بأنها أعملت كل تلك النصوص، ولم تأت على طرف لحساب طرف آخر كما يريد كثيرون من الأدعياء، وإنما وفقت بين النصوص وفق القواعد الأصولية التي أقرها علماء الأصول⁽¹⁶³³⁾، فلم يكن مطروحاً عندهم الفصل بين أجزاء الوحي، ومفرداته؛ لأنَّ السُّنَّة النبوية الصحيحة الثابتة جزء من الوحي، والوحي لا يُعارض بعضه بعضاً، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾⁽¹⁶³⁴⁾.

بينما ذهب بعض المحدثين إلى أنَّ السُّنَّة النبوية ليست بحاجة إلى عرضها على القرآن الكريم، وذلك بناءً على أن السُّنَّة النبوية تستقل بالتشريع، وأنها حجة بنفسها، وفي هذا الصدد يقول الإمام محيي السُّنَّة أبو محمد البغوي (رحمه الله): «وفي الحديث دليل على أنَّه لا حاجة بالحديث إلى أن يُعرض على الكتاب، وأنَّه مَهْمَا ثَبِتَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كَانَ حُجَّةً بِنَفْسِهِ، وَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ»⁽¹⁶³⁵⁾.

ومن المعلوم أن فكرة عرض الحديث الشريف على الكتاب العزيز كانت موجودة في عصر الصحابة (رضوان الله عليهم)، واستعملوها للفصل عند التنازع، وعدوها من الأمور التي يُرجع إليها عند الاختلاف، أو الشك في صحة بعض الأحاديث، فالعرض إذن إذا كان لغرض الفهم والتثبيت فلا مانع منه كما ذكر السندي أنَّ العرض المذموم هو الذي يقصد منه رد الحديث بمجرد أنَّه ذكر فيه ما ليس في الكتاب، وإلا فالعرض لِقَصْدِ الفهم والجمع والتثبيت لازم⁽¹⁶³⁶⁾.

⁽¹⁶³²⁾ يُنظر بحث: «الضوابط المنهجية للاستدلال بالأحاديث النبوية»، دراسة أصولية، د حسن سالم الدوسي: (ص: 129: 133)، بحث مقدم للترقية، جامعة صنعاء، اليمن.

⁽¹⁶³³⁾ يُنظر بحث: «فهم الحديث في ضوء القرآن عند الإمام البخاري من خلال جامعه الصحيح»، د/ جمال أسطيري: (ص: 13، 14)، جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب، مقدم لكلية الدراسات الإسلامية والعربية دبي، الندوة الدولية العلمية الرابعة، بعنوان: «السُّنَّة النبوية بين ضوابط الفهم السديد، ومتطلبات التجديد»، 1430هـ - 2009م. ⁽¹⁶³⁴⁾ [النجم: 3، 4].

⁽¹⁶³⁵⁾ يُنظر: «شرح السُّنَّة»، لمحيي السُّنَّة أبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (201/1)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، الطبعة: الثانية، 1403هـ - 1983م، والحديث أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: السُّنَّة، باب: في لزوم السُّنَّة (4604/200/4)، وأخرجه أحمد في «مسنده»، حديث المُقَدِّم بن مُعَدِّي كَرِب الكِنْدِيِّ: (17174/410/28)، وسنده صحيح.

⁽¹⁶³⁶⁾ يُنظر: «حاشية السندي على سنن ابن ماجه»: (10/1)، دار الجيل - بيروت، بدون طبعة.

ومما يدل على أن الفكرة في حد ذاتها فكرة سليمة، وأن الاختلاف فيها نشأ بسبب الظروف المحيطة بها والاختلاف في مفهومها - أن المحدثين أنفسهم لم يُعْفِلُوها بل راعَوْها، وجعلوها من أُسُسِ نَقْدِ الحديث، وجعلوا مناقضة الحديث لصريح القرآن من علامات الوضع في المتن⁽¹⁶³⁷⁾.

وقد ذكر الإمام الشافعي أنه ما من سنة صحيحة ثابتة إلا ولها في القرآن أصلٌ حيث قال (رَحِمَهُ اللهُ): «إذا كان الله فَرَضَ على نبيه أتباع ما أنزل إليه، وشهد له بالهدى، وفرض على الناس طاعته، وكان اللسان (كما وصفتُ قبل هذا) مُحْتَمِلًا للمعاني، وأن يكون كتابُ الله يَنْزِلُ عامًّا يُرَادُ به الخاصَّ، وخاصًّا يراد به العام، وفرضًا جُمْلَةً بَيْنَهُ رسولُ الله، فقامت السُّنَّةُ مع كتابِ الله هذا المقام: لم تكن السُّنَّةُ لِتُخَالِفَ كتابَ الله، ولا تكونُ السُّنَّةُ إلا تَبَعًا لِكِتَابِ اللهِ، بِمِثْلِ تَنْزِيلِهِ، أو مُبَيِّنَةً معنى ما أَرَادَ اللهُ، فهي بكلِّ حالٍ مُتَّبِعَةٌ لِكِتَابِ اللهِ»⁽¹⁶³⁸⁾.

وقال أيضًا (رَحِمَهُ اللهُ): «إِنَّ سَنَةَ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لا تكونُ مُخَالَفَةً لِكِتَابِ اللهِ بِحَالٍ، وَلَكِنَّهَا مُبَيِّنَةٌ عَامَّةٌ وَخَاصَّةٌ»⁽¹⁶³⁹⁾.

وقد ذهب السادة الأحناف إلى عرض السُّنَّةِ على الكتاب، وجعلوا هذا العرض من أُسُسِ نقد الحديث عندهم، ومستندهم في ذلك قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ، كِتَابُ اللهِ أَحَقُّ وَشَرْطُ اللهِ أَوْثَقُ»⁽¹⁶⁴⁰⁾.

وذكر العلامةُ الشيخ محمد أبو زهرة (رَحِمَهُ اللهُ) أن فقهاء الرأى الَّذِينَ لا يقبلون الأحاديث إلا بعد عرضها على المُحَكِّمِ من كتابِ الله (عَزَّ وَجَلَّ) الَّذِي لا يحتاج إلى بيان - قد اعتمدوا في منهجهم على الصحابة؛ أبي بكر وعمر وعائشة وغيرهم وَحَاكُوهُمْ في مناهجهم، ولم يباعدوا عن سمتهم، فما كانوا مبتدعين، ولكن كانوا مُتَّبِعِينَ⁽¹⁶⁴¹⁾.

وقد ذكر الإمام السرخسي أنَّ الأحناف بِنَاءً عَلَى هذا الأصل رَدُّوا أحاديث مس الذكر، وحديث

⁽¹⁶³⁷⁾ يُنظر: «السُّنَّةُ قَبْلَ التَّدْوِينِ»: (ص: 144).

⁽¹⁶³⁸⁾ يُنظر: «الرسالة»، للشافعي: (1/222، 223)، تحقيق: أحمد شاكر، الناشر: مكتبة الحلبي، مصر، الطبعة: الأولى،

1358هـ/1940م.

⁽¹⁶³⁹⁾ يُنظر: «الرسالة»: (1/228).

⁽¹⁶⁴⁰⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: العتق، باب: مَا يُجُوزُ مِنْ شُرُوطِ الْمُكَاتَبِ (3/152/2561)، ومسلم في

«صحيحه»، كتاب: العتق، باب: إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَغْتَقَ (2/1141/1504) من حديث عائشة رضي الله عنها.

⁽¹⁶⁴¹⁾ يُنظر: «الإمام أحمد بن حنبل»، لأبي زهرة: (ص: 216).

فاطمة بنت قيس، وخبر القضاء بالشاهد واليمين⁽¹⁶⁴²⁾.

وقال: «وَأَمَّا سَوَاءَ السَّبِيلِ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ عُلَمَاؤُنَا (رَحِمَهُمُ اللَّهُ) مِنْ إِنْزَالِ كُلِّ حِجَّةٍ مِنْزَلَتِهَا، فَإِنَّهُمْ جَعَلُوا الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ الْمَشْهُورَةَ أَصْلًا، ثُمَّ خَرَجُوا عَلَيْهِنَّ مَا فِيهِ بَعْضُ الشُّبْهَةِ، وَهُوَ الْمَرْوِيُّ بِطَرِيقِ الْأَحَادِ مِمَّا لَمْ يَشْتَهَرَ؛ فَمَا كَانَ مِنْهُ مُوَافِقًا لِلْمَشْهُورِ قَبْلَهُ، وَمَا لَمْ يَجِدُوا فِي الْكِتَابِ، وَلَا فِي السُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ لَهُ ذِكْرًا قَبْلَهُ أَيْضًا، وَأَوْجَبُوا الْعَمَلَ بِهِ، وَمَا كَانَ مُخَالَفًا لَهَا رُدُّهُ»⁽¹⁶⁴³⁾.

وقد أَيْدَى الإمام الشاطبي مسلك السادة الأحناف في ضرورة عرض المنسوب من المرويَّات على القرآن، وذكر أَنَّ السلف الصالح كانوا يفعلونه، ثم قال بعد أن ذكر أمثله ذلك: «وَفِي الشَّرِيعَةِ مِنْ هَذَا كَثِيرٌ جِدًّا، وَفِي اعْتِبَارِ السَّلَفِ لَهُ نَقْلٌ كَثِيرٌ، وَلَقَدْ اعْتَمَدَهُ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ فِي مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ؛ لِصِحَّتِهِ فِي الْإِعْتِبَارِ»⁽¹⁶⁴⁴⁾.

ومما ينبغي التفتن له أَنَّ السُّنَّةَ الصَّحِيحَةَ الثَّابِتَةَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَوَقَعَ الْحَالِ يَسْتَحِيلُ أَنْ

تخالف القرآن، كما هو ظاهر في كلام الإمام الشافعي (رَحِمَهُ اللَّهُ) وغيره في أكثر من موضع.

كما نؤكد أن عرض السُّنَّةِ على القرآن لا يؤدي إلى القول بترك السُّنَّةِ أصلاً كما يتوهم بعض الظاهريين، ولا يعني أيضاً أنه اقتصر على الكتاب، وطرح للسنة المشرفة وراء ظهورنا (عياداً بك اللهم من الضلال).

ففهم السُّنَّةِ المطهرة في ضوء القرآن الكريم، وفي دائرة توجيهاته الربانية أمر له فائدته وأهميته التي لا يمكن إغفالها، ولا يستحسن الجهل بها؛ فقد رَدَّ عمر (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) حديث فاطمة بنت قيس (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) حيث روت عن رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «أَنَّهُ لَمْ يَجْعَلْ لَهَا سُكْنَى وَلَا نَفَقَةً»، وَقَالَ عُمَرُ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): «لَا نَتْرُكُ كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِقَوْلِ امْرَأَةٍ، لَا نَدْرِي لَعَلَّهَا حَفِظَتْ، أَوْ نَسِيَتْ، لَهَا السُّكْنَى وَالتَّفَقُّهُ»، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ﴾⁽¹⁶⁴⁵⁾.

ومثاله أيضاً حديث أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِيَدِي فَقَالَ: «خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ التُّرْبَةَ يَوْمَ السَّبْتِ، وَخَلَقَ فِيهَا الْجِبَالَ يَوْمَ الْأَحَدِ، وَخَلَقَ الشَّجَرَ يَوْمَ الْإِثْنَيْنِ، وَخَلَقَ الْمَكْرُوهَ يَوْمَ الثَّلَاثَاءِ، وَخَلَقَ النُّورَ يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ، وَبَثَّ فِيهَا الدَّوَابَّ يَوْمَ الْحَمِيسِ، وَخَلَقَ آدَمَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بَعْدَ الْعَصْرِ مِنْ

⁽¹⁶⁴²⁾ يُنظر: «أصول السرخسي»، لشمس الأئمة السرخسي: (1/ 365)، دار المعرفة - بيروت.

⁽¹⁶⁴³⁾ يُنظر: «أصول السرخسي»: (1/ 367، 368).

⁽¹⁶⁴⁴⁾ يُنظر: «الموافقات»، لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي: (3/ 195)، أبو عبيدة مشهور بن حسن

آل سلمان، دار ابن عفان، ط: 1، 1417هـ - 1997م.

⁽¹⁶⁴⁵⁾ [الطلاق: 1]، والحديث أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الطلاق، باب: الْمُطَلَّقَةُ ثَلَاثًا لَا نَفَقَةَ لَهَا (2/ 1480/1118).

يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فِي آخِرِ الْخَلْقِ، فِي آخِرِ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ الْجُمُعَةِ، فِيمَا بَيْنَ الْعَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ»⁽¹⁶⁴⁶⁾، وهذا الحديث عارض صريح القرآن في سبع آيات من آياته؛ منها قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾⁽¹⁶⁴⁷⁾.

وقد أعلَّ الإمام البخاري وابن المديني، وغيرهما هذا الحديث، وجعلوه من رواية أبي هريرة (رضي الله عنه) عن كعب الأحمري، وليس مرفوعاً، قال الإمام البخاري: وَقَالَ بَعْضُهُمْ: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ كَعْبٍ، وَهُوَ أَصَحُّ⁽¹⁶⁴⁸⁾.

وقال ابن القيم (رحمه الله): «وَقَعَ الْعَلَطُ فِي رَفْعِهِ، وَإِنَّمَا هُوَ مِنْ قَوْلِ كَعْبِ الْأَحْمَرِيِّ كَذَلِكَ قَالَ إِمَامُ أَهْلِ الْحَدِيثِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيُّ فِي «تَارِيخِهِ الْكَبِيرِ»، وَقَالَهُ غَيْرُهُ مِنْ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ أَيْضًا وَهُوَ كَمَا قَالُوا؛ لِأَنَّ اللَّهَ أَخْبَرَ أَنَّهُ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ، وَهَذَا الْحَدِيثُ يَقْتَضِي أَنَّ مُدَّةَ التَّخْلِيقِ سَبْعَةُ أَيَّامٍ وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ»⁽¹⁶⁴⁹⁾.

ومن أبرز الأمثلة التي تدل على أهمية هذا الضابط، وضرورة تطبيقه: إنكار بعض الناس حديث عُمرَ (رضي الله عنه) عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قَالَ: «الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ فِي قَبْرِهِ بِمَا نِيحَ عَلَيْهِ»⁽¹⁶⁵⁰⁾ متفق عليه، وفي لفظ: «إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»، واحتجوا بقول ابن عباس (رضوان الله عليهم)، فَلَمَّا مَاتَ عُمَرُ ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَائِشَةَ فَقَالَتْ: يَرْحَمُ اللَّهُ عُمَرَ، لَا وَاللَّهِ مَا حَدَّثَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إِنَّ اللَّهَ يُعَذَّبُ الْمُؤْمِنَ بِبُكَاءِ أَحَدٍ، وَلَكِنْ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ يَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ» قَالَ: وَقَالَتْ عَائِشَةُ: حَسْبُكُمْ الْقُرْآنُ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾⁽¹⁶⁵¹⁾، وقد جمع الإمام البخاري بقوله:

¹⁶⁴⁶ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: صفة القيامة والجنة والنار، باب: ابتداء الخلق وخلق آدم (عليه السلام) (2789/2149/4) من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه).

¹⁶⁴⁷ [السجدة: 4].

¹⁶⁴⁸ «التاريخ الكبير»، للإمام البخاري: (413/1)، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان.

¹⁶⁴⁹ «المنار المنيف في الصحيح والضعيف»، لشمس الدين ابن قيم الجوزية: (ص: 84)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط: 1، سنة: 1390هـ-1970م.

¹⁶⁵⁰ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجنائز، باب: ما يُكْرَهُ مِنَ النَّيَاحَةِ عَلَى الْمَيِّتِ (1292/80/2)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الجنائز، باب: الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ (927/638/2) من حديث عمر بن الخطاب (رضي الله عنه).

¹⁶⁵¹ [الأنعام: 164]، أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجنائز، باب: قَوْلُ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «يُعَذَّبُ الْمَيِّتُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ» إِذَا كَانَ النَّوْحُ مِنْ سُنْبَتِهِ (1288/80/2)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الجنائز، باب: الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ

بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «يُعَذَّبُ الْمَيْتُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ» إِذَا كَانَ النَّوْحُ مِنْ سُنَّتِهِ، فَأَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ كَانُوا يُوْصُونَ بِالْبُكَاءِ عَلَيْهِمْ، وَالنِّيَاحَةُ، بَلْ يَسْتَأْجِرُونَ النَّائِحَةَ لِأَجْلِ ذَلِكَ، فَإِذَا لَمْ يُوْصَ أَهْلُهُ بِذَلِكَ فَهُوَ كَمَا ذَكَرَتْ عَائِشَةُ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) حَسْبُكُمْ الْقُرْآنُ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (1652).

وقد عرض الإمام السيوطي (رَحِمَهُ اللَّهُ) حديث أنسٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيَنْ أَيْ؟ قَالَ: «فِي النَّارِ»، فَلَمَّا قَفَى دَعَا، فَقَالَ: «إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ» (1653) على قول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (1654)، واعتبر والدي النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ناجيين؛ لأحدهما من أهل الفترة، وقال: وَقَدْ أَطْبَقَ أُمَّتُنَا الشَّافِعِيَّةُ وَالْأَشْعَرِيَّةُ عَلَى أَنَّ مَنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ لَا يُعَذَّبُ، وَيَدْخُلُ الْجَنَّةَ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ (1655).

وأعلَّ الإمام السيوطي الرواية بأنها من رواية حماد بن مسلمة عن ثابتٍ، وقال: وَقَدْ خَالَفَهُ مَعْمَرٌ عَنْ ثَابِتٍ فَلَمْ يَذْكُرْ لَفْظَةَ: «إِنَّ أَبِي وَأَبَاكَ فِي النَّارِ»، وَلَكِنْ قَالَ: إِذَا مَرَرْتُ بِقَبْرِ كَافِرٍ فَبَشَّرُهُ بِالنَّارِ، وَلَا دَلَالَهَ فِي هَذَا اللَّفْظِ عَلَى حَالِ الْوَالِدِ وَهُوَ أَثْبَتُ فَإِنْ مَعْمَرٌ أَثْبَتُ مِنْ حَمَادٍ فَإِنْ حَمَادٌ تُكَلِّمُ فِي حِفْظِهِ، وَوَقَعَ فِي أَحَادِيثِهِ مَنَاقِبٌ، وَمَ يُخْرِجُ لَهُ الْبُخَارِيُّ، وَلَا خَرَجَ لَهُ مُسْلِمٌ فِي الْأُصُولِ إِلَّا مِنْ رِوَايَتِهِ عَنْ ثَابِتٍ، وَأَمَّا مَعْمَرٌ فَلَمْ يُتَكَلَّمْ فِي حِفْظِهِ، وَلَا اسْتُنْكَرَ شَيْءٌ مِنْ حَدِيثِهِ، وَاتَّفَقَ عَلَى التَّخْرِيجِ لَهُ الشَّيْخَانِ فَكَانَ لَفْظُهُ أَثْبَتُ، ثُمَّ وَجَدْنَا الْحَدِيثَ وَرَدَ مِنْ حَدِيثِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ بِمِثْلِ لَفْظِ مَعْمَرٍ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ أَنَسٍ أَخْرَجَهُ الْبِرْزَالِيُّ، وَالطَّبْرَانِيُّ، وَالْبَيْهَقِيُّ، وَكَذَا مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ رَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ فَتَعَيَّنَ الْإِعْتِمَادُ عَلَى هَذَا اللَّفْظِ، وَتَقْدِيمُهُ عَلَى غَيْرِهِ، فَعَلِمَ أَنَّ رِوَايَةَ مُسْلِمٍ مِنْ تَصْرِيفِ الرُّوَاةِ بِالْمَعْنَى عَلَى حَسَبِ فَهْمِهِ.

واعترى الإمام السيوطي (رَحِمَهُ اللَّهُ) أنه على فرض صحة الحديث فإنه يُجْمَلُ فِيهِ الْأَبُ عَلَى الْعَمِّ، كَمَا اعْتَبَرَ أَنَّهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ ذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ الْمَلَاظِفَةِ لِلأَعْرَابِيِّ لَمَّا وَجَدَ فِي نَفْسِهِ وَحْزَنَ، وَعَدَلَ إِلَى جَوَابِ عَامٍّ فِي كُلِّ مُشْرِكٍ، وَمَ يَتَعَرَّضُ إِلَى الْجَوَابِ عَنْ وَالِدِهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِنَفْيٍ وَلَا إِثْبَاتٍ (1656).

والعرب لم يُبعث إليهم رسول ولا نذير قبل النبي محمد (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قال تعالى: ﴿لِنُنذِرَ

أَهْلِهِ عَلَيْهِ (929/642/2) من حديث ابن عباس (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا).

(1652) [الأنعام: 164].

(1653) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: بيان أن من مات على الكفر فهو في النار، ولا تناله شفاعة، ولا تنفعه قرابته

المؤمنين (191/1)، برقم: (203).

(1654) [الإسراء: 15].

(1655) [الإسراء: 15].

(1656) «حاشية السندي على سنن ابن ماجه»: (477/1).

قَوْمًا مَا آتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ⁽¹⁶⁵⁷⁾، وقال سبحانه: ﴿لَتُنذِرَ قَوْمًا مَا آتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ⁽¹⁶⁵⁸⁾، وقال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لَتُنذِرَ قَوْمًا مَا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ⁽¹⁶⁵⁹⁾، وقال تبارك شأنه: ﴿وَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلَكَ مِنْ نَذِيرٍ⁽¹⁶⁶⁰⁾.

ومن الأمثلة أيضًا: حديث: «شاوروهن وخالفوهن»، وهو حديث باطل لا أصل له، لم يثبت عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهو مع ذلك مخالف لقول الله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا⁽¹⁶⁶¹⁾، وقال سبحانه: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ⁽¹⁶⁶²⁾، فكيف يأمر الله تعالى في كتابه المجيد بالتشاور بين الزوجين، وكذا يأمر بالشورى بين المؤمنين، ثم يأتي رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهو المبلغ عنه، ويقول: «شاوروهن وخالفوهن»، فهذا مناقض لأمر الله تعالى، كما أن هذا الحديث مخالف لما كان يقوم به الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، من مشاورة لنسائه، وأخذ برأيهن، كما حدث في صلح الحديبية حيث أخذ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) برأي زوجة أم سلمة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا) عندما أشارت عليه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أن يبدأ بنفسه فيذبح الهدى، ويخلق رأسه؛ ليقتردي به الصحابة (رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ)، فقد أعجب النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) برأيها، ونقده⁽¹⁶⁶³⁾.

فاستشارة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) للسيدة أم سلمة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا) في صلح الحديبية فصار دليلاً لاستشارة المرأة الفاضلة، ولفضل أم سلمة ووفور عقلها، قال إمام الحرمين: «لا يُعْلَمُ امرأة أشارت برأي فأصابت إلا أم سلمة»، وكذا أشارت ابنة شعيب على أبيها أن يستأجر موسى (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ⁽¹⁶⁶⁴⁾.

ومن الأمثلة أيضًا حديث: «الغرائيق»، وحلاصته أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قرأ سورة النجم

⁽¹⁶⁵⁷⁾ [الفصص: 46].

⁽¹⁶⁵⁸⁾ [السجدة: 3].

⁽¹⁶⁵⁹⁾ [يس: 6].

⁽¹⁶⁶⁰⁾ [سبأ: 44].

⁽¹⁶⁶¹⁾ [البقرة: 233].

⁽¹⁶⁶²⁾ [الشورى: 38].

⁽¹⁶⁶³⁾ يُنظَر: «مبادئ التعامل مع السُّنَّة النبويَّة»، د: سيد عبد الماجد الغوري: (ص: 156 - 157)، دار ابن كثير، ط: 1،

1438هـ - 2017م، والحديث أخرجه البخاري في «صحيحه»، كِتَاب: الشروط، باب: الشروط في الجهاد، (2731/193/3)، من حديث

المِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ، وَمَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا).

⁽¹⁶⁶⁴⁾ [الفصص: 26]، ويُنظَر: «كشف الحفاء»: (1529/4/2).

حتى بلغ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى﴾⁽¹⁶⁶⁵⁾، ألقى الشَّيْطَانُ عَلَى لِسَانِهِ، وحماه الله من ذَلِكَ: تِلْكَ الْغَرَانِيقُ الْعَلِيَّةُ، وَإِنْ شَفَاعَتُهُنَّ لَتَرْجَى، وَأَنَّهُ لَمَّا بَلَغَ آخِرَ السُّورَةِ سَجَدَ، وَسَجَدَ مَعَهُ الْمُؤْمِنُونَ، وَالْكَافِرُونَ، ثُمَّ أَحْبَرَهُ جِبْرِيلُ بِمَا أَلْقَاهُ الشَّيْطَانُ عَلَى لِسَانِهِ مِنْ ذَلِكَ، فَحَزَنَ فَتَزَلَّ تَسْلِيَةً لَهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾⁽¹⁶⁶⁶⁾. فَهَذِهِ الْقِصَّةُ كَذِبٌ مَفْتَرِي، وَهَذَا الْحَدِيثُ الْمَزْعُومُ مُرَدُّودٌ بِلَا رَيْبٍ؛ لِأَنَّهُ مُنَافٍ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَلَا يُتَصَوَّرُ أَنَّ يَرِدَ هَذَا الْكَلَامُ الْبَاطِلُ فِي سِيَاقٍ يُنَدِّدُ فِيهِ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ بِالْآلِهَةِ الْمَزْعُومَةِ حَيْثُ يَقُولُ: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى * أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَى * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى * إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾⁽¹⁶⁶⁷⁾، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْكَثِيرَةِ الَّتِي تَدْمِ هَذِهِ الْآلِهَةُ الْبَاطِلَةُ، وَتَظْهَرُ زَيْفُهَا، وَعَدَمُ صَلَاحِيَّتِهَا لِشَيْءٍ.

وَلَا يَرْتَابُ مُسْلِمٌ صَادِقٌ فِي أَنَّ غَرَضَ الْوَضَاعِينَ مِنْ وَضْعِ هَذِهِ الْقِصَّةِ الْمَفْتَرَةِ هُوَ التَّشْكِيكُ فِي صَدَقِ تَبْلِيغِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِرِسَالَةِ رَبِّهِ، وَالِافْتِرَاءُ فِي أَهَمِّ قَضِيَّةٍ مِنْ عَقِيدَةِ الْإِسْلَامِ، وَهِيَ التَّوْحِيدُ، الَّذِي يُعَدُّ الْمَهْدَفَ الْأَسْنَى، وَالْمَقْصِدَ الْأَسْمَى لِرِسَالَاتِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ ابْعُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾⁽¹⁶⁶⁸⁾.

وَقَبْلَ أَنْ نَبْرَحَ رِحَابَ هَذَا الضَّابِطِ نُوَدُّ أَنْ نَذْكُرَ أَنَّهُ مِنَ الْجَدِيدِ بِالذِّكْرِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ أَنَّ الْإِمَامَ الشَّاطِبِيَّ (رَحِمَهُ اللَّهُ) قَدْ عَلِقَ عَلَى حَدِيثِ عَرْضِ السُّنَّةِ عَلَى الْقُرْآنِ⁽¹⁶⁶⁹⁾، وَهُوَ الَّذِي رَفَضَهُ أَكْثَرُ الْمُحَدِّثِينَ، بِأَنَّ مَعْنَاهُ صَحِيحٌ، صَحَّ سَنَدُهُ أَوْلًا، وَاحْتَجَّ لِذَلِكَ بِبَعْضِ مَا رَوَاهُ الطَّحَاوِيُّ فِي هَذَا الْمَعْنَى، ثُمَّ قَالَ: «وَالْحَاصِلُ مِنَ الْجَمِيعِ صِحَّةُ اعْتِبَارِ الْحَدِيثِ بِمُوَافَقَةِ الْقُرْآنِ، وَعَدَمُ مَخَالَفَتِهِ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ عَلَى رَفْضِ صِحَّةِ

⁽¹⁶⁶⁵⁾ [النجم: 19، 20].

⁽¹⁶⁶⁶⁾ [الحج: 52].

⁽¹⁶⁶⁷⁾ [النجم: 19، 23].

⁽¹⁶⁶⁸⁾ [النحل: 36].

⁽¹⁶⁶⁹⁾ يعني حديث: «إِذَا حَدَّثْتُمْ عَنِّي حَدِيثًا تَعْرِفُونَهُ وَلَا تُنْكِرُونَهُ فَصَدَّقُوا بِهِ قُلْتُمْ أَوْ لَمْ أَقُلْهُ؛ فَإِنِّي أَقُولُ مَا يُعْرِفُ وَلَا يُنْكِرُ، وَإِذَا حَدَّثْتُمْ عَنِّي حَدِيثًا تُنْكِرُونَهُ وَلَا تَعْرِفُونَهُ فَكُذِّبُوا بِهِ؛ فَإِنِّي لَا أَقُولُ مَا يُنْكِرُ وَلَا يُعْرِفُ»، وَهَذَا الْحَدِيثُ أَخْرَجَهُ الطَّحَاوِيُّ فِي «مَشْكَلِ الْأَثَارِ»: (6068/347/15)، وَالِدَارِقَطْنِي فِي «السِّنَنِ»: (208/4)، وَابْنُ عَدِي فِي «الْكَامِلِ»: (36/1)، مِنْ طَرِيقِ يَحْيَى بْنِ آدَمَ، عَنْ ابْنِ أَبِي ذَثْبٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبَرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ بِهِ، وَأَعْلَى الْإِمَامِ الْبَحَّارِيِّ فِي «التَّارِيخِ الْكَبِيرِ»: (434/3)، وَقَالَ: «وَقَالَ يَحْيَى: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَهُوَ وَهْمٌ، لَيْسَ فِيهِ أَبُو هُرَيْرَةَ»، وَكَذَا أَعْلَى الْإِمَامِ أَبُو حَاتِمٍ الرَّازِي، فَقَالَ: «هَذَا حَدِيثٌ مُنْكَرٌ، الثَّقَاتُ لَا يَرْفَعُونَهُ».

هذه المنقولات، وأما إن لم تصح فلا علينا، إذ المعنى المقصود صحيح⁽¹⁶⁷⁰⁾.

ومما ينبغي التحذير منه في هذا المقام عدم التسرع والتوسع في دعوى تعارض الأحاديث النبوية مع الآيات القرآنية دون أن يكون لذلك أساس صحيح كما فعل المعتزلة حينما ردوا الأحاديث الصحيحة المستفيضة في إثبات الشفاعة في الآخرة للنبي (صلى الله عليه وسلم)، وللأنبياء، والملائكة، وصالحى المؤمنين، بحجة أن هذا يتعارض مع القرآن الذي نفى شفاعة الشافعين، واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾⁽¹⁶⁷¹⁾، وغير ذلك من الآيات، وهذا استدلال غير سديد؛ لأن هذه الآيات لا تدل على نفي مطلق الشفاعة، ولكن تدل على نفي أن يكون للمشركين شفيع يُطاع، أي تدل على نفي الشفاعة للآلهة الزائفة التي ادّعاها المشركون، والمُحرّفون من أصحاب الديانات الأخرى، الذين كانوا يقترفون الموبقات مُتكلين على أن شفعاؤهم ووسطاءهم سيرفعون عنهم العقوبة، كما أن القرآن أثبت الشفاعة بشرطين: أولهما: أن تكون بعد إذن الله تعالى للشفيع أن يشفع، قال تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾⁽¹⁶⁷²⁾، وثانيهما: أن تكون الشفاعة لأهل رضا الله، قال تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾⁽¹⁶⁷³⁾.

والخلاصة أن الأحاديث الصحيحة الثابتة لا تعارض محكم القرآن، وصريح آياته معارضة حقيقية، ولا تحصل المعارضة إلا في أذهان من لم تكتمل ملكاتهم العلمية، وأدواتهم البحثية، ولا بد من الأخذ في الاعتبار أنه لا يمكن أن نفهم الحديث إلا إذا عرضناه على القرآن الكريم، وقد كانت مخالفة الحديث للقرآن الكريم (مع عدم إمكانية التوفيق أو وجود تأويل مستساغ) علة كافية لرد الحديث عند الصحابة والعلماء حتى وإن كان سنده صحيحاً، ولكن الذي يحدد القبول والرد هم العلماء، وليس الأدعياء؛ لأن العلماء هم الذين يعرفون قواعد القبول والرد، ويضطلعون بها.

⁽²⁾ يُنظر: «الموافقات»: (12-10/4).

⁽¹⁶⁷¹⁾ [غافر: 18].

⁽¹⁶⁷²⁾ [البقرة: 255].

⁽¹⁶⁷³⁾ الآية من سورة: [الأنبياء: 28]، ويُنظر: «منهجية التعامل مع السنة النبوية»: (ص: 77). ويُراجع أيضاً كتاب: «المنهج العلمي

عند المحدثين»، للخير آبادي: (ص: 16).

الضابط الثامن: جمع الأحاديث الواردة في الباب الواحد:

لابد لكي نفهم الحديث، ونستبطن منه الأحكام الشرعية أن يُضم ويُربط بالأحاديث الأخرى ذات العلاقة ببابه أو موضوعه، وذلك بجمع كل الأحاديث المقبولة الواردة في الموضوع الواحد، حيث إننا بهذا الجمع نستطيع أن نكتشف العلل القادحة في صحة الحديث؛ لِأَنَّه ربما جاء الحديث من طريق صحيح إلا أنه خالف أحاديث أخرى أصح منه، أو صحيحة معمول بها، كما أن الأحاديث النبوية يشرح بعضها بعضاً، ويُوضِّح بعضها بعضاً، فقد تُفصِّل رواية أمراً معيناً أُجمل في رواية أخرى، وما ورد في رواية عامماً قد تأتي رواية أخرى وتُخصِّصه، وما ورد في رواية مُطلقاً قد تأتي رواية أخرى وتُقيِّده، وقد ترد لفظة مبهمة في حديث تفسرها لفظة في رواية أخرى؛ لذا لا بُدَّ من جمع الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد لمعرفة ذلك، ويجب البعد عن منهج التجزئة والتعضية، فيجب حمل مطلق الأحاديث على مقيدها، ويُردُّ متشابهها إلى محكمها، ويُفسَّر مجملها بمفسرها، ويُحمَل عامُّه على خاصه، وبذلك يتضح المراد منها، ولا يُضرب ببعضها بعضٌ، فجمع كل الأحاديث المقبولة الواردة في الموضوع الواحد يمكننا الحصول على المقصود الحقيقي للحديث الذي نقوم بدراسته.

إن النصوص الشرعية تُمثِّلُ وَحْدَةً واحدة متناسقة يُكمل بعضها بعضاً، فلا تتضح المسألة للواقف عليها، ولا يظهر للحكم أو الدليل للفقهاء أو المفتي إلا باستقراء جميع النصوص الواردة في الباب الواحد، أو الموضوع الواحد، فالنصوص الثابتة تأتلف ولا تختلف؛ إذ هي كلها خرجت من مشكاة واحدة، وإذا تقرر هذا فإنه لا يجوز أن يُؤخَذَ نصٌّ ويُترَك نصٌّ آخر في الباب نفسه، فهذا يؤدي إلى تقطيع النصوص، وبترها، والخروج على الناس بفهم تجزيئي وتبعيضي مُشوَّه⁽¹⁶⁷⁴⁾، وفي هذا الصدد يقول الإمام أحمد بن حنبل (رحمته الله): «الْحَدِيثُ إِذَا لَمْ تَجْمَعْ طُرُقَهُ لَمْ تَفْهَمْهُ وَالْحَدِيثُ يُفَسَّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا»⁽¹⁶⁷⁵⁾، ويقول يحيى بن مَعِينٍ (رحمته الله): «لَوْ لَمْ نَكْتُبِ الْحَدِيثَ مِنْ ثَلَاثِينَ وَجْهًا مَا عَقَلْنَاهُ»⁽¹⁶⁷⁶⁾، وقال عليُّ بنُ المَدِينِيِّ (رحمته الله): «الْبَابُ إِذَا لَمْ تَجْمَعْ طُرُقَهُ لَمْ يَتَبَيَّنْ خَطْوُهُ»⁽¹⁶⁷⁷⁾، وقال ولي الدين أبو زرعة العراقي: «والحديث إذا جمعت طرقه تبين المراد منه، وليس لنا أن نتمسك برواية، ونترك بقية

⁽¹⁶⁷⁴⁾ يُنظر: «معالم منهجية في التعامل مع السنة النبوية. ضوابط ومحاذير»، د/ توفيق الغلبوزري: (ص: 69).

⁽¹⁶⁷⁵⁾ يُنظر: «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»، للخطيب البغدادي: (1640/212/2)، تحقيق د/ محمود الطحان، مكتبة

المعارف - الرياض، والأثر سنده صحيح إلى الإمام أحمد (رحمته الله).

⁽¹⁶⁷⁶⁾ يُنظر: «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»: (1639/212/2)، والأثر سنده صحيح.

⁽¹⁶⁷⁷⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (1641/212/2)، والأثر سنده منقطع.

الروايات»⁽¹⁶⁷⁸⁾، ويقول الشوكاني (رَحِمَهُ اللهُ) في مقدمة كتابه الَّذِي يشرح فيه أحاديث الأحكام: «وضممت إلى ذلك في غالب الحالات الإشارة إلى بقية الأحاديث الواردة في الباب مما لم يذكر في الكتاب؛ لعلمي بأن هذا من أعظم الفوائد التي يرغب في مثلها أرباب الألباب من الطلاب»⁽¹⁶⁷⁹⁾.

علاوة على ما سبق فإن من غايات عرض الأحاديث النبويّة بعضها على بعض أيضاً: كشف علل الحديث (في السند وفي المتن)، وكشف الإدراج، والاضطراب، والقلب، والتصحيح والتحريف. ومن مقصود هذا العرض أيضاً: التأكد من موافقة الرواية لما ورد في الأحاديث النبويّة الأخرى من أحكام، وأفهام، وعدم معارضتها لها، وَمِنْ ثَمَّ تصحيح الرواية، وعدم الحكم عليها بالشذوذ. كما أن عرض الأحاديث بعضها على بعض يساعد أيضاً في إدراك جملة من خصائص التشريع، مثل: التدرج، ومراعاة الواقع، ومعالجة ما يُناسب، وغير ذلك⁽¹⁶⁸⁰⁾.

وقد كان الصحابة (رِضْوَانُ اللهُ عَلَيْهِمْ) يفعلون هذا، فيعرض أحدهم حديثه على بقية روايات الصحابة للحديث، ومن أمثلة ذلك: ما ورد عن أَبِي بَكْرٍ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، يَقُولُ فِي قَصَصِهِ: «مَنْ أَدْرَكَهُ الْفَجْرُ جُنُبًا فَلَا يَصُومُ»، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ (لَأَبِيهِ) فَأَنْكَرَ ذَلِكَ، فَأَنْطَلَقَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَأَنْطَلَقْتُ مَعَهُ، حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى عَائِشَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا)، فَسَأَلَهُمَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَنْ ذَلِكَ، قَالَ: فَكَلِمَاتُهُمَا قَالَتْ: «كَانَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يُصْبِحُ جُنُبًا مِنْ غَيْرِ حُلْمٍ، ثُمَّ يَصُومُ» قَالَ: فَأَنْطَلَقْنَا حَتَّى دَخَلْنَا عَلَى مَرْوَانَ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ، فَقَالَ مَرْوَانُ: عَزَمْتُ عَلَيْكَ إِلَّا مَا ذَهَبَتْ إِلَى أَبِي هُرَيْرَةَ، فَزِدْتِ عَلَيْهِ مَا يَقُولُ: قَالَ: فَجِئْنَا أَبَا هُرَيْرَةَ، وَأَبُو بَكْرٍ حَاضِرٌ ذَلِكَ كُلُّهُ، قَالَ: فَذَكَرَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ، فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: أَهْمَا قَالْتَاهُ لَكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: هُمَا أَعْلَمُ، ثُمَّ رَدَّ أَبُو هُرَيْرَةَ مَا كَانَ يَقُولُ فِي ذَلِكَ إِلَى الْفَضْلِ بْنِ الْعَبَّاسِ، فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: سَمِعْتُ ذَلِكَ مِنَ الْفَضْلِ، وَلَمْ أَسْمَعْهُ مِنَ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قَالَ: فَرَجَعَ أَبُو هُرَيْرَةَ عَمَّا كَانَ يَقُولُ فِي ذَلِكَ⁽¹⁶⁸¹⁾.

فيلاحظ في هذا المقام أن رواية أمهات المؤمنين أسهمت في تعديل رواية أبي هريرة (رِضْوَانُ اللهُ عَلَيْهِمْ)، وما كان ذلك ليتضح لولا عرض حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) على حديث أمهات المؤمنين

⁽¹⁶⁷⁸⁾ يُنظر: «طرح الشرب»: (181/7).

⁽¹⁶⁷⁹⁾ يُنظر: «نيل الأوطار»: (14/1).

⁽¹⁶⁸⁰⁾ يُنظر: «منهجية التعامل مع السنة النبوية»، د: عبد الجبار سعيد: (ص: 77).

⁽¹⁶⁸¹⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الصيام، باب: صحة صوم من طلع عليه الفجر، وهو جنب (2/1109/779)، (75)،

وللاستزادة من الأمثلة الدالة على هَذِهِ الْقِصَّةِ يُنظر: «مقاييس نقد متون السنة»، د: مسفر غم الله الدميني: (ص: 79 - 92)، الشُّعُورِيَّة، الرياض، ط: 1، 1984م.

(رَضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ).

ونود التدليل على هذا الضابط ببعض الأمثلة التطبيقية، منها: الأحاديث التي وردت في إسبال الإزار وتشديد الوعيد فيه، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الْإِزَارِ فِي النَّارِ»⁽¹⁶⁸²⁾.

وقد استند إلى هذا الحديث كثير من الشباب المتحمس، وأخذوا يشددون النكير على من لم يقصر ثوبه إلى ما فوق الكعبين، وغالوا في ذلك حتى أو شكوا أن يجعلوا تقصير الثوب من فرائض الإسلام، وشعائره العظمى، ومن رأوه لا يُقَصِّرُ ثيابه اهتموه بقلة التدين، أو عدم الالتزام بقواعد الإسلام.

ولو أنهم جمعوا الأحاديث كلها في هذا الباب، وفهموا بعضها في ضوء بعض لسان الخطب، ولما ركبوا متن الشطط، ولما ضيقوا شريعة الإسلام الرحبة على الناس، فقد رجع الإمام الشافعي، وابن عبد البر، والنووي، وابن حجر⁽¹⁶⁸³⁾ أن هذا الإطلاق الوارد في حديث أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، محمول على الخيلاء؛ لحديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ (رَضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ)، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خِيَلًا، لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: إِنَّ أَحَدَ شِعْيِ ثَوْبِي يَسْتَرْحِي، إِلَّا أَنْ أْتَعَاهَدَ ذَلِكَ مِنْهُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنَّكَ لَسْتَ تَصْنَعُ ذَلِكَ خِيَلًا»⁽¹⁶⁸⁴⁾.

وفي رواية لمسلم: قَالَ ابْنُ عُمَرَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِأَذُنِّي هَاتَيْنِ، يَثْوُلُ: «مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ لَا يُرِيدُ بِذَلِكَ إِلَّا الْمَخِيلَةَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»⁽¹⁶⁸⁵⁾، ولحديث أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «لَا يَنْظُرُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَى مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ بَطْرًا»⁽¹⁶⁸⁶⁾، ولحديث ابْنِ عُمَرَ (رَضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ)، حَدَّثَهُ أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قَالَ: «بَيْنَمَا رَجُلٌ يَجُرُّ إِزَارَهُ مِنَ الْخِيَلِ، خُسِفَ بِهِ، فَهُوَ يَتَجَلَّجَلُ فِي الْأَرْضِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»⁽¹⁶⁸⁷⁾.

⁽¹⁶⁸²⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: اللباس، باب: مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ فَهُوَ فِي النَّارِ (5787/141/7)، من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ).

⁽¹⁶⁸³⁾ يُنْظَرُ: «فتح الباري»: (259/10).

⁽¹⁶⁸⁴⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: اللباس، باب: مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ مِنْ غَيْرِ خِيَلٍ (5784/141/7)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: اللباس والرِّبَّة، باب: تَحْرِيمُ جَرِّ الثَّوْبِ خِيَلًا (2085/1651/3) من حديث ابْنِ عُمَرَ (رَضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ).

⁽¹⁶⁸⁵⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: اللباس والرِّبَّة، باب: تَحْرِيمُ جَرِّ الثَّوْبِ خِيَلًا (2085/1652/3) من حديث ابْنِ عُمَرَ (رَضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ).

⁽¹⁶⁸⁶⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: اللباس، باب: مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ مِنَ الْخِيَلِ (5788/141/7)، من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ).

⁽¹⁶⁸⁷⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: حَدِيثُ الْعَارِ (3485/177/4)، ومسلم في «صحيحه»،

فرواية ابن عمر (رَضُواً اللهُ عَلَيْهِمْ) عند مسلم ذكر قيد الخيلاء بطريق الحصر الصحيح: «لَا يُرِيدُ بِذَلِكَ إِلَّا الْمَخِيلَةَ»، وهذا لا يدع مجالاً لمتأول أو متكلف، وقد أفادنا ضم الأحاديث بعضها إلى بعض أن الإطلاق في الزجر الوارد في ذم الإسبال محمول على الْمُقَيَّدِ في بقية الروايات، وعليه فلا يحرم الإسبال إذا سلم من الخيلاء؛ ذلك لِأَنَّ الأحاديث الواردة في الزجر عن الإسبال مطلقة، فيجب تقييدها بالإسبال بالخيلاء.

قال الإمام ابن عبد البر: «هذا الحديث يدل على أن من جر إزاره من غير خيلاء، ولا بطر فإنه لا يلحقه الوعيد المذكور غير أن جر الإزار، والقميص، وسائر الثياب مذموم على كل حال، وأما المستكبر الَّذِي يجر ثوبه فهو الَّذِي ورد فيه ذلك الوعيد الشديد» (1688).

وقال الإمام ابن حبان: «الرَّجْرُ عَنِ إِسْبَالِ الْإِزَارِ رَجْرٌ حَتْمٌ لِعِلَّةٍ مَعْلُومَةٍ، وَهِيَ الْخَيْلَاءُ، فَمَتَّى عُدِمَتِ الْخَيْلَاءُ، لَمْ يَكُنْ بِإِسْبَالِ الْإِزَارِ بَأْسٌ» (1689).

وقال القاضي عياض: «وتخصيص جرّه على وجه الخيلاء يدل على أن من جرّه لغير ذلك فليس بداخل تحت الوعيد، وقد رخص في ذلك النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لأبي بكر الصديق (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وقال: «لَسْتُ مِنْهُمْ»؛ إذ كان جرّه إيّاه لغير الخيلاء، بل لِأَنَّهُ كَانَ لَا يَثْبُتُ عَلَى عَاتِقِهِ» (1690).

وقال ابن حجر: «في هَذِهِ الأحاديث أن إسبال الإزار للخيلاء كبيرة، وأما الإسبال لغير الخيلاء فظاهر الأحاديث تحريمه أيضاً، لكن استدل بالتقييد في هَذِهِ الأحاديث بالخيلاء على أن الإطلاق في الزجر الوارد في ذم الإسبال محمول على الْمُقَيَّدِ هنا، فلا يحرم الجر والإسبال إذا سلم من الخيلاء» (1691).

ومن الأمثلة التي توضح هذا الضابط وتجليه أيضاً: حديث أبي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، أنه رَأَى سِكَّةً وَشَيْئاً مِنْ آلَةِ الْحَرْثِ (الزراعة)، فَقَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَقُولُ: «لَا يَدْخُلُ هَذَا بَيْتَ قَوْمٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللهُ الدُّلَّ» (1692)، قد يفهم بعض الناس من هذا الحديث لو قرأه بمفرده دون بقية الأحاديث الأخرى في الباب أن الإسلام يكره الزراعة؟ فالحديث يفيد بظاهره كراهية النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في الباب أن الإسلام يكره الزراعة؟ فالحديث يفيد بظاهره كراهية النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في الباب أن الإسلام يكره الزراعة؟

كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم جر الثوب خيلاء (2085/1653/3) من حديث ابن عمر (رَضُواً اللهُ عَلَيْهِمْ).

(1688) يُنظر: «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد»: (244/3).

(1689) يُنظر: «صحيح ابن حبان»: (522/281/2).

(1690) يُنظر: «إكمال المعلم بفوائد مسلم»، للقاضي عياض: (381/1).

(1691) يُنظر: «فتح الباري» لابن حجر العسقلاني: (263/10).

(1692) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: المزارعة، باب: ما يُحَدِّثُ مِنْ عَوَاقِبِ الْإِشْتِعَالِ بِآلَةِ الرَّزْعِ، أو مجاوزة الحد الذي أمر به

(2321/103/3)، من حديث أبي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، والسكّة هي الحديدية التي تحرث بها الأرض.

وَسَلَّمَ) للحرث والزراعة، وكان الإسلام يكره الغرس والزرع، لكننا إذا جمعنا هذا الحديث مع الأحاديث الأخرى الواردة في هذا الموضوع لتغير فهمنا للقضية، فقد ورد في حديث أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ»⁽¹⁶⁹³⁾، واستدل به بعض العلماء على أن الزراعة أفضل المكاسب، وَعَنْ جَابِرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا إِلَّا كَانَ مَا أَكَلَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا سُرِقَ مِنْهُ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَتِ الطَّيْرُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَلَا يَزْرَعُهُ أَحَدٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ»⁽¹⁶⁹⁴⁾، بل جاء في حديث أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَبِيدَ أَحَدِكُمْ فَسَيْلَةٌ، فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا يَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيُفْعَلْ»⁽¹⁶⁹⁵⁾، ومعنى هذا الحديث أنه يجب على المسلم أن يستمر في عمل الخير، ومنه الغرس، ولو كان قبيل قيام الساعة بلحظات قليلة، فإنه مأجور على ذلك، وقد كان الأنصار أهل زرع وغرس، ولم يأمرهم النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أن يتخلوا عن زرعهم وغرسهم.

فحديث أبي أمامة الباهليّ السابق يُحَدِّثُ من عاقبة الاشتغال بآلة الزرع عن الجهاد، وهذا بالنسبة لمن يقرب سكنه وإقامته من أرض العدو، وينشغل بالزرع عن الفروسية والاستعداد للعدو، ويؤيد هذا الرأي، ويدعم هذا الاتجاه حديث ابنِ عُمَرَ (رَضُوا اللَّهُ عَلَيْهِمْ)، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَقُولُ: «إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْعَيْنَةِ، وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ الْبَقَرِ، وَرَضِيْتُمْ بِالزَّرْعِ، وَتَرَكْتُمْ الْجِهَادَ، سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ذُلًّا لَا يَنْزِعُهُ حَتَّى تَرْجِعُوا إِلَى دِينِكُمْ»⁽¹⁶⁹⁶⁾، أو أن المراد أنه باشتغاله بالزراعة جاوز الحد الذي أمر به فانشغل به عن الواجبات كالصلاة وإقامة الدين.

قال الحافظ ابن حجر (رَحِمَهُ اللَّهُ): «وقد أشار البخاري بالترجمة (يعني بابُ مَا يُحَدِّثُ مِنْ عَوَاقِبِ الْإِشْتِغَالِ بِآلَةِ الزَّرْعِ، أَوْ مُجَاوِزَةِ الْحَدِّ الَّذِي أُمِرَ بِهِ) إِلَى الْجَمْعِ بَيْنَ حَدِيثِ أَبِي أَمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ، وَالْحَدِيثِ الْمَاضِي فِي فَضْلِ الزَّرْعِ وَالْغَرْسِ، وَذَلِكَ بِأَحَدِ أَمْرَيْنِ: إِمَّا أَنْ يُحْمَلَ مَا وَرَدَ مِنَ الذَّمِّ عَلَى عَاقِبَةِ ذَلِكَ، وَحَلَّهُ مَا إِذَا

¹⁶⁹³ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: المزارعة، باب: فَضْلِ الزَّرْعِ وَالْغَرْسِ إِذَا أُكِلَ مِنْهُ (2320/103/3)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الْمُسَاقَاةِ، باب: فَضْلِ الْغَرْسِ وَالزَّرْعِ (1553/1189/3)، من حديث أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ).

¹⁶⁹⁴ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الْمُسَاقَاةِ، باب: فَضْلِ الْغَرْسِ وَالزَّرْعِ (1552/1189/3)، من حديث جابر بن عبد الله بن حرام (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ).

¹⁶⁹⁵ أخرجه أحمد في «مسنده»، (20/12981/296)، من حديث أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، وسنده صحيح.

¹⁶⁹⁶ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الإجارة، باب: فِي النَّهْيِ عَنِ الْعَيْنَةِ (3462/274/3)، من حديث ابنِ عُمَرَ (رَضُوا اللَّهُ

عَلَيْهِمْ)، وسنده صحيح.

اشتغل به فضيع بسببه ما أمر بحفظه، وإما أن يُحْمَل على ما إذا لم يُضَيِّع إلا أنه جاوز الحد فيه، والذي يظهر أن كلام أبي أمامة الباهلي محمول على مَنْ يتعاطى ذلك بنفسه، أما من له عمال يعملون له، وأدخل داره الآلة المذكورة لتحفظ لهم فليس مُرادًا، ويمكن الحمل على عمومته، فإن الدُّلَّ شامل لكل من أدخل على نفسه ما يستلزم مطالبة آخر له، ولا سيما إذ كان المطالب من الولاية، وعن الداودي: هذا لمن يَقْرُبُ من العدو فإنه إذا اشتغل بالحرث لا يشتغل بالفروسية، فيتأسد عليه العدو، فحقهم أن يشتغلوا بالفروسية، وعلى غيرهم إمدادهم بما يحتاجون إليه»⁽¹⁶⁹⁷⁾.

ومثاله أيضًا ما أخرجه مسلم في «صحيحه»، من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «يَقْطَعُ الصَّلَاةَ الْمَرْأَةُ وَالْحِمَارُ وَالْكَلْبُ...»⁽¹⁶⁹⁸⁾، وقد رَدَّت السيدة عائشة (رضي الله عنها) هذا الحديث بحديث صحيح معمول به، رواه عنها عروة بن الزبير، قال: قالت عائشة: ما يَقْطَعُ الصَّلَاةَ؟ قال: فقُلْنَا الْمَرْأَةُ وَالْحِمَارُ، فقالت: «إِنَّ الْمَرْأَةَ لَدَائِبُهُ سَوْءٌ، لَقَدْ رَأَيْتِي بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) مُعْتَرِضَةً، كَاعْتِرَاضِ الْجُنَّازَةِ وَهُوَ يُصَلِّي»⁽¹⁶⁹⁹⁾، وهناك أحاديث وآثار أخرى تدل على أنه لا يقطع الصلاة شيء، وهذا ما رجَّحه الإمام النووي (رحمه الله) بقوله: «قال مالك، وأبو حنيفة، والشافعي (رضوان الله عليهم)، وجمهور العلماء من السلف والخلف: لا تبطل الصلاة بمرور شيء من هؤلاء، ولا من غيرهم، وتأول هؤلاء هذا الحديث على أن المراد بالقطع نقص الصلاة؛ لشغل القلب بهذه الأشياء، وليس المراد إبطالها، ومنهم من يدعي نسخه بالحديث الآخر: «لا يقطع صلاة المرء شيء وادرعوا ما استطعتم»، وهذا غير مرضي؛ لأنَّ النسخ لا يُصَارُ إليه إلا إذا تَعَدَّرَ الجمع بين الأحاديث، وتأويلها، وعلمنا التاريخ، وليس هنا تاريخ، ولا تعذر الجمع والتأويل، بل يتأول على ما ذكرناه مع أن حديث لا يقطع صلاة المرء شيء ضعيف»⁽¹⁷⁰⁰⁾.

ومن الأمثلة المهمة أيضًا في هذا الباب حديث الجارية الشهير الذي رواه معاوية بن الحكم السلمي، وفيه: كانت لي جارية ترعى غنمًا لي قبل أحدٍ والحوائية، فاطلعت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم، أسف كَمَا يَأْسَفُونَ، لكي صككتها صكةً، فأتيت رسول الله

⁽¹⁶⁹⁷⁾ يُنظر: «فتح الباري»: (5/5).

⁽¹⁶⁹⁸⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الصلاة، باب: قدر ما يستثر المصلي (511/365/1) من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه).

⁽¹⁶⁹⁹⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الصلاة، باب: الاعتراض بين يدي المصلي (512/366/1) من حديث عائشة (رضي الله عنها).

⁽¹⁷⁰⁰⁾ يُنظر: «شرح النووي على مسلم»: (227/4).

(صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَعَظَّمَ ذَلِكَ عَلَيَّ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا أُعْتِقُهَا؟ قَالَ: «إِنِّي بِهَا» فَأَتَيْتُهُ بِهَا، فَقَالَ لَهَا: «أَيَّنَ اللَّهُ؟» قَالَتْ: فِي السَّمَاءِ، قَالَ: «مَنْ أَنَا؟» قَالَتْ: أَنْتَ رَسُولُ اللَّهِ، قَالَ: «أَعْتَقُهَا، فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ»⁽¹⁷⁰¹⁾، فقد استدل به بعض الناس بأنه يجوز أن يُسأل عن الإيمان بقول: أَيْنَ اللَّهُ؟

ولكن بمقارنة مرويات الحديث يظهر أن هناك رواية أخرى في «معجم ابن قانع» ورد فيها أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ لِلجارية: «مَنْ رَبُّكَ؟» قَالَتْ: الَّذِي فِي السَّمَاءِ فَقَالَ لَهَا: «مَنْ أَنَا؟» قَالَتْ: رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): قَالَ «أَعْتَقُهَا؛ فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ»⁽¹⁷⁰²⁾.

ومدار الروایتين على هلال بن أبي ميمونة، عن عطاء بن يسار، عن معاوية بن الحكم السلمي، ولفظ الرواية الثانية يختلف عن لفظ الرواية الأولى حيث قال فيها: «مَنْ رَبُّكَ؟»، ولم يقل: «أَيَّنَ اللَّهُ؟»، فهذا اختلاف في متن الرواية، رغم اتحاد القصة.

وجاء في رواية ثالثة في «مصنف عبد الرزاق» أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) سَأَلَهَا: «أَتَشْهَدِينَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؟» قَالَتْ: نَعَمْ. «وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ؟» قَالَتْ: نَعَمْ. «وَأَنَّ الْمَوْتَ وَالْبَعْثَ حَقٌّ؟» قَالَتْ: نَعَمْ. «وَأَنَّ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ حَقٌّ؟» قَالَتْ: نَعَمْ. فَلَمَّا فَرَغَ قَالَ: «أَعْتَقُ أَوْ أَمْسِكُ»⁽¹⁷⁰³⁾.

وراوي القصة نفسها عن معاوية بن الحكم هو شخص واحد هو: عطاء بن يسار، ومن خلال أسئلة النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يظهر لنا كيف تصرف الرواة في ألفاظ الحديث.

وبأدنى مقارنة لرواية عبد الرزاق هذه، مع رواية مسلم يظهر رجحان رواية عبد الرزاق على رواية مسلم، فهي أصح سندًا وامتتًا، فابن جريج أثق من هلال بن أبي ميمونة، وكلاهما روى عن عطاء بن يسار، فهلال بن أبي ميمونة العامري المدني قال عنه أبو حاتم: شيخ يكتب حديثه، وقال النسائي: ليس به بأس، وذكره ابن حبان في الثقات⁽¹⁷⁰⁴⁾.

قلت: وهذه الألفاظ من أدنى ألفاظ التعديل، ومن كان هذا حاله فحديثه حسن، وليس صحيحًا. وقال الحافظ أبو يوسف الفسوي عن هلال بن أبي ميمونة هذا: «وَهَلَالٌ ثِقَةٌ حَسَنُ الْحَدِيثِ يَرْوِي عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ أَحَادِيثَ حَسَنًا»⁽¹⁷⁰⁵⁾.

⁽¹⁷⁰¹⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ، باب: تَحْوِيمِ الْكَلَامِ فِي الصَّلَاةِ، وَنَسَخِ مَا كَانَ مِنْ إِبَاحَتِهِ (381/1)، برقم: (537)، مطولاً.

⁽¹⁷⁰²⁾ أخرجه ابن قانع في «معجم الصحابة»، (73/3)، وفي سنده هلال بن أبي ميمونة أيضاً.

⁽¹⁷⁰³⁾ أخرجه عبد الرزاق في «مصنفه»، كتاب: الْمُدَبَّرِ، باب: مَا يَجُوزُ مِنَ الرِّقَابِ (175/9)، برقم: (16815)، وسنده صحيح.

⁽¹⁷⁰⁴⁾ يُنظَرُ: «تهذيب التهذيب»: (133/82/11).

⁽¹⁷⁰⁵⁾ يُنظَرُ: «المعرفة والتاريخ»: (466/2).

كما أنه لم يرد عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أنه حكم على أحد بالإيمان بمجرد اعتقاده أن الله تعالى في السماء في غير هذه الروايات التي حصل فيها خلاف على روايتها، وإنما السؤال المشهور الَّذِي تواترت به الروايات في السؤال عن الإيمان: أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، ومعلوم أن الشهادتين هما الركن الأول من أركان الإسلام.

ولا يفهم أحد أنني أرد حديثاً في «صحيح الإمام مسلم»، فشأنني في نفسي أقل من ذلك وأحقر، ولكن معلوم لكل من قرأ عن منهج الإمام مسلم (رَحِمَهُ اللهُ) في «صحيحه» أنه ربما ذكر الرواية المَعْلَمَةَ (رَحِمَهُ اللهُ) لئيبه على علتها، كما نص على ذلك غير واحد من أئمة النقد، أو أنه (رَحِمَهُ اللهُ) اعتقد صحة الرواية بناءً على ظاهر الإسناد مع عدم اطلاعه على المخالف الأقوى، ثم ظهر للعلماء النقاد غيره بجمع الطرق وسبر المرويات أنها مرجوحة، ومما يدل على إعلال رواية مسلم قول الإمام البيهقي (رَحِمَهُ اللهُ): «أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ مُقَطَّعًا مِنْ حَدِيثِ الْأَوْزَاعِيِّ، وَحَجَّاجِ الصَّوَّافِ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ دُونَ قِصَّةِ الْجَارِيَّةِ، وَأُظْنُهُ إِنَّمَا تَرَكَهَا مِنَ الْحَدِيثِ لِاخْتِلَافِ الرُّوَاةِ فِي لَفْظِهِ، وَقَدْ ذَكَرْتُ فِي كِتَابِ الظَّهَارِ مِنَ «السُّنَنِ» مُخَالَفَةً مَنْ خَالَفَ مُعَاوِيَةَ بْنَ الْحَكَمِ فِي لَفْظِ الْحَدِيثِ»⁽¹⁷⁰⁶⁾.

وقال الحافظ البيهقي أيضاً: «أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ فِي «الصَّحِيحِ» مِنْ حَدِيثِ الْأَوْزَاعِيِّ دُونَ قِصَّةِ الْجَارِيَّةِ»⁽¹⁷⁰⁷⁾، وهذا يعطينا دلالة قوية أن نسخة «صحيح مسلم» التي كانت عند الحافظ البيهقي ليس فيها قصة الجارية، كما يدل كلامه على أن القصة واحدة، واللفظ مختلف، وأشار (رَحِمَهُ اللهُ) إلى الاختلاف على روايته.

وقال: حكم ابن حجر بإعلال هذا الحديث فقال: «وَفِي اللَّفْظِ مُخَالَفَةٌ كَثِيرَةٌ»⁽¹⁷⁰⁸⁾.
وقد قال العلامة الكوثري: «وقد فعلت الرواية بالمعنى في الحديث ما تراه من الاضطراب»⁽¹⁷⁰⁹⁾.
وقد أخرج الإمام مسلم الحديث في باب: (تَحْرِيمُ الْكَلَامِ فِي الصَّلَاةِ، وَنَسْخِ مَا كَانَ مِنْ إِبَاحَتِهِ)، فلو كانت قصة الجارية تدل على عقيدة لرواها في كتاب: الإيمان، أو ما يفيد من الأبواب الدالة على التوحيد⁽¹⁷¹⁰⁾.

⁽¹⁷⁰⁶⁾ يُنظَرُ: «الأسماء والصفات» للبيهقي: (326/2).

⁽¹⁷⁰⁷⁾ يُنظَرُ: «السنن الكبرى» للبيهقي: (98/10).

⁽¹⁷⁰⁸⁾ يُنظَرُ: «التلخيص الحبير»: (448/3).

⁽¹⁷⁰⁹⁾ يُنظَرُ: هامش «الأسماء والصفات»، تحقيق العلامة الكوثري، باب قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ [الملك: 16]:

(391).

⁽¹⁷¹⁰⁾ يُنظَرُ «رفع الغاشية عن المجاز والتأويل وحديث الجارية»، نضال بن إبراهيم آل رشدي: (ص: 171)، دار المشاريع، 1429 -

ف عند عرض الروايات بعضها على بعض ظهر لنا عدة أمور ما كانت لتظهر لو أننا لم نخرج الحديث تخریبًا وافيًا، وندرسه دراسة كافية.

ومن الأمثلة المهمة أيضًا في هذا الضابط: حديث سُهَيْل بن أبي صالح، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «لَا تَبَدُّوْا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلَامِ، فَإِذَا لَقَيْتُمْ أَحَدَهُمْ فِي طَرِيقٍ، فَاضْطَرُّوْهُ إِلَى أَضِيقِهِ»⁽¹⁷¹¹⁾، وقد طعن بعض الناس في هذا الحديث بحجة أنه يتعارض مع سماحة الإسلام في التعامل مع الآخرين، وخاصة أهل الكتاب بالبدء بالاعتداء عليهم، وظلمهم بالتضييق عليهم في الطرقات، وهذا يتنافى مع عدل الإسلام مع كل الناس، وعدم البدء بالاعتداء عليهم، والإيذاء بلا سبب⁽¹⁷¹²⁾.

ولكن لو جمعنا كل مرويات هذا الحديث، وكل ما له صلة بمعنى الحديث من آيات قرآنية، وأحاديث أخرى في نفس الموضوع، ومبادئ الإسلام وثوابته العادلة، وقواعد الكليّة كوحدة موضوعيّة متكاملة، لما حدث إشكال في فهم هذا الحديث، فالحديث خاص بوقت الحرب مع المشركين أو أهل الكتاب، فالحديث خاص بالنهي عن بدء غير المسلمين بالسلاّم، والمقصود بهم المحاربون غير المسلمين بدليل قول الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾⁽¹⁷¹³⁾.

فإذا كانت الحرب بين المسلمين وبين غيرهم، ويخرجون المسلمين من ديارهم، ويحتلون أرضهم، وينتهكون مقدساتهم، ويعتدون على أعراضهم، وأموالهم، فلا مجال للود معهم حتى بالسلاّم، أو التوسعة لهم في الطريق.

وقد وردت أحاديث تدل على جواز البدء بالسلاّم على غير المسلمين المسلمين الَّذِينَ لَهُمْ عَهْدٌ أَمَانٌ وَذِمَّةٌ، منها حديث أسامة بن زيد (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مَرَّ عَلَى مَجْلِسٍ فِيهِ أَخْلَاطٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ عَبْدَةَ الْأَوْثَانِ وَالْيَهُودِ، فَسَلَّمَ عَلَيْهِمُ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ثُمَّ

2008، و«ضوابط الرواية بالمعنى. عرض ونقد»، أد/ هشام إبراهيم فوج (8، 88)، بحث ترقية أستاذ بكلية أصول الدين بالقاهرة.

⁽¹⁷¹¹⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: السلاّم، باب: النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلاّم، وكيف يُردُّ عليهم (4/1707)، برقم: (2167)، (13).

⁽¹⁷¹²⁾ يُنظر: «المسلم العاصي»، د: أحمد صبحي منصور: (ص: 57)، و«دفاع عن الرسول ضد الفقهاء والمحدثين»، لصالح الورداني: (ص: 285، و310)، وغير ذلك ممن يثيرون هذِهِ الشبهة على الإنترنت.

⁽¹⁷¹³⁾ [المتحنة: 8، 9].

وَقَفَ، فَنَزَلَ فَدَعَاهُمْ إِلَى اللَّهِ، وَقَرَأَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ»⁽¹⁷¹⁴⁾، وهذا الحديث صدر منه (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على جهة العموم، لا الخصوص، وكذا حديث: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا)، أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟ قَالَ: «تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ»⁽¹⁷¹⁵⁾، فهذا الحديث أيضًا عام، وليس خاصًا بالمسلمين.

وقد كان الصحابة (رَضُوا اللَّهَ عَلَيْهِمْ) يسلمون على غير المسلمين المسلمين، فقد كان الصحابي الجليل أبو أمامة الباهلي (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، يُسَلِّمُ عَلَى كُلِّ مَنْ لَقِيَهُ، يقول الراوي: فَمَا عَلِمْتُ أَحَدًا سَبَقَهُ بِالسَّلَامِ إِلَّا يَهُودِيًّا مَرَّةً اخْتَبَأَ لَهُ خَلْفَ أُسْطُوَانَةٍ، فَخَرَجَ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ أَبُو أُمَامَةَ: وَيْحَكَ يَا يَهُودِيٌّ، مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ؟ قَالَ: رَأَيْتُكَ رَجُلًا تُكْثِرُ السَّلَامَ، فَعَلِمْتُ أَنَّهُ فَضْلٌ، فَأَحْبَبْتُ أَنْ آخُذَ بِهِ، فَقَالَ أَبُو أُمَامَةَ: وَيْحَكَ، إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ السَّلَامَ تَحِيَّةً لِأُمَّتِنَا، وَأَمَانًا لِأَهْلِ دِمَّتِنَا»⁽¹⁷¹⁶⁾.

وقد كان أيضًا عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وأبو الدرداء، وفضالة بن عبيد (رَضُوا اللَّهَ عَلَيْهِمْ)، يبدعون أهل الشرك بالسلام، ولا يَرَوْنَ بِذَلِكَ بَأْسًا⁽¹⁷¹⁷⁾.

ومن الأمثلة أيضًا: ما ورد عَنْ عِكْرِمَةَ، قَالَ: أَبِي عَلِيٍّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، بِرِنَادِقَةٍ فَأُحْرِقَهُمْ، فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ، فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقَهُمْ، لِنَهْيِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَا تُعَدِّبُوا بِعَدَابِ اللَّهِ»، وَلَقَتُّهُمْ، لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»⁽¹⁷¹⁸⁾، فقد استدل جماعة من الفقهاء بهذا الحديث على أن من ارتد عن الإسلام فإن جزاءه القتل حدًا، وما ينبغي أن يُعلم أن هذا الحديث رُوِيَ بطرق بعضها صَحَّحَهُ بعضُ المُحدِّثين، وفي بعضها إرسال، وفي بعضها انقطاع، وفي بعضها تدليس، وفي بعضها اضطراب حيث اختلف رواة الواقعة المشار إليها في رواياتهم اختلافًا كبيرًا؛ فَمِنْ قَائِلٍ: إن

⁽¹⁷¹⁴⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الإِسْتِثْنَانِ، باب: التَّسْلِيمِ فِي مَجْلِسٍ فِيهِ أَخْلَاطٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ (6254/56/8)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الجِهَادِ وَالسِّيَرِ، باب: فِي دُعَاءِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إِلَى اللَّهِ، وَصَبْرِهِ عَلَى أَدَى الْمُتَأَفِّقِينَ (1798/1422/3) (116)، في حديث طويل.

⁽¹⁷¹⁵⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الإِيمَانِ، باب: إِطْعَامِ الطَّعَامِ مِنَ الْإِسْلَامِ (12/12/1)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإِيمَانِ، باب: بَيَانُ تَفَاضُلِ الْإِسْلَامِ، وَأَيُّ أُمُورِهِ أَفْضَلُ (39/65/1) (63).

⁽¹⁷¹⁶⁾ أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير»: (7518/109/8)، وسنده حسن، ويرتقي متنه إلى الصحيح لغيره.

⁽¹⁷¹⁷⁾ يُظَنَّرُ بِحَدِيثٍ: «النهي عن بدء غير المسلمين بالسلام»، دراسة موضوعية تحليلية، ودفع إشكالات، أد: عماد السيد محمد الشريبي، مكتبة الإيمان، ط: 1، 1439هـ - 2018م.

⁽¹⁷¹⁸⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: اسْتِثْنَاءِ الْمُؤْتَدِّينَ وَالْمُعَانِدِينَ وَقِتَالِهِمْ، باب: حُكْمِ الْمُؤْتَدِّ وَالْمُؤْتَدِّ وَاسْتِثْنَائِهِمْ (6922/15/9).

أمير المؤمنين عليًا (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أمر أولاً بقتلهم، ثم ألقى جثثهم في النار، ومن قائل: أَنَّهُ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أمر بأن يُدَخَّنَ عليهم لعلهم يرجعون؛ مع أَنَّ واقعة مثل هَذِهِ لا بُدَّ أن يشهدها، ويروي أخبارها، الآلاف من الناس، خاصَّةً وأن أمير المؤمنين كما كان له موالون وأنصار، فقد كان له أعداء وخصوم كثيرٌ ما كان يعجزهم أن يستغلوا هَذِهِ الواقعة (لو صَحَّتْ) للتشهير به، وبيان أَنَّهُ يُعَذِّبُ الناس بعذاب الله، ولربما اتَّهموه (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) بدعوى الألوهية؛ لِأَنَّهُ عَذَّبَ بعذاب الله، كيف وقد رَوَوْا أَنَّهُ قد استدرِك عليه أقرب الناس إليه؛ ابن عمه عبد الله بن عباس (رَضُوا اللهُ عَلَيْهِمْ) أجمعين، فالأمور التي أُعْلِمَ بها الحديث لا تُقْبَلُ في واقعة عظيمة مثل هَذِهِ لم تقع في عهود من سبقوا أمير المؤمنين عليًا، ولا في عهود من جاءوا بعده⁽¹⁷¹⁹⁾.

فبعض العلماء يَرَوْنَ أن هَذِهِ الحادثة منقولة بخبر الآحاد، وهي مما تتوافر الدواعي على نقلها، وبالنظر إلى الحديث الثاني الوارد في الموضوع، وهو حديث عَبْدِ اللهِ بن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّي رَسُولُ اللهِ، إِلَّا بِإِخْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِديْنِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ»⁽¹⁷²⁰⁾، وورد في رواية: «المارق عن الجماعة»، وفي رواية: «المُفَرِّقُ لِلْجَمَاعَةِ»، فإذا فهمنا الحديثين مجتمعين، وحملنا المطلق على المُقَيَّدَ منهما ظهر لنا أن المعنى المراد: من بدل دينه وفارق الجماعة وانحاز إلى أعدائها، أو حمل ضدها السلاح، وحاول تخريب نظامها، بحيث يصبح المرتد عَدُوًّا محارِبًا مهْدَدًا لمصالح أمته، شديد الخطر على أمنها وسلامتها، فذلك هو الَّذِي يُقْتَلُ؛ لِأَنَّهُ يَعُدُّ (والحالة هَذِهِ) قد ارتكب ما نسميه في عصورنا هَذِهِ جريمة الخيانة العظمى والعمل على قلب نظام الدولة، والكيد لِلْأُمَّةِ، وهذا من باب حمل المطلق منها على المُقَيَّدِ، وهو أمر لا غبار عليه عند العلماء، أما الرَّدَّةُ الفرديَّة التي تعني تغيير الإنسان عقيدته بسبب شك فيها، أو شبهة أثرت عليه، ولكن لم يقرن مع رده هَذِهِ الخروج على الأُمَّةِ، أو نظمها، ولم يقطع الطريق، ولم يرفع السلاح في وجه الدولة، ولم ينضم إلى أعدائها بأي صفة أو شكل، ولم يقم بخيانة الأُمَّةِ فهذا لا يقتل، وأن الله تعالى هو الَّذِي يحاسبه على صنيعه في الآخرة، ويؤكد هذا قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِدْ الكُفْرَ بِالإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾⁽¹⁷²¹⁾، وقوله سبحانه: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفْرًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللهَ عَلَى

⁽¹⁷¹⁹⁾ يُنظَرُ: «إشكاليَّة الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم»، أد: طه جابر العلواني: (ص: 123 - 125).

⁽¹⁷²⁰⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: القَسَامَةِ وَالْمُحَارِبِينَ وَالْقَصَاصِ وَالذِّيَابِ، باب: مَا يُبَاحُ بِهِ دَمُ المُسْلِمِ

1676/1302/3 (25).

⁽¹⁷²¹⁾ [البقرة: 108].

كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧٢٢﴾، وقوله جَلَّ شَأْنُهُ: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُعَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَزُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَزِدِدْ مِّنْكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ ﴿١٧٢٣﴾، وقوله تبارك وتعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرُّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * أُولَٰئِكَ جَزَاءُهُمْ أَنَّنَّ عَلَيْهِمُ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَّن نُّعَذِّبَهُمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ ﴿١٧٢٤﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ ﴿١٧٢٥﴾، فكل هذه الآيات صريحة على أن المرتد متوعَّد بالعقاب الأخرى دون ترتيب عقوبة دنيويَّة على فعله، كما أن الآيات الكريمة لم تذكر مرة واحدة حدًّا للردة، أو عقوبة دنيويَّة لها، لا إعدامًا ولا ما دون ذلك، فهناك ما يقرب من مئتي آية من آيات القرآن الكريم تنص على إطلاق حرِّيَّة الاعتقاد، وتنفي الإكراه على الدين.

وقد كان هناك مرتدون في عهد النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وبرغم هذا لم يطبق على أحد منهم حد الردة، وكان في إمكانه ذلك، فلقد شهد عهد رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عشرات من أولئك الَّذِينَ آمَنُوا، ثُمَّ نَافَقُوا، أو ارتدوا، بل جاوزت رَدَّتْهم حد الأذى والائتمار برسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وبالمسلمين، والكيد لهم، ومع علم رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بهم، وما أوتي من سلطان، خاصَّة في المدينة، لدفع أذاهم، فَإِنَّهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قد تَرَفَّعَ تمامًا عن المساس بهم؛ لئَلَّا يُقَالَ: «إن محمدًا يقتل أصحابه»، أو يفرض على الناس عقيدته، أو يُكْرِهَ النَّاسَ على دينه، فمن الثابت المستفيض أن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لم يقتل مرتدًا طيلة حياته الشريفة، قال الشافعي: «ما ترك رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على أحد من أهل دهره الله حدًّا، بل كان أقوم الناس بما افترض الله عليه من حدوده، حتى قال في امرأة سرقَت فشنَّع لها: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكَوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِيمُ اللَّهِ لو أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا» ﴿١٧٢٦﴾.

[1722] البقرة: 109.

[1723] البقرة: 217.

[1724] آل عمران: 86-90.

[1725] النساء: 137.

[1726] أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: أَحَادِيثُ الْأَنْبِيَاءِ، باب: حَدِيثُ الْغَارِ (3475/175/4)، وأخرجه مسلم في

قال الإمام الشافعي: «وقد آمن بعض الناس ثم ارتد، ثم أظهر الإيمان، فلم يقتله رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»⁽¹⁷²⁷⁾، وقال ابن الطلاع في «أحكامه»: «لم يقع في شيء من المصنفات المشهورة أنه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قتل مرتدًا، ولا زنديقًا»⁽¹⁷²⁸⁾.

وأخرج الإمام مالك في «الموطأ»، عن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عبد القاري، عن أبيه أَنَّهُ قال: قدم على عمر بن الخطاب رجل من قبل أبي موسى الأشعري، فسأله عن الناس، فأخبره، ثم قال له عمر: هل كان من مغرِّبة خبر؟ فقال: نعم رجل كفر بعد إسلامه، قال: فما فعلتم به؟ قال: قَرَّيناه، فضرينا عنقه، فقال عمر: أفلا حبستموه ثلاثًا، وأطعمتموه كل يوم رغيفًا، واستتبتموه لعله يتوب ويراجع أمر الله! ثم قال عمر: اللَّهُمَّ إِنِّي لم أحضر ولم أمر ولم أرض إذ بلغني⁽¹⁷²⁹⁾.

من كل الأمثلة السابقة، وغيرها يظهر لنا أنه ينبغي للعالم ألا يأخذ بحديث واحد دون أن يجمع الأحاديث في الموضوع الواحد، مما يؤيده، أو يعارضه، أو يوضح إجماله، أو يخصص عمومه، أو يقيد إطلاقه، فالجمع مفيد في فهم الحديث والإحاطة به من جميع جوانبه.

ونود التنبيه في هذا المقام على أن العلماء حذروا من التوسع في رد بعض الأحاديث بدعوى معارضتها لأحاديث أخرى، تمامًا كما حذروا من التوسع في دعوى معارضة الأحاديث النبوية للقرآن، وقالوا: إن الحديث الصحيح المعارض بمثله لا يُرَدُّ إلا إذا لم يقبل التَّأويل المستساغ؛ وذلك بأن تكون مخالفته للأدلة القطعية مخالفة صريحة جازمة، لا يُحتمل أن يُراد بالنص تأويل لمعنى آخر، كأن يكون فيه كناية، أو نوع تشبيه بلاغي، أو عام أُريد به الخاص، أو مطلق قُصِدَ به التقييد، وما أشبه ذلك، أي يُشترط لرده عدم إمكان دفع التعارض الظاهري بين مختلف الحديث، ومشكله⁽¹⁷³⁰⁾.

كما أنه لا بُدَّ هنا من الإشارة إلى أهمية معرفة أصول الجمع، والترجيح بين الروايات التي يظهر منها التعارض، وأن القاعدة العامة: أن إعمال النص أولى من إهماله، وإعمال الدليلين خير من إهمال أحدهما، فإن كان الجمع والتوفيق ممكنًا فالأخذ به أولى، وأوجه الجمع في العادة كثيرة، مثل: حمل العام على الخاص، والمطلق على المُقَيَّد، والمحمل على المفصل، وتعدد مواقف وأقوال الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في المسألة

«صحيحه»، كتاب: الخُدود، باب: قَطْعِ السَّارِقِ الشَّرِيفِ وَعَظْمِهِ، وَالتَّهْمِ عَنِ الشَّفَاعَةِ فِي الخُدودِ (3/1315/1688) (8) من حديث أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

⁽¹⁷²⁷⁾ راجع: «معرفة السنن والآثار»، لليبهي: (251/12)، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1969م.

⁽¹⁷²⁸⁾ «عمدة القاري شرح صحيح البخاري»، للعيني: (235/11)، بيروت: نشر محمد أمين، 1979م.

⁽¹⁷²⁹⁾ «الموطأ»: (211/2)، ويُظنر: «التمهيد» لابن عبد البر: (307/5)، و«السنن الكبرى»، لليبهي: (207/8).

⁽¹⁷³⁰⁾ يُنظر: «الضوابط المنهجية للاستدلال بالأحاديث النبوية»، دراسة أصولية، د حسن سالم الدوسي: (ص: 133: 136).

الواحدة، إذا ثبت التكرار، ولم يكن ثمة تعارض، على أنه ينبغي الحذر كذلك من التكلف في الجمع، ولي أعناق النصوص، فإذا لم يتمكن من الجمع والتوفيق لجأنا بعدها إلى الترجيح⁽¹⁷³¹⁾.

⁽¹⁷³¹⁾ يُنظر: «منهجية التعامل مع السنة النبوية»، د: عبد الجبار سعيد: (ص: 79)، ويُنظر في هذا الضابط أيضاً: «مبادئ التعامل مع السنة النبوية»، د سيد عبد الماجد الغوري: (ص: 163: 169)، و«المنهج العلمي عند المحدثين»، للنخیر آبادي: (ص: 16)، و«معالم منهجية في التعامل مع السنة النبوية. ضوابط ومحاذير»، د توفيق الغلبزوري: (ص: 69: 76).

الضابط التاسع: فهم الحديث النبوي وفق أساليب اللغة العربية ودلالاتها:

بعد أن نستوثق من ثبوت الحديث، وصلاحيته للاحتجاج، وعرضه على النصوص القرآنية، والنصوص النبوية الأخرى الثابتة، لحسن فهمه، وجودة تفسيره، وكشف علله، والتأكد من سلامته من معارض أقوى منه، أو لدفع ما قد يبدو بينه وبين غيره من النصوص من تعارض ظاهري بالجمع أو الترجيح، أو النسخ، ينبغي أن يفهم المحدث الفقيه ألفاظ هذا الحديث الثابت المقبول وفق أساليب اللغة العربية، وطرق الدلالة فيها على المعاني، وما تدل عليه هذه الألفاظ حال الأفراد، وحال التركيب؛ لأن الأحاديث النبوية وردت بلسان عربي مبين، ولا سبيل إلى فهمها إذن إلا وفق قواعد لغة العرب ومدلولاتها، فلا بُدَّ من معرفة علاقة اللفظ بالمعنى، من جهة الخصوص، والعموم، والاشتراك، والحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية، والظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم، والخفي، والمُشكّل، والمُجمّل، والمتشابه، ودلالة المنطوق، ودلالة المفهوم، ودلالة العبارة، ودلالة الإشارة، وغير ذلك⁽¹⁷³²⁾.

يقول الإمام الشاطبي (رحمه الله): «إنَّ القرآنَ نَزَلَ بِلسانِ العَرَبِ، وَإِنَّهُ عَرَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا عُجْمَةَ فِيهِ، فِيمَعْنَى أَنَّهُ أُنْزِلَ عَلَى لِسَانِ مَعْهُودِ العَرَبِ فِي أَلْفَاظِهَا الخَاصَّةِ، وَأَسَالِيْبِ مَعَانِيهَا، وَأَنَّهَا فِيمَا فُطِرَتْ عَلَيْهِ مِنْ لِسَانِهَا، تُخَاطَبُ بِالعَامِّ يُرَادُ بِهِ ظَاهِرُهُ، وَبِالعَامِّ يُرَادُ بِهِ العَامُّ فِي وَجْهِهِ، وَبِالعَامِّ يُرَادُ بِهِ الخَاصُّ، وَالظَّاهِرُ يُرَادُ بِهِ غَيْرُ الظَّاهِرِ، وَكُلُّ ذَلِكَ يُعْرَفُ مِنْ أَوَّلِ الكَلَامِ، أَوْ وَسَطِهِ، أَوْ آخِرِهِ، وَتَتَكَلَّمُ بِالكَلَامِ يُنْبِئُ أَوَّلَهُ عَنِ آخِرِهِ، أَوْ آخِرُهُ عَنِ أَوَّلِهِ، وَتَتَكَلَّمُ بِالشَّيْءِ يُعْرَفُ بِالمَعْنَى، كَمَا يُعْرَفُ بِالإِشَارَةِ، وَتُسَمَّى الشَّيْءَ الوَاحِدَ بِأَسْمَاءٍ كَثِيرَةٍ، وَالأَشْيَاءَ الكَثِيرَةَ بِاسْمٍ وَاحِدٍ، وَكُلُّ هَذَا مَعْرُوفٌ عِنْدَهَا لَا تَرْتَابُ فِي شَيْءٍ مِنْهُ هِيَ، وَلَا مَنْ تَعَلَّقَ بِعِلْمِ كَلَامِهَا»، فإذا كان كذلك فالأحاديث النبوية في معانيها، وأساليبها على هذا الترتيب؛ لأنَّ النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كان عربيًّا فصيحًا، بل هو أفصح من نطق بالضاد، وقد أوتي جوامع الكلم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

وهذا كله يعني أنه لا بُدَّ من معرفة طرق دلالات الألفاظ على المعاني والأحكام؛ ليقع الفهم واضحًا غير ملتبس، ولئلا تختلط المعاني والمدلولات، فيسمى بعضها باسم آخر منها، فيؤدي ذلك إلى وضع معنى في غير موضعه؛ فتبطل الحقائق، ويحصل التخليط والفساد، ويقع البلاء والإشكال⁽¹⁷³³⁾.

وطرق دلالات اللفظ على المعاني والأحكام هي عبارة عن قواعد أصولية لغوية، مستمدة من طبيعة اللغة العربية، حسبما قرر أئمة اللغة، وقد اعتنى علماء أصول الفقه بوضعها، وبيانها بعد استقرارهم أساليب

⁽¹⁷³²⁾ يُنظر: «الضوابط المنهجية للاستدلال بالأحاديث النبوية»، دراسة أصولية، د حسن سالم الدوسي: (ص: 141).

⁽¹⁷³³⁾ يُنظر: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: (101/8).

اللغة العربيّة، واستعمالات الألفاظ في معانيها، ودلالات الألفاظ على المعاني، وجعلوا هذه القواعد بمنزلة الموازين والضوابط لفهم العبارة العربيّة.

والإحاطة بهذه القواعد تستلزم الوقوف على أقسام اللفظ (التي لاحظها الفقهاء والأصوليون) بالنسبة للمعنى، ومعرفة ما يندرج تحت كل قسم من فروع وتقسيمات، حيث لاحظوا: أن اللفظ يوضع أولاً للمعنى الذي وضعه له علماء اللغة، ثم يُستعمل في المعنى الموضوع له، أو في غيره، ثم إن اللفظ قد تتفاوت دلالاته على المعنى من حيث الوضوح والخفاء؛ لأنّ الألفاظ في وضوح معانيها وخفائها ليست على درجة واحدة، ثم إن اللفظ يختلف أيضاً في كيفية الدلالة على المعنى المستعمل فيه، سواء أكان واضحاً أم خفياً؛ ولذلك فإن العلاقة بين اللفظ والمعنى عند علماء الأصول تمت دراستها من أربع جهات تُعتَبَرُ أقساماً لللفظ بالنسبة للمعنى، وهو على النحو الآتي:

الجهة الأولى: من حيث وضع اللفظ للمعنى، واللفظ بهذه الحيثيّة ثلاثة أنواع: خاص، وعام، ومشارك.

الجهة الثانية: باعتبار استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، أو في غيره، وهو بهذا الاعتبار: حقيقة، ومجاز، وصريح، وكناية.

الجهة الثالثة: باعتبار دلالة اللفظ على المعنى، أي من حيث وضوح المعنى، وخفائه من اللفظ المستعمل فيه، ويتفرع اللفظ بهذا الاعتبار (أي من حيث الظهور وقوة إفادة المعنى المراد، ومن حيث خفاء المعنى المراد) إلى: واضح الدلالة، وغير واضح الدلالة.

أما واضح الدلالة فهو أربعة أنواع: ظاهر، ونص، ومُفسَّرٌ ومُحكَّم، وأقلها وضوحاً: الظاهر، ثم يليه النص، ثم يشتد الوضوح في المفسر، ثم يبلغ ذروته في المحكم.

وغير واضح الدلالة أربعة أنواع أيضاً: خفي، ومُشكِّل، ومُجمَل، ومتشابه، وأقلها خفاء وإبهاماً: الخفي، ثم يليه المشكِّل، ثم يشتد الخفاء في الجمَل، ثم يبلغ ذروته في المتشابه.

ومن خلال العرض السابق يظهر أن أساس هذا التنوع هو تفاوت هذه الأنواع في قوة وضوح دلالتها، وضعفها.

الجهة الرابعة: باعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل فيه، أي باعتبار طرق فهم المعنى من اللفظ، سواء أكان واضحاً أم خفياً، وبهذا الاعتبار تكون دلالة اللفظ على المعنى، إما بطريق عبارة النص، أو إشارة النص، أو فحوى النص (دلالة النص)، أو (دلالة الدلالة)، أو اقتضاء النص.

وقد قسمت دلالة الخطاب تقسيماً مختلفاً عن التقسيم السابق بناءً على مراد المتكلم على الحكم

الشرعي إلى قسمين: دلالة منطوق، ودلالة مفهوم، فدلالة المنطوق قسمان: (صريح، وغير صريح)، والمنطوق غير الصريح ثلاثة أقسام: (دلالة الاقتضاء، ودلالة الإيماء، ودلالة الإشارة)، ودلالة المفهوم قسمان: (مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة).

ولنضرب أمثلة لهذا الضابط، منها مثال يبين طريقة فهم الحديث النبوي في ضوء التفرقة بين الحقيقة والمجاز، والمراد بالمجاز هنا ما يشمل المجاز اللغوي، والعقلي، والاستعارة والكناية، والتشبيه، وكل ما يخرج باللفظ أو الجملة عن دلالتها الأصلية المطابقة لمقتضى الحال.

والمجاز أبلغ من الحقيقة كما هو معروف عند أهل البلاغة، فقد يؤدي حمل الكلام على الحقيقة إلى حدوث إشكال ولبس، فإذا حُمِلَ على المجاز زال الإشكال، وانفك اللبس، وظهر معنى الوجه المراد؛ ولذلك فإن حمل الكلام على المجاز يكون في بعض المواضع لازماً ومتعيناً، ولا يصح الحمل حينئذ على الحقيقة، وإلا زلت أقدام، وضلت أفهام، وسقط المرء في هوة الغلط، وسوء الفهم.

مثال: حديث السيدة عائشة (رضي الله عنها): «أَنَّ بَعْضَ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قُلْنَ لِلنَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): أَيُّنَا أَسْرَعُ بِكَ حُوقًا؟ قَالَ: «أَطْوَلُكُنَّ يَدًا»، فَأَخَذُوا فَصَبَةَ يَدْرَعُونَهَا، فَكَانَتْ سَوْدَةً أَطْوَاهُنَّ يَدًا»⁽¹⁷³⁴⁾، فقد فهم نساء النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من طول اليد، الطول الحقيقي المعهود، بدليل قياس أيديهن بالقصة، لكن المراد من الحديث هو المعنى المجازي بمعنى طول اليد في الخير، وبذل المعروف، قالت السيدة عائشة (رضي الله عنها): «فَعَلِمْنَا بَعْدَ أَنَّمَا كَانَتْ طُولَ يَدِهَا الصَّدَقَةَ، فَكَانَتْ أَطْوَلَنَا يَدًا؛ لِأَنَّهَا كَانَتْ تَعْمَلُ بِيَدِهَا وَتَصَدَّقُ».

ومثاله أيضاً: ما وقع للصحابي الجليل عدي بن حاتم (رضي الله عنه) من الخطأ في فهم قول الله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَأَبِغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾⁽¹⁷³⁵⁾، وفي ذلك يحكي لنا عدي (رضي الله عنه) ما حدث معه فيقول: لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾⁽¹⁷³⁶⁾ مِنْ الْفَجْرِ قَالَ لَهُ عَدِيُّ بْنُ حَاتِمٍ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَجْعَلُ تَحْتِ وَسَادَتِي عِقَالَيْنِ: عِقَالًا أَبْيَضَ وَعِقَالًا أَسْوَدَ، أَعْرِفُ اللَّيْلَ مِنَ النَّهَارِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنَّ وَسَادَتَكَ لَعَرِيضٌ، إِنَّمَا هُوَ سَوَادٌ

⁽¹⁷³⁴⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الزكاة، باب: فضل صدقة الشحيح الصحيح (2/1420/110)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الفضائل، باب: من فضائل زئب أم المؤمنين، (رضي الله عنها) (4/2452/1907)، من حديث عائشة (رضي الله عنها).

⁽¹⁷³⁵⁾ [البقرة: 187].

⁽¹⁷³⁶⁾ [البقرة: 187].

اللَّيْلِ، وَبَيَاضُ النَّهَارِ» (1737).

ومثاله أيضاً: حديث أبي هريرة (رضي الله عنه)، قال: قال النبي (صلى الله عليه وسلم): «يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي، فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَالٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَالٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشِرِّ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا، وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرَوَلَةً» (1738).

فقد شَعَبَ المعتزلة على أهل الحديث روايتهم لهذا الحديث، وقالوا: هذا يوهم تشبيه الله تعالى بخلقه، في القرب المادي، والمشى، والهرولة، وهذا لا يليق بمقام الألوهية.

وقد أجاب عن كلامهم الإمام أبو محمد بن قتيبة بقوله: وَنَحْنُ نَقُولُ: «إِنَّ هَذَا تَمَثُّلٌ وَتَشْبِيهُ، وَإِنَّمَا أَرَادَ: مَنْ أَتَانِي مُسْرِعًا بِالطَّاعَةِ، أَتَيْتُهُ بِالشَّوَابِ أَسْرَعَ مِنْ إِيَابِهِ، فَكُنِّي عَنْ ذَلِكَ بِالمَشْيِ وَبِالهَرَوَلَةِ» (1739).

وقال الإمام النووي (رحمه الله تعالى): «هَذَا الْحَدِيثُ مِنْ أَحَادِيثِ الصِّفَاتِ، وَيَسْتَحِيلُ إِرَادَةُ ظَاهِرِهِ، وَمَعْنَاهُ: مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِطَاعَتِي تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بِرَحْمَتِي، وَالتَّوْفِيقِ، وَالْإِعَانَةِ، وَإِنْ زَادَ زِدْتُ، فَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي، وَأَسْرَعَ فِي طَاعَتِي، أَتَيْتُهُ هَرَوَلَةً، أَيَّ صَبَبْتُ عَلَيْهِ الرَّحْمَةَ، وَسَبَبْتُهُ بِهَا، وَلَمْ أُحَوِّجْهُ إِلَى الْمَشْيِ الْكَثِيرِ فِي الْوُضُوءِ إِلَى الْمَقْصُودِ، وَالْمُرَادُ أَنَّ حَزَاءَهُ يَكُونُ تَضْعِيفَهُ عَلَى حَسَبِ تَقَرُّبِهِ» (1740).

ومثاله أيضاً: حديث عن أبي هريرة (رضي الله عنه)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «مَنْ تَصَدَّقَ بِعَدْلِ تَمْرَةٍ مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ، وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا الطَّيِّبَ، وَإِنَّ اللَّهَ يَتَقَبَّلُهَا بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يُرِيهَا

(1737) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: تفسير القرآن، باب: قوله: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ [البقرة: 187] [4509/26/6]، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الصيام، باب: بيان أن الدُّخُولَ فِي الصَّوْمِ يَحْتَضِرُ بِطُلُوعِ الْفَجْرِ (1090/766/2) (33).

(1738) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: التوحيد، باب: قول الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: 28] (7405/121/9)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والإستغفار، باب: الحث على ذكر الله تعالى (2675/2061/4) من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه).

(1739) يُنظَرُ: «تأويل مختلف الحديث»، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري: (ص: 327)، المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراف، ط: 2، سنة 1419هـ - 1999م.

(1740) ينظر: «شرح النووي على مسلم»: (17/3).

لصاحبه، كما يُرَبِّي أَحَدَكُمْ فَلُوهُ، حَتَّى تَكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ»⁽¹⁷⁴¹⁾.

فقوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «يَتَقَبَّلُهَا بِيَمِينِهِ»: كناية عن حسن قبول الصدقة، والرضا عن صاحبها، وقوله: «ثُمَّ يُرَبِّيَهَا لِصَاحِبِهِ»: كناية عن تنمية الصدقة، وزيادة ثوابها، ومضاعفة أجرها، وقوله: «مِثْلَ الْجَبَلِ»: أي يصبح ثوابها كثواب من تصدق بمقدار الجبل من المال، فكل هذا مجاز، وليس حقيقة، فالنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يُخْبِرُ أَنْ مَنْ تَصَدَّقَ بِمِقْدَارِ تَمْرَةٍ مِنْ مَالٍ حَلَالٍ، اِكْتَسَبَهُ عَنْ طَرِيقٍ مَشْرُوعٍ، وَتَحَصَّلَ عَلَيْهِ بِوَسِيلَةٍ مَشْرُوعَةٍ مِنْ تِجَارَةٍ؛ أَوْ صِنَاعَةٍ؛ أَوْ زِرَاعَةٍ؛ أَوْ وظيفَةٍ، وَضَرَبَ التَّمْرَةَ مِثْلًا؛ لِأَنَّهَا أَقَلُّ الْقُوتِ وَأَطْيَبُهُ، ثُمَّ أَخْبَرَ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّ اللَّهَ يَتَقَبَّلُ الصَّدَقَةَ الطَّيْبَةَ بِالْقَبُولِ الْحَسَنِ، وَيَرْضَى عَنْ صَاحِبِهَا، كَمَا يَتَقَبَّلُ الْأَعْمَالَ الصَّالِحَةَ الطَّيْبَةَ، ثُمَّ يُنَمِّيْهَا لَهُ، وَيَزِيدُ فِي ثَوَابِهَا، وَيُضَاعِفُ أَجْرَهَا، كَمَا يُرَبِّي أَحَدَكُمْ فَلُوهُ، وَهُوَ الْمَهْرُ، أَيْ الصَّغِيرُ مِنَ الْخَيْلِ، وَيَتَفَضَّلُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى الْمُتَصَدِّقِ بِمُضَاعَفَةِ ثَوَابِ الصَّدَقَةِ، وَزِيَادَةِ حَجْمِهَا حَتَّى تَصِيرَ مِثْلَ الْجَبَلِ، أَيْ حَتَّى تَكُونَ الصَّدَقَةُ عِنْدَ وَضْعِهَا فِي الْمِيزَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِثْلَ الْجَبَلِ صُورَةً وَحَجْمًا وَثِقَلًا، أَوْ يَكُونُ مَقْصُودُهُ الْمُبَالَغَةُ فِي تَكْثِيرِ ثَوَابِهَا، وَهُوَ مُصَدِّقُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرَّبَا وَيُرَبِّي الصَّدَقَاتِ﴾⁽¹⁷⁴²⁾، وَيَقُولُ جَلَّ شَأْنُهُ: ﴿مِثْلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمِثْلِ حَبَّةِ أَنْبَتِ سَبْعِ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾⁽¹⁷⁴³⁾، وَيَقُولُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾⁽¹⁷⁴⁴⁾، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْكَثِيرَةِ الَّتِي تَتَوَكَّدُ أَنَّ اللَّهَ يُرَبِّي الصَّدَقَةَ، وَيُضَاعِفُهَا لِصَاحِبِهَا أَضْعَافًا تَزِيدُ عَلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ، وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ خَلْقِهِ⁽¹⁷⁴⁵⁾، فَهُوَ أَجْوَدُ الْمَعْطِينَ، وَأَكْرَمُ الْمَسْئُولِينَ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَمْثَلَةِ كَثِيرٍ.

ومما ينبغي مراعاته تحت هذا الضابط المهم: التأكد من مدلولات أَلْفَاظِ الْحَدِيثِ، فإن الألفاظ تتغير دلالتها من عصر لآخر، ومن بيئة لأخرى، ولا يمكن الاستدلال بالحديث النبوي الذي ثبت قبوله وسلامته من معارض أقوى منه إلا بعد أن نفهم لفظ الحديث فهمًا صحيحًا، ونتأكد من مدلولاته اللغوية،

⁽¹⁷⁴¹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الزكاة، باب: الصدقة من كسب طيب، لقوله: ﴿وَيُرَبِّي الصَّدَقَاتِ﴾ [البقرة: 277] (1410/108/2)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الزكاة، باب: قبول الصدقة من الكسب الطيب وترتيبها (1014/702/2)، من حديث أبي هريرة (رضي الله عنها).

⁽¹⁷⁴²⁾ [البقرة: 276].

⁽¹⁷⁴³⁾ [البقرة: 261].

⁽¹⁷⁴⁴⁾ [البقرة: 245].

⁽¹⁷⁴⁵⁾ ينظر: «المنهل الحديث في شرح الحديث»، أد/ موسى شاهين لاشين: (139/2).

والشريعة، والعرفية؛ لأنَّ الألفاظ ما هي إلا قوالب للمعاني، والمعنى هو المقصود، وفي هذا الصدد يقول الإمام الشاطبي (رحمه الله): «الإعتناء بالمعاني المَبْثُوثَةِ فِي الحِطَابِ هو المَقْصُودُ الأعْظَمُ، بِنَاءً عَلَى أَنَّ العَرَبَ إِنَّمَا كَانَتْ عِنَايَتُهَا بِالمَعَانِي، وَإِنَّمَا أَصْلَحَتِ الأَلْفَاظَ مِنْ أَجْلِهَا، وَهَذَا الأَصْلُ مَعْلُومٌ عِنْدَ أَهْلِ العَرَبِيَّةِ، فَالْفَلْظُ إِنَّمَا هو وَسِيلَةٌ إِلَى تَحْصِيلِ المَعْنَى المُرَادِ، وَالمَعْنَى هو المَقْصُودُ»⁽¹⁷⁴⁶⁾.

وهذا يقتضي من يستدل بالحديث أن يعتني جيداً بالمعاني والمدلولات التي تتضمنها الألفاظ، ومن لم يُراعِ ذلك وقع في الغلط وسوء الفهم؛ لأنَّ الألفاظ (كما أسلفنا) تتغير من بيئة لأخرى، وهذا أمر معروف لدى الدارسين لتطوير اللغات، وألفاظها، وأثر الزمان، والمكان فيها⁽¹⁷⁴⁷⁾.

فمن المُسَلَّم أن اللغة (أي لغة) تشبه الكائن الحي في نموه، وتطوره، وارتقائه من طور إلى طور، ومن مرحلة إلى مرحلة، ويدرك هذا من ينظر في كتب اللغة، ويفقهها معرفة وثقافة، فللألفاظ المفردة دلالات قد تختلف، تقترب أو تبتعد من عصر إلى عصر، ومن زمان إلى زمان، وحتى يفهم المُحدِّث والفقيه فهماً صحيحاً صائباً للحديث النبوي عليه أن يدرك زمن ورود هذه الألفاظ المفردة، ودلالاتها الآنية، واستخداماتها في عصر النُّبُوَّة، فدلالة المفردة لا تكون على طول المدى دلالة واحدة، لا تتغير ولا تتطور، وإنما تتغير شيئاً فشيئاً من عصر إلى عصر، ومن بيئة إلى بيئة في نفس العصر، وذات الزمان، ووصول المتعامل مع الحديث النبوي الشريف إلى المعنى الدلالي الأصيل الَّذِي سِقت المفردة النبوية له وقت ورودها؛ يعينه على الفهم الصائب، والإدراك السليم، ففهم الشارح للحديث النبوي لحقائق الألفاظ المفردة التي أودعت في النص النبوي يحقق له الفهم السديد؛ إذ إنه يلاحظ استعمالات أهل اللغة؛ لأنَّ كثيراً من الألفاظ كانت تستعمل في زمان النُّبُوَّة، ووقت الوحي لمعان معينة، ثم غلبت على غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد، فعلى من يريد الفهم الصائب أن يتتبع الاصطلاحات التي حدثت في كتب الشروح، وكتب الفقه؛ ليفرق بينها وبين ما ورد في الحديث النبوي، فيفسر الألفاظ ويشرحها بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر النُّبُوَّة وأوان التشريع، والأفضل والأنسب والأحسن أن يفهم اللفظ في الحديث النبوي من القرآن الكريم، ومن الحديث نفسه، ومن أقوال الصحابة الَّذِينَ عاصروا الوحي، وعاشوا التنزيل، فيجمع ما تكرر في مواضع مختلفة، وقيس النظر بالنظير، ويفهم الشبيه على ضوء شبيهه، ويحقق كيف يتفق معنى هذه المفردة مع جملة معنى النص النبوي الواردة في ثناياه، فيعرف المعنى المطلوب من بين معانيه، فالحديث يُفسَّر بعضه بعضاً، ويضيء بعضه بعضاً، وإن أفضل قرينة تُعين على معرفة حقيقة معنى اللفظة موافقته لما سيق له من القول، واتفاقه مع

⁽¹⁷⁴⁶⁾ ينظر: «الموافقات»: (2/138).

⁽¹⁷⁴⁷⁾ يُنظر: «الضوابط المنهجية للاستدلال بالأحاديث النبوية»، دراسة أصولية، د حسن سالم الدوسي: (ص: 144 - 145).

جملة المعنى، وائتلافه مع القصد الذي تدور في فلكه السنّة المطهرة بجملتها⁽¹⁷⁴⁸⁾.

ومثال ذلك: حديث ابن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): «إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُصَوِّرُونَ»⁽¹⁷⁴⁹⁾، فقد فهم منه بعض الناس أن الحديث يدل على تحريم التصوير الفوتغرافي، بناءً على ظاهر الحديث، ولم ينظروا إلى العلة التي ذكرتها الأحاديث المحرمة للتصوير أنهم يضاھون خلق الله تعالى كما جاء في حديث عائشة: «إِنَّ مِنْ أَشَدِّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، الَّذِينَ يُشَبِّهُونَ بِخَلْقِ اللَّهِ»⁽¹⁷⁵⁰⁾، وهذا ينطبق على التصوير المجسم كالأصنام التي تُعبد من دون الله، أما التصوير الفوتغرافي فليس فيه مضاهاة لخلق الله، وإنما هو نفس خلق الله انعكس على الورق المخصوص، كما تنعكس الصورة على المرآة، وكذا في تصوير الفيديو يشاهد الإنسان نفس خلق الله كما هو، ولا تتضح فيه قضیة المضاهاة التي هي علة التحريم، والتصوير المراد في الحديث يُسمى اليوم «نَحْتًا»⁽¹⁷⁵¹⁾.

وقد أدّى عدم معرفة الناس باللغة وقواعدها إلى الاستدلال الخاطئ بحديث: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»⁽¹⁷⁵²⁾، ففهموا أن الحديث يدعو إلى قتل الناس جميعاً، وأن علة القتل هنا هي الكفر وعدم أداء أركان الإسلام، وهذا فهم خاطئ؛ لِأَنَّ «أَل» في الحديث للعهد الذهني كلمة «النَّاس» في الحديث من العام الذي يُرادُ به الخصوص، وهي مخصصة بالآيات القرآنيّة التي حَدَدَتْ مَنْ هُمْ الَّذِينَ أَمَرَ اللهُ الْمُسْلِمِينَ بِقِتَالِهِمْ، وَهُمْ الَّذِينَ يِقَاتِلُونَ الْمُسْلِمِينَ، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾⁽¹⁷⁵³⁾، والذين كانوا يقاتلون المسلمين آنذاك هم

⁽¹⁷⁴⁸⁾ يُنظر: «فهم القرآن بين القواعد الضابطة والمزالق المهلكة»، د رمضان خميس الغريب: (ص: 66 - 67)، بتصرف كثير، دار البشير، ط: 1، سنة 1439هـ - 2018م، وينظر: «تفسير المنار»: (19/1 - 20)، بتصرف؛ ليناسب مقصودنا هنا.

⁽¹⁷⁴⁹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: اللباس، باب: عَذَابُ الْمُصَوِّرِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (5950/167/7)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: اللباس والزينة، باب: لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَلَا صُورَةٌ (2109/1670/3) من حديث ابن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

⁽¹⁷⁵⁰⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: اللباس والزينة، باب: لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَلَا صُورَةٌ (2107/1667/3) من حديث عائشة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا).

⁽¹⁷⁵¹⁾ يُنظر: «المنهج العلمي عند المحدثين»، لأبي الليث الخير آبادي: (ص: 43، 44).

⁽¹⁷⁵²⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ﴾ (25/14/1)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: الْأَمْرُ بِقِتَالِ النَّاسِ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ (22/53/1) من حديث ابن عمر (رَضُوا اللهُ عَلَيْهِم).

(1753) [البقرة: 190].

كفار قريش، أو مشركو جزيرة العرب، فيكون المعنى: أمرت أن أقاتل من يقاتلني من كفار قريش، أو مشركي جزيرة العرب.

ولو كانت لفظة: «الناس» على عمومها، لوجب قتال المستأمنين والمعاهدين، ونحن مأمورون بحمايتهم، بل والبر بهم، والقسط معهم، قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾⁽¹⁷⁵⁴⁾، فالله تعالى قرر مبدأ التعامل بالبر والمعروف والعدل والإحسان معهم، فقال سبحانه: أن تبرؤهم وتقسطوا إليهم، ولم يقل: أن تقاتلوهم!

فلفظة: «الناس» في هذا الحديث لفظ عام ولكن أريد به الخصوص، فالمراد بالناس هنا المشركون المحاربون لرسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وصحابته؛ وهذا ما دلت عليه رواية الإمام أبي داود، والنسائي في «سننهما»، للحديث فعن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّهُ قَالَ: «أَمَرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ فَإِذَا شَهِدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَصَلَّوْا صَلَاتِنَا وَاسْتَقْبَلُوا قِبَلَتَنَا وَأَكَلُوا ذَبَائِحَنَا فَقَدْ حَرَمْتُ عَلَيْنَا دِمَاؤَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا»⁽¹⁷⁵⁵⁾، والمشركون الذي أمر رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بقتالهم هم من قاتلوه فقط، وليس كل المشركين.

كما أن لفظة: «حَتَّى» تفيد الغاية، ولا تفيد التعليل، فمن فهم أن معنى قوله: «حَتَّى يَشْهَدُوا» أن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قاتل المشركين ابتداءً، وكان الغرض والعلة من قتالهم هي إجبارهم على الإسلام، فقد جعل: «حَتَّى» بمعنى: «لكي» فصار المعنى عنده: أمرت أن أقاتل الناس لكي يشهدوا... وهذا فهم خاطئ؛ لأنَّ النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لم يقاتلهم لكي يشهدوا، وإنما قاتلهم؛ لِأَنََّّهُمْ يقاتلونه، إذن كلمة: «حَتَّى» في الحديث لا تُفِيدُ بَيَانَ عِلَّةِ الْقِتَالِ، وإنما تفيد الغاية، والاستمرار في جهاد المعتدين الَّذِينَ يقاتلونه؛ وذلك لنفي توهم العودة لحالة الصبر التي كانوا عليها في مكة قبل الإذن بالقتال، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى﴾⁽¹⁷⁵⁶⁾، فليست «حَتَّى» في الآية تفيد أنهم عاكفون على عبادة العجل من أجل أن يرجع إليهم موسى، وإنما تفيد أنهم عاكفون على عبادة العجل إلى وقت مجيء موسى (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ومثل ذلك «حَتَّى» في قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ

[1754] [المتحنة: 8].

[1755] [طه: 91].

[1756] [الحجر: 99].

الْيَقِينُ ﴿١٧٥٧﴾.

قال العلامة الإمام الشيخ جاد الحق شيخ الأزهر الأسبق (رَحِمَهُ اللهُ): «ولو جاءت نصوص تفيد في ظاهرها أن القتال لأجل الإسلام، فالمراد أن القتال ينتهي لو أعلن الناس الإسلام، وليس خوض المعركة أساسًا من أجل أن يُسْلِمُوا، وذلك مثل حديث: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، فَإِذَا قَالُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ، وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ»⁽¹⁷⁵⁸⁾.

ويدخل معنا في أمثلة هذا الباب أيضًا: حديث عمرو بن العاص (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): «ما أرسلت إليكم إلا بالذبح»⁽¹⁷⁵⁹⁾، فهذا الحديث يثير مشكلات كثيرة في زماننا هذا؛ بسبب فهم بعض الناس له خطأ، ولكن لو قرعوا تأويل العلماء البصراء باللغة لهذه اللفظة، وهو تأويل سائغ مقبول؛ إذ أولوا الذبح هنا في الحديث بأنه مجاز عن الهلاك لأشخاص معدودين أخبر الله تعالى بهم نبيه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، منهم أبو جهل بن هشام، وجماعة؛ وذلك بسبب عنادهم وتكذيبهم وإعراضهم عن الحق، وصدوفهم عن الإيمان، وليس المراد بالذبح قطع الرقبة، فلم يذبح النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أحدًا قط، بل عفا عن المشركين المحاربين له في فتح مكة، ونهى (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عن المُثَلَّة⁽¹⁷⁶⁰⁾، فالمقصود بِحَسَبِ مجموع الروايات: أن الحديث خاص بأشخاص معينين، حددهم النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وأشار إليهم بأعيانهم، وكان جزأؤهم القتل في غزوة بدر، وليس الذبح كما يفهم قصار النظر، وقليلو الفكر، فلا يُجْمَلُ على العموم للناس كافة، بل ولا يُجْمَلُ على عموم كفار قريش، وإنما هو إخبار بما سيحصل لصناديدهم وكبرائهم.

ونختم بهذا المثال؛ لِأَنَّ الأمثلة أكثر من أن تُحصى، وأوفر من أن تُستقصى، فقد جاء في حديث خطبة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في حَجَّةِ الْوَدَاعِ، قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «أَلَا وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا، فَإِنَّمَا هُنَّ عَوَانٍ عِنْدَكُمْ لَيْسَ تَمْلِكُونَ مِنْهُنَّ شَيْئًا غَيْرَ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ فَإِنْ فَعَلْنَ فَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ، وَاصْرُبُوهُنَّ صَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ»⁽¹⁷⁶¹⁾، فَإِنْ أَطَعْنَاكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ

⁽¹⁷⁵⁷⁾ يُنظَرُ: «المنهج العلمي عند المحدثين»، لأبي الليث الخيز آبادي: (ص: 43، 44).

⁽¹⁷⁵⁸⁾ يُنظَرُ: «بيان للناس»، الجزء الأول: (ص: 306).

⁽¹⁷⁵⁹⁾ أخرجه ابن أبي شيبة، في «مصنفه»، كتاب: الْمَغَازِي، باب: فِي أَدَى قُرَيْشٍ لِلنَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَمَا لَقِيَ مِنْهُمْ (36561/331/7)، بسند حسن.

⁽¹⁷⁶⁰⁾ الْمُثَلَّةُ تعني التمثيل بالقتيل بجدع أنفه وأذنه، أو شَيْئًا من أطرافه، وكذا قطع الرأس من الْمُثَلَّةِ التي نعى عنها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، كما قال غير واحد من أهل العلم. يُنظَرُ: «لسان العرب» لابن منظور: (615/11)، مادة مثل، ويُنظَرُ: «شرح السير الكبير»، لشمس الأئمة السرخسي: (ص: 110).

⁽¹⁷⁶¹⁾ «صَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ»، أي غَيْرَ شَاقٍ، والبَرْحُ: الشدة، يُنظَرُ: «النهاية في غريب الحديث والأثر»: (113/1).

سَيِّئًا، أَلَا وَإِنَّ لَكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ حَقًّا، وَلِنِسَائِكُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا، فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَى نِسَائِكُمْ، فَلَا يُوطِئَنَّ فُرْشَكُمْ مَنْ تَكَرَّهُونَ، وَلَا يَأْذَنَنَّ فِي بُيُوتِكُمْ لِمَنْ تَكَرَّهُونَ، أَلَا وَإِنَّ حَقَّهُنَّ عَلَيْكُمْ أَنْ تُحْسِنُوا إِلَيْهِنَّ فِي كِسْوَتِهِنَّ وَطَعَامِهِنَّ»⁽¹⁷⁶²⁾.

فقد فهم بعض الناس على سبيل الخطأ أن هذا الحديث يتعارض مع تكريم الإسلام للمرأة، وينتقص من قدرها، حيث يعتبرها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أسيرة عند الرجل، وأن شأنها في الحياة شأن الخادمة، تقوم على خدمة زوجها وبيته، وإن قَصَّرَتْ في شيء فإن الإسلام يأمره بضربها وإهانتها.

لو تأملنا هذا الحديث جيِّدًا لوجدنا فساد هذا الفهم المزعوم وبطلانه، فهو يتناقض مع واقع الحديث وسياقه، حيث جاءت هذه العبارة في سياق الوصية بالنساء، وأمر الرجال بتقوى الله فيهن بمراعاة حقوقهن، وحسن عشرتهن، فقال: «وَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا، فَإِنَّمَا هُنَّ عَوَانٌ عِنْدَكُمْ»، فينبغي أن يُفْهَمَ الحديث في سياقه، دون اجتزاء أو اقتطاع، على نهج من يقرأ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ»⁽¹⁷⁶³⁾، ويسكت دون قراءة بقية الآية الكريمة؛ ليتضح المراد والمقصود: «وَأَنْتُمْ سُكَّارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ»⁽¹⁷⁶⁴⁾، إذ كيف يؤكد النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على الوصية بالنساء، ويُعَلِّمُ أصحابه أن خير الرجال خيرهم معاملة لزوجهم، وأحسنهم عشرة لها، وفي نفس الوقت يهيئها، ويحتقرها، ويُقَلِّلُ من شأنها! فإن هذا لا يتأتى في منطق العقول السليمة، ولا ينسجم مع فكر أصحاب الفطر المستقيمة.

ويرى العلامة المفكر الكبير الأستاذ الدكتور: محمد عمارة «حفظه الله» أن تفسير كلمة عوان تعني «الوسط» و«الخيار»؛ ويدلل على ذلك قوله تعالى: «قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ»⁽¹⁷⁶⁵⁾، وهذا التفسير منه «حفظه الله» يتماشى مع سياق الحديث؛ حيث جاء في مطلع الحديث واستوصوا بالنساء خيرا.

وعليه يكون المعنى عاملوا النساء بالرفق واللطف فإنهن المحبات إلى قلوبكم الأثيرات لديكم، وهن الخَيْرَاتُ الفضليات المكرمات.

وعلى هذا فينبغي أن يُفْهَمَ الحديث فهماً صحيحاً يتناسب مع طريقة لغة العرب في استعمال الحقيقة، والمجاز، فوصفه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) للنساء بأنهن عوان من قبيل الحجار الذي لا يمكن حمله على المعنى

⁽¹⁷⁶²⁾ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: البيوع، باب: في وضع الربا (3/244/3334)، والترمذي في «جامعه»، كتاب: التفسير، باب: ومن سورة التوبة (5/273/3087)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَمَعْنَى قَوْلِهِ: «عَوَانٌ عِنْدَكُمْ»، يَعْنِي: أَسْرَى فِي أَيْدِيكُمْ».

⁽¹⁷⁶³⁾ [النساء: 43].

⁽¹⁷⁶⁴⁾ [النساء: 43].

⁽¹⁷⁶⁵⁾ [البقرة: 68].

الحقيقي للأسر، وإلا ناقض أول العبارة آخرها، وإنما هو تأكيد للوصية بها؛ لضعفها من جهة، ولبعدها عن أهلها، وانتقالها من بيت أبيها إلى بيت زوجها من جهة أخرى، فَشَبَّهَهَا بِالْأَسِيرِ فِي ضَعْفِهِ، وَقَلَّةِ حِيلَتِهِ، فقال: «اسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا» فليس لمن أحد غيركم، فحافظوا عليهن، وأحسنوا إليهن حتى لا يشعرن بغربة البعد عن أهلهن، وكان هذا الأسلوب معروفًا عند العرب.

وأما الضرب فقد شرَّعه الله تعالى للزوج في حال نشوز زوجته، وإساءتها إليه؛ لتقويمها، وإصلاح حالها، بعد وعظها، وتذكيرها، ونصحها برفق ولين، فإن أبت هَجَرَهَا فِي الْمَضْجَعِ، دون ترك البيت، فإن أبت ورأى أنه لا يصلحها إلا الضرب، فإن الشارع سمح له بضرها ضرب شفقة ورحمة بقصد إصلاحها وتقويمها، كما يضرب الوالد ولده؛ ليهذبه ويؤدبه، فهو يضربه برفق وشفقة وحب لإصلاحه، كل ذلك وفق ضوابط محددة، اهتم الشرع الحنيف ببيانها، فمع أن الشرع الحنيف المنيف جعل من وسائل الإصلاح الضرب الرقيق غير المبرح، إلا أنه جعله آخر ما يمكن أن يلجأ إليه الزوج، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ (1766).

وقبل الختام نود القول بأن حمل الحديث على المجاز لون من التَأْوِيلِ لا تضيق نصوص الشريعة به ذرعًا، ولكن بشرط أن يكون هذا التَأْوِيلِ مَقْبُولًا غير متكلف، ولا متعسف، وأن يكون هناك موجب للتأويل، والخروج من الحقيقة إلى المجاز، بأن يوجد مانع من صريح العقل، أو صحيح الشرع، أو قطعي العلم، أو مؤكد الواقع يمنع من إرادة المعنى الحقيقي، أي على شرط أن تتوافر للتأويل شروطه المعتبرة، والتأويل يعني لغة التفسير، واصطلاحًا: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله، لدليل دل على ذلك، وينبغي أن يُعْلَمَ أنه لا يجوز تأويل اللفظ بصرفه عن ظاهره إلى معنى آخر إلا إذا توافرت للتأويل شروطه المعتبرة، فيكون التَأْوِيلِ بذلك صحيحًا مَقْبُولًا، وإن لم تتوافر تلك الشروط كان التَأْوِيلِ فاسدًا مردودًا، ويمكن إجمال هذه الشروط المعتبرة فيما يلي:

1- أن يكون اللفظ المراد تأويله قابلاً للتأويل بِحَسَبِ وضعه اللغوي، مثل الظاهر عند الشافعية، أو الظاهر والنص عند الحنفية، أما إذا كان اللفظ غير قابل للتأويل، كالنص عند الشافعية، وكالمفسر والمحكم عند الحنفية، فإنه لا يقبل التَأْوِيلِ؛ للقطع بالمراد منه.

2- أن يستند التَأْوِيلِ إلى دليل صحيح، يدل على صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى غيره، وأن يكون هذا الدليل أقوى من الظاهر، بمعنى أن يكون راجحًا على ظهور اللفظ في مدلوله، فحمل اللفظ على حقيقته إذا تجرد عن القرائن هو الظاهر، ولا يُجْمَلُ على مجازه إلا

(1766) [النساء: 34].

إذا قام دليل العدول عنها إلى غيرها⁽¹⁷⁶⁷⁾.

3- أن يكون المعنى الذي أول إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه، ويدل عليها، ولو على سبيل المجاز، وذلك بأن يكون التَّأْوِيلُ موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو اصطلاح الشرع⁽¹⁷⁶⁸⁾.

4- ألا يتعارض التَّأْوِيلُ مع النصوص القطعية الدَّلالة، أو مع القواعد الشرعية الكُليَّة المقررة المعلومة من الدين بالضرورة؛ لِأَنَّ التَّأْوِيلَ طريقه الاجتهاد الظني، والظني لا يقوى على معارضة الدَّليل القطعي⁽¹⁷⁶⁹⁾.

هذه هي شروط التَّأْوِيلِ، وضوابطه، تصون العقل عن الخطأ، أو العبث بنصوص الشرع الحنيف، فإذا توافرت هذه الشروط في التَّأْوِيلِ كان صحيحاً معتبراً، وإن لم تتوافر كان التَّأْوِيلُ فاسداً مردوداً لا يُعْتَدُّ به⁽¹⁷⁷⁰⁾.

ولو أخذنا نكتب ونكتب لطلال بنا الكلام، ولما وسعنا المقام، ولكن يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق، ونود أن نؤكد أن الحديث النبوي سيق بلغة العرب، وتميز بخصائص تلك اللغة، من ثم بات لزاماً على من أراد فهم الحديث النبوي أن يكون على معرفة بقواعد لغة العرب، وأساليبها، وسياقاتها، ففهم اللغة سبيل إلى فهم القرآن، والسُّنَّة النبويَّة المشرفة، فتعلم قواعد العربيَّة أمر لا بد منه لفهم مقصود السُّنَّة الشريفة، ومعرفة معانيها، وبدون ذلك يقع المتصدر الذي ليس بعربي بالسليقة في الغلط وسوء التَّأْوِيلِ؛ إذ كيف يفهم الخطاب النبوي من لم يدرك خصائص اللغة، ويتعرف على مزاياها، فيعرف مفردات الألفاظ، وتراكيبها، ومتن اللغة، والتصريف، والنحو، والبيان، والمعاني، والبديع، ونحو ذلك.

وخلاصة القول: إن معرفة العربيَّة، ومفرداتها، وأساليبها يُعين المُحدِّث والفقهاء على الفهم الصحيح، والتَّأْوِيلِ السديد، ويوضِّح أمامه الرؤية التي يتغيَّها من السُّنَّة النبويَّة المطهرة.

⁽¹⁷⁶⁷⁾ يُنظر: «المستصفي»، للغزالي: (378/1)، «شرح الكوكب المنير»، للفتوحى: (461/3)، «إرشاد الفحول»، للشوكاني: (ص: 177).

⁽¹⁷⁶⁸⁾ يُنظر: «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول»، لأبي عبد الله التلمساني: (ص: 74 - 76)، «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، للعز بن عبد السلام: (100/2 - 102)، «إرشاد الفحول»، للشوكاني: (ص: 177).

⁽¹⁷⁶⁹⁾ يُنظر: «أصول الفقه»، للعلامة الشيخ محمد أبو زهرة: (ص: 138)، دار الفكر العربي، القاهرة، سنة: 1417هـ - 1997.

⁽¹⁷⁷⁰⁾ يُنظر: «الضوابط المنهجية للاستدلال بالأحاديث النبوية»، (ص: 148: 150)، ويُنظر أيضاً: «مبادئ التعامل مع السُّنَّة النبويَّة»، د سيد عبد الماجد الغوري: (ص: 191: 201).

الضابط العاشر: فهم الحديث النبوي في ضوء مقاصد الشريعة، وغاياتها الكليّة:

إن فهم الأحاديث النبويّة في ضوء مقاصد الشريعة الإسلاميّة، وغاياتها الكليّة أمر مهم جدًّا لكي نفهم النص النبوي فهمًا سليمًا، ونضمن السلامة من الوقوع في الخطأ، حيث يساعد معرفة قصد الشارع من التكليف على فهم النص، وبيان دلالاته، فقد يُبَيِّن الحديث على رعاية مقصد عام أو خاص؛ ليحقق مصلحة معتبرة، أو يدرأ مفسدة مُعَيَّنَة، أو يعالج مشكلة قائمة في ذلك الوقت.

فلا يمكننا الوقوف على مقاصد الشرع الحنيف إلا بعد النظر في القرآن الكريم، والسُنَّة النبويّة المطهرة، فكم من نصٍّ في السُنَّة النبويّة المشرفة لا يمكن فهمه، والوقوف على المراد منه إلا من خلال قراءته في ضوء مقاصد الشرع الحنيف؛ ليتبين وجه الحق فيه.

وما انزل من انزل في الهلكة إلا بسبب سوء الفهم، ومن أسباب سوء الفهم والوقوع في الوهم: إغفال مقاصد الشرع الحنيف، وعدم الوقوف على حكمه السامية من التكاليف المشروعة، وضلت طائفة من الناس بسبب سوء فهمهم لنصوص السُنَّة المطهرة؛ ففهموها على وفق هواهم بما يؤيد حزهم، ويقوي مبادئ جماعتهم، وكأن الخطاب الشرعي لم يُوجَّه إلا لطائفتهم، متناسين أن صحة الفعل مرتبط بموافقته لقصد الشارع، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي (رَحِمَهُ اللهُ): «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع»⁽¹⁷⁷¹⁾، وقال أيضًا (رَحِمَهُ اللهُ): «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شُرِّعت له؛ فقد ناقض الشريعة، وكل ما ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له؛ فعمله باطل»⁽¹⁷⁷²⁾.

ومقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد⁽¹⁷⁷³⁾، وهي تعني المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها⁽¹⁷⁷⁴⁾، فالمقاصد أعمال وتصرفات مقصودة لذاتها، تسعى النفوس إلى تحصيلها، بمساع شتى، أو تُحْمَلُ على السعي امتثالاً⁽¹⁷⁷⁵⁾.

⁽¹⁷⁷¹⁾ يُنظَر: «الموافقات»، لأبي إسحاق الشاطبي: (22/3)، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط: 1، سنة: 1417هـ - 1997م.

⁽¹⁷⁷²⁾ يُنظَر: «المصدر السابق»: (28/3).

⁽¹⁷⁷³⁾ يُنظَر: «نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»، للدكتور أحمد الريسوني: (ص: 57)، الدار العالمية للكتاب الإسلامي - الرياض - ط: 2، سنة: 1992م.

⁽¹⁷⁷⁴⁾ يُنظَر: «مقاصد الشريعة الإسلاميّة»، لمحمد الطاهر بن عاشور: (121/2)، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، قطر، سنة: 1425هـ - 2004م.

⁽¹⁷⁷⁵⁾ يُنظَر: «المصدر السابق»: (121/2).

وتنقسم المقاصد الشرعية باعتبار المصالح التي جاءت بحفظها إلى ثلاثة أقسام:

1الضروريّات 2الحاجيات 3التحسينيات والمكمّلات.

وقد عدّها الإمام الشاطبي أصل أصول الشريعة الإسلاميّة⁽¹⁷⁷⁶⁾.

أولاً: المقاصد الضرورية: وهي ما لا بُدُّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، وبفواتها يحصل الفساد والخسران في الدارين «الدنيا والآخرة»⁽¹⁷⁷⁷⁾.

وقد ذكر جمهور الأصوليين أن المقاصد الضرورية خمسة، وهي: مقصد حفظ الدين، ومقصد حفظ النفس، ومقصد حفظ العقل، ومقصد حفظ المال، ومقصد حفظ العرض «النَّسَب»⁽¹⁷⁷⁸⁾.

ويحصل حفظ هذه الضروريّات بأمرين، هما:

أحدهما: ما يقيم أركانها، ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع، أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم⁽¹⁷⁷⁹⁾.

فحفظ «الدين» يكون من جهة وجود، ومن جهة عدم، وكذا بقية المقاصد الضرورية الخمسة.

ثانياً: المقاصد الحاجية: وهي ما تحتاج الأمة إليها لاقتناء مصالحها، وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لو لم تُراعَ لم يفسد النظام، ولكنه يكون على حالة غير منتظمة؛ فلذلك كان لا يبلغ مبلغ الضروري⁽¹⁷⁸⁰⁾.

يقول الإمام الشاطبي (رَحِمَهُ اللهُ): «هو ما يفتقر إليه من حيث التوسعة، ورفع الحرج، فلو لم يُراعَ دخل على المكلفين الحرج والمشقة على الجملة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة، وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنائيات»⁽¹⁷⁸¹⁾.

وتتلخص مقاصد الحاجيات في الأمور التالية:

1 - رفع الحرج عن المكلف لسببين:

⁽¹⁷⁷⁶⁾ يُنظَر: «الموافقات»، للشاطبي: (79/2).

⁽¹⁷⁷⁷⁾ يُنظَر: «الاجتهاد المقاصدي»: (ص: 53).

⁽¹⁷⁷⁸⁾ يُنظَر: «المحصل»، للرازي: (220/2)، و«المستصفي»، للغزالي: (251/1)، و«نهاية السؤل»، للإسنوي: (82/4)، و«شرح تنقيح الفصول»، للقرافي: (391/1).

⁽¹⁷⁷⁹⁾ يُنظَر: «الموافقات»، للشاطبي: (18/2).

⁽¹⁷⁸⁰⁾ يُنظَر: «مقاصد الشريعة الإسلاميّة»: (241/3).

⁽¹⁷⁸¹⁾ يُنظَر: «الموافقات»: (21/2).

الأول: الخوف من الانقطاع عن الطريق، ونقص العبادة، وكرهة التكلف، ودخول الفساد على الناس.

الثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد.

2 - حماية الضروريات بدفع ما يمسها ويؤثر فيها.

3 - خدمة الضروريات بتحقيق ما به صلاحها وكما لها؛ إذ يلزم من اختلال الحاجي اختلال الضروري

بوجه ما.

4 - تحقيق مصالح أخرى كاستثناء القيام للصلاة في حق المريض، والفطر في السفر، والجمع بين

الصلاتين في السفر، والصلاة في البيت للخوف، والمطر، ونحوه مما فيه تحقيق بعض المصالح⁽¹⁷⁸²⁾.

ثالثاً: المقاصد التحسينية: عرفها الإمام الشاطبي (رحمته الله) بقوله: «الأخذ بما يليق من محاسن

العادات، وتجنب المذنبات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»⁽¹⁷⁸³⁾.

والمقاصد التحسينية يحصل بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة

منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها، أو في التقرب منها،

فإن لمحاسن العادات مدخلاً في ذلك، سواء كانت عادات عامة كستر العورة، أم خاصة ببعض الأمم

كخصال الفطرة، وإعفاء اللحية، والحاصل أنها مما تُراعَى فيها المدارك البشرية الراقية⁽¹⁷⁸⁴⁾.

وتنقسم المقاصد الشرعية باعتبار محل صدورها ومنشئها إلى قسمين:

الأول: مقاصد الشارع: وهي التي قصدها الشارع بوضعه الشرعية، وهي تتمثل إجمالاً في جلب

المصالح، ودرء المفاسد في الدارين.

الثاني: مقاصد المكلف: وهي التي يقصدها المكلف في سائر تصرفاته، وهي التي تُفَرِّقُ بين صحة

العمل، وفساده، وبين ما هو تعبد وما هو عادة، وبين ما هو ديانة، وما هو قضاء⁽¹⁷⁸⁵⁾.

وتنقسم المقاصد الشرعية باعتبار القطع والظن إلى ثلاثة أقسام:

الأول: مقاصد قطعية: وهي التي تواترت على إثباتها طائفة عظمى من الأدلة الشرعية، مثل التيسير،

ورفع الحرج، وإقامة العدل، والضروريات الخمس.

الثاني: مقاصد ظنية: وهي التي تقع دون مرتبة القطع، وتختلف حولها الأنظار، مثل تحريم القليل من

⁽¹⁷⁸²⁾ يُنظَر: «مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة»: (ص: 324).

⁽¹⁷⁸³⁾ يُنظَر: «الموافقات»: (22/2).

⁽¹⁷⁸⁴⁾ يُنظَر: «مقاصد الشريعة الإسلامية»: (243/3).

⁽¹⁷⁸⁵⁾ يُنظَر: «الاجتهاد المقاصدي»: (ص: 53).

النيذ الذي يغلب على الظن إفضاؤه إلى الإسكار، وتطبيق زوجة المفقود، وضرب المتهم بالسرقة للإقرار، وتوريث المطلقة ثلاثاً في مرض الموت⁽¹⁷⁸⁶⁾.

الثالث: مقاصد وهمية: وهي التي يُتَخَيَّلُ فيها صلاحٌ وخيرٌ، وهي عند التأمل يكون فيها الشر والضرر؛ إما لخفاء ضرره، مثل تناول المخدرات من الأفيون، والحشيشة، والكوكايين، والهيروين، فإن الحاصل بما لمتناولها ملائم لنفوسهم، وليس هو بصلاح لهم، وإما لكون الصلاح مغموراً بفساد، مثل شرب الخمر، فقد أنبأنا عنه الله تعالى بقوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾⁽¹⁷⁸⁷⁾، ومثل حل تعاملهم بالربا، فهذه مصلحة وهمية تناقض المصلحة الشرعية من كل الوجوه، كما تُعارض ما قضى به كتاب الله من ضرورة إغلاق باب الربا⁽¹⁷⁸⁸⁾.

وتنقسم المقاصد باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جزءٍ عظيم منها، أو أفرادها إلى قسمين:

الأول: مقاصد كلية: وهي ما كانت عائدةً على عموم الأمة عَوْدًا مَتَمَاتًا، وما كانت عائدةً على عدة أقطار من الأمة، مثل حماية البيضة، وحفظ الدولة من التفرق، وغير ذلك.

الثاني: المقاصد الجزئية الخاصة، وهي مصلحة الفرد، أو الأفراد القليلة، وهي أنواع ومراتب، وقد تكفلت بحفظها أحكام الشريعة في المعاملات⁽¹⁷⁸⁹⁾.

وتنقسم المقاصد الشرعية من حيث التأقيت والدوام إلى قسمين:

الأول: المقاصد الدائمة أو «المستمرة»، وتشمل مقاصد الشريعة العامة، أو الكُليَّة، ومقاصد نصوصها المُحَكِّمَة غير المنسوخة.

الثاني: المقاصد المؤقتة أو «المرحلية»، وهي المقاصد التي تُرَاعِي الواقع «ظروف الزمان، والمكان، والعوائد، والأصول» حينما لا يكون مُطَابِقًا للمثال، ومن أشهر أمثلتها: تقليل الشر أو «الحرام»، أو المُسَكَّرِ فِي الآية الآتية» حينما لا يمكن استئصال شأفته تمامًا، وهو فحوى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾⁽¹⁷⁹⁰⁾، وذلك قبل نزول آيات تحريم

⁽¹⁷⁸⁶⁾ يُنظَرُ: «المصدر السابق» (ص: 55).

⁽¹⁷⁸⁷⁾ [البقرة: 219]، وَيُنظَرُ: «مقاصد الشريعة الإسلامية»: (257/3).

⁽¹⁷⁸⁸⁾ يُنظَرُ: «المصدر السابق»: (232/3).

⁽¹⁷⁸⁹⁾ يُنظَرُ: «المصدر السابق»: (254/3)، و«الاجتهاد المقاصدي»: (ص56).

⁽¹⁷⁹⁰⁾ [النساء: 43].

السكر بالخمير مطلقاً، وارتفاع واقع المجتمع إلى مستوى القابلية للتطبيق⁽¹⁷⁹¹⁾.

فلا هتداء بمقاصد الشريعة في فهم الحديث النبوي الشريف ضابط مهم من الضوابط المنهجية لفهم نصوص السنة النبوية، والاستدلال بها، والاقتداء بمبادئها، فإنه من المعلوم أن الشريعة الإسلامية إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد، ودرء المفساد عنهم في العاجل والآجل، والدنيا والآخرة، يقول الإمام الشاطبي (رحمته الله): «إِنَّ وَضْعَ الشَّرَائِعِ إِنَّمَا هُوَ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْعَاجِلِ وَالْآجِلِ مَعًا»⁽¹⁷⁹²⁾، ويقول ابن تيمية (رحمته الله): «فإن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد، وتقليلها بحسب الإمكان، ومعرفة خير الخيرين، وشر الشرين، حتى يُقَدَّمَ عند التزاحم خير الخيرين، ويُدْفَع شر الشرين»⁽¹⁷⁹³⁾.

ومن جهل مقاصد الشريعة الإسلامية، ومبادئها السامية السامقة فلربما أوقعه جهله في غلط عظيم، وخطأ جسيم في فهم الشريعة المشرفة، ووقع وأوقع بجهله هذا في الحرج والمشقة، وتكليف ما لا سبيل إليه، ولا يخفى تعارض هذا مع ما في الدين من رفع للحرج والمشقة عن الناس، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾⁽¹⁷⁹⁴⁾، وقال سبحانه: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽¹⁷⁹⁵⁾، وقال عز وجل: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾⁽¹⁷⁹⁶⁾، «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكيم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كُلُّهَا، ورحمةٌ كُلُّهَا، ومصالحٌ كُلُّهَا، وحكمةٌ كُلُّهَا؛ فكلُّ مسألةٍ خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أُدخِلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدلٌ لله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلُّه في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صديق رسوله (صلى الله عليه وسلم) أتم دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهده الذي به اهتدى المهتدون، وشفاؤه التام الذي به دواء كلِّ عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام، فهي قرّة العيون، وحياء القلوب، ولده الأرواح؛ فهي بها الحياء والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة، وكلُّ خيرٍ في الوجود فإنما هو مستفادٌ منها، وحاصلٌ بها، وكلُّ نقصٍ في الوجود فسببه من إصاعتها، ولولا رسومٌ قد بقيت لحربت الدنيا وطوي

⁽¹⁷⁹¹⁾ يُنظر: «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة»، د: إحسان مير علي (70/1)، دار الثقافة للجميع، ط: 1، دمشق، سنة: 1430هـ - 2009م.

⁽¹⁷⁹²⁾ يُنظر: «الموافقات»: (9/2).

⁽¹⁷⁹³⁾ يُنظر: «منهاج السنة النبوية» لابن تيمية: (118/6)، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط: 1، سنة: 1406هـ - 1986م.

⁽¹⁷⁹⁴⁾ [البقرة: 185].

⁽¹⁷⁹⁵⁾ [المائدة: 6].

⁽¹⁷⁹⁶⁾ [الحج: 78].

العالم، وهي العَصْمَةُ لِلنَّاسِ وَقَوَامُ الْعَالَمِ، وَبِهَا يُنْسِكُ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا، فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى خَرَابَ الدُّنْيَا وَطَيَّ الْعَالَمَ رَفَعَ إِلَيْهِ مَا بَقِيَ مِنْ رُسُومِهَا؛ فَالشَّرِيعَةُ الَّتِي بَعَثَ اللَّهُ بِهَا رَسُولَهُ هِيَ عَمُودُ الْعَالَمِ، وَقُطْبُ الْفَلَاحِ وَالسَّعَادَةِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (1797).

وتظهر هذه الحقيقة واضحة مستقرة لمن يتتبع النصوص التشريعية، التي تُبَيِّنُ الصلة الوثيقة بين الأحكام والحكم، وتنفي العبثية في التشريع، وتوضح أن هذه الأحكام ما هي إلا وسائل لتحقيق مقاصد عليا، وحكم جليلة، تتجسد في حال إقامتها مصالح حيوية واقعية، تعكس معقولية الشريعة الإسلامية، وهذا يدعو المجتهدين إلى تبين هذه المقاصد المعقولة، كونها تمثل الأساس الذي قام عليه البناء التشريعي كله (1798).
إن معرفة مقاصد التشريع وعلل الأحكام تُعِينُ الدارسين للسنة النبوية على فهم الأحكام الجزئية في ضوء مقاصدها الكلية؛ فيتصورها تصورا متكاملا، وتُجَنَّبُ الوقوع في أسر المسائل الجزئية، والنصوص المبتورة، ولعل الغفلة عن هذا الباب العظيم؛ أدت ببعض المشتغلين بالحديث من المعاصرين إلى ظاهرة مفرطة، جرّدت النصوص من مقاصدها، وحكّمها، وعللها، وجمدت على حرفيتها، وأفسدت تناسقها، وتكاملها، وترابطها (1799).

إن من الأهمية بمكان أن يهتدي المتعاملون مع النصوص النبوية بمقاصد الشريعة السمحة عند محاولة فهم النص، أو الاستدلال به على الحكم الشرعي، سواء أكانت تلك المقاصد عامة روعيت وعمِل على تحقيقها في كل باب من أبواب الدين، أم خاصة روعي تحقيقها في باب معيّن، أو جزئية قصدتها الشارع عند كل حكم شرعي من إيجاب، أو تحريم، أو ندب، أو كراهة، أو إباحة، أو شرط، أو سبب، أو مانع، وسواء أكانت منصوصا عليها، أم مشارا إليها، أو مستنبطة؛ ذلك أن فهم النصوص لا يكون سليما، ولا يكتمل الفقه بدلالاتها إلا بفهمها وتفسيرها في ضوء المقاصد الكلية والجزئية ذات العلاقة بموضوع النص، وأوجه دلالاته، وأن فهم النص بعيدا عن مقاصد الشارع يؤدي إلى خلل في الفهم والاستنباط (1800).

(1797) يُنظر: «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن قيم الجوزية: (11/3، 12)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، سنة: 1411هـ - 1991م.

(1798) يُنظر بحث: «الضوابط المنهجية للاستدلال بالأحاديث النبوية»، دراسة أصولية، د حسن سالم الدوسي: (ص: 159)، بحث مقدم للترقية، جامعة صنعاء، اليمن.

(1799) يُنظر: «منهج التلقي والاستدلال بين أهل السنة والمبتدعة»، د: أحمد عبد الرحمن الصويان: (ص: 59)، منشورات المنتدى الإسلامي، دار السليم، الرياض، ط: 2، سنة: 1420هـ - 1999م، ويُنظر أيضا: «معالم منهجية في التعامل مع السنة النبوية». ضوابط ومحاذير»، د. توفيق الغلبوري: (ص: 86: 87).

(1800) يُنظر: «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية»، د: يوسف حامد العالم (ص: 106، 107)، ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 1، سنة: 1412هـ - 1991م.

خصائص مقاصد السُّنة النَّبَوِيَّة:

تمتاز الشريعة الإسلاميَّة عامَّة، والسُّنة النَّبَوِيَّة خاصَّة بخصائص لا تكاد توجد في غيرها من أنواع العلوم والمعارف؛ فهي إلهيَّة المصدر، ومعقولة المعنى، وجامعة لأنواع المصالح، ووسيلة معتدلة بمسايرتها للفطرة الإنسانيَّة.

1 ربايَّة المصدر:

إن غايات السُّنة النَّبَوِيَّة، وحكمها، ومعانيها تتميز بكونها وحيًا من الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لُتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽¹⁸⁰¹⁾، فلقد أوحى الله تعالى إلى نبيه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الكتاب والحكمة، وقد فسَّر الإمام الشافعي⁽¹⁸⁰²⁾، وغيره الحكمه بالسُّنة، فالسُّنة العمليَّة التطبيقيَّة التي جاءت بيانًا للقرآن الكريم، وتنفيذًا لأحكامه، وامتثالًا لتعاليمه، واقتداءً بهديه، هي امتثال للوحي، وتنفيذ للأمر الإلهي، وبيان له، قال تعالى: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾⁽¹⁸⁰³⁾، وقال سبحانه: ﴿إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾⁽¹⁸⁰⁴⁾، والسُّنة النَّبَوِيَّة من هذا المنطلق إلهيَّة المصدر، ربايَّة المرجع، وقد احتوت على ما فيه صلاح أحوال الناس، واشتملت على القوانين المنظمة لحياة الأمة، ومنهجها القويم⁽¹⁸⁰⁵⁾.

2 معقوليَّة المعنى:

إن الحكم والغايات والمعاني الواردة في السُّنة النَّبَوِيَّة معقولة المعنى، والدلالة، والمعقوليَّة تعني المناسبة والملائمة بين الحُكم وحكمته، والعلَّة ومعلولها، والسبب ومسببه⁽¹⁸⁰⁶⁾.

ومعقوليَّة حكم وغايات السُّنة النَّبَوِيَّة المطهرة تعني أنها قابلة للفهم، ويمكن الاستنباط منها؛ لكونها دائرة في مجال الإدراك والحس، إلا ما اختص الله تعالى بعلمه، واستأثر به، فلا تُكَلَّف بالسؤال عنه، ولا يطلب منا البحث عن فهمه، وتطلب الجواب عنه، وقد امتلأت السُّنة النَّبَوِيَّة بجوانب كثيرة من بيان هذه الحُكم والغايات منها؛ بداية بيان الحكمة من الطهارة والصلاة، وهي تطهير النفس من الآثام والأدران والخطايا، فضلًا عن تطهير البدن والأعضاء، فعن أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَقُولُ: «أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَنَّ نَهْرًا بَبَابِ أَحَدِكُمْ يَغْتَسِلُ فِيهِ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسًا، مَا تَقُولُ: ذَلِكَ يُبْقِي

⁽¹⁸⁰¹⁾ [النحل: 44].

⁽¹⁸⁰²⁾ «الرسالة»، للشافعي: (93/1).

⁽¹⁸⁰³⁾ [الشورى: 48].

⁽¹⁸⁰⁴⁾ [الأحقاف: 9].

⁽¹⁸⁰⁵⁾ يُنظَر: «المدخل إلى مقاصد القرآن»، د/ عبد الكريم الحامدي: (ص: 48 - 51)، مكتبة الرشد، ط: 1، سنة: 1428هـ - 2007م.

⁽¹⁸⁰⁶⁾ يُنظَر: «القرآن والحضارة»، لنذير حمدان: (ص: 200)، دار ابن كثير دمشق سوريا، ط: 1، سنة: 1416هـ - 1995م.

مِنْ دَرَنِهِ»، قَالُوا: لَا يُبْقِي مِنْ دَرَنِهِ شَيْئًا، قَالَ: «فَدَلِكْ مِثْلُ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ، يَمْحُو اللَّهُ بِهِ الْخَطَايَا»⁽¹⁸⁰⁷⁾، وبيان حكمه زكاة الفطر أخبرتنا السنة المطهرة بها، فقد روى ابنُ عَبَّاسٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا)، قَالَ: «فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) زَكَاةَ الْفِطْرِ طُهْرَةً لِلصَّائِمِ مِنَ اللَّغْوِ وَالرَّفَثِ، وَطُعْمَةً لِلْمَسَاكِينِ، مَنْ أَدَّاهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ، فَهِيَ زَكَاةٌ مَقْبُولَةٌ، وَمَنْ أَدَّاهَا بَعْدَ الصَّلَاةِ، فَهِيَ صَدَقَةٌ مِنَ الصَّدَقَاتِ»⁽¹⁸⁰⁸⁾، وبيان الحكم والعلل التي يرحوها المرء من الزواج، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، عَنْ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قَالَ: «تُنَكِّحُ الْمَرْأَةَ لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا، وَلِحَسَبِهَا، وَلِحِمَالِهَا، وَلِدِينِهَا، فَاطْفَرُ بِذَاتِ الدِّينِ تَرَبَّتْ يَدَاكَ»⁽¹⁸⁰⁹⁾، وغير ذلك من الأمثلة كثير وكثير، فلو أخذنا نذكر ونذكر لما وسعنا المقام، فهي أكثر من أن تُحصى، وأوفر من أن تُستقصى، ويكفي من القلادة ما أحاط بالعنق.

ويترتب على معقوليَّة أحكام وحكم السنة النبويَّة المطهرة نفي اعتقاد وجود العبث، أو الفوضى في التشريعات والأحكام، بل إن الأحكام معللة، ومرتبطة بأسبابها الداعية إليها، وحكمها المناسبة المترتبة من تشريعها، فالله تعالى مُنَزَّهٌ أَنْ يَخْلُقَ الْإِنْسَانَ، أو الكون، أو الحياة من غير مقصد، وحكمة؛ لِأَنَّ ذَلِكَ مُحضُ العبث، والله تعالى مُنَزَّهٌ عَنْ ذَلِكَ، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

ويترتب عليها أيضًا: إقناع ذوي العقول والألباب بحكم السنة النبويَّة، وغاياتها التي ترنو إلى صلاح حالهم، ومآلمهم، وأنهم لا غنى لهم عن معرفتها، واكتشافها حتى يعبدوا الله تعالى على بصيرة، وعلمٍ، ووعيٍّ، والقرآن الكريم أخبر أن بعثة النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كانت رحمة للعالمين، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁸¹⁰⁾، ومن رحمة النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بأمتة: إرشادهم إلى أنواع المصالح، وتعليمهم الشريعة الغراء التي بها صلاح الناس في دينهم ودنياهم⁽¹⁸¹¹⁾.

3 الشمولية:

من خصائص حكمة السنة النبويَّة كونها جامعة، وشاملة لقضايا الألوهيَّة، والتوحيد، وتركية الإنسان،

⁽¹⁸⁰⁷⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: مَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ، باب: الصَّلَوَاتِ الْخَمْسُ كَفَّارَةٌ (112/1)، برقم: (528)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ، باب: فضل الصلوات الخمس (462/1)، برقم: (667) (283).

⁽¹⁸⁰⁸⁾ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الزَّكَاةِ، باب: زَكَاةِ الْفِطْرِ (111/2)، برقم: (1609)، وابن ماجه في «سننه»، كتاب: الزَّكَاةِ، باب: صَدَقَةُ الْفِطْرِ (585/1)، برقم: (1827)، بسند حسن.

⁽¹⁸⁰⁹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: النِّكَاحِ، باب: الْأَكْفَاءُ فِي الدِّينِ (7/7)، برقم: (5090)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: النِّكَاحِ، باب: اسْتِحْبَابِ نِكَاحِ ذَاتِ الدِّينِ (1086/2)، برقم: (1466) (53).

⁽¹⁸¹⁰⁾ [الأنبياء: 107].

⁽¹⁸¹¹⁾ يُنظَرُ: «التحرير والتنوير»، للطاهر بن عاشور: (15/21)، و«المدخل إلى مقاصد القرآن»: (ص: 51 - 54).

وتطهير قلبه، وتهذيب وجدانه وروحه، كما اهتمت السنَّة بالكون المنظور، وعمارته، وجاءت جامعة وشاملة للقضايا العقلية، والروحية، والمادية، وجامعة لمصالح الدنيا والآخرة، وجامعة لمصالح الفرد والمجتمع، فلم تُهمل جانبًا من جوانب الإصلاح إلا ذلكت عليه، وأمرت به، وحضت عليه، وأرشدت إليه بإجمال وتفصيل، واعتنت السنَّة كذلك بتصحيح الاعتقادات، والتصورات، وكل ما فيه نفع الإنسان في معاشه، ومعااده، واهتمت أيضًا بحاجات الإنسان الفطرية، ودعت إلى الأخوة، والعفو، والتسامح، والتعاون، وحفظ الحريات العامة، والخاصة، وأرشدت إلى تجنب معوقات الحضارة الإنسانية القائمة على السلم، والتسامح، والتعايش بعيدًا عن الظلم، والتمايز الديني، والجنسي، والعرقي، وغير ذلك من سياسة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الإصلاحية الحكيمة الجامعة لأنواع الخير، والهدى، والإصلاح⁽¹⁸¹²⁾.

4 الوسطية والاعتدال:

من خصائص الحكمة النبوية الوسطية، والتي تعني الاعتدال، والملاءمة لفطرة الإنسان بحيث تستجيب لها دون نفور، وترضى بما دون فتور؛ لكونها سهلة سمحة ميسرة، لا إفراط فيها، ولا تفريط، فلم تمنع النفس من حاجاتها الفطرية، بدعوى الزهد، أو التبتل، أو التبعذ، عن أنس بن مالك (رضي الله عنه)، قال: جاء ثلاثه زهط إلى بيوت أزواج النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، يسألون عن عبادة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فلما أخبروا كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؟ قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبداً، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً، فجاء رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إليهم، فقال: «أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إنني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأزفد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»⁽¹⁸¹³⁾.

وقد ثبتت في السنَّة النبوية في غير ما موضوع حكم كثيرة قائمة على التوسط والاعتدال والتوازن في أبواب العبادات، والتجارات، والكسب، والنكاح، والطلاق، والنفقة، والميراث، والوصية، وغيرها من التكاليف التي أمرنا بها، وقد كان (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حريصاً على أمته، رقيقاً بهم، ناصحاً لهم، شفيقاً عليهم وجاءت الأحاديث النبوية الشريفة؛ لتؤكد التوسط والاعتدال مراعاة للفطرة الإنسانية، ودفع الإثم

⁽¹⁸¹²⁾ يُنظر: «المدخل إلى مقاصد القرآن»: (ص: 56 - 57).

⁽¹⁸¹³⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: النكاح، باب: الترغيب في النكاح (2/7)، برقم: (5063)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: النكاح، باب: استحباب النكاح لمن تأقت نفسه إليه، ووحد مؤنثه، واشتغال من عجز عن المؤمن بالصوم (2/1020)، برقم: (1401)، (5).

والحرج في التكليف الشاقة⁽¹⁸¹⁴⁾، فعن عائشة، (رضي الله عنها): أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كَانَ يَخْتَجِرُ حَصِيرًا بِاللَّيْلِ فَيُصَلِّي عَلَيْهِ، وَيَبْسُطُهُ بِالنَّهَارِ فَيَجْلِسُ عَلَيْهِ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَثُوبُونَ إِلَى النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَيُصَلُّونَ بِصَلَاتِهِ حَتَّى كَثُرُوا، فَأَقْبَلَ فَقَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، خُذُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا، وَإِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ مَا دَامَ وَإِنْ قَلَّ»⁽¹⁸¹⁵⁾.

هذه هي أهم خصائص الحكمة النبوية، وهي تدل على أن حكم السنة النبوية، ومقاصدها من أرقى الحكم والمقاصد، وأجلها؛ لأنها تستمد ذلك كله من القرآن الكريم، وذلك مصداق قول الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁸¹⁶⁾، وقوله جلَّ شَأْنُهُ: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾⁽¹⁸¹⁷⁾⁽¹⁸¹⁸⁾.

الأمثلة التطبيقية على هذا الضابط:

من الأمثلة التي تدلل على أهمية هذا الضابط، وضرورة مراعاته: حديث عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما)، قَالَ: «فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى الْعَبْدِ وَالْحُرِّ، وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثَى، وَالصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ»⁽¹⁸¹⁹⁾، وفي رواية أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، قَالَ: «كُنَّا نُخْرِجُ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ طَعَامٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ أَفِطٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ زَبِيبٍ»⁽¹⁸²⁰⁾.

فظاهر الحديث يدل على حصر الزكاة في أصناف الطعام المذكورة في الحديث، وهي: القمح، والتمر،

⁽¹⁸¹⁴⁾ يُنظَر: «المدخل إلى مقاصد القرآن»: (ص: 57 - 59).

⁽¹⁸¹⁵⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: اللباس، باب: الجلوس على الحصى ونحوه (7/155)، برقم: (5861)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره (1/540)، برقم: (782) (215).

⁽¹⁸¹⁶⁾ [الأنبياء: 107].

⁽¹⁸¹⁷⁾ [المائدة: 15، 16].

⁽¹⁸¹⁸⁾ يُنظَر: تُراجع هذه الخصائص بتوسع في كتاب: «القرآن والحضارة»، لنذير حمدان: (ص: 292)، دار ابن كثير دمشق سوريا، ط: 1، سنة: 1416هـ - 1995م، و«المدخل إلى مقاصد القرآن»، د/ عبد الكريم الحامدي: (ص: 48 - 59)، مكتبة الرشد، ط: 1، سنة: 1428هـ - 2007م.

⁽¹⁸¹⁹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الزكاة، باب: فرض صدقة الفطر (2/130/1503)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الزكاة، باب: زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير (2/677/984) (13).

⁽¹⁸²⁰⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الزكاة، باب: صدقة الفطر صاع من طعام (2/131/1506)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الزكاة، باب: زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير (2/678/985) (17)، والأقبط هو لبن مجفف يابس يُطبخ أو يُطبخ به. يُنظَر: «النهاية»: (57/1).

والشعير، والأفط، والزبيب، وهذا ما فهمه بعض الناس وتمسكوا بظاهر الحديث، ورفضوا إخراج زكاة الفطر بقيمتها نقدًا، وهذا التمسك بحرفية النص يبعد عن روح السنّة ومقصودها، فليس مقصود التوجيه النبوي الشريف حصر الفطرة في تلك الأصناف، وإنما المقصود هو تحقيق الإغناء للفقراء والمساكين عن سؤال الناس في يوم العيد، وقد راعى النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بذكره هذه الأصناف ظروف البيئة والزمن، فأوجب زكاة الفطر مما هو شائع ومتيسر في أيدي الناس من الأطعمة؛ إذ كانت هي أقوات الناس آنذاك، وكانت النقود عزيزة عند العرب، وخصوصًا أهل البادية، وكان إخراج الطعام أيسر على المعطي، وأنفع للآخذ، وعندما تغير الحال، وأصبحت النقود متوافرة بأيدي الناس، وصار الفقير غير محتاج إلى الطعام بقدر حاجته إلى النقود لنفسه ولعِياله أجاز أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) وغيره من فقهاء السلف الصالح إخراج القيمة؛ لِأَنَّهُمْ لَاحِظُوا أَنَّ الْمَقْصِدَ الشَّرْعِيَّ مِنَ التَّوْجِيهِ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ هُوَ إِغْنَاءُ الْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ عَنِ السُّؤَالِ وَالطَّوْفِ وَمَدَّ الْيَدَ لِلنَّاسِ فِي يَوْمِ عِيدِ الْمُسْلِمِينَ، وَإِشْرَاكَهُمْ فِي فَرْحَةِ الْعِيدِ، وَهَذَا يَتَحَقَّقُ بِدَفْعِ الْقِيَمَةِ أَكْثَرَ مِنْ دَفْعِ الْأَطْعَمَةِ الْعَيْنِيَّةِ؛ لِتَتَصَرَّفَ الْفَقِيرُ وَالْمَسْكِينُ فِيهَا حَسَبَ حَاجَاتِهِ⁽¹⁸²¹⁾، وهذا ليس اجتهاد عمر بن عبد العزيز (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وإنما سبقه إليه معاوية بن أبي سفيان (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا)، فقد ورد عن أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: «كُنَّا نُخْرِجُ إِذْ كَانَ فِيْنَا رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) زَكَاةَ الْفِطْرِ، عَنْ كُلِّ صَغِيرٍ، وَكَبِيرٍ، حُرٍّ أَوْ مَمْلُوكٍ، صَاعًا مِنْ طَعَامٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ أَقِطٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ زَبِيبٍ» فَلَمْ نَزَلْ نُخْرِجُهُ حَتَّى قَدِمَ عَلَيْنَا مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ حَاجًّا، أَوْ مُعْتَمِرًا فَكَلَّمَ النَّاسَ عَلَى الْمَنْبَرِ، فَكَانَ فِيْمَا كَلَّمَ بِهِ النَّاسَ أَنْ قَالَ: «إِنِّي أَرَى أَنَّ مُدَّةَيْنِ مِنْ سَمَرَاءِ الشَّامِ، تَعْدِلُ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ»، فَأَخَذَ النَّاسُ بِذَلِكَ، قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: «فَأَمَّا أَنَا فَلَا أَرَأَى أَنْ أُخْرِجُهُ كَمَا كُنْتُ أُخْرِجُهُ، أَبَدًا مَا عَشْتُ»، وهذا نوع من التقدير، وإخراج قيمة الصاع من التمر، وغيره، وقد أقرَّ الصحابة الكرام معاوية (رَضُوا اللهُ عَلَيْهِمْ) على ذلك؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالنَّاسِ فِي قَوْلِهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «فَأَخَذَ النَّاسُ بِذَلِكَ»، هم الصحابة (رَضُوا اللهُ عَلَيْهِمْ)، وإلى جواز إخراج القيمة ذهب أبو حنيفة، وأصحابه⁽¹⁸²²⁾، فهذا الرأي أقرب إلى تحقيق مقصد الشريعة من رعاية مصلحة الفقير، وسد حاجاته، وتيسير أمر الصدقة على من أراد إخراجها، وهذا واضح في

⁽¹⁸²¹⁾ يُنظَر: «المنهج العلمي عند المحدثين للتعامل مع متون السنّة»، محمد أبو الليث الخير آبادي: (ص: 38)، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: 13، سنة: 1998م.

⁽¹⁸²²⁾ يُنظَر: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، لعلاء الدين، أبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني (73/2)، دار الكتب العلمية، ط: 2، سنة: 1406هـ - 1986م.

كثير من بلادنا الإسلامية في زماننا هذا⁽¹⁸²³⁾.

إن من يتصدى للنظر في نصوص السنّة المشرفة محاولاً فهمها، وتفسيرها، واستنباط الأدلّة منها يلزمه أن يجمع بين النظر في النصوص الجزئية، وبين المقاصد العامة، والقواعد الكلية للشريعة في آن واحد، فيكون الحكم مبنياً على الكلّيات العامة، والنصوص الجزئية؛ لأنّه لا يصح فصل الجزئي عن كليّه؛ لأنّ الجزئيات محكومة بالكلّيات، وقد صرّح الإمام الشاطبي (رحمه الله) بذلك، فقال: «فَمَنْ الْوَاجِبِ اعْتِبَارُ تِلْكَ الْجَزْئِيَّاتِ بِحُذْرِ الْكَلِّيَّاتِ عِنْدَ إِجْرَاءِ الْأَدَلَّةِ الْخَاصَّةِ مِنَ الْكِتَابِ، وَالسُّنَّةِ، وَالْإِجْمَاعِ، وَالْقِيَاسِ؛ إِذْ مُحَالٌ أَنْ تَكُونَ الْجَزْئِيَّاتُ مُسْتَعْنِيَةً عَنِ كَلِّيَّاتِهَا، فَمَنْ أَخَذَ بِنَصِّ مَثَلًا فِي جُزْئِيٍّ مُعْرَضًا عَنِ كَلِّيَّهِ؛ فَقَدْ أَخْطَأَ، وَكَمَا أَنَّ مَنْ أَخَذَ بِالْجُزْئِيِّ مُعْرَضًا عَنِ كَلِّيَّهِ؛ فَهُوَ مُخْطِئٌ، كَذَلِكَ مَنْ أَخَذَ بِالْكَلِّيِّ مُعْرَضًا عَنِ جُزْئِيَّهِ»⁽¹⁸²⁴⁾.

إلى أن قال (رحمه الله): «لَيْسَ مِنْ بُدٍّ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى الْجُزْئِيِّ فِي مَعْرِفَةِ الْكَلِّيِّ، وَأَنَّ الْكَلِّيَّ لَا يُعَدُّ بِإِطْلَاقِهِ ذُوْنَ اعْتِبَارٍ الْجُزْئِيِّ، وَهَذَا كُلُّهُ يُؤَكِّدُ لَكَ أَنَّ الْمَطْلُوبَ الْمُحَافَظَةَ عَلَى قِصْدِ الشَّارِعِ؛ لِأَنَّ الْكَلِّيَّ إِنَّمَا تَرْجِعُ حَقِيقَتُهُ إِلَى ذَلِكَ، الْجُزْئِيِّ كَذَلِكَ أَيْضًا؛ فَلَا بُدَّ مِنَ اعْتِبَارِهِمَا مَعًا فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ، فَإِذَا تَبَتَّ بِالِاسْتِقْرَاءِ قَاعِدَةُ كَلِّيَّةٍ، ثُمَّ أَتَى النَّصُّ عَلَى جُزْئِيٍّ يُخَالِفُ الْقَاعِدَةَ بِوَجْهِ مِنْ وَجُوهِ الْمُخَالَفَةِ؛ فَلَا بُدَّ مِنَ الْجُمْعِ فِي النَّظَرِ بَيْنَهُمَا؛ لِأَنَّ الشَّارِعَ لَمْ يَنْصُصْ عَلَى ذَلِكَ الْجُزْئِيِّ إِلَّا مَعَ الْحِفَاطِ عَلَى تِلْكَ الْقَوَاعِدِ؛ إِذْ كَلِّيَّةٌ هَذَا مَعْلُومَةٌ ضَرُورَةٌ بَعْدَ الْإِحَاطَةِ بِمَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ؛ فَلَا يُمْكِنُ وَالْحَالَةُ هَذِهِ أَنْ تُحْرَمَ الْقَوَاعِدُ بِالْإِعْجَابِ مَا اعْتَبَرَهُ الشَّارِعُ، وَإِذَا تَبَتَّ هَذَا؛ لَمْ يُمْكِنْ أَنْ يُعَدَّ الْكَلِّيُّ، وَيُلْغَى الْجُزْئِيُّ»⁽¹⁸²⁵⁾.

فإذا اقتصر الفقيه في فقهه واجتهاده على جزئيات الشريعة دون النظر أو الاعتناء بالكلّيات (وهي محور الجزئيات وقطب رحاها) فلا ريب أنه سيخرج بأحكام تكون مجافية لحكمة التشريع وروح الشريعة، ومن ذلك ما ورد عند بعض الأحناف⁽¹⁸²⁶⁾ من أن القتل بشيء ثقيل كالحجر، والعصا الكبيرة الضخمة لا يُوجب القصاص على القاتل، ولا يُعدُّ عمدًا، حتى ولو كان عدوانًا؛ إذ العمد عندهم هو الضرب بالسلاح أو آلة القتل غالبًا كالسيف، والرمح أو ما جرى مجرى السلاح؛ لأنّ العمد هو القصد، ولا يُقَفُّ عليه إلا بدليله، وهو استعمال الآلة القاتلة، وأيدوا قولهم هذا بحديث: النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا)، أَنَّ

⁽¹⁸²³⁾ يُنظَر: «منهجية التعامل مع السنّة النبويّة»، د عبد الجبار سعيد: (ص: 67، 68)، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة، العدد 18، حريف: 1420هـ - 1999م.

⁽¹⁸²⁴⁾ يُنظَر: «الموافقات»، للشاطبي: (174/3 - 175)، و«نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي»، للدكتور: أحمد الريسوني (ص: 369).

⁽¹⁸²⁵⁾ يُنظَر: «الموافقات»، للشاطبي: (175/3 - 176).

⁽¹⁸²⁶⁾ يُنظَر: «تكملة فتح القدير»، لقاضي زاده: (205/10) ط مصطفى الباني الحلبي بمصر، ط: 1، سنة: 1389هـ - 1970م.

رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «لَا قَوْلَ إِلَّا بِالسَّيْفِ»⁽¹⁸²⁷⁾، فالقول بهذا الرأي على إطلاقه قد يؤدي إلى التصادم مع بعض القواعد المقاصدية الكلّية؛ لأنّ حفظ النفس الإنسانيّة بدفع المفاسد عنها من الضروريات الخمس، أو الكلّيات الخمس المقررة في الشريعة، وأيضاً من الكلّيات المقررة في الشريعة: وجوب النظر في المآلات، والاعتبار بنتائج الأفعال، يقول الإمام الشاطبي (رَحِمَهُ اللَّهُ): «النَّظَرُ فِي مآلاتِ الأفعالِ مُعْتَبَرٌ مَقْصُودٌ شَرْعاً كَانَتْ الأفعالُ مُوَافِقَةً أو مُخَالِفَةً، وَذَلِكَ أَنَّ المُجْتَهِدَ لَا يَحْكُمُ عَلَى فِعْلٍ مِنَ الأفعالِ الصّادِرَةِ عَنِ المُكَلَّفِينَ بِالإِفْدامِ أو بِالإِحْجامِ إِلَّا بَعْدَ نَظَرِهِ إلى ما يَمُوتُ إِلَيْهِ ذَلِكَ الفِعْلُ»⁽¹⁸²⁸⁾.

وإن القول بأن القتل بالمثل لا يُعدُّ عمداً ولا يوجب القصاص برغم توفر العدوان فيه سيؤدي إلى المآل الممنوع، وسيفتح باب القتل على مصراعيه، حيث يقدم القاتل على جريمته بالمثل الذي يقتل غالباً، عالمًا أنه لن يطوله القصاص، وهذا مضاد لحكمة الشارع في القصاص، وفتح لباب إهدار النفس الإنسانيّة التي تُعدُّ المحافظة عليها من أعظم مقاصد الشريعة الضرورية التي لا تقوم الحياة إلا بها⁽¹⁸²⁹⁾، ومنشأ هذا الاختلال: عدم دراسة الجزئيات في ضوء كليّاتها التي تحكم عليها، وتوجه فهمها، ومن هنا كان رأي الجمهور⁽¹⁸³⁰⁾ أن القتل بالمثل الذي يقتل غالباً إذا توافر فيه عنصر العدوان، هو القتل الذي يُعدُّ عمداً، ويُوجب القصاص، فهم يهتمون بالمحافظة على النفس الإنسانيّة بحسم كل ذريعة من شأنها أن تهدد هذا المقصد الضروري، فظهر بذلك ما للكلّيات من أثر في توجيه الجزئيات⁽¹⁸³¹⁾.

ونص الإمام عز الدين ابن عبد السلام إلى أنه لو رأى شخص يصلي غريباً فعليه أن يقطع الصلاة، وينقذ الغريق، ثم يقضي الصلاة، وهذا من باب الجمع بين المصالح، ويعلل ذلك (رَحِمَهُ اللَّهُ) بقوله: «تَقْدِيمُ إنْقاذِ العَرَفِيِّ المَعْصُومِينَ عَلَى أداءِ الصَّلواتِ؛ لِأَنَّ إنْقاذَ العَرَفِيِّ المَعْصُومِينَ عِنْدَ اللَّهِ أَفْضَلُ مِنْ أداءِ الصَّلاةِ، وَالجُمُعُ بَيْنَ المَصْلَحَتَيْنِ مُمَكِّنٌ بِأَنَّ يُنْقَذَ العَرِيقُ ثُمَّ يَقْضَى الصَّلاةُ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ ما فَاتَهُ مِنْ مَصْلَحَةِ أداءِ الصَّلاةِ لَا يُقَارِبُ إنْقاذَ نَفْسٍ مُسْلِمَةٍ مِنَ الهَلَاكِ»، وقال (رَحِمَهُ اللَّهُ) أيضاً: «وَكَذَلِكَ لو رَأَى الصَّائِمُ فِي رَمْضانَ غَرِيقاً لَا يَتَمَكَّنُ مِنْ إنْقاذِهِ إِلَّا بِالفِطْرِ، أو رَأَى مَصُولاً عَلَيْهِ لَا يُمْكِنُ تَخْلِيصُهُ إِلَّا بِالتَّقْوَى بِالفِطْرِ،

⁽¹⁸²⁷⁾ أخرجه ابن ماجه في «سننه»، كتاب: الدّيات، باب: لا قَوْلَ إِلَّا بِالسَّيْفِ (2667/889/2)، وسنده ضعيف.

⁽¹⁸²⁸⁾ يُنظر: «الموافقات»، للشاطبي: (177/5).

⁽¹⁸²⁹⁾ يُنظر: «البرهان»، لإمام الحرمين الجويني: (211/2)، و«المحصل»، للفخر الرازي: (160/5).

⁽¹⁸³⁰⁾ يُنظر: «مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج»، للحطيب الشربيني: (3/4)، ط مصطفى الباني الحلبي بمصر، ط: 1، سنة:

1377هـ - 1958م، و«المغني» لابن قدامة: (320/9)، ط: دار الكتب العلميّة بيروت، و«بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لابن رشد الحفيد

القرطبي: (2165/4)، وما بعدها، تحقيق: د عبد الله العبادي، ط: دار السلام، القاهرة، ط: 1، سنة: 1416هـ - 1995م.

⁽¹⁸³¹⁾ يُنظر: «الضوابط المنهجية للاستدلال بالأحاديث النبوية»، دراسة أصولية: (ص: 162، 163).

فَإِنَّهُ يُنْظَرُ وَيُنْقِذُهُ، وَهَذَا أَيْضًا مِنْ بَابِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَصَالِحِ؛ لِأَنَّ فِي النَّفْسِ حَقًّا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَحَقًّا لِصَاحِبِ النَّفْسِ، فَقُدِّمَ ذَلِكَ عَلَى فَوَاتِ أَدَاءِ الصَّوْمِ دُونَ أَصْلِهِ» (1832).

وهذا القول يُبَيِّنُ أن مَبْتَنِي الشريعة الإسلامية على أساس جلب المنافع والمصالح، ودفع المضار والمفاسد، وحرِيٌّ بالمجتهدين في عصرنا هذا أن يترسوا منهج الجمع بين المصالح، وألا تُعزَلِ النصوص الجزئية عن كليَّاتها العامة، فَتُفْهَمَ فهمًا مبتورًا يؤدي إلى الإخلال بتلك الكليَّات (1833).

ومن الأمثلة على ذلك حديث أنسِ بْنِ مَالِكٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أَنَّ رَسُولَ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ، إِنَّ لَهُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَلَكُمْ عَلَيْهِمْ مِثْلُ ذَلِكَ، مَا إِنْ اسْتَرْجَمُوا رَجْمُوا، وَإِنْ عَاهَدُوا وَقَفُوا، وَإِنْ حَكَمُوا عَدَلُوا، فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ، وَالْمَلَائِكَةِ، وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (1834).

وفهم أناس من ظاهر الحديث أن الإمامة العظمى محصورة في قبيلة قريش، بحيث لا تخرج منهم إلى الأبد مهما تمتع أحد من غير القرشيين بالكفاءة العالية دينًا وسياسة، وبالنفع للناس، لكن الناظر في هذا الحديث في ضوء مقاصد الشريعة، وتحقيق مصالح الناس، يفهم الحديث فهمًا آخر، حيث إن الإمامة قيادة للناس في شتى مناحي الحياة، ولا شك في أن الأكثر تحقيقًا لمصلحة الناس أن يتولى القيادة من يمتلك الكفاءة والخبرة الكافية لذلك، سواء كان من قريش، أو من غيرها، ولعلَّ ذكر قريش في هذا المقام، إنما جاء لِأَنَّ تركيز الكفاءة في ذلك الزمان فيهم أكثر من غيرهم؛ لموقعهم من العرب، وأثرهم آنذاك (1835).

وَبِنَاءً عَلَى ما تقدم يكون المعنى الصحيح لهذا الحديث كما قال ابن خلدون (رَحِمَهُ اللهُ): «إن تخصيص الإمامة بقريش إنما جاء على أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) راعى في هذا التوجيه ما كان لقريش في عصره من القوة والعصبية التي عليهما تقوم الخلافة أو الملك» (1836).

فأرجع ابنُ خلدون اشتراط القرشية إلى كفاءتهم في دفع التنازع، وجمع الكلمة، وتوحيد الصف، فإذا توفرت تلك الكفاءة في غير القرشي فهو أحق بالإمارة أو الإمامة من القرشي الَّذِي يفتقدها، وعلى هذا يكون معنى الحديث: الأئمة من الأكفاء، ويؤيد هذا المفهوم ما أخرجه أحمد بسنده أنه لَمَّا بَلَغَ عُمَرُ بْنُ

(1832) يُنْظَرُ: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، للجز ابن عبد السلام الدمشقي: (66/1)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط: مكتبة الكليَّات الأزهرية - القاهرة، د ت.

(1833) يُنْظَرُ: «قواعد المقاصد. حقيقتها ومكانتها في التشريع»، د عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني: (ص: 18، وما بعدها)، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة، العدد 18، حريف: 1420هـ - 1999م.

(1834) أخرجه النسائي في «السنن الكبرى»، كتاب: الْقَضَاءِ، باب: (405/5)، برقم: (5909)، وسنده ضعيف، والحديث صحيح لغيره مجموع طرقه وشواهد، وكذا صححه الحاكم: (6962/85/4).

(1835) يُنْظَرُ: «منهجية التعامل مع السُّنَّة النبوية»، د عبد الجبار سعيد: (ص: 82، 83).

(1836) يُنْظَرُ: «مقدمة ابن خلدون»: (ص: 195).

الْحَطَّابِ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) سَرَعَ حَدَّثَ أَنَّ بِالشَّامِ وَبَاءً شَدِيدًا، قَالَ: بَلَغَنِي أَنَّ شِدَّةَ الْوَبَاءِ فِي الشَّامِ، فَعُلْتُ: إِنَّ أَدْرَكَنِي أَجْلِي، وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ حَيٌّ، اسْتَحْلَفْتُهُ، فَإِن سَأَلَنِي اللَّهُ: لِمَ اسْتَحْلَفْتُهُ عَلَى أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؟ قُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَكَ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَقُولُ: «إِنَّ لِكُلِّ نَبِيٍّ أَمِينًا، وَأَمِينِي أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ»، فَأَنْكَرَ الْقَوْمُ ذَلِكَ، وَقَالُوا: مَا بَأَلْ عَلِيَّ قُرَيْشٍ! (يَعْنُونَ بَنِي فَهْرٍ) ثُمَّ قَالَ: فَإِن أَدْرَكَنِي أَجْلِي، وَقَدْ تُوفِّي أَبُو عُبَيْدَةَ، اسْتَحْلَفْتُ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ، فَإِن سَأَلَنِي رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ: لِمَ اسْتَحْلَفْتُهُ؟ قُلْتُ: سَمِعْتُ رَسُولَكَ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَقُولُ: «إِنَّهُ يُخْشَرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَيْنَ يَدَيْ الْعُلَمَاءِ نَبْدَةً» (1837)، وأراد عمر (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) ذلك؛ لما رأى من سابقة في الإسلام، وتقوى، وصلاح، وبصيرة بأمور السياسة، وحزم في تدبير الأمور، وحسن الرأي، وعلم بالحلال والحرام، إلا أن معاذًا (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) تُوفِّي قبل عمر (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) سنة: 18 هـ، فحال دون تحقق ما أراده عمر (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) الَّذِي اسْتُشْهِدَ فِي أواخر ذي الحجة عام 23 هـ.

وعلى هذا المفهوم، أرجع الحديث أمر الخلافة إلى الكفاءة والأهلية، والخبرة الكافية، وهو الأمر الَّذِي يجب أن تقوم عليه الحكومات، وهو الَّذِي يضمن الأمن والسلام والاستقرار، ويحقق معنى الاستخلاف، وإعمار الأرض، ولا يترتب عليه أي محذور، ويجعله صالحًا لكل زمان ومكان، وعاملاً بكل قوة واقتدار (1838).

وفي الختام أقول: إن فهم المقاصد الأساسية التي تتغيها السُّنَّة النبوية المشرفة يُعين الواقف على الحديث النبوي على إدراك خلفيات هذه المقاصد، والكليات التي جاءت بها السُّنَّة المطهرة لترسخها من خلال أساليبها المتعددة، وطرائقها المتنوعة، فمن اللازم لمن يريد أن يُحسن الفهم عن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ألا يكتفي بالوقوف عند حرفية النصوص، ويجمد على ظواهرها، ولا يتأمل فيما وراء أحكامها من علل، وما تهدف إليه من مقاصد، وما تسعى إلى تحقيقه من مصالح مادية أو معنوية، فردية أو اجتماعية، دنيوية أو أخروية، إن مُهِمَّة العلماء أن يبحثوا عن مقاصد الشريعة الغراء، من خلال النصوص الجزئية، ويتجولوا في آفاقها الرحبة، ويغوصوا في أعماقها لاستخراج دررها الكامنة، ويربطوا جزئياتها بكلياتها، ويردوا فروعها إلى أصولها، ويشدوا أحكامها بعضها ببعض، وإدراك مقاصد الشريعة المطهرة يعصم العقل من الشطط، والقلب من الزيف والهوى (1839).

(1837) أخرجه أحمد في «مسنده»: (108/263/1)، وإسناده ضعيف لانقطاعه، شريح بن عبيد لم يُدرك عمر، وسرع: قرية بوادي تبوك.

(1838) يُنظر: «توظيف السُّنَّة النبوية في ضوء الواقع المعاصر»، للخير آبادي: (ص: 40)، ويُنظر أيضًا: «مبادئ التعامل مع السُّنَّة النبوية»،

د. سيد عبد الماجد الغوري: (ص: 190)، و«منهجية التعامل مع السُّنَّة النبوية»، د عبد الجبار سعيد: (ص: 83).

(1839) يُنظر: «فهم القرآن بين القواعد الضابطة، والمزالق المهلكة»، د: رمضان خميس الغريب: (ص: 59، 60)، بتصرف كثير.

الضابط الحادي عشر: فهم الحديث النبوي في ضوء أسباب وروده:

قبل الولوج في قضايا هذا الضابط، ومسائله، وبيان أهميته، وعرض أمثلته، يجب أن نعرف المراد بأسباب الورد أولاً، فالسبب في أصله اللغوي هو كل شيء يُتوصَّل به إلى غيره⁽¹⁸⁴⁰⁾، وعَرَّفَه التهانوي شرعاً بقوله: «عبارة عمّا يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه»⁽¹⁸⁴¹⁾، والورد مصدر الفعل وَرَدَ، قال ابن فارس في «معجمه»: «الواو والراء والذال: أصلان، أحدهما الموافاة إلى الشيء، والثاني لون من الألوان، فالأول الورد: خلاف الصدر، ويقال: وردت الإبل الماء ترده وردًا. والورد: ورد الحمى إذا أخذت صاحبها لوقت، والموارد: الطرق، وكذلك المياه المورودة والقرى»⁽¹⁸⁴²⁾.

وأسباب الورد في المعنى الاصطلاحي معناها: «معرفة ما جرى في سياق الحديث ببيان حكمه أيام وقوعه»⁽¹⁸⁴³⁾، أو بتعبير آخر: «هو ما ورد الحديث متحدثاً عنه أيام وقوعه»⁽¹⁸⁴⁴⁾، فهو عبارة عن القصة أو الحدث أو الواقعة التي صدر الحديث الشريف من الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بشأنه.

ومما ينبغي أن يُعلم أن الحديث الشريف في الورد على قسمين: ما له سبب قيل لأجله، وما لا سبب له⁽¹⁸⁴⁵⁾، فهناك من الأحاديث ما قاله النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ابتداءً من غير حصول واقعة، أو سبب خاص، وذلك مثل توجيهاته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وإرشاداته، وأمره، ونهيه، وترغيبه، وترهيبه، ووعظه، وتذكيره، وغير ذلك مما قاله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ولم يكن له سبب خاص.

وأما السبب الذي يقع عليه الحديث فإنه قد يُذكر في الحديث، وقد لا يُذكر السبب في الحديث، أو يُذكر في بعض طرقه، وهذا ما ينبغي الاعتناء به؛ لأهميته في فهم الحديث، ومعرفة مدلوله.

ومعرفة أسباب الورد من الأمور المهمّة جدًّا في فهم الأحاديث؛ لكي نفهم النص النبوي فهمًا

⁽¹⁸⁴⁰⁾ يُنظر: «لسان العرب» لابن منظور: (458/1).

⁽¹⁸⁴¹⁾ يُنظر: «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم»، للتهانوي: (924/1)، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط: 1، سنة: 1996م.

⁽¹⁸⁴²⁾ يُنظر: «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس الرازي: (105/6)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، سنة: 1399هـ - 1979م.

⁽¹⁸⁴³⁾ يُنظر: «علم أسباب ورود الحديث، وتطبيقاته عند المحدثين والأصوليين»، د/ طارق أسعد حلمي الأسعد، (ص: 24)، دار ابن حزم، ط: 1، سنة: 1422هـ - 2001م، وأصل الكتاب رسالة دكتوراه بجامعة العلوم والآداب، قسم العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، بالجامعة الهاشمية.

⁽¹⁸⁴⁴⁾ يُنظر: «منهج النقد في علوم الحديث»، أ د/ نور الدين عتر: (ص: 334)، دار الفكر، دمشق - سورية، ط: 3، سنة: 1401هـ - 1981م.

⁽¹⁸⁴⁵⁾ يُنظر: «البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف» لابن حمزة الدمشقي: (3/1)، تحقيق: سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي - بيروت، د ت.

سليماً، ونضمن السلامة من الوقوع في الخطأ، حيث يُسَاعِدُ ذلك عَلَى فَهْمِ النص، وبيان دلالاته، فكما أن معرفة أسباب نزول القرآن الكريم مطلوبة لمن يريد فهمه، وتفسيره، فإن أسباب ورود الحديث أشد طلباً؛ لِأَنَّه قد يُبْنَى الحديث على رعاية ظروف وأسباب خاصّة؛ ليحقق مصلحة معتبرة، أو يدرأ مفسدة مُعَيَّنَة، أو يعالج مشكلة قائمة في ذلك الوقت، ولا بُدَّ من مراعاة تلك الأسباب التي وردت الأحاديث لأجلها؛ لِأَنَّ ذلك يساعد على سداد الفهم واستقامته؛ ولأن الأحاديث إذا فُصِّلَتْ عن أسباب ورودها يضطرب مفهومها أحياناً، وتترتب على ذلك نتائج خاطئة، يقول ابن تيمية (رَحِمَهُ اللهُ): «ومعرفة سبب النزول يعين عَلَى فَهْمِ الآيَة؛ فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب»⁽¹⁸⁴⁶⁾، ونقل الزركشي عن الشَّيْخِ أَبِي الْفَتْحِ الْقَشِيرِيِّ قوله: «بَيَانُ سَبَبِ النَّزُولِ طَرِيقٌ قَوِيٌّ فِي فَهْمِ مَعَانِي الْكِتَابِ الْعَزِيزِ، وَهُوَ أَمْرٌ تَحَصَّلَ لِلصَّحَابَةِ بِقِرَائِنٍ تَحْتَفُّ بِالْقَضَايَا»⁽¹⁸⁴⁷⁾، وهذا الأمر نفسه ينسحب على معرفة أسباب ورود الحديث كذلك، فإن معرفة أسباب ورود الأحاديث تُعِينُ عَلَى فَهْمِ الأحاديث فهماً صحيحاً سليماً منضبطاً، وفي هذا الصدد يقول الإمام جلال الدين السيوطي (رَحِمَهُ اللهُ) في ألفية الحديث:

وهو كما في سبب القرآن مُبَيَّنٌّ لِلْفَقْهِ وَالْمَعَانِي⁽¹⁸⁴⁸⁾

فكما أن معرفة سبب نزول الآية يوضح معناها، كذلك معرفة سبب الحديث يوضح معناه، ولبيان أهمية الاعتناء بهذا العلم يقول الشاطبي (رَحِمَهُ اللهُ): «وَلِتَعَيَّنَ الْمَنَاطُ مَوَاضِعُ: مِنْهَا: الْأَسْبَابُ الْمُوجِبَةُ لِتَقْرِيرِ الْأَحْكَامِ، كَمَا إِذَا نَزَلَتْ آيَةٌ أَوْ جَاءَ حَدِيثٌ عَلَى سَبَبٍ؛ فَإِنَّ الدَّلِيلَ يَأْتِي بِحَسْبِهِ، وَعَلَى وَفَاقِ الْبَيَانِ التَّمَامِ فِيهِ»⁽¹⁸⁴⁹⁾، إلى أن قال: «فَهَذِهِ الْمَوَاضِعُ وَأَشْبَاهُهَا مِمَّا يَفْتَضِي تَعْيِينَ الْمَنَاطِ لَا بُدَّ فِيهَا مِنْ أَخْذِ الدَّلِيلِ عَلَى وَفْقِ الْوَاقِعِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ نَازِلَةٍ، فَأَمَّا إِنْ لَمْ يَكُنْ تَمَّ تَعْيِينُ؛ فَيَصِحُّ أَخْذُهُ عَلَى وَفْقِ الْوَاقِعِ مَفْرُوضِ الْوُقُوعِ، وَيَصِحُّ إِفْرَادُهُ بِمُقْتَضَى الدَّلِيلِ الدَّالِّ عَلَيْهِ فِي الْأَصْلِ مَا لَمْ يَتَّعَيْنْ؛ فَلَا بُدَّ مِنْ اعْتِبَارِ تَوَابِعِهِ، وَعِنْدَ ذَلِكَ نَقُولُ: لَا يَصِحُّ لِلْعَالِمِ إِذَا سُئِلَ عَنْ أَمْرٍ كَيْفَ يَحْضُلُ فِي الْوَاقِعِ إِلَّا أَنْ يُجِيبَ بِحَسَبِ الْوَاقِعِ، فَإِنْ أَجَابَ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ؛ أَخْطَأَ فِي عَدَمِ اعْتِبَارِ الْمَنَاطِ الْمَسْئُولِ عَنْ حُكْمِهِ؛ لِأَنَّه سُئِلَ عَنْ مَنَاطٍ مُعَيَّنٍ؛ فَأَجَابَ عَنْ

⁽¹⁸⁴⁶⁾ يُنظَرُ: «مقدمة في أصول التفسير» لابن تيمية: (ص: 16)، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، سنة: 1490هـ - 1980م.

⁽¹⁸⁴⁷⁾ يُنظَرُ: «البرهان في علوم القرآن»، لبدر الدين الزركشي: (22/1)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى

الباب الحلي وشركائه، ط: 1، سنة: 1376 هـ - 1957م.

⁽¹⁸⁴⁸⁾ يُنظَرُ: «ألفية السيوطي في علم الحديث»: (ص: 105/البيت رقم: 650)، تحقيق: د/ ماهر الفحل الفحل، وصححه وشرحه: الأستاذ

القاضي المصري: أحمد محمد شاكر، طبعة: المكتبة العلمية.

⁽¹⁸⁴⁹⁾ يُنظَرُ: «الموافقات»، للشاطبي: (296/3).

مَنَاطٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ»⁽¹⁸⁵⁰⁾، ومن خلال كلام الشاطبي السابق يُعلم أن أهم فائدة لمعرفة سبب ورود الحديث هي تحقيق مناط الحكم، وبيان علته؛ إذ لا بُدَّ من اعتبار الباعث على ورود الحكم، وعلة تشريعه⁽¹⁸⁵¹⁾.

فوائد معرفة أسباب ورود الحديث:

إن معرفة أسباب ورود الحديث لها أهمية جلية، وفوائد عظيمة يمكننا أن نُلَخِّصَهَا فيما يأتي:

أولاً: إن تتبع أسباب الورد يجعلنا ندرك ما صدر من الرواة من وصف دقيق لطرق التحمل والأداء، وما ينشأ عن ذلك من معرفة أسباب ترجيح رواية على أخرى.

ثانياً: فهم معاني الحديث، وإزالة الإشكال عند الوقوف أمام معانٍ متعارضة لمقصود الحديث الواحد، فمعرفة سبب ورود الحديث طريق قويٌّ لبيان مدلول الحديث من جهة، وإزالة الاختلاف والتعارض من جهة أخرى، فمن حسن الفقه للسنة النبويَّة النظر فيما بُيِّنَ من الأحاديث على أسباب خاصَّة، أو ارتبط بعلة مُعَيَّنَة منصوص عليها في الحديث، أو مستنبطة منه، أو مفهومة من الواقع الَّذِي سَبَقَ فِيهِ الحديث.

ثالثاً: معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم، فالاطلاع على أسباب الورد يجعلنا ندرك وجه الارتباط بين النص، والحكم المستنبط منه، وكذا بيان وجه الصلة بين النص والحكمة من تشريع طلب فعله، أو طلب تركه، وهذا يُعِينُ المجتهدين في كل عصر لمعرفة الصفات المشتركة بين الفرع والأصل عند القياس، ويُيسِّرُ عليهم الوقوف على تحقق الحكمة عند استنباط الأحكام للمشكلات المعاصرة، والنوازل المستجدة⁽¹⁸⁵²⁾، يقول الزركشي (رَحِمَهُ اللهُ) وهو يتحدث عن أهمية معرفة أسباب النزول: «وَأَخْطَأَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ لَا طَائِلَ تَحْتَهُ لِجُرْيَانِهِ مَجْرَى التَّارِيخِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ لَهُ فَوَائِدٌ مِنْهَا وَجْهَ الْحِكْمَةِ الْبَاعِثَةِ عَلَى تَشْرِيحِ الْحُكْمِ»⁽¹⁸⁵³⁾.

رابعاً: تخصيص الحكم بسبب الورد إذا ورد النص بصيغة العموم، فمن فوائد معرفة أسباب الورد أيضاً: أن اللفظ قد يكون عاماً، ويقوم الدليل على تخصيصه، فإذا عُرِفَ السبب قَصَرَ التخصيص على ما عدا صورته، والتخصيص يعني قصر العام على بعض ما يتناولها بدليل مطلقاً، سواء كان هذا الدليل قطعياً أو ظنياً، مستقلاً أو غير مستقل، مقارنةً في الزمن أو غير مقارنة، فأسباب الورد بصفاتها الحديثية، وموقعها من الروايات هي المحل الَّذِي ينعقد به تخصيص الحكم من حيث تحقق قيود المناسبة بين المعنى العام، والسبب

⁽¹⁸⁵⁰⁾ يُنظَرُ: «المصدر السابق»: (300/3).

⁽¹⁸⁵¹⁾ يُنظَرُ: «علم أسباب ورود الحديث، وتطبيقاته عند المحدثين والأصوليين»، (ص: 30، وما بعدها)، بتصرف كثير جداً.

⁽¹⁸⁵²⁾ يُنظَرُ: «أسباب ورود الحديث. تحليل وتأسيس»، د/ محمد رأفت سعيد، كتاب: الأئمة: (102/37).

⁽¹⁸⁵³⁾ يُنظَرُ: «البرهان في علوم القرآن»، لبدر الدين الزركشي: (22/1).

الخاص الذي ورد عليه⁽¹⁸⁵⁴⁾، ومعلوم عند الأصوليين أن الخاص يقضي على العام، وأن حكم الخاص النصوص أرحم من العام الظاهر.

خامساً: تقييد الحكم بسبب الورد إذا ورد النص بصيغة الإطلاق، وهذه من الأهمية بمكان، فإن اللفظ قد يكون مطلقاً، ويقوم الدليل على تقييده، فإذا عُرف سبب ورود الحديث قيّد الإطلاق ببعض ما يصدق عليه معناه دون بعضه الآخر، ويكون رفع التعارض بين الحديثين بإعمال القيد بمحل وروده في النص المطلق، ويكون القيد بهذه الحيثية تفسيراً وبياناً اقتضته الحاجة التي بُني عليها تحقيق المقصد الشرعي⁽¹⁸⁵⁵⁾، ومعلوم عند الأصوليين أنه يُحمل المطلق على المُقيّد حتى يقوم الدليل على العمل بالإطلاق، ويُحمل المطلق على المُقيّد عند اتحاد المخرج.

سادساً: تعيين المحمل فيما يقع به البيان في النصوص، وهذه الفائدة من أسباب الورد تخدم الجانب الدلالي في المعاني الصادرة عن الشارع الحنيف؛ لأنّ سبب الورد هو الباعث لحضرة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على إنشاء الحديث القائم بألفاظه على ما يقتضيه من المعاني المقصودة في محل البيان، وأقوى ما يُعتمد عليه في تعيين المعنى المبهم أن يُظفر به مفسراً في بعض روايات الحديث، إما من جهة صدوره عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في واقعة اقتضت الحاجة فيها إلى بيان ما استبهم في الرواية محل النظر، وإما من جهة زيادة أدرجها من سمع الحديث من النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؛ لأنّهُ أعلم بالمقال، وأقعد بالحال، وأوعى بما تقتضيه الحاجة في محل البيان⁽¹⁸⁵⁶⁾.

من خلال ما سبق يمكننا القول بأن أسباب ورود الحديث ترشدنا إلى فهم الحديث، ومعرفة حكمة التشريع، وتبيين المُحمّل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهي من القرائن المُهمّة الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في فهمه، وغالط في إفهامه، وقصور الفقيه أو المُحدّث عن معرفة أسباب ورود الحديث يؤدي إلى سوء الفهم، والوقوع في الزلل؛ وذلك لما يترتب على معرفتها من أثر في الأحكام، وتوجيهها، والكشف عن معاني الأحاديث بدقة، ووضعها في السياق الذي جاءت فيه، وحل الإشكالات التي قد تنشأ، أو نشأت بالفعل عندما يُجرّد الحديث عن سبب وروده، وبيان الواقعة التي قيلت لأجله.

أمثلة تطبيقية على هذا الضابط:

⁽¹⁸⁵⁴⁾ يُنظر: «علم أسباب ورود الحديث، وتطبيقاته عند المحدثين والأصوليين»: (ص: 46).

⁽¹⁸⁵⁵⁾ يُنظر: «المصدر السابق»، (ص: 66، 67).

⁽¹⁸⁵⁶⁾ يُنظر: «المصدر السابق»، (ص: 72 - 75)، بتصرف كثير.

ومن الأمثلة التي تدل على هذا الضابط: حديث أنسٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مَرَّ بِقَوْمٍ يُلْقِحُونَ، فَقَالَ: «لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلَحَ» قَالَ: فَخَرَجَ شَيْصًا، فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: «مَا لِنَخْلِكُمْ؟» قَالُوا: قُلْتَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ» (1857).

فسبب ورود هذا الحديث هو قصة تأبير النخل يعني تلقحها، وهذا من أمور معاش الدنيا الدني التي كان رأي رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فيه على سبيل الرأي والظن، وهو (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ليس من أهل الزراعة والنخل.

ويؤيد هذا حديث موسى بن طلحة، عَنْ أَبِيهِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، قَالَ: «مَرَرْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِقَوْمٍ عَلَى رُءُوسِ النَّخْلِ، فَقَالَ: «مَا يَصْنَعُ هَؤُلَاءِ؟» فَقَالُوا: يُلْقِحُونَهُ، يَجْعَلُونَ الذَّكَرَ فِي الْأُنْثَى فَيَلْقِحُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَا أَظُنُّ يُعْنِي ذَلِكَ شَيْئًا» قَالَ فَأَخْبِرُوا بِذَلِكَ فَتَرَكُوهُ، فَأَخْبَرَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِذَلِكَ فَقَالَ: «إِنْ كَانَ يَنْفَعُهُمْ ذَلِكَ فَلْيَصْنَعُوهُ، فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا، فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالظَّنِّ، وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُمْ عَنِ اللهِ شَيْئًا، فَخُذُوا بِهِ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ» (1858)، وحديث زافع بن خديجٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، قَالَ: «قَدِمَ نَبِيُّ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الْمَدِينَةَ، وَهُمْ يَأْتِرُونَ النَّخْلَ، يُقُولُونَ يُلْقِحُونَ النَّخْلَ، فَقَالَ: «مَا تَصْنَعُونَ؟» قَالُوا: كُنَّا نَصْنَعُهُ، قَالَ: «لَعَلَّكُمْ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا كَانَ خَيْرًا» فَتَرَكُوهُ، فَتَنَفَّضْتُ أَوْ فَتَنَفَّضْتُ، قَالَ فَذَكِّرُوا ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ» (1859).

ومن اتخذ هذا الحديث حجة وذريعة للتهرب من أحكام الشريعة، وعدم العمل بها في مجال الحكم والقضاء والاقتصاد والسياسة ونحو ذلك فقد أخطأ؛ لِأَنَّ الحديث له أسباب خاصة، وظروف زمنية معينة كما تقدم، فسبب ورود الحديث، وهو قصة تأبير النخل، وإشارته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على صحابته الكرام برأي ظني يتعلق بالتأبير يُفَسِّرُ قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»، الوارد في بعض الروايات، فالحديث يخاطب المسلمين في الأمور المتغيرة، والتي تخضع للخبرة والتجربة، والتحسين المستمر، بما ييسره الله تعالى لعباده في كل زمان، مع الاسترشاد بما جعل الله لعباده من الأصول العامة التي

(1857) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الفضائل، باب: وُجُوبُ امْتِثَالِ مَا قَالَهُ شَرْعًا، دُونَ مَا ذَكَرَهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مِنْ مَعَايِشِ الدُّنْيَا، عَلَى سَبِيلِ الرَّأْيِ (2363/1836/4) من حديث أنس بن مالك (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، والشيص هو التمر الرديء الذي لا طعم له.

(1858) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الفضائل، باب: وُجُوبُ امْتِثَالِ مَا قَالَهُ شَرْعًا، دُونَ مَا ذَكَرَهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مِنْ مَعَايِشِ الدُّنْيَا، عَلَى سَبِيلِ الرَّأْيِ (2361/1835/4) من حديث طلحة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

(1859) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الفضائل، باب: وُجُوبُ امْتِثَالِ مَا قَالَهُ شَرْعًا، دُونَ مَا ذَكَرَهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مِنْ مَعَايِشِ الدُّنْيَا، عَلَى سَبِيلِ الرَّأْيِ (2362/1835/4) من حديث زافع بن خديجٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

تُرشد هَذِهِ المتغيرات، فما يراه النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في أمر الدنيا ومعايشها إذا لم يكن على سبيل التشريع فهو غير ملزم لِلْأُمَّةِ، وأما ما قاله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) باجتهاده، وراه على جهة التشريع، فهو مما يجب العمل به، ولم يكن قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في قضية تأبير النخل خبراً صدر منه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على سبيل التكليف والأمر الشرعي، وإنما كان ظناً كما صرَّحت به بعض روايات الحديث، فرأيه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في أمور المعاش، وظنه كغيره، فلا يمتنع وقوع مثل هذا، ولا نقص في ذلك، وسببه تعلق همهم بالآخرة ومعارفها⁽¹⁸⁶⁰⁾.

ومن الأمثلة الظاهرة أيضاً على ضرورة مراعاة سبب ورود الحديث:

حديث أَبِي بَكْرَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، قَالَ: لَقَدْ تَفَعَّنِي اللهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَيَّامَ الْحَمَلِ⁽¹⁸⁶¹⁾، بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أَلْحَقَ بِأَصْحَابِ الْحَمَلِ فَأُقَاتِلَ مَعَهُمْ، قَالَ: لَمَّا بَلَغَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ، قَدْ مَلَكُوا عَلَيْهِمْ بِنْتُ كِسْرَى، قَالَ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»⁽¹⁸⁶²⁾.

فالوقوف على سبب ورود الحديث يُلقِي مساحَةً شاسعةً من الضوء حول مقصود رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) منه، ففيه يقول الصحابي أَبِي بَكْرَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): «لَمَّا بَلَغَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ، قَدْ مَلَكُوا عَلَيْهِمْ بِنْتُ كِسْرَى...» الحديث.

فسبب ورود الحديث يُبَيِّنُ أنه داخل في دلائل التَّبَوُّة لرسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من إخبار رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عن هلاك مُلِكِ فَارِسَ في زمن تولي ابنته للحكم، فليس في الحديث تقرير لحكم شرعي حتى يُبْتَدَأَ عليه حظر، أو إباحة، وإنما هو بمنزلة نبوءة سياسية من الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بفشل الفرس الَّذِينَ مَلَكُوا عَلَيْهِمْ امرأة، وليس حكماً بتحريم ولاية المرأة، فلا ولايتها العامة، ولا الخاصة كانت بالقضية المطروحة على مجتمع التَّبَوُّة كي تُقَالَ فيها الأحاديث⁽¹⁸⁶³⁾.

وعليه فليس هناك ما يمنع من تولي المرأة المناصب السياسية في الحكومة، أو مؤسسات الدولة، ولم يعترض علماء الإسلام في عصرنا الحديث على ترشيح المرأة في المجالس النيابية، وتمثل فئة عريضة من

⁽¹⁸⁶⁰⁾ يُنظَر: «شرح النووي على مسلم»: (116/15)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: 2، سنة: 1392هـ.

⁽¹⁸⁶¹⁾ أَيَّامَ الْحَمَلِ كَانَتْ فِتْنَةٌ شَدِيدَةٌ ووقعتها مشهورة كَانَتْ بَيْنَ عَلِيٍّ وَعَائِشَةَ، رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُمَا، وَسُمِّيَتْ: وَقْعَةُ الْحَمَلِ؛ لِأَنَّ عَائِشَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا) كَانَتْ عَلَى حَمَلٍ. يُنظَر: «عمدة القاري»: (204/24).

⁽¹⁸⁶²⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: المغازي، باب: كتاب النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إلى كسرى وقبصر (8/6: 4425).

⁽¹⁸⁶³⁾ يُنظَر: «شبهات وإجابات حول مكانة المرأة في الإسلام»: أ د/ محمد عمارة (ص: 85)، «السُّنَّةُ بَيْنَ أَهْلِ الْفَقْهِ وَأَهْلِ الْحَدِيثِ»: الشيخ

محمد الغزالي (ص: 52: 65)، ط دار الشروق.

الشعب، وتشارك في سن القوانين التنظيمية، فلا مانع شرعاً من ذلك إذا رضي الناس أن تكون نائبة عنهم، تمثلهم في تلك المجالس، وتكون مواصفات هذه المجالس تتفق وطبيعتها التي ميّزها الله بها، وأن تكون فيها ملتزمة بحدود الله وشرعه كما بيّن الله، وأمر في شريعة الإسلام؛ فالمرأة الآن (في أغلب الدول الإسلامية والعربية) تُشارك الرجل في جميع وظائف الدولة، وتشاركه في الحياة السياسية، والعلمية، وهي اليوم سفيرة، ووزيرة، وقاضية، وأستاذة جامعية منذ عقود عديدة⁽¹⁸⁶⁴⁾.

ومن الأمثلة التي تبين ذلك أيضاً: حديث جرير بن عبد الله (رضي الله عنه)، أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: «أنا بريء من كل مسلم يُقيم بين أظهر المشركين»⁽¹⁸⁶⁵⁾، فهم بعض الناس خطأ من ظاهر هذا الحديث تحريم إقامة المسلم في بلاد غير المسلمين مطلقاً، وتحريم المعيشة معهم، برغم أن الحاجة ماسة إلى ذلك في عصرنا من أجل التعلم والتداوي والعمل والتجارة والسفارة والدعوة وغير ذلك، ولو فهم الحديث في ضوء سبب وروده لما فهم هذا الفهم المغلوط؛ وذلك لأن الحديث ورد في سياق وجوب الهجرة من أرض المشركين إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) لنصرته، وسبب وروده مُضمّن في نفس الحديث، ولفظ الحديث: أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بعث سريته إلى خثعم فاعتصم ناس بالسجود، فأسرع فيهم القتل، فبلغ ذلك النبي (صلى الله عليه وسلم) فأمرهم بِنصف العُقل وقال: «أنا بريء من كل مسلم يُقيم بين أظهر المشركين»، قالوا: يا رسول الله لم؟ قال: «لا تراءى ناراها»، أي لا تظهر سمة لإسلامه، أو سمة لكفره، حتى يتم التعامل معها على أساسها، فجعل لهم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) نصف الدية، وهم مسلمون؛ لأنهم أعانوا على قتل أنفسهم (كما قال أبو سليمان الخطابي) وأسقطوا حقهم بسبب إقامتهم بين ظهري المشركين المحاربين لرسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فكانوا كمن هلك بجنابة نفسه، وجناية غيره، فسقطت حصة جنايته من الدية⁽¹⁸⁶⁶⁾، وبناءً على ما تقدم فإن سبب ورود الحديث يكون قد أوضح لنا معنى قوله (صلى الله عليه وسلم): «أنا بريء من كل مسلم يُقيم بين أظهر المشركين»، أي بريء من دمه إذا قُتل، أو بريء من ديتة، فالحديث إذن ليس دليلاً على حرمة الإقامة في بلاد غير المسلمين بصفة عامة للجميع في كل زمان ومكان، وإنما هو يتناول إقامة رجال مخصوصين في زمن النبوة الذي كانت فيه الهجرة واجبة من البلاد التي بينها وبين مدينة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حالة حرب، حيث يترتب

⁽¹⁸⁶⁴⁾ ينظر: «المرأة في الحضارة الإسلامية بين نصوص الشرع وتراث الفقه»: (ص: 81 - 85)، ويُنظر فتوى دار الإفتاء المصرية رقم: (852) لسنة 1997م.

⁽¹⁸⁶⁵⁾ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الجهاد، باب: التَّهْيِ عَنْ قَتْلِ مَنْ اعْتَصَمَ بِالسُّجُودِ (3/45/برقم: 2645)، والترمذي في «سننه»، كتاب: السير، باب: ما جاء في كراهية المُقَامِ بَيْنَ أَظْهَرِ الْمُشْرِكِينَ (4/155/برقم: 1604)، وسنده صحيح.

⁽¹⁸⁶⁶⁾ يُنظر: «معالم السنن»، للخطابي: (2/271)، المطبعة العلمية - حلب، ط: 1، سنة: 1351 هـ - 1932م.

على هذه الإقامة القعود عن نصره رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وقد قال الله تعالى في أمثال هؤلاء: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾⁽¹⁸⁶⁷⁾، فنفى الله تعالى ولاية المسلمين غير المهاجرين؛ إذ كانت المحجرة إلى رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) واجبة عليهم، وأما في عصرنا هذا فقد تغير الوضع عما كان عليه من قبل، فلا ينطبق عليه حكم الحديث، والله تعالى أعلى وأعلم⁽¹⁸⁶⁸⁾.

فالظاهر يوجب الجدد فَصَلُّوا بين الحديث وبين سبب وروده، فأخذوا حكم التحريم من النص وأنزلوه في غير موضعه، وعلى غير واقعه، ومن هنا يظهر لنا خطوهم حينما يفتنون الناس بحرمة السفر إلى أوروبا والغرب، ويوجبون على الناس العودة إلى بلادهم الإسلامية، وحرمة الإقامة في الدول الغربية، وللأسف فإن هذا الرأي لا يزال له أنصار ومؤيدون وأتباع، ومشكلتهم الكبرى أنهم فصلوا بين الحديث، وبين سبب وروده.

ومن الأمثلة التي توضح هذه القضية أيضاً: حديث جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا)، «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) نَهَى عَنْ كِرَاءِ الْأَرْضِ»⁽¹⁸⁶⁹⁾، فقد يفهم من ظاهر هذا الحديث النهي عن كراء الأرض مطلقاً، ويُصَحِّحُ هذا الفهم بمعرفة سبب وروده، وفي هذا المعنى يقول الإمام سراج الدين البلقيني (رَحِمَهُ اللهُ): «ولذلك سبب، وهو ما جاء عن رافع بن خديج (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قال: «كُنَّا أَكْثَرَ الْأَنْصَارِ حَقْلًا، قَالَ: «كُنَّا نُكْرِي الْأَرْضَ عَلَى أَنْ لَنَا هَذِهِ، وَهُمْ هَذِهِ، فَرُبَّمَا أَخْرَجَتْ هَذِهِ، وَلَمْ تُخْرِجْ هَذِهِ، فَتَهَانَا عَنْ ذَلِكَ، وَأَمَّا الْوَرِقُ فَلَمْ يَنْهَنَا»⁽¹⁸⁷⁰⁾.

وفي لفظ البخاري قال: «كُنَّا أَكْثَرَ الْأَنْصَارِ حَقْلًا، فَكُنَّا نُكْرِي الْأَرْضَ، فَرُبَّمَا أَخْرَجَتْ هَذِهِ، وَلَمْ تُخْرِجْ ذِهِ، فَتَهِينَا عَنْ ذَلِكَ وَلَمْ نُنْهَ عَنِ الْوَرِقِ»⁽¹⁸⁷¹⁾.

وفي رواية لمسلم عن حَنْظَلَةَ بْنِ قَيْسِ الْأَنْصَارِيِّ، قَالَ: سَأَلْتُ رَافِعَ بْنَ خَدِيجٍ عَنْ كِرَاءِ الْأَرْضِ بِالذَّهَبِ وَالْوَرِقِ، فَقَالَ: «لَا بَأْسَ بِهِ، إِتْمَا كَانَ النَّاسُ يُؤَاجِرُونَ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَلَى

⁽¹⁸⁶⁷⁾ [الأنفال: 72].

⁽¹⁸⁶⁸⁾ يُنظَرُ: «المنهج العلمي عند المحدثين»، للخير آبادي: (ص: 42)، «الضوابط المنهجية للاستدلال بالأحاديث النبوية»، للدوسي: (ص: 154: 154).

⁽¹⁸⁶⁹⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: البيوع، باب: كراء الأرض (3/1176/2362) من حديث جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا).

⁽¹⁸⁷⁰⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: البيوع، باب: كراء الأرض بِالذَّهَبِ وَالْوَرِقِ (3/1183/117) برقم: 1547 (117) من حديث رافع بن خديج (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

⁽¹⁸⁷¹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الشُّرُوطِ، باب: الشُّرُوطِ فِي الْمُرَاعَاةِ (3/191/2722) من حديث رافع بن خديج (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، ويُنظَرُ: «محاسن الاصطلاح» (ص: 711).

الْمَادِيَّاتِ، وَأَقْبَالَ الْجَدَاوِلِ، وَأَشْيَاءَ مِنَ الرَّزْعِ، فَيَهْلِكُ هَذَا، وَيَسْلَمُ هَذَا، وَيَسْلَمُ هَذَا، وَيَهْلِكُ هَذَا، فَلَمْ يَكُنْ لِلنَّاسِ كِرَاءٌ إِلَّا هَذَا، فَلِدَّلِكَ زُجْرَ عَنْهُ، فَأَمَّا شَيْءٌ مَعْلُومٌ مَضْمُونٌ، فَلَا بَأْسَ بِهِ»⁽¹⁸⁷²⁾.

وتتبع الإمام البلقيني الروايات التي تتضمن سبب ورود هذا الحديث، والتي صرَّحت بالسبب المقتضي للنهي، وبيَّنت ما كان عليه الناس في معاملاتهم، كما بيَّنت الروايات توافق الفتوى على ما كانوا عليه، وغير ذلك من الفوائد العلميَّة التي يقف عليها المتتبع لأسباب الورد، وينتهي السراج البلقيني إلى تحرير القول في هذه الروايات فقال: «فظهر بذلك أن النهي عن كراء الأرض في حديث جابر (رضي الله عنه)، إنما كان لهذا السبب، لا أنه نهي عن الإجارة مطلقًا، ويكون نهي عن كراء الأرض بما كان يُعتاد من الأمور التي فيها الغرر والجهل، ويؤدي إلى النزاع، ويشهد له ما جاء من حديث سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه)، أن أصحاب المزارع في زمان رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، كانوا يُكْرُونَ مزارعهم بما يكون على السواقي من الزروع، وما سَعِدَ بِالماءِ مِمَّا حَوْلَ البئرِ، فَجَاءُوا رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم)، فَاخْتَصَمُوا فِي بَعْضِ ذَلِكَ، فَنهَاهُمْ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) أَنْ يُكْرُوا بِذَلِكَ، وَقَالَ: «أَكْرُوا بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ»⁽¹⁸⁷³⁾.

هذا وقد نَبَّه سراج الدين البلقيني في دراسة أسباب ورود الأحاديث إلى أن ذكر السبب قد يكون من لفظ النبي (صلى الله عليه وسلم)، وقد يكون في طريق آخر من طرق الرواية، وقد يكون في حديث آخر، وهذا يقتضي التتبع والجمع للأسباب⁽¹⁸⁷⁴⁾.

ومن الأمثلة أيضًا على هذا الضابط: حديث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، وهو حديث صحيح متفق عليه من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه)⁽¹⁸⁷⁵⁾، والذي أوقع بعض الناس اليوم في الطعن على هذا الحديث خصوصًا، والطعن والتشكيك في السُّنَّةِ النبويَّةِ عمومًا هو الفهم الظاهري لهذا الحديث، وأشباهه، وعدم الرجوع إلى سبب ورود هذا الحديث، وكذا عدم النظر في كتب شروح الحديث المعتبرة عند أهل هذا الشأن الكرام، وقد اختلف العلماء في مرجع الضمير في قوله (صلى الله عليه وسلم): «عَلَى صُورَتِهِ»، وعلى مَنْ يعود؟ فقال بعضهم: يعود على آدم (صلى الله عليه وسلم)، وقال بعضهم: يعود على المضروب، وقال

⁽¹⁸⁷²⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: البيوع، باب: كِرَاءِ الْأَرْضِ بِالذَّهَبِ وَالْوَرِقِ (3/1183/برقم: 1547/116) من حديث زافع بن خديج (رضي الله عنه).

⁽¹⁸⁷³⁾ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: البيوع، باب: فِي الْمُزَارَعَةِ (3/258/3391)، وأحمد في «مسنده» (3/120/1542)، وهو حديث حسن لغيره، وصححه ابن حبان: (11/612/برقم: 5201).

⁽¹⁸⁷⁴⁾ يُنظَر: «محاسن الاصطلاح»، لعمر بن رسلان البلقيني المصري (ص: 710 - 713)، ويُنظَرُ أيضًا: «الضوابط المنهجية للاستدلال بالأحاديث النبوية»، دراسة أصولية، د حسن سالم الدوسي: (ص: 151: 155).

⁽¹⁸⁷⁵⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الاستئذان، باب: بَدْءُ السَّلَامِ (8/50/6227)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: البرّ والصلة والآداب، باب: النَّهْيُ عَنِ ضَرْبِ الْوَجْهِ (4/2612/2017/115).

بعضهم: يعود على الله تعالى، والراجح عند الكثير من العلماء أنه يعود على المضروب؛ لأنَّ النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أمر بإكرام وجه الإنسان، والابتعاد عن تشويبه، فإن آدم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) خُلِقَ على صورة هذا الوجه، وهي صورة حسنة خلقها الله فلا يليق تحقيرها وإهانتها بلطم الوجه، وبهذا التفسير ترتبط الجملة بما قبلها، وَبِنَاءٍ عَلَى ما سبق يكون الْمُرَاد بِهَذَا الْحَدِيثِ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ هَذَا الْمَضْرُوبِ، فَيَنْبَغِي أَنْ يُحْتَرَمَ لِأَجْلِ آدَمَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) (1876).

فللحديث إذن سبب ورود لا بُدَّ أن نفهمه في ضوءه، وسببه أن النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مر بِرَجُلٍ يَضْرِبُ ابْنَهُ أَوْ عَبْدَهُ فِي وَجْهِهِ لَطْمًا، وَيَقُولُ: قَبِحَ اللَّهُ وَجْهَكَ، وَوَجْهَةٌ مَنْ أَشْبَهَ وَجْهَكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ، فَلْيَحْتَنِبِ الْوَجْهَةَ، فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»، واختصر بعض الرواة الحديث فلم يذكروا القصة، والصواب أن يُحْمَلَ الْمُخْتَصَرُ من ذَلِكَ على الْمُفَسِّرِ حَتَّى يَزُولَ الْإِشْكَالُ، وَإِنَّمَا قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لَهُ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ: قَبِحَ اللَّهُ وَجْهَكَ، وَوَجْهَةٌ مَنْ أَشْبَهَ وَجْهَكَ؛ وَذَلِكَ سببٌ لِلْأَنْبِيَاءِ وَالْمُؤْمِنِينَ فَزَجَرَهُ عَنِ ذَلِكَ، وَحَصَّ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) آدَمَ بِالذِّكْرِ؛ لِأَنَّهُ هُوَ الَّذِي ابْتَدَأَتْ خَلْقَهُ وَجْهَهُ عَلَى الْحَدِّ الَّذِي يَحْتَدِي عَلَيْهَا مِنْ بَعْدِهِ كَأَنَّهُ يَنْبَهُهُ عَلَى أَنَّكَ قَدْ سَبَّتَ آدَمَ، وَمَنْ وُلِدَ مُبَالِغَةً فِي الزَّجْرِ لَهُ عَنِ مِثْلِهِ (1877).

وذكر بعض العلماء: إن الكِنَايَةَ فِي قَوْلِهِ: «صُورَتِهِ» ترجع إلى آدم (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، وَذَلِكَ بِأَنَّ يَكُونُ مَعْنَاهُ وَفَائِدَتُهُ تَعْرِيفًا نِعْمَةً اللَّهُ تَعَالَى عَلَى أَيْبَانَا آدَمَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وتفضيله له لما خلقه يَبْدِيهِ وَأَسْكَنَهُ جَنَّتَهُ، وَأَسْجَدَ لَهُ مَلَائِكَتَهُ، وَعَلَّمَهُ مَا لَمْ يُعَلِّمُهُ أَحَدًا قَبْلَهُ مِنَ الْأَسْمَاءِ وَالْأَوْصَافِ، ثُمَّ عَصَاهُ وَخَالَفَهُ فَلَمْ يُعَاقِبْهُ عَلَى ذَلِكَ، فَعَرَّفْنَا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِذَلِكَ أَنَّ أَبَاكُمْ آدَمَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) كَانَ فِي الْجَنَّةِ عَلَى الصُّورَةِ الَّتِي كَانَ عَلَيْهَا فِي الدُّنْيَا لَمْ يُعَيَّرِ اللَّهُ خَلْقَتَهُ، وَقِيلَ: قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) رَدًّا عَلَى قَوْلِ أَهْلِ الْكِتَابِ فِي زَمَانِهِ: إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ إِنْسَانًا إِلَّا مِنْ نُطْفَةٍ، وَلَا نُطْفَةٌ إِلَّا مِنْ إِنْسَانٍ، وَبَيَانَ أَنَّ أَوَّلَ الْبَشَرِ آدَمَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) خُلِقَ عَلَى صُورَتِهِ الَّتِي كَانَ عَلَيْهَا، وَعَلَى الْهَيْئَةِ الَّتِي شَوَّهَدَ عَلَيْهَا بَشَرًا سَوِيًّا، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ مِنْ نُطْفَةٍ قَبْلَهُ، أَوْ عَنِ تَنَاسُلٍ، أَوْ تَنْقَلٍ مِنْ صَغِيرٍ إِلَى كَبِيرٍ كَالْمَعْرُوفِ مِنْ أَحْوَالِ أَوْلَادِهِ (1878).

ووردت رواية أخرى: «إن الله خلق آدم على صورة الرحمن»، وهي رواية باطلة غير صحيحة حكم عليها علماء الحديث بالنعارة، وليست بثابتة عندهم، وكان من نقله رواه بالمعنى الذي وقع له، أو الذي

(1876) يُنظَرُ: «كشف المشكل من حديث الصحيحين» لابن الجوزي: (506/3)، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن - الرياض، د.ت.

(1877) «مشكل الحديث وبيانه» لابن فورك: (ص: 49)، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب - بيروت، ط: 2، 1985م.

(1878) «المصدر السابق»: (ص: 50 - 52).

فهمه من اللفظ، وهو فاهم مخطئ، وأن راوي هذه الرواية لم يُتَابِعْ على روايته، وإنما تفرد بها بعض الرواة الذين لا يُحْتَمَلُ تفردهم؛ لِأَنَّ الصَّوْرَةَ تفيد التركيب، وكل مُرَكَّبٌ مُخَدَّثٌ، والله تعالى ليس بمحدث فليس هو مُرَكَّبًا، ولا مُصَوَّرًا، وهذا مثل قول المجسمة: الله تعالى جسم لا كالأجسام (وحاشاه جَلَّ جَلَالُهُ) والذي دفعهم إلى هذا الفهم: أنهم سمعوا أهل السُّنَّةِ يقولون: الباري سبحانه وتعالى شيء لا مثل الأشياء، ولكن ينبغي أن يُعْلَمَ أَنَّ لفظ «شيء» لا يُفِيدُ الحدوثَ، ولا يتضمن ما يقتضيه، وأما لفظا «جسم»، و«صورة» فيتضمنان التأليف والتركيب، وذلك دليل الحدوث⁽¹⁸⁷⁹⁾.

وَمَنْ قَدَّرَ من العلماء صحة فهم الحديث على ظاهره قال: إن إضافة الصورة إلى الله تعالى في هذا الحديث هي إِضَافَةٌ ملك لا إِضَافَةٌ ذات، مثل إضافة الروح التي نُفِخَتْ فِي آدَمَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) إِلَيْهِ فَقَالَ: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾⁽¹⁸⁸⁰⁾، ومثل: ناقة الله، وبيت الله، ونحو ذلك.

وتوقف بعض العلماء في شرح هذا الحديث، فقالوا: هذا من أحاديث الصفات، وأن من العلماء من يُمَسِّكُ عن تأويلها، ويقول: نؤمن بأنها حق، وأن ظاهرها غير مراد، ويستحيل في حقه سبحانه وتعالى، وهذا مذهب جمهور السلف، وهو أحوط وأسلم.

ويُستفاد من هذا الحديث النهي عن ضرب الوجه؛ لِأَنَّهُ يَجْمَعُ المحاسن، وأعضاؤه نفيسة لطيفة، وأكثر الإدراك بها فقد يؤثر فيها ضرب الوجه، وقد ينقصها، وقد يتسبب الضرب في تشويه الوجه، وتشويه الوجه فاحش؛ لِأَنَّهُ ظاهر لا يمكن ستره، ويدخل في النهي إذا ضرب ولده، أو من يلزمه تأديبه فليجتنب الوجه.

ومن الأمثلة أيضًا على هذا الضابط: ما جاء من الأحاديث في حكم الغسل يوم الجمعة، ومنها حديث أَبِي هُرَيْرَةَ، (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «حَقُّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، أَنْ يَغْتَسِلَ فِي كُلِّ سَبْعَةِ أَيَّامٍ يَوْمًا يَغْسِلُ فِيهِ رَأْسَهُ وَجَسَدَهُ»⁽¹⁸⁸¹⁾، وحديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «الْغُسْلُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ»⁽¹⁸⁸²⁾، وعن عائشة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) قَالَتْ: كَانَ النَّاسُ يَنْتَابُونَ الْجُمُعَةَ مِنْ مَنَازِلِهِمْ مِنَ الْعَوَالِي، فَيَأْتُونَ فِي الْعَبَاءِ، وَيُصِيبُهُمُ الْعُبَارُ،

⁽¹⁸⁷⁹⁾ «شرح النووي على مسلم»: (166/16)، و«فتح المنعم شرح صحيح مسلم»، أد / موسى شاهين لاشين: (103/10)، دار الشروق، ط: 1، سنة: 1423 هـ - 2002 م.

⁽¹⁸⁸⁰⁾ [الحجر: 29].

⁽¹⁸⁸¹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجمعة، باب: هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان وغيرهم؟ (897/5/2)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الجمعة، باب: الطيب والسواك يوم الجمعة (849/582/2) (9).

⁽¹⁸⁸²⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأذان، باب: وضوء الصبيان، ومتى يجب عليهم الغسل والطهور، وحضورهم الجماعة والعيدن والجنائز، وضؤوفهم (858/171/1)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الجمعة، باب: وجوب غسل الجمعة على كل بالغ من الرجال، وبيان ما أمروا به (846/580/2) (5).

فَتَخْرُجُ مِنْهُمْ الرِّيحُ، فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إِنْسَانٌ مِنْهُمْ وَهُوَ عِنْدِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَوْ أَنَّكُمْ تَطَهَّرْتُمْ لِيَوْمِكُمْ هَذَا»⁽¹⁸⁸³⁾، فينبغي أن يُرَاعَى فِي فِقْهِ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ فِي غَسْلِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ رِبْطُهَا بِسَبَبِ وَرُودِهَا، الْمُتَضَمِّنِ عِلَّةَ الْحُكْمِ الْوَارِدَةِ فِي بَعْضِ رَوَايَاتِ الْحَدِيثِ، وَهِيَ: كَثْرَةُ الْعَرَقِ، وَاتِّسَاحُ الْبَدَنِ، أَوْ الثِّيَابِ، وَذَلِكَ مَطْرُدٌ غَالِبًا إِذَا مَرَّ عَلَى الْإِنْسَانِ سَبْعَةُ أَيَّامٍ لَمْ يَغْتَسِلْ فِيهَا، وَهَذَا (وَاللَّهُ أَعْلَمُ) جَاءَ النَّصُّ عَلَيْهَا فِي بَعْضِ رَوَايَاتِ الْحَدِيثِ أَيْضًا، كَمَا جَاءَ النَّصُّ عَلَى يَوْمِ الْجُمُعَةِ؛ إِذْ هُوَ سَابِعُ أَيَّامِ الْأَسْبُوعِ؛ فَإِذَا مَضَتْ سَبْعَةُ أَيَّامٍ عَلَى الْإِنْسَانِ لَمْ يَغْتَسِلْ فِيهَا، فَإِنَّهُ مَأْمُورٌ بِالِاغْتِسَالِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَكَذَلِكَ إِذَا طَرَأَ عَلَيْهِ طَائِرٌ يَقْتَضِي الْإِغْتِسَالَ، وَمِنْ ذَلِكَ: الْعَرَقُ، وَالْغُبَارُ، أَوْ الْإِتْسَاحُ وَلَوْ لَمْ يَمْضِ عَلَيْهِ سَبْعَةُ أَيَّامٍ، وَمَا عَدَا ذَلِكَ يَكُونُ مَنَدُوبًا إِلَيْهِ.

وَمَا يُؤَيِّدُ هَذَا الْقَهْمُ مَا جَاءَ فِي حَدِيثِ سَمُرَةَ بِنِ جُنْدَبٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ تَوَضَّأَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِيهَا وَنَعِمَتْ، وَمَنْ اغْتَسَلَ فَالْغُسْلُ أَفْضَلُ»⁽¹⁸⁸⁴⁾، وَقَدْ حَمَلَ الظَّاهِرِيَّةُ عَلَى اللَّفْظِ الْمَطْلُوقِ فَقَطْ، الَّذِي وَرَدَ بِهِ فِي بَعْضِ رَوَايَاتِهِ، وَإِجْبَابِ الْغَسْلِ لِيَوْمِ الْجُمُعَةِ مَطْلُوقًا، وَفِي ذَلِكَ الْفِقْهُ الْإِغْيَاءُ لَمَّا جَاءَ مِنَ الْعِلَّةِ فِي بَعْضِ تِلْكَ الرِّوَايَاتِ الْمُؤَضَّحَةِ لِبَعْضِ الْعِلَّةِ، أَوْ نَوْعِهَا، أَوْ مِثَالِهَا، كَمَا أَنَّ فِيهِ الْإِغْيَاءُ النَّظْرَ إِلَى الْحَدِيثِ الْآنْفِ الذِّكْرِ الَّذِي نَصَّ عَلَى التَّخْيِيرِ بَيْنِ الْغَسْلِ وَالْوَضُوءِ مَعَ تَفْضِيلِ الْغَسْلِ⁽¹⁸⁸⁵⁾.

وَنَخْلُصُ مِمَّا سَبَقَ إِلَى أَنَّ مَعْرِفَةَ سَبَبِ وَرُودِ الْحَدِيثِ مَطْلُوبٌ لِمَنْ يَرِيدُ فَهْمَ السُّنَّةِ، وَتَفْسِيرَهَا، كَمَا أَنَّ مَعْرِفَةَ أَسْبَابِ نَزُولِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مَطْلُوبَةٌ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَفْهَمَهُ، أَوْ أَنْ يَفْسِرَهُ؛ لِأَنَّ الْأَحَادِيثَ تَعَالَجُ كَثِيرًا مِنَ الْمَشْكَالَاتِ الْمَوْضِعِيَّةِ وَالْجَزَائِيَّةِ وَالْأَنْبِيَّةِ، وَفِيهَا مِنَ الْخُصُوصِ وَالتَّفَاصِيلِ مَا لَيْسَتْ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ؛ إِذْ هِيَ بَيَانٌ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَعِلْمُ أَسْبَابِ الْوُرُودِ يُعَيِّنُ عَلَى فَهْمِ مَعْنَى الْحَدِيثِ، وَيُبَيِّنُ مَدْلُولَهُ؛ فَالْعِلْمُ بِالسَّبَبِ يُورِثُ الْعِلْمَ بِالسَّبَبِ، وَيُظْهِرُ وَجْهَ الْحِكْمَةِ الْبَاعِثَةَ عَلَى تَشْرِيعِ الْحُكْمِ، وَيُرِيلُ الْإِشْكَالَ مِنَ الذَّهْنِ، فَفَهْمُ الْحَدِيثِ فِي ضَوْءِ مَعْرِفَةِ سَبَبِ وَرُودِ الْحَدِيثِ لَهُ كَبِيرُ الْأَثَرِ، وَعَظِيمُ الْفَائِدَةِ فِي حَسَنِ فَهْمِ النَّصِّ، وَتَنْزِيلِهِ عَلَى الْوَاقِعِ الَّذِي نَعِيشُهُ تَنْزِيلًا مَنَاسِبًا، وَهُوَ مَهْمٌ لِدَارِسِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ؛ لِيَكُونَ فَهْمُهُ لِنَصِّ الْحَدِيثِ فِي ضَوْءِ الظُّرُوفِ وَالْأَسْبَابِ

⁽¹⁸⁸³⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجمعة، باب: من أين توثق الجمعة، وعلى من تجب (902/6/2)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الجمعة، باب: وجوب غسل الجمعة على كلِّ بالغٍ من الرجال، وتبين ما أمروا به (847/581/2) (6).
⁽¹⁸⁸⁴⁾ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الطهارة، باب: في التَّخْصِصِ فِي تَرْكِ الْغُسْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ (97/1)، برقم: (354)، والترمذي في «سننه»، كتاب: الجمعة، باب: في الوضوء يوم الجمعة (405/5)، برقم: (497)، وقال الترمذي: «حديث سمرة حديث حسن».
⁽¹⁸⁸⁵⁾ يُنظر: «منهجية فقه السنة النبوية. قواعد ومنطلقات نظرية، وأمثلة تطبيقية»، أد: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي: (ص: 82، 83)، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ط: 1، سنة: 1430 هـ - 2009 م.

التي ورد فيها؛ لأنَّ الكثير من الأحاديث قد وردت في السُّنَّة النبويَّة حلًّا لمشكلات قائمة، ومرتبطة بظروف كانت موجودة وواقعة في حياة الناس في العهد النبوي الشريف (1886).

¹⁸⁸⁶ ويُراجع في هذا الضابط أيضاً كتاب: «مبادئ التعامل مع السُّنَّة النبويَّة»، د سيد عبد الماجد الغوري: (ص: 177: 182)، و«الضوابط المنهجية للاستدلال بالأحاديث النبوية»، دراسة أصولية، د حسن سالم الدوسي: (ص: 151: 155)، «معالم منهجية في التعامل مع السُّنَّة النبوية». ضوابط ومحاذير»، د توفيق الغلبزوري: (ص: 77: 85)، و«منهجية التعامل مع السُّنَّة النبوية»، د عبد الجبار سعيد: (ص: 83: 85)، «منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني في السُّنَّة عند المحدثين»، د محمد أبو الليث الخيزر آبادي: (ص: 81: 127)، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 37، 38، السُّنَّة: 10، 1425هـ، 2004م.

الضابط الثاني عشر: فهم الحديث النبوي في ضوء سياقه وملابساته الزمانية والمكانية:

إن من الضوابط المنهجية التي لا ينبغي أن يغفل عنه دارس السنة المشرفة هو فهم الحديث النبوي في ضوء سياقه وملابساته المكانية والزمانية؛ إذ إنه من الأمور المهمة التي يتوصل من خلالها العلماء والباحثون إلى فهم الحديث النبوي، والاستدلال به، ومن أهمه غلط في نظره، أو غلط في مناظرته، ولا يتأتى له بلوغ الفهم السديد والاستدلال الجيد المفيد، إذ لا بُدَّ أن يُرَبَّط اللفظ بسياقه، ولا يُقَطَّع عما قبله، وعما بعده؛ لأنَّ السياق من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، وفي هذا الصدد يقول الإمام العز بن عبد السلام (رحمه الله): «السياق مرشد إلى تبيين الجملات، وترجيح الاحتمالات، وتقرير الواضحات، وكل ذلك يُعرف الاستعمال، فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحًا، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذمًّا، فما كان مدحًا بالوضع فوقع في سياق الذم صار ذمًّا واستهزاءً وتهكمًا بعرف الاستعمال، مثاله قول الله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾⁽¹⁸⁸⁷⁾، أي الدليل المهان؛ لوقوع ذلك في سياق الذم»⁽¹⁸⁸⁸⁾، وفي هذا الصدد يقول ابن القيم (رحمه الله): «السياق يرشد إلى تبيين المحمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمه غلط، في نظره وغلط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾⁽¹⁸⁸⁹⁾، كيف تجد سياقه يدل على أنه الدليل الحقيق»⁽¹⁸⁹⁰⁾، ويؤكد ابن القيم (رحمه الله) أن قصور المجتهد عن فهم الدلالة والسياق طريق إلى سوء الفهم، والوقوع في الخطأ والوهم، حيث قال (رحمه الله) وهو يعدد أخطاء الظاهرية: «تَقْصِيرُهُمْ فِي فَهْمِ النُّصُوصِ، فَكَمَ مِنْ حُكْمٍ دَلَّ عَلَيْهِ النَّصُّ وَمَ يَفْهَمُوا دَلَالَتَهُ عَلَيْهِ، وَسَبَبُ هَذَا الْخَطَأِ حَصْرُهُمُ الدَّلَالَاتِ فِي مُجَرَّدِ ظَاهِرِ اللَّفْظِ، دُونَ إِيمَانِهِ وَتَنْبِيهِهِ وَإِشَارَتِهِ وَعُزْفِهِ عِنْدَ الْمُخَاطَبِينَ، فَلَمْ يَفْهَمُوا مِنْ قَوْلِهِ: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾⁽¹⁸⁹¹⁾، ضَرْبًا وَلَا سَبًّا وَلَا إِهَانَةً غَيْرَ لَفْظَةِ أُفٍّ، فَصَصَرُوا فِي فَهْمِ الْكِتَابِ كَمَا قَصَصَرُوا فِي اعْتِبَارِ الْمِيزَانِ»⁽¹⁸⁹²⁾.

⁽¹⁸⁸⁷⁾ [الدخان: 49].

⁽¹⁸⁸⁸⁾ يُنظَر: «الإمام»، لعز الدين بن عبد السلام: (صد: 159، 160)، تحقيق: رضوان مختار، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: 1، سنة: 1407هـ.

⁽¹⁸⁸⁹⁾ [الدخان: 49].

⁽¹⁸⁹⁰⁾ يُنظَر: «بدائع الفوائد» لابن القيم: (9/4)، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

⁽¹⁸⁹¹⁾ [الإسراء: 23].

⁽¹⁸⁹²⁾ يُنظَر: «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن القيم: (255/1)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، سنة: 1411هـ - 1991م.

ونحن نجد كثيرًا من علماء العقيدة، والتفسير، والحديث، والأصول، والفقهاء، وغيرهم حينما يتعاملون مع النص القرآني، أو النص النبوي، أو نص عالم من علماء الشريعة يستعملون عبارة: «وَيُفْهَمُ ذَلِكَ بِالْقُرَّائِنِ وَالسِّيَاقِ»، أو يقولون: «الظَّاهِرُ مِمَّا يَفْتَضِيهِ السِّيَاقُ كَذَا وَكَذَا»، أو يعبرون بقولهم: «وَإِنْ كَانَ هَذَا غَيْرَ مَذْكَورٍ فِي اللَّفْظِ، لَكِنَّ السِّيَاقَ يَدُلُّ عَلَيْهِ»، وقد يرجح بين أمرين بدلالة السياق بأن يقول: «وَلَعَلَّ الْقَوْلَ الْأَوَّلَ أَقْرَبُ إِلَى السِّيَاقِ»، والسياق أمر يُعْرَفُ من مقصود الكلام، ومرامه، ويُسْتَنْطَقُ من مراد المتكلم، ودلالة السياق لا يُقَامُ عليها دليل، فقد يُطالب من يقول بهذه الدلالة، فيعسر عليه إقامة البرهان، أو قد لا تسعفه العبارات لبيان حجته، فالناظر يرجع إلى ذوقه، والناظر يرجع إلى دينه وإنصافه، يقول الإمام تقي الدين ابن دقيق العيد (رَحِمَهُ اللهُ): «وَيَجِبُ أَنْ تَتَنَبَّهُ لِلْفَرْقِ بَيْنَ دَلَالَةِ السِّيَاقِ، وَالْقُرَّائِنِ الدَّالَّةِ عَلَى تَخْصِيصِ الْعَامِ، وَعَلَى مَرَادِ الْمُتَكَلِّمِ، وَبَيْنَ مَجْرَدِ وُرُودِ الْعَامِ عَلَى سَبَبٍ، وَلَا تَجْرِيهِمَا مَجْرَى وَاحِدًا، فَإِنَّ مَجْرَدَ وُرُودِ الْعَامِ عَلَى السَّبَبِ لَا يَقْتَضِي التَّخْصِيصَ بِهِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (1893)، بسبب سرقة رداء صفوان، وأنه لا يقتضي التخصيص به بالضرورة، والإجماع، أما السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان الجملات، وتعيين احتمالات، فاضبط هذه القاعدة، فإنها مفيدة في مواضع لا تحصى» (1894).

كما أن الحديث لا يُمكن أن يُفْهَمَ فهماً سليماً دقيقاً إلا إذا عُرفت ملابساته المكائبة والزمانية التي سيق فيها نصه، وجاء بياناً لها، وعلاجاً لظروفها، حتى يتحدد المراد من الحديث بدقة، ولا يكون عرضة لشطحات الظنون، أو أوهام المتحيرين، أو الجري وراء معنى ظاهر غير مقصود؛ ذلك أن المجتهد المتعمق في الأحاديث يجد أن هناك أحاديث بُنيت على رعاية ظروف مكائبة، أو زمانية خاصة؛ لتحقيق مصلحة معتبرة، أو درء مفسدة بيّنة مُعَيَّنَةٌ، أو معالجة مشكلة واقعة وقائمة في ذلك الوقت، مفهومة من الواقع الذي سيق فيه الحديث، فلا بد إذن من مراعاة طبيعة الألفاظ الواردة بالنص النبوي الشريف، ودلالاتها المفاهيمية في المكان، أو الزمان الذي وردت به، ولهذا الأمر الأثر الكبير في حسن فهم النص، وتنزيله المنزل المناسب اللائق بالواقع (1895).

إن وَحْدَةَ الْأُمَّةِ، وتماسك صفوفها، وتقليص حدة الخلافات بين أبنائها هو الفائدة المرجوة من هذه المنهجية التي نحن بصدددها، ولا يتأتى ذلك إلا بالتعامل السليم مع السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ، والذي يدعو إلى مراجعة

(1893) [المائدة: 38].

(1894) يُنظَرُ: «إِحْكَامُ الْإِحْكَامِ شَرْحُ عَمْدَةِ الْأَحْكَامِ» لابن دقيق العيد: (ص: 159، 160)، مطبعة السُّنَّةِ مُحَمَّدِيَّة، بدون طبعة، وبدون تاريخ.

(1895) يُنظَرُ: «الضوابط المنهجية للاستدلال بالأحاديث النبوية»، دراسة أصولية، د حسن سالم الدوسي: (ص: 156)، بتصرف كثير.

انتقائية لما احتوت عليه دواوين السنّة النبويّة من الأحاديث والآثار، وقراءته قراءة تحليلية تتفاعل مع العصر الحديث ومعطياته، ومنجزاته، والمجتمع المعاصر ومقتضياته، والفرد وقدراته، من خلال منهجيّة تتعامل مع السنّة النبويّة في إطار أبعادها المختلفة، متأسيّة في ذلك بتعامل النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) معها؛ لكي يُكتب للسنة النبويّة الخلود والبقاء واستمرارية العطاء، وتكون في منعة من الشكوك التي يثيرها أعداؤها لها، والشبهات التي يحكوها وينسجونها حولها، ومن هذه الأبعاد المُهمّة: البعد الزماني، والمكاني، الذي يُعدُّ أحد العوامل المساعدة على فهم السنّة النبويّة، والوصول إلى مرادها على وجه التقريب، والتعامل معها على نحو معقول ومقبول، لا سيما أنه يوجد في القرآن الكريم.

وفي السنّة المطهرة بعض المواقف الواضحة لتقدير الظروف والحالات، الأمر الذي أكد أن للظروف تأثيراً في فهم الوحي لا يسع أحداً إنكاره، فلقد تعامل النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مع هذين البعدين، مراعيًا للوقائع والحوادث، والظروف والأحوال، فأصدر حكماً، أو غيّر حكماً، أو قدّم حكماً، أو أخر حكماً آخر، وكذلك لا تخلو مواقف الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين من التعامل مع السنّة حسب الظروف والملابسات، حتى لو أدّى بهم ذلك إلى استحداث حكم جديد في القضية المعنيّة، مخالف لظاهر النص، وهو في الحقيقة ليس مخالفاً له، وإنما هو اجتهاد في فهم النص والوصول إلى مرامه ومقصوده⁽¹⁸⁹⁶⁾.

مفهوم البعد الزماني والبعد المكاني:

البُعدُ في اللغة ضد القُرب⁽¹⁸⁹⁷⁾، ومنه البعد الزماني نسبة إلى الزمان، وهو اسم لقليل الوقت، وكثيره، والجمع: أزمنة، وأزمان⁽¹⁸⁹⁸⁾، ومنه البعد المكاني، نسبة إلى المكان، والمكان الموضوع، والجمع أمكنة، وأماكن⁽¹⁸⁹⁹⁾.

والمراد من «البعد الزماني في السنّة» هو ظروف الناس وحالاتهم التي تعامل معها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من خلال زمن التبوّة الذي استغرق ثلاثاً وعشرين سنة، والمراد من «البعد المكاني في السنّة» هو ظروف الجزيرة العربيّة، وحالاتها من بيعتها، ومناخها، وأعرافها، وعاداتها، وتقاليدها، ومشاكلها، واهتماماتها، والتي تعامل معها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) خلال ذلك الزمن⁽¹⁹⁰⁰⁾، من خلال هذين

¹⁸⁹⁶ يُنظر: «منهجيّة التعامل مع البعدين الزماني والمكاني في السنّة عند المحدثين»، د محمد أبو الليث الخير آبادي: (ص: 111)، مجلة إسلاميّة المعرفة، العدد 37، 38، السنة العاشرة، 1425هـ، 2004م، بتصرف يسير.

¹⁸⁹⁷ يُنظر: «المعجم الوسيط»: (1/63).

¹⁸⁹⁸ يُنظر: «لسان العرب»: (13/199).

¹⁸⁹⁹ يُنظر: «المفردات في غريب القرآن»، للراغب الأصفهاني: (ص: 772).

¹⁹⁰⁰ يُنظر: «البعد الزماني والمكاني وأثرهما في النص الشرعي - الإطار المعرفي والمعيار»، د سعيد بوهرواء: (ص: 11)، أطروحة ماجستير،

التعريفين يظهر أن البعدين الزماني والمكاني متصل بعضهما ببعض، لا ينفصل أحدهما عن الآخر؛ ظروف الناس وحالاتهم التي تعامل معها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) خلال زمن نبوته هي للعرب الَّذِينَ كانوا يقطنون الجزيرة العربيَّة، فاجتمع الزمان، وهو 23 سنة للنبوة، مع المكان، وهو الجزيرة العربيَّة، وما لها وعليها.

المجالات التي لا تخضع لتأثير البعدين الزماني والمكاني:

هناك مجالات لا دخل فيها لتأثير البعدين الزماني والمكاني تأسيسًا أو تغييرًا، مثل **مجال العقائد؛ لِأَنَّهَا** ثابتة إلى الأبد، ولا تتغير أحكامها إلا في حالة واحدة، وهي حالة الاضطرار، ومنها: **العبادات**، مثل الطهارة الواجبة، والصلاة، والصوم، والحج، والزكاة، فهي لا يتغير حكمها، ولا عددها، ولا طريقة أدائها، إلا طريقة أداء بعضها، فهي تتغير بالأعذار، ومنها أيضًا: المبادئ العامَّة للأُنظمة الإسلاميَّة في المعاملات، والحكم، والقضاء، وغيرها، مثل مبدأ العدل والمساواة في الحقوق وغيرها، ومبدأ الشورى، وحرمة الربا، والرِّبِّي، والظلم، وغيرها كثير، **ومن هَذِهِ المجالات: الأخلاق والقيم**، مثل: الصدق، والأمانة، والعفة، واجتناب الكذب، والخيانة، وغيرها، **ومنها: السنن الإلهيَّة**، فإنها لا تتأثر بالزمان، ولا المكان، ولا تتغير ولا تتبدل إلا إذا شاء الله تعالى ذلك بقدرته، وإرادته، فهذه المجالات من الثوابت التي لا تتغير، ولا تأثير للبعد الزماني، والمكاني فيها أيما تأثير إلا في حالات الاضطرار؛ لِأَنَّ فِي ثبات تلك الأمور حمايةً للمجتمع المسلم من الانهيار والذوبان، وعملاً على استقرار التشريع، وبنائه على دعائم مكيئة راسخة لا تعصف بها الأهواء، وتقلبات المجتمع، وهذه الثوابت قد اعتبرتها الشريعة الإسلاميَّة صالحة مصلحة لكل زمان ومكان، ولكل بيئة ومجتمع.

أما المجالات التي تناولها البعدان الزماني والمكاني في السُنَّة، فإنها مثل أحكام النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) باعتباره حاكمًا وإمامًا، وما جاء منها مبنياً على السياسة الشرعيَّة، مثل تعيين القضاة، وأمراء الأمصار، وقادة الجند، واختيار السفراء، وتنظيم الجيش، ووضع الخطط الحربية، وتوزيع الإقطاعات في القرى والمدن، وتوزيع أموال بيت المال على المصالح، وإبرام المعاهدات، وطرق تنفيذ الحدود والتعازير، وتحديد الوقت لإجرائها، وغيرها، **ومن هَذِهِ المجالات ما كان منها على سبيل التجارب البشريَّة، أو الأعراف، والعادات**، مثل أحاديث الطب، وغيرها من أمور الدنيا، **ومن تلك المجالات الأفعال الجبلية للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)**، والعادية، والإرشادية، مثل الأكل، والشرب، والمشى، والنوم، وهيئتها، ووسائلها، وغيرها، وهذه الأمور من المتغيرات التي تتمثل مرونة الشريعة فيها، والتي تركت أحكامها لاجتهادات الفقهاء، واستنباطهم تَبَعًا للظروف والأحوال، وعوائد الناس، وأعرافهم، مع مراعاة القواعد العامَّة للشريعة التي تنفي الحرج والمشقة،

وتبني الأحكام على اليسر والسعة، وقد أوجبت الشريعة في هذه المجالات مراعاة مصالح الناس، واحتياجاتهم؛ لِأَنَّهُ من المعلوم أن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا؛ ولذا كان كثير من الفقهاء المتأخرين من المذاهب الفقهية يفتون بغير ما أفتى به أئمة مذاهبهم، وقد صرَّح هؤلاء المتأخرون بأن سبب اختلاف فتواهم عن سبقتهم هو اختلاف العصر والزمان، وليس اختلاف الحجة والبرهان⁽¹⁹⁰¹⁾.

من الأمثلة التطبيقية على هذا الضابط:

ومن الأمثلة على ذلك: الحديث الذي رواه أبو أيوب الأنصاري (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ، وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا بِبَوْلٍ وَلَا غَائِطٍ، وَلَكِنْ شَرَّفُوا أَوْ غَرَّبُوا»⁽¹⁹⁰²⁾، لقد فهم علماؤنا القدامى أن الحديث ليس عامًا لأهل الأرض جميعًا، وإنما هو خاص بمكان معين، وهو المدينة المنورة، والأماكن التي على شاكلتها، أما الذي يقع في الشرق من القبلة، أو في غربها فيكون له حكم آخر⁽¹⁹⁰³⁾.

قال ابن حجر: «هو مخصوص بالمخاطبين، وهم أهل المدينة، ويلحق بهم من كان على مثل سمتهم من إذا استقبل المشرق، أو المغرب لم يستقبل القبلة ولم يستدبرها، أما من كان في المشرق فقبلته في جهة المغرب، وكذلك عكسه»⁽¹⁹⁰⁴⁾، وقال في موضع آخر: «ليس عامًا لجميع أهل الأرض، بل هو خاص لمن كان بالمدينة النبوية، وعلى سمتها»⁽¹⁹⁰⁵⁾.

ومثاله أيضًا حديث ابن عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا)، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «الْوَزْنُ وَزْنُ أَهْلِ مَكَّةَ، وَالْمِكْيَالُ مِكْيَالُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ»⁽¹⁹⁰⁶⁾، فأهل مكة كانوا أهل تجارة، وكانوا يتعاملون في بيعهم وشرائهم، وسائر معاملاتهم ومبادلاتهم بالنقود المعدنية، وكان الأساس فيها الوزن بالأوقية، والمنتقال، والدرهم، والدانق، ونحوها، وكانت عنايتهم موجهة إلى ضبط هذه الموازين؛ لذا جعل النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

¹⁹⁰¹ يُنظَر: «منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني في السنَّة عند المحدثين»: (ص: 83 - 86)، بتصرف، ويُنظَر: «الرسائل» لابن عابدين: (123/2، 124)، تحقيق: سهيل إكيدمي، لاهور، سنة: 1976م.

¹⁹⁰² أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الصلاة، باب: قبلة أهل المدينة، وأهل الشام والمشرق (394/88/1)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الطهارة، باب: الاستطابة (264/224/1).

¹⁹⁰³ يُنظَر: «المنهج العلمي عند المحدثين»: (ص: 36)، و«البعدين الزماني والمكاني في السنَّة والتعامل معهما»: (ص: 20).

¹⁹⁰⁴ يُنظَر: «فتح الباري» لابن حجر: (498/1).

¹⁹⁰⁵ يُنظَر: «فتح الباري» لابن حجر: (177/10).

¹⁹⁰⁶ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: البيوع، باب: في قول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «الْمِكْيَالُ مِكْيَالُ الْمَدِينَةِ» (3340/246/3).

الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) موازينهم هي المعيار المعتمد فيما يُوزَن، والمرجع الَّذِي يُحتكم إليه عند التنازع⁽¹⁹⁰⁷⁾. وكذلك كان أهل المدينة أصحاب زراعة وغرس، فكانوا يتعاملون بالكيل في التمر، والبر، والشعير، وغيرها، فاتجهت عنايتهم إلى ضبط المكاييل من المُدِّ، والصاع، وغيرها في تسويق منتجاتهم الزراعية؛ لذلك جعل النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مكياهم هو المعيار المعتمد في الأشياء التي تُعرف قيمتها بالكيل. وإذا فهمنا هذا فإنه ليس هناك حرج أو غضاضة في استعمال المقاييس العشرية المعاصرة من الكيلوجرام، وأجزائه، ومضاعفاته، وغيرها من الموازين الحساسة التي تُكتشف؛ لما تتميز به هذه الموازين من الدقة والسهولة في حساب الأشياء، ولا يُعدُّ هذا مخالفة للحديث الشريف بحال من الأحوال⁽¹⁹⁰⁸⁾.

قال المناوي: «الوزن وزن أهل مكة» أي الوزن المعتمد في أداء الحقوق الشرعيَّة إنما يكون بميزان أهل مكة؛ لِأَنَّهُمْ أهل تجارات فعهدهم للموازين وخبرتهم للأوزان أكثر، «والمكيال مكيال أهل المدينة» أي والمكيال المعتمد فيما ذكر إنما هو مكيال أهل المدينة؛ لِأَنَّهُمْ أصحاب زراعات فهم أعرف بأحوال المكاييل»، ثم نقل قول إمام الحرمين في معنى هذا الحديث: «لعلَّ اتخاذ المكاييل كان يعم في المدينة، واتخاذ الموازين كان يعم بمكة، فخرج الكلام على العادة، وإلا فلا خلاف أن أعيان مكاييل المدينة، وموازين مكة لا ترعى»⁽¹⁹⁰⁹⁾.

وكذا الأحاديث الصحيحة التي وردت في فضل احتباس الخيل، وعظيم الأجر فيه، مثل حديث عروة بن الجعد البارقى (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «الْخَيْلُ مَعْقُودٌ فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ: الْأَجْرُ وَالْمَغْنَمُ»⁽¹⁹¹⁰⁾، وحديث أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ أَحْتَبَسَ فَرَسًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِيْمَانًا بِاللَّهِ وَتَصَدِيقًا بِوَعْدِهِ، فَإِنْ شَبِعَهُ وَرِيَهُ وَرَوَّئَهُ وَنَوَّلَهُ فِي مِيزَانِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»⁽¹⁹¹¹⁾.

فهذه الأحاديث وأمثالها من الأحاديث التي تبين لنا كيف كان الجهاد والرباط في سبيل الله تعالى، زمان النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وأن الجهاد كان بالسيف والرمح والنبل والمغفر والخيول وغير ذلك، لا

¹⁹⁰⁷ يُنظر: «منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني في السنة عند المحدثين»: (ص: 111)، وأيضاً: «مبادئ التعامل مع السنة النبوية»، د سيد عبد الماجد الغوري: (ص: 184: 185).

¹⁹⁰⁸ يُنظر: «المصدرين السابقين».

¹⁹⁰⁹ يُنظر: «فيض القدير»، لزين الدين عبد الرؤوف المناوي: (374/6)، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، الطبعة: الأولى، سنة: 1356هـ.

¹⁹¹⁰ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسير، باب: الجهاد ماضي مع البر والفاجر (2852/28/4)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإمامة، باب: الخيل في نواصيها الخيل إلى يوم القيامة (3/1873/1493/98).

¹⁹¹¹ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسير، باب: من احتبس فرساً في سبيل الله.. (2853/28/4).

يُفهم منها أن جهاد المعتدين لا يكون إلا بهذه الأمور، بل ينبغي أن تطبق معاني هذه الأحاديث على كل وسيلة تُستحدث، تقوم مقام الخيل، أو تتفوق عليها بأضعاف مضاعفة، فالوسائل قد تتغير من زمان إلى آخر، ومن بيئة إلى أخرى، بل هي لا بد متغيرة، فإذا نص الحديث على شيء منها، فإنما ذلك لبيان الواقع، لا ليقيدنا بها، ويجمدنا عندها، وكل من له عقل، ويفهم اللغة والشرع يفهم أنه ليس هناك ما يمنع شرعاً اليوم من استعمال الأسلحة الحديثة، والتقنية المعاصرة في رد عدوان المعتدين، وقتال المقاتلين، مثل البندقية، والمدفع، والطائرة، والدبابة، والمدرعة، والمنطاد، والقمر الصناعي، والحرب الإلكترونية، ومثل ذلك من تقنيات العصر الحديث، أو غيرها مما سيظهر في المستقبل (1912).

ومن الأمثلة التي تدل على أن الحديث قد يُبنى على رعاية ظرف زمني خاص؛ ليحقق مصلحة معتبرة، ثم يتغير فيما بعد قضاء النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالدية على العاقلة (وهم عصابة الشخص) في قتل الخطأ، وشبه العمد (1913)، فالنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إنما أناط الدية بالعصابة؛ لِأَنَّهَا كانت هي محور النصر والمعونة في عرف ذلك الزمان؛ ولذلك لما كان زمن عمر بن الخطاب (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) جعل الدية على أهل الديوان على أساس أن العاقلة ليس هم محددون بالشرع، وإنما هم من ينصرون الشخص، ويعينونه في كل زمان ومكان من غير تعيين، وكان معلوماً لما وضع عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) الديوان أن جند كل مدينة ينصر بعضه بعضاً، ويعين بعضه بعضاً، وإن لم يكونوا أقارب، فكانوا هم العاقلة، فالعاقلة إذن تختلف باختلاف الأحوال والأعراف، فإذا كان في عرف زمن الناصر والمعين هم الأقارب (كما كان في عرف زمن النبي صلى الله عليه وسلم) كانوا هم العاقلة، وجعلت الدية عليهم، وإذا كان في عرف آخر الناصر والمعين غير الأقارب كانوا هم العاقلة، فالدية عليهم، وإلا فرجل قد سكن في المغرب، وهناك من ينصره، ويعينه، كيف تكون عاقلته (أي عصبته) من بالشرق في بلاد أخرى بعيدة، ولعل أخباره قد انقطعت عنهم (1914).

ومن أمثلته أيضاً: حديث زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَسَأَلَهُ عَنِ اللَّقْطَةِ، فَقَالَ: «اعْرِفْ عِفَاصَهَا وَوِكَاءَهَا، ثُمَّ عَرَّفْهَا سَنَةً، فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا وَإِلَّا فَشَأْنُكَ بِهَا»، قَالَ: فَضَالَّةُ الْعَنَمِ؟ قَالَ: «هِيَ لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذُّبِّ»، قَالَ: فَضَالَّةُ الْإِبِلِ؟ قَالَ: «مَا لَكَ

(1912) يُنظر: «الضوابط المنهجية للاستدلال بالأحاديث النبوية»، دراسة أصولية، د حسن سالم الدوسي: (ص: 157: 158).

(1913) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الدِّيَات، باب: جَنِينِ الْمَرْأَةِ، وَأَنَّ الْعَقْلَ عَلَى الْوَالِدِ وَعَصَبَةُ الْوَالِدِ، لَا عَلَى الْوَالِدِ (6909/11/9، 6910)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الْقَسَامَةُ وَالْمُحَارِبِينَ وَالْقِصَاصِ وَالْدِّيَات، باب: دِيَةِ الْجَنِينِ، وَوُجُوبِ الدِّيَةِ فِي قَتْلِ الْخَطِيءِ، وَشِبْهِ الْعَمْدِ عَلَى عَاقِلَةِ الْجَانِي (3/1681، 1682).

(1914) يُنظر: «الضوابط المنهجية للاستدلال بالأحاديث النبوية»، دراسة أصولية، د حسن سالم الدوسي: (ص: 158).

وَلَهَا، مَعَهَا سِقَاؤُهَا، وَحَدَاؤُهَا تَرْدُ الْمَاءِ، وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ حَتَّى يَلْقَاهَا رُبُّهَا»⁽¹⁹¹⁵⁾، وعملاً بهذا الحديث لم تكن ضالة الإبل تلتقط في عهد النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وكذا في عهد أبي بكر الصديق، وعهد عمر بن الخطاب (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا)، حتى خلافة عثمان بن عفان (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، فرأى أن ذلك النهي منوط بوصف قد يتغير، وهو كونه في حفظ وأمان، فلما رأى الناس قد تغيرت ذمهم، وفسدت ضمائرهم، وامتدت أيديهم إلى الحرام بدّل الحكم، فكان ما قال ابن شهاب الزهري: «كَانَتْ ضَوَالُ الْإِبِلِ فِي زَمَانِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ إِبِلًا مُؤَبَّلَةً تَتَنَاجَى، لَا يَمَسُّهَا أَحَدٌ، حَتَّى إِذَا كَانَ زَمَانُ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ، أَمَرَ بِمَعْرِفَتِهَا وَتَعْرِيفِهَا، ثُمَّ تُبَاعُ، فَإِذَا جَاءَ صَاحِبُهَا، أُعْطِيَ ثَمَنَهَا»⁽¹⁹¹⁶⁾، ووافق علي بن أبي طالب عثمان (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) في مبدأ التقاط الإبل حفظاً لها لصاحبها، ولكنه رأى أنه قد يكون في بيعها وإعطاء ثمنها لصاحبها ضرر به؛ لِأَنَّ الثمن لا يغني غناها بذواتها، وَمِنْ ثَمَّ رَأَى التَّقَاتُهَا، وَالْإِنْفَاقَ عَلَيْهَا مِنْ بَيْتِ الْمَالِ حَتَّى إِذَا جَاءَ صَاحِبُهَا أُعْطِيَ لَهَا⁽¹⁹¹⁷⁾.

ومن أمثلته أيضاً: حديث أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قَالَ: غَلَا السَّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، سَعَّرَ لَنَا، فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ، الْقَابِضُ، الْبَاسِطُ، الرَّزَّاقُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى رَبِّي، وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ، وَلَا مَالٍ»⁽¹⁹¹⁸⁾، فقد امتنع النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عن التسعير، وسياق الحديث وألفاظه تدل على أن امتناعه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عن التسعير كان مرتبطاً بوصف قد يتغير، وهو أنهم كانوا في حالة غلاء طبيعي نتيجة لقانون العرض والطلب، أو لقلة السلع وكثرة الخلق، وليس نتيجة لجشع التجار وتلاعبهم؛ لهذا قال النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ، الْقَابِضُ، الْبَاسِطُ، الرَّزَّاقُ»، مشيراً إلى أن ندرة الأشياء، وغلاءها إنما هو بقدر الله تعالى، وليس بسبب تلاعب التجار، واحتكار المحتكرين، وأما إذا فسدت أحوال الناس، وخربت ذمهم، وتغيرت ضمائرهم وكثر الطمع والجشع فيهم فليس في الحديث ما يمنع من التسعير على هؤلاء، ولا يُعد ذلك مظلمة يُخشى منها كما خشي النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ذلك في عهده، بل لو تركت الحكومة

¹⁹¹⁵ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: اللُّقْطَةُ، باب: مَنْ عَرَفَ اللُّقْطَةَ، وَمَنْ يَدْفَعُهَا إِلَى السُّلْطَانِ (2438/127/3)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: اللُّقْطَةُ (1722/1346/3) (1).

¹⁹¹⁶ يُنْظَرُ: «الأموال»، لأبي عبيد القاسم بن سلام: (ص: 36/برقم: 71)، كتاب: سُنَنِ الْقُفَيْءِ، وَالْحُمْسِ، وَالصَّدَقَةِ، وَهِيَ الْأَمْوَالُ الَّتِي تَلِيهَا الْأَيْمَةُ لِلرَّعِيَّةِ، باب: أَخَذَ الْجُرْيَةَ مِنْ عَرَبِ أَهْلِ الْكِتَابِ، ووضعه ابن حزم في «المحلى»: (232/4).

¹⁹¹⁷ يُنْظَرُ: «منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني في السنة عند المحدثين»: (ص: 97 - 98)، بتصرف.

¹⁹¹⁸ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الإجازة، باب: فِي التَّسْعِيرِ (272/3)، برقم: (3451)، والترمذي في «جامعه»، كتاب: الْبَيْعِ، باب: مَا جَاءَ فِي التَّسْعِيرِ (597/3)، برقم: (1314)، وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».

جماهير الناس لجشع التجار وطمعهم لكان ضرراً يجب رفعه ودفعه؛ لذا أفتى كثير من العلماء قديماً وحديثاً بجواز التسعير، وأخذ به المالكية والحنفية، ورجحه ابن تيمية، وابن القيم، وهذا مراعاة لمصالح الناس، ومقاصد التشريع، ومراعاة لظروف الزمان، والمكان، والأشخاص⁽¹⁹¹⁹⁾.

ومن أمثلته أيضاً: أحاديث النهي عن نعي الموتى، فعن عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه)، عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: «إِيَّاكُمْ وَالتَّعْيِ، فَإِنِ التَّعْيِ مِنْ عَمَلِ الجَاهِلِيَّةِ»⁽¹⁹²⁰⁾، قال عبد الله: وَالتَّعْيِ: أَذَانُ بِالمِيتِ، وَعَنْ حُدَيْفَةَ بْنِ اليمَانِ قَالَ: «إِذَا مِتُّ فَلَا تُؤذِنُوا بِي، إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ نَعْيًا، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَنْهَى عَنِ التَّعْيِ»⁽¹⁹²¹⁾، بينما وردت أحاديث أخرى تأذن في النعي، ولا تنهى عنه، مثل حديث عن أنس بن مالك (رضي الله عنه) «أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): نَعَى جَعْفَرًا، وَزَيْدًا قَبْلَ أَنْ يَجِيءَ خَبْرُهُمْ وَعَيْنَاهُ تَدْرِفَانِ»⁽¹⁹²²⁾، وعن أبي هريرة (رضي الله عنه): «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) نَعَى النَّجَاشِيَّ فِي اليَوْمِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، وَخَرَجَ بِهِمْ إِلَى الْمُصَلَّى، فَصَفَّ بِهِمْ، وَكَبَّرَ عَلَيْهِ أَرْبَعَ تَكْبِيرَاتٍ»⁽¹⁹²³⁾، وفي رواية أخرى قال: «نَعَى لَنَا رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) النَّجَاشِيَّ صَاحِبَ الحَبَشَةِ، يَوْمَ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، فَقَالَ: «اسْتَغْفِرُوا لِأَخِيكُمْ»⁽¹⁹²⁴⁾، فقد استعملت كلمة النعي في الأحاديث السابقة في مورد النهي والإباحة، والمنع والجواز معاً، مما يدل على أن من النعي ما هو ممنوع، ومنه ما هو مباح، وكلاهما كان معروفاً في زمان النبي (صلى الله عليه وسلم)، وكذا في زمن الصحابة (رضي الله عنهم)، فالنعي المنهي عنه هو نعي أهل الجاهلية الذي كان فيه النياحة واستعراض المفاخر والمآثر، وإحياء العصبية الجاهلية، وأما النعي المباح فالمراد به إعلام الناس بموت قريبهم؛ لشهود جنازته، وتجهيزه، وتكفينه، والصلاة عليه، والدعاء له، والاستغفار، ودفنه، وتنفيذ وصاياه، وما يترتب على ذلك من أحكام⁽¹⁹²⁵⁾، فالنعي المباح إذن هو إعلام الأهل والأصحاب، وأهل الصلاح، أما النعي المنهي عنه فهو ما

⁽¹⁹¹⁹⁾ يُنظر: «منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني في السنة عند المحدثين»: (ص: 98 - 99)، بتصرف.

⁽¹⁹²⁰⁾ أخرجه الترمذي في «جامعه»، كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في كراهية النعي (303/3)، برقم: (984)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ».

⁽¹⁹²¹⁾ أخرجه الترمذي في «جامعه»، كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في كراهية النعي (304/3)، برقم: (986)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ».

⁽¹⁹²²⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام (205/4)، برقم: (3630).

⁽¹⁹²³⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجنائز، باب: التكبير على الجنائز أربعاً (89/2)، برقم: (1333)، ومسلم في «صحيحه»،

كتاب: الجنائز، باب: في التكبير على الجنائز (656/2)، برقم: (951)(61).

⁽¹⁹²⁴⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجنائز، باب: الصلاة على الجنائز بالمصلى والمسجد (88/2)، برقم: (1327)، ومسلم في

«صحيحه»، كتاب: الجنائز، باب: في التكبير على الجنائز (657/2)، برقم: (951)(63).

⁽¹⁹²⁵⁾ يُنظر: «فتح الباري» لابن حجر: (116/3، 117).

كان فيه نياحة، أو رياء، أو دعوة إلى التفاخر بالأحساب والأنساب، وعصبية الجاهليّة، وحميتها.

ومثاله أيضاً: حديث عبد الله بن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قَالَ: «لَعَنَ اللهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ، وَالْمُتَمَلِّجَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ، الْمُغَيَّرَاتِ خَلْقَ اللهِ»، «مَا لِي لَا أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَهُ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَهُوَ فِي كِتَابِ اللهِ»⁽¹⁹²⁶⁾، وَعَنِ ابْنِ عُمَرَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا)، أَنَّ رَسُولَ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) «لَعَنَ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ، وَالْوَأْتِمَةَ وَالْمُسْتَوْشِمَةَ»⁽¹⁹²⁷⁾، يقول العلامة الطاهر بن عاشور: ومن معنى حمل القبيلة على عوائدها في التشريع (إذا روعي في تلك العوائد شيء يقتضي الإيجاب أو التحريم) يتضح لنا دفع حيرة، وإشكال عظيم يعرض للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة، وتفليج الأسنان، والوشم، في حديث ابن مسعود: «أن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لعن الواصلات والمستوصلات، والواشِمَاتِ والمستوشِمَاتِ، والمتملِّجَاتِ والمتفَلِّجَاتِ للحسن، المغيَّراتِ خلق الله»، فإن الفهم يكاد يضل في هذا إذ يرى ذلك صنفاً من أصناف التزين المأذون في جنسه للمرأة كالتحميم، والخلوق، والسواك فيتعجب من النهي الغليظ عنه.

ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه، أن تلك الأحوال كانت في العرب أماراتٍ على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها، أو عن التعرض لهتك العرض بسببها»⁽¹⁹²⁸⁾، فيرى ابن عاشور أن وصل الشعر، والوشم، وتفليج الأسنان، والتنمص مما تزين به المرأة فهو عنده جائز مثل التحميم، والخلوق، والسواك، ثم فسّر الحديث في ضوء العرف القائم في ذلك الزمان بأن هذه الأشياء كانت تمارسها الفواجر اللاتي لم تكن لهن الحصانة، فأصبحت هذه الأشياء أمارات لهن، فنهيته النساء المحصنات عن فعل ذلك؛ منعاً لتعريض أعراضهن للهتك، ولذلك قال ابن حجر: «وقال بعض الحنابلة: إن كان النمص أشهر شعراً للفواجر امتنع، وإلا فيكون تنزيهاً، وفي رواية: يجوز بإذن الزوج إلا إن وقع به تدليس فيحرم، قالوا: ويجوز الحف والتحميم والنقش والتطريف إذا كان بإذن الزوج؛ لأنّه من الزينة»⁽¹⁹²⁹⁾، فالعلماء لم يعملوا بهذا

⁽¹⁹²⁶⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: اللباس، باب: المؤصولة (166/7)، برقم: (5943)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم فغل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنمصّة والمتنمصة والمتفَلِّجَاتِ والمغيَّراتِ خلق الله (1678/3)، برقم: (2125)(120).

⁽¹⁹²⁷⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: اللباس، باب: المؤصولة (166/7)، برقم: (5940)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم فغل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنمصّة والمتنمصة والمتفَلِّجَاتِ والمغيَّراتِ خلق الله (1677/3)، برقم: (2124)(119).

⁽¹⁹²⁸⁾ يُنظر: «مقاصد الشريعة الإسلامية» (269/3).

⁽¹⁹²⁹⁾ يُنظر: «فتح الباري» لابن حجر: (378/10).

الحديث على عمومته، فقد قال بعض الشافعية والحنابلة: يجوز للمرأة التي لها زوج أن تصل شعرها بالشعر الطاهر من غير الآدمي بإذن زوجها⁽¹⁹³⁰⁾.

ومثاله أيضاً: حديث أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «أبردوا بالظهر، فإن شدة الحر من فيح جهنم»⁽¹⁹³¹⁾، قال ابن حجر: «قال جمهور أهل العلم: يستحب تأخير الظهر في شدة الحر إلى أن يبرد الوقت وينكسر الوهج، وخصه بعضهم بالجماعة، فأما المنفرد فالتعجيل في حقه أفضل، وهذا قول أكثر المالكية، والشافعي أيضاً لكن خصه بالبلد الحار، وقيد الجماعة بما إذا كانوا ينتابون مسجداً من بُعد، فلو كانوا مجتمعين، أو كانوا يمشون في كين (شيء يستترهم من الشمس) فالأفضل في حقهم التعجيل، والمشهور عن أحمد التسوية من غير تخصيص، ولا قيد، وهو قول إسحاق، والكوفيين، وابن المنذر»⁽¹⁹³²⁾، وعليه اليوم فقد تغير الوضع في الحضر، وأصبحت المساجد بها مبردات تخفف حرارة الشمس، فلا حاجة إذن إلى التأخير، ويكون تعجيل الصلاة أفضل، والله أعلم.

وكذلك ليس من الفهم السليم أن يتمسك المسلم المعاصر بلبس الرداء والإزار ويتمسك بأن ذلك من السنة، ويعارض من يلبس المنسوجات الحديثة، أو البدلة والكرافتة، بحجة أنها ليست من السنة، فالسنة في مثل هذا الستر، والترين، وكذا ليس من الصواب أن يترك الأكل على السفرة، ومنضدة الطعام بحجة أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لم يأكل على خوان قط، فلعلة ظروفه (صلى الله عليه وسلم) المادية لم تكن تسمح بذلك، ولو كان موجوداً في بيئته الشريفة لفعله (صلى الله عليه وسلم) بياناً للجواز، ومثل ذلك من الأمثلة في حياتنا المعاصرة كثير.

ومثال تعامل الصحابة مع هذين البعدين قبول عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أخذ الصدقة من نصارى تغلب بدل الجزية؛ روى أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب: «الأموال»، قال: حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ هُشَيْمٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي مُغِيرَةُ، عَنِ السَّقَّاحِ بْنِ الْمُثَنَّى، عَنْ زُرْعَةَ بْنِ النُّعْمَانِ أَوْ النُّعْمَانِ بْنِ زُرْعَةَ أَنَّهُ سَأَلَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، وَكَلَّمَهُ فِي نَصَارَى بَنِي تَغْلِبَ، وَكَانَ عُمَرُ قَدْ هَمَّ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهُمْ الْجِزْيَةَ، فَتَفَرَّقُوا فِي الْبِلَادِ، فَقَالَ النُّعْمَانُ أَوْ زُرْعَةُ بْنُ النُّعْمَانِ لِعُمَرَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، إِنَّ بَنِي تَغْلِبَ قَوْمٌ عَرَبٌ، يَأْتُونَ مِنَ

⁽¹⁹³⁰⁾ يُنظر: «الفتاوى الإسلامية وأدلتها»، أد/ وهبة الزحيلي: (2681/4)، دار الفكر - سورية - دمشق، الطبعة: الرابعة.

⁽¹⁹³¹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: الإبراد بالظهر في شدة الحر (113/1)، برقم: (538)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: استحباب الإبراد بالظهر في شدة الحر لمن تمضي إلى جماعة، ويناله الحر في طريقه (430/1)، برقم: (615)(180).

⁽¹⁹³²⁾ يُنظر: «فتح الباري» لابن حجر: (16/2).

الْجَزِيَّةِ، وَوَيْسَتْ لَهُمْ أَمْوَالٌ، إِنَّمَا هُمْ أَصْحَابُ حُرُوثٍ وَمَوَاشٍ، وَهُمْ نِكَايَةٌ فِي الْعَدُوِّ، فَلَا تُعِنُّ عَدُوَّكَ عَلَيْكَ بِهَيْمٍ، قَالَ: «فَصَالِحُهُمْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، عَلَى أَنْ أَضْعَفَ عَلَيْهِمُ الصَّدَقَةَ، وَاشْتَرَطَ عَلَيْهِمْ أَلَّا يُنْصَرُّوا أَوْلَادَهُمْ»⁽¹⁹³³⁾، فقبول عمر (رضي الله عنه) أخذ الجزية باسم الصدقة من نصارى بني تغلب (إن صح الخبر) لم يكن إلا لمصلحة أجبرته على ذلك، وهي أنهم عرب يأنفون دفع الجزية، وخشي من أن يلحقوا بالروم، فيكونوا لهم ظهيراً على أهل الإسلام، وهذه مصلحة يجب على ولي الأمر مراعاتها، والاعتناء بها.

فوائد معرفة البعد الزمني والمكاني في الحديث النبوي:

لمعرفة البعد الزمني والمكاني في الحديث النبوي فوائد جليلة نذكرها إجمالاً فيما يأتي:

- 1 فهم المراد من النص النبوي على الطبيعة والواقع المعيش آنذاك.
- 2 تقليص الخلافات بين أئمة المذاهب بقدر الإمكان، وسبب هذا اعتبار العرف والعادة.
- 3 تبرئة الإسلام وأتباعه من اتهامات جائرة.
- 4 إزالة التعارض بين الأحاديث، ودفع الإشكالات الواردة على الأحاديث النبوية⁽¹⁹³⁴⁾.

كيفية معرفة البعدين الزمني والمكاني في الحديث النبوي:

يعرف البعد الزمني والمكاني في الحديث النبوي بأمر، منها:

- 1 نص الحديث نفسه. 2 جمع طرق الحديث وألفاظه. 3 التأمل في متعلقات الحديث. 4 عمل الصحابة⁽¹⁹³⁵⁾.

ففهم الحديث في ضوء ملامساته المكانية والزمانية له كبير الأثر، وعظيم الفائدة في حسن فهم النص، وتنزيله على الواقع الذي نعيشه تنزيلاً مناسباً، وبوضع الحديث في سياقه الزمني والواقعي، يرتفع الإشكال، ويتضح المقال، أما التسرع برد كل حديث يُشكّل علينا فهمه (وإن كان صحيحاً ثابتاً) فهو مجازفة خطيرة، وجرأة غير محمودة⁽¹⁹³⁶⁾.

¹⁹³³ أخرجه مالك في «الموطأ»، رواية أبي مصعب الزهري، كتاب: الرهو ن، باب: ضوال الإبل (2/501/2/برقم: 2981)، وسنده صحيح، ومعنى قوله: «إِبِلًا مُؤَبَّلَةً تَتَنَاجَى»، أي أبل مهملة مرسله مطلقه غير محبوسة تتكاثر.

¹⁹³⁴ يُنظَر: «منهجية التعامل مع البعدين الزمني والمكاني في السنة عند المحدثين»: (ص: 121 - 126)، بتصرف.

¹⁹³⁵ يُنظَر: «المصدر السابق»: (ص: 126 - 127)، بتصرف.

¹⁹³⁶ للاستزادة من المصادر التي توضح هذا الضابط، وتجليه، يُراجع زيادة على ما سبق كتاب: «منهجية التعامل مع السنة النبوية»، د عبد الجبار سعيد: (ص: 83: 85)، وأيضاً: «البعد الزمني والمكاني وأثرهما في فهم السنة»، د محمد أبو الليث الخير آبادي، مجلة البعث الإسلامي، بالهند، عدد: (9، 10)، سنة: 1998م، و«أبعاد الزمان والمكان في السنة النبوية من واقع السنة»، د عبلة جواد عبد الرحيم المرش، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، قسم دراسات القرآن والسنة، سنة: 1999م، و«تغير الأحكام الفقهية بتغير الزمان والمكان - معايير وضوابط»، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، قسم الفقه وأصوله، سنة: 1999م.

الضابط الثالث عشر: فهم الحديث النبوي وفق مقتضيات العقل الصريح:

مكانة العقل وأهميته:

إن الله تبارك وتعالى قد خلق العقل في الإنسان، وميّزه عن سائر المخلوقات، وجعل المحافظة عليه مقصداً من مقاصد التشريع، وجعله مناطاً للتكليف، وقد بلغ العقل من الأهمية مكاناً مجيداً، وشأواً بعيداً، فذكره القرآن الكريم إحدى وخمسين مرة بمشتقاته المتعددة من الفعل: «عقل»، وست عشرة مرة بلفظ: «الألباب»، هذا غير المشتقات والصيغ الأخرى المرتبطة بدور العقل، مثل: التَّفَكُّر، والتَّأَمُّل، والتَّدبُّر، والتَّفَقُّه، وغيرها، وقد كان العقل دائماً وأبداً هو موطن التَّأَمُّل، والتَّفَكُّر، والاستدلال، سواء على وجود الخالق جَلَّ جلالُهُ، أو غير ذلك من أصول الدين والإيمان، فقد كان الدليل على وجود الخالق ووحدانيته دائماً عقلياً، وذلك يتضح جيداً من آيات القرآن المكي.

والعقل في اللغة العربية يُطلق على القيد الذي يقيد به البعير؛ لِقَلَّا يَبِيدُ، وسميت الملكة التي يتميز بها الإنسان «عقلاً»؛ تشبيهاً لها بالقيد، على عادة العرب في استعارة أسماء المُحَسَّنَات للأُمُور المعنويَّة، وتستخدم كلمة «عقل»، ومشتقاتها في اللغة بمعانٍ متعددة أصلها واحد، وهو حُبْسَة في الشيء، أو الإمساك والاستمساك، فالعقل الحِجْر والنُّهى ضد الحمق، والجمع عقول، وسمي العقل عقلاً؛ لِأَنَّهُ يَعْقِلُ صاحبه عن التورط في المهالك، أي يجبسه، وقيل: العقل قوة يحصل بها التمييز بين القبح والحسن⁽¹⁹³⁷⁾، فالعقل ملكة معنويَّة، وليست شَيْئاً حسيّاً، وبها يتميز الإنسان، وهذه الملكة تمنع صاحبها عما لا يليق وتزجره عما لا يصح فعله، وهذه الملكة كاشفة لصاحبها عما ينبغي أن يفعله، فكأنه يتحصن بها، وفيها جماع الأمر والرأي، وتدعو للتثبت في الأمور، والعقول متفاوتة بِحَسَبِ فطرة الله التي فطر الناس عليها، باتفاق العقلاء، وبالمشاهد المحسوس في الحياة، والعقل عند علماء الشريعة يطلق على أمرين:

- 1 - القوة الفطريَّة التي أودعها الله تعالى في الإنسان، وخلقها عليها متهيئاً بسببها لقبول العلم، وهذا هو محل التكليف ومناطق الأمر والنهي، وبه يكون التمييز والتدبير، وهو العقل الفطري الغريزي.
- 2 - ويطلق كذلك على العلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة الفطريَّة، وهذا هو العقل المستفاد، وإليه الإشارة في القرآن الكريم في كل موضع ذمَّ الله تعالى فيه الكفار بعدم العقل، كقوله تعالى: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾⁽¹⁹³⁸⁾ «(1939).

⁽¹⁹³⁷⁾ يُنظر في معاني العقل واستخدامه في اللغة: «الصحاح»، للجوهري: (1769/5)، و«معجم مقاييس اللغة»: (4/69-74)، و«لسان العرب»: (11/458-466)، و«التعريفات»، للجرجاني: (ص: 196 - 198)، و«الكليات»، للكفوي: (3/216 - 220).
⁽¹⁹³⁸⁾ [البقرة: 171].

والقرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم، والتنبيه إلى وجوب العمل به، والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة، ولا مقتضبة في سياق الآية، بل هي تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله، أو يُلام فيها المنكر على إهمال عقله، وقبول الحجر عليه.

فلا ينحصر خطاب العقل في العقل الوازع، ولا في العقل المدرك الذي يناط به التأمل الصادق، والحكم الصحيح، بل يعم الخطاب في الآيات القرآنية كل ما يتسع له الذهن الإنساني من خاصة، أو وظيفة» (1940).

وإذا تلمسنا الشواهد على ذلك في أحاديث النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) التي تحث على العلم، وتبين فضله، ومكانته، وترسم منهج البحث والنظر، وتدعو للتبصر والفهم والفقهاء، وجدناها تأخذ مساحة واسعة في كتب الحديث الشريف، وهذا يؤكد أن الإسلام (بحق) هو دين العلم والعقل، كما أنه دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

ومن العرض السابق يظهر لنا أن للعقل منزلة جلييلة في الإسلام، فقد جعله الله تعالى أداة للفهم، وآلة للنظر، ووسيلة للتدبر، ومناطاً للتكليف، ولأهمية العقل ومكانته شرع الإسلام من الأحكام ما يحافظ فيها على العقل باعتباره واحدًا من الضروريات الخمسة، التي أنزلت الشرائع للمحافظة عليها، وهي: الدين، والنفوس، والعرض، والعقل، والمال، فأوجب الإسلام العلم، وكل ما به قوام الحياة، وهي تعود على العقل بالحفظ، وحرّم كل ما يُذهب العقل أو يزيله؛ كالخمر، والمخدرات، وسائر المسكرات؛ ولأنها تصيب العقل بأفة تجعل صاحبه عبثًا على المجتمع، ومصدر شرٍّ، وأذى للناس.

العلاقة بين الوحي والعقل:

لسنا في حاجة إلى تأكيد أن العقل هو هبة الله العظمى ومنحته لهذا الإنسان، به أكرمه وميزه على سائر المخلوقات، فبالعقل يدخل ساحة الإيمان بالله الذي سخّر للإنسان كل ما في السماوات والأرض، ويستطيع أن يتدبر عالم الملكوت، ويمثل الأوامر، ويجتنب المناهي؛ ولذلك امتن الله تعالى على الناس بهذا العقل، وجعله موضوع المسؤولية، فقال: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (1941)، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (1942)؛

⁽¹⁹³⁹⁾ يُنظر: «مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية»، د عثمان جمعة ضميرية: (ص: 183، 184)، مكتبة السوادى للتوزيع، ط: 2، سنة: 1417هـ - 1996م، بتصرف.

⁽¹⁹⁴⁰⁾ يُنظر: «التفكير فريضة إسلامية»، أ/ عباس محمود العقاد: (ص: 7، 8).

⁽¹⁹⁴¹⁾ [الملك: 23].

ولذلك جعل الله تعالى العقل مناط التكليف، وسبباً له، فالخطاب الشرعي لا يتوجه إلا إلى العاقل؛ لِأَنَّ العقل أداة الفهم والإدراك، وبه تتوجه الإرادة إلى الامتثال؛ ولذلك قال بعض السلف: «العقل حجة الله على جميع الخلق».

ويبحث الإسلامُ العقلَ على العمل فيما تُخلق له، وفي المجال الذي يستطيعه، فلا يجوز إهماله ولا تعطيله؛ فهو يحث على النظر والتدبُّر والتأمُّل والتفكُّر في كتاب الله المسطور «القرآن الكريم»، وكتاب الله المنظور «الأنفس والآفاق».

وقد رسم الإسلام للعقل المنهج الصحيح للعمل والتفكير، ورفع من أمامه العوائق والموانع التي تعطله عن وظيفته.

وكي ترسم لنا حدود العلاقة بين الوحي والعقل نقول: إن دور العقل أن يتلقى عن الوحي، وأن يفهم ما يتلقاه عن الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ومُهَيَّمة الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أن يبلغ ويبين ما أوحى إليه، والرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يُنبئُ العقل الإنساني كذلك إلى تدبر دلائل الهدى، وموجبات الإيمان في الأنفس والآفاق، وأن يرسم له منهج التلقي الصحيح، ومنهج النظر الصحيح، وأن يقيم له القاعدة التي ينهض عليها منهج الحياة العمليَّة، المؤدي إلى خير الدنيا والآخرة، وليس دور العقل أن يكون حاكمًا على الدين ومقرراته من حيث الصحة والبطالان، والقبول أو الرفض، بعد أن يتأكد من صحة صدورها عن الله، وبعد أن يفهم المقصود بها، أي: المدلولات اللغويَّة والاصطلاحية للنص، فالعقل البشري يتلقى من المصدر الإلهي، ويدركه إدراكًا صحيحًا حين يتلقاه، بعيدًا عن التصورات الذاتية، أو التأثير بالمقولات الفاسدة، وعليه أن يتقيد فيما يتلقاه من ذلك المصدر الصحيح بالمدلول اللغوي، أو الاصطلاحي لِلنَّصِّ الَّذِي وردت فيه (بدون تأويل) ما دام النص محكمًا، فالعقل البشري ليس حَكَمًا في صحة هذا المدلول، أو عدم صحته، وإنما هو حكم فقط في فهم دلالة النص على مدلوله وفق المفهوم اللغوي أو الاصطلاحي للنص.

ويقترَب من هذا الطرح السابق، ويدل عليه قول حجة الإسلام الغزالي وهو يتكلم عن «عِلْمِ الْكَلَامِ»: «تَمَّ يُبَيِّنُ (أي عِلْمِ الْكَلَامِ) أَنَّ أَصْلَ الْفِعْلِ جَائِزٌ عَلَيْهِ، وَأَنَّ الْعَالَمَ فِعْلُهُ الْجَائِزُ، وَأَنَّهُ لِحُجُوزِهِ افْتَقَرَ إِلَى مُحَدِّثٍ، وَأَنَّ بَعَثَةَ الرُّسُلِ مِنْ أَفْعَالِهِ الْجَائِزَةِ، وَأَنَّهُ قَادِرٌ عَلَيْهِ، وَعَلَى تَعْرِيفِ صِدْقِهِمْ بِالْمُعْجَزَاتِ، وَأَنَّ هَذَا الْجَائِزَ وَقَعَ، عِنْدَ هَذَا يَنْقَطِعُ كَلَامُ الْمُتَكَلِّمِ، وَيَنْتَهِي تَصَرُّفُ الْعَقْلِ، بَلِ الْعَقْلُ يَدُلُّ عَلَى صِدْقِ النَّبِيِّ، ثُمَّ يَعْزِلُ نَفْسَهُ، وَيَعْتَرِفُ بِأَنَّهُ يَتَلَقَّى مِنَ النَّبِيِّ بِالْقَبُولِ مَا يَقُولُهُ فِي اللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، مِمَّا لَا يَسْتَقِلُّ الْعَقْلُ بِدَرْكِهِ، وَلَا

[1942] [الإسراء: 36].

يُقْضِي أَيْضًا بِاسْتِحَالَتِهِ، فَقَدْ يَرُدُّ الشَّرْعُ بِمَا يَقْصُرُ الْعَقْلُ عَنِ الْإِسْتِقْلَالِ بِإِذْرَاكِهِ؛ إِذْ لَا يَسْتَقِيلُ الْعَقْلُ بِإِذْرَاكِ كَوْنِ الطَّاعَةِ سَبَبًا لِلْسَّعَادَةِ فِي الْآخِرَةِ، وَكَوْنِ الْمَعَاصِي لِلشَّقَاوَةِ، لَكِنَّهُ لَا يَقْضِي بِاسْتِحَالَتِهِ أَيْضًا، وَيُقْضِي بِوُجُوبِ صِدْقٍ مَنْ دَلَّتِ الْمُعْجِزَةُ عَلَى صِدْقِهِ، فَإِذَا أُخْبِرَ عَنْهُ صَدَقَ الْعَقْلُ بِهِ بِهَذِهِ الطَّرِيقِ»⁽¹⁹⁴³⁾.

إن العقل الصريح لا يمكن أن يتعارض أبدًا مع النص الشرعي الصحيح، وإنما ينسجم العقل مع الشرع، وكذا ينسجم الشرع مع العقل، ويتعاضدان معًا لبيان مراد الله، ومعرفة مقصوده، والغاية التي لأجلها خلق الخلق، فلا غنى للشرع عن العقل، ولا عنى للعقل عن الشرع، وقد أجاد حجة الإسلام الغزالي (رَحِمَهُ اللهُ) في تصوير العلاقة بين العقل والشرع، فكتب تحت عنوان: «تظاهر العقل والشرع وافتقار أحدهما إلى الآخر» قائلاً: «اعلم أن العقل لن يَهْتَدِيَ إِلَّا بِالشَّرْعِ، والشَّرْعُ لم يَتَبَيَّنْ إِلَّا بِالْعَقْلِ، فالعقل كالأس، والشَّرْعُ كالبناء، وَلَنْ يُغْنِيَ أَسَ مَا لم يكن بِنَاءٍ، وَلَنْ يَثْبِتَ بِنَاءَ مَا لم يكن أَسَ، وَأَيْضًا فالعقل كالبصر، والشَّرْعُ كالشعاع، وَلَنْ يُغْنِيَ الْبَصَرَ مَا لم يكن شُعَاعَ من خارج، وَلَنْ يُغْنِيَ الشَّعَاعَ مَا لم يكن بَصَرَ، فَلَهَذَا قال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾⁽¹⁹⁴⁴⁾، وَأَيْضًا فالعقل كالسراج، والشَّرْعُ كالزيت الذي يمدده، فَمَا لم يكن زَيْتٌ لم يحصل السراج، وَمَا لم يكن سراج لم يضيء الزَيْتُ، وَعَلَى هَذَا نَبَّهَ اللهُ سُبْحَانَهُ بقوله تَعَالَى: ﴿اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجْجَةٍ الزُّجْجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾⁽¹⁹⁴⁵⁾، فالشرع عقل من خارج، وَالْعَقْلُ شرع من داخل، وهما متعاضدان، بل متحدان، وَلَكُونِ الشَّرْعُ عقلاً من خارج، سلب الله تَعَالَى اسمَ الْعَقْلِ مِنَ الْكَافِرِ فِي غير مَوْضِعٍ مِنَ الْقُرْآنِ نحو قوله تَعَالَى: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾⁽¹⁹⁴⁶⁾، وَلَكُونِ الْعَقْلُ شرعاً من داخل قال تعالى في صفة العقل: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾⁽¹⁹⁴⁷⁾، فَسُمِيَ الْعَقْلُ دِينًا وَلَكُونُهُمَا متحدين قَالَ عَزَّ وَجَلَّ:

⁽¹⁹⁴³⁾ يُنظَرُ: «المستصفي»، لأبي حامد الغزالي: (ص: 6)، تحقيق: د/ محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلميَّة، ط: 1، سنة:

1413هـ - 1993م.

⁽¹⁹⁴⁴⁾ [المائدة: 15، 16].

[النور: 35].

[البقرة: 171].

[الروم: 30].

﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾⁽¹⁹⁴⁸⁾، أي نور العقل، ونور الشَّرع، ثُمَّ قَالَ جَلَّ وَعَلَا: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾⁽¹⁹⁴⁹⁾، فَجَعَلَهَا نُورًا وَاحِدًا، فالشَّرع إذا فقد العقل لم يظهر به شيء، وَصَارَ ضَائِعًا ضِيَاعَ الشَّعَاعِ عِنْدَ فَقْدِ نُورِ الْبَصَرِ، وَالْعَقْلُ إِذَا فَقَدَ الشَّرعَ عَجَزَ عَنِ الْأُمُورِ عَجَزَ الْعَيْنُ عِنْدَ فَقْدِ النُّورِ، وَاعْلَمْ أَنَّ الْعَقْلَ بِنَفْسِهِ قَلِيلُ الْغِنَاءِ، لَا يَكَادُ يَتَوَصَّلُ إِلَى مَعْرِفَةِ كَلِّيَّاتِ الشَّيْءِ دُونَ جَزْئِيَّاتِهِ، نَحْوُ أَنْ يَعْلَمَ جَمَلَةَ حَسَنِ اعْتِقَادِ الْحَقِّ، وَقَوْلِ الصِّدْقِ، وَتَعَاطِي الْجَمِيلِ، وَحَسَنِ اسْتِعْمَالِ الْمَعْدَلَةِ، وَمِلَازِمَةِ الْعِفَّةِ، وَنَحْوِ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَعْرِفَ ذَلِكَ فِي شَيْءٍ، وَالشَّرعُ يَعْرِفُ كَلِّيَّاتِ الشَّيْءِ وَجَزْئِيَّاتِهِ، وَيَبِينُ مَا الَّذِي يَجِبُ أَنْ يَعْتَقَدَ فِي شَيْءٍ شَيْءٌ، ثُمَّ قَالَ: «وَعَلَى الْجُمْلَةِ فَالْعَقْلُ لَا يَهْدِي إِلَى تَفَاصِيلِ الشَّرْعِيَّاتِ، وَالشَّرعُ تَارَةً يَأْتِي بِتَقْرِيرِ مَا اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ الْعَقْلُ، وَتَارَةً بِتَنْبِيهِ الْغَافِلِ، وَإِظْهَارِ الدَّلِيلِ حَتَّى يَتَنَبَّهُ لِحَقَائِقِ الْمَعْرِفَةِ، وَتَارَةً بِتَذْكَرِ الْعَاقِلِ حَتَّى يَتَذَكَّرَ مَا فَقَدَهُ، وَتَارَةً بِالتَّعْلِيمِ، وَذَلِكَ فِي الشَّرْعِيَّاتِ، وَتَفْصِيلِ أَحْوَالِ الْمَعَادِ، فَالشَّرعُ نِظَامُ الْاِعْتِقَادَاتِ الصَّحِيحَةِ، وَالْأَفْعَالِ الْمُسْتَقِيمَةِ، وَالذَّلَالِ عَلَى مَصَالِحِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَمَنْ عَدَلَ عَنْهُ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ، وَإِلَى الْعَقْلِ وَالشَّرعِ أَشَارَ بِالْفَضْلِ وَالرَّحْمَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾⁽¹⁹⁵⁰⁾، وَعَنِ الْقَلِيلِ الْمَصْطَفِينَ الْاِخْيَارِ»⁽¹⁹⁵¹⁾، فَالغزالي (رَحِمَهُ اللَّهُ) يَقْرُرُ أَنَّ الْعَقْلَ لَنْ يَهْتَدِيَ إِلَّا بِالشَّرعِ، وَأَنَّ الشَّرعَ لَنْ يُتَّبَعَ إِلَّا بِالْعَقْلِ، فَالْعَقْلُ كَالْأَرْضِ، وَالشَّرعُ كَالْبِنَاءِ، فَالشَّرعُ عَقْلٌ مِنْ خَارِجٍ، وَالْعَقْلُ شَرْعٌ مِنْ دَاخِلٍ، وَقَدْ سَمَّى حِجَّةَ الْاِسْلَامِ الْعَقْلَ دِينًا، وَالدِّينَ عَقْلًا، وَكِلَاهُمَا نُورٌ عَلَى نُورٍ، نُورُ الْعَقْلِ، وَنُورُ الشَّرعِ.

وقد أبدع من قال: «العقل عقْلان: مطبوع، ومسموع، ولا ينفع المسموع ما لم يكن مطبوع، كما لا ينفع نور الشمس ونور العين ممنوع، وقد ظهر مما ذكر أن أصحاب العقل قليل جدًا، وأن من لم يهتد لنور الشرع، ولم يطابقه عقله، فليس من ذوي العقول في شيء، وأن العقل فضل من الله ونور، كما أن الشرع رحمة من الله وهدي، وأن الفضل بيد الله يؤتیه من يشاء، ويهدي الله لنوره من يشاء: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾⁽¹⁹⁵²⁾، ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾⁽¹⁹⁵³⁾.

[1948] [النور: 35].

[1949] [النور: 35].

[1950] [النساء: 83].

[1951] يُنظَرُ: «معارج القدس في مدارج معرفه النفس»، لأبي حامد الغزالي: (ص: 57)، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط: 2، سنة:

1975م.

[1952] [النور: 40].

[1953] [الأحزاب: 4].

وقد أحسن أبو القاسم الأصبهاني حينما حَظَّصَ لنا حدود هذه العلاقة بقوله: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَسَسَ دِينَهُ وَبَنَاهُ عَلَى الْإِتِّبَاعِ، وَجَعَلَ إِدْرَاكَهُ وَقَبُولَهُ بِالْعَقْلِ، فَمَنْ الدِّينَ مَعْتَقُولٌ، وَغَيْرَ مَعْتَقُولٌ، وَالإِتِّبَاعُ فِي جَمِيعِهِ وَاجِبٌ، وَمَنْ أَهْلُ السُّنَّةِ مَنْ قَالَ بِلَفْظٍ آخَرَ، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَا يُعْرَفُ بِالْعَقْلِ، وَلَا يُعْرَفُ مَعَ عَدَمِ الْعَقْلِ، وَمَعْنَى هَذَا: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى هُوَ الَّذِي يُعْرَفُ الْعَبْدَ ذَاتَهُ، فَيُعْرَفُ اللَّهُ بِاللَّهِ لَا بَعْدَهُ»⁽¹⁹⁵⁴⁾.

من هذا العرض السابق يتبين لنا أنه يمكن وضع حدود علاقة واضحة بين أحكام العقول الصريحة، والنصوص الشرعية الصحيحة، وقد كتب في هذه المسألة ابن تيمية (رَحِمَهُ اللَّهُ) كتابه الضخم: «درء تعارض العقل والنقل»، أو «موافقة صحيح المعقول لصريح المنقول»، وينبغي عند حصول التعارض الظاهري ألا نعارض نصوص الشرع بما قد نراه بعقولنا، وآرائنا، وأقيستنا؛ فإن العقول تتفاوت، وليس هناك العقل المطلق الكامل الَّذِي نحكم إليه هذه النصوص، كما أن العقل نفسه محدود بحدود الزمان والمكان والكيفية، وبحدود وظيفته، ولا يستطيع أن يحيط بغير الحدود الَّذِي يحيط به الشرع أو الوحي.

وما أحسن المثل المضروب للنقل مع العقل، وهو أن العقل مع النقل كالعالمي المقلد مع العالم المجتهد، بل هو دون ذلك بكثير؛ فإن العامي يمكنه أن يصير عالماً، ولا يمكن للعالم أن يصير نبياً رسولاً.

وقد قال ابن تيمية (رَحِمَهُ اللَّهُ): «العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الَّذِي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه»⁽¹⁹⁵⁵⁾.

وقد عدَّ الإمام الغزالي العَقْلَ بأنه «الْحَاكِمُ الَّذِي لَا يُعْزَلُ، وَلَا يُبَدَّلُ»، وذلك في مقدمة كتابه «المستصفى» حيث قال: «فَقَدْ تَنَاطَقَ قَاضِي الْعَقْلِ، وَهُوَ الْحَاكِمُ الَّذِي لَا يُعْزَلُ وَلَا يُبَدَّلُ، وَشَاهِدُ الشَّرْعِ، وَهُوَ الشَّاهِدُ الْمُرَكَّبُ الْمَعْدَلُ، بِأَنَّ الدُّنْيَا دَارُ غُرُورٍ لَا دَارُ سُورٍ، وَمَطِيئَةُ عَمَلٍ لَا مَطِيئَةُ كَسَلٍ، وَمَنْزِلُ عُبُورٍ لَا مُنْتَزَعٌ حُبُورٍ، وَمَحَلُّ تِجَارَةٍ لَا مَسْكَنٌ عِمَارَةٍ، وَمَتَجَرِّ بِضَاعَتِهَا الطَّاعَةُ وَرَبْحُهَا الْفُورُ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ.

وَالطَّاعَةُ طَاعَتَانِ عَمَلٌ وَعِلْمٌ، وَالْعِلْمُ أُنْحَجُّهَا وَأَرْبِحُهَا، فَإِنَّهُ أَيْضًا مِنَ الْعَمَلِ، وَلَكِنَّهُ عَمَلُ الْقَلْبِ الَّذِي هُوَ أَعَزُّ الْأَعْضَاءِ، وَسَعْيُ الْعَقْلِ الَّذِي هُوَ أَشْرَفُ الْأَشْيَاءِ؛ لِأَنَّهُ مَرَكَّبُ الدِّيَانَةِ، وَحَامِلُ الْأَمَانَةِ؛ إِذْ عَرِضَتْ عَلَى الْأَرْضِ، وَالْجِبَالِ، وَالسَّمَاءِ فَأَشْفَقْنَ مِنْ حَمَلِهَا، وَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا غَايَةَ الْإِبَاءِ»⁽¹⁹⁵⁶⁾.

فالعلاقة إذن بين العقل والنقل قائمة على التعاضد، لا التعارض، فالعقل يحتاج إلى النقل؛ ليووجهه

⁽¹⁹⁵⁴⁾ يُنظر: «الحجة في بيان المحجة»، لقوام السُّنَّةِ الأصبهاني: (344/1)، تحقيق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الراجعية - الشُّعُودِيَّة - الرياض، ط: 2، سنة: 1419هـ - 1999م.

⁽¹⁹⁵⁵⁾ يُنظر: «درء تعارض العقل والنقل»، لتقي الدين ابن تيمية: (4/1)، تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية الشُّعُودِيَّة، ط: 2، سنة: 1411هـ - 1991م.

⁽¹⁹⁵⁶⁾ يُنظر: «المستصفى»، لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي: (ص: 3).

ويرشده ويزوده بمعارف الغيب، والنقل يحتاج إلى العقل ليثبتته، ويفهمه، ويفسره، ونحن هنا بصدد بيان دور العقل في إثبات السُّنَّة النبويَّة سندًا وامتتًا، حتى يتبين لنا أن دور العقل في السُّنَّة ليس هامشيًّا، ولا مرفوضًا، ولا يُعد توظيفه تهمَّة، بل هو الأصل والأساس، فعند قليل من التأمُّل يظهر لنا أن جميع قواعد علم الحديث قواعد عقليَّة، صاغتها عقول العلماء، وأجبتها قرائح الأذكياء، فمفهوم التواتر هو قاعدة عقليَّة لا يختلف عليها اثنان، وكذا الحال في مفهوم الصحيح، والحسن، والضعيف، والمقلوب، وغيرها من مفاهيم علوم الحديث، وقواعده، التي هي أساس إثبات الروايات، والتمييز بينها، صحيحة، كانت أم حسنة، أم ضعيفة.

وماذا عن طبيعة علم الجرح والتعديل، وأقوال النقاد؟ أليست كلها قائمة على النقد والترجيح، وتعتمد على قرائن القبول أو الرد، وكذا طبيعة اجتهاد الباحثين في أقوال العلماء تلك، وحكمهم على الأسانيد في المرويَّات، أليس ما يقومون به جهد عقلي؟ ومثله إدراك الشذوذ في الحديث، أو كيفية كشف العلة، وكيفية دفعها عن الحديث، أليس هذا جهد محض عقلي؟ إن الجمع بين المرويَّات المتعارضة، أو الترجيح بينها إن تعذر الجمع إنما هو جهد عقلي محض أيضًا.

وإذا كان إثبات الأحاديث من خلال أسانيدنا يحتاج إلى العقل، والتفكير والتأمُّل والأناة، فإن النظر في متون الأحاديث كذلك يحتاج إلى إعمال العقل، وإنعام النظر، وإجالة الفكر، فالجهد حينما يستدل بالحديث على حكم ما إنما هو يبذل جهدًا عقليًّا متميزًا للوصول إلى ذلك، ولا يغيب عن عقولنا أن الصحابة رضوان الله عليهم قد أعملوا عقولهم في بعض الروايات، ونقدوها نقدًا عقليًّا محضًا، كما فعل ابن عباس (رضي الله عنهما) في حديث الوضوء مما مست النار، أخرج الترمذي بسنده من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «الوضوء مما مسَّت النار، ولو من ثور أقط»، قال: فقال له ابن عباس: يا أبا هريرة، أنتوضأ من الدهن؟ أنتوضأ من الحميم؟ قال: فقال أبو هريرة: «يا ابن أخي، إذا سمعت حديثًا عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فلا تضرب له مثلًا»، وقال الترمذي: «وقد رأى بعض أهل العلم: الوضوء مما غيَّرت النار، وأكثر أهل العلم من أصحاب النبي (صلى الله عليه وسلم)، والتابعين، ومن بعدهم: على ترك الوضوء مما غيَّرت النار» (1957).

وقد استدرك ابن عباس وعائشة (رضي الله عنهما) على أبي هريرة روايته: «من غسل مئيتًا اغتسل، ومن حمله توضع»، فبلغ ذلك عائشة (رضي الله عنها) فقالت أنجس موتي المسلميْن! وما على رجل لو حمل

(1957) أخرجه الترمذي في «جامعه»، كتاب: الطهارة، باب: الوضوء مما غيَّرت النار (114/1)، برقم: (79).

عودًا!«⁽¹⁹⁵⁸⁾، فلم يروا أنه يلزم الوضوء من حمل عيدان يابسة.

وقد أشار العلماء إلى أن ما عارض المعقول من المتون يُرَدُّ، ولا يكون الرد قطعًا بالهوى والتشهي، وإنما يحصل الرد للحديث الذي يخالف المعقول مخالفة صريحة، بحيث لا تتمكن العقول من تأويله تأويلًا مقبولًا، ولا من فهمه فهمًا محتملاً، قال ابن الجوزي (رَحِمَهُ اللهُ): «ألا ترى أنه لو اجتمع خلق من الثقات فأخبروا أن الجمل قد دخل في سم الخياط، لما نفعتنا ثقتهم، ولا أثر في خبرهم؛ لأنَّهم أخبروا بمستحيل، فكل حديث رأيناه يُخالف المَعْقُول، أو يُناقض الأصول، فأعلم أنه مَوْضُوعٌ فَلا تتكلف اعتباره»⁽¹⁹⁵⁹⁾.

وقال الجلال السيوطي: «ما أحسن قول القائل: إذا رأيت الحديث يبين المعقول، أو يخالف المنقول، أو يناقض الأصول، فأعلم أنه موضوع»⁽¹⁹⁶⁰⁾.

من ضوابط إعمال العقل في نقد المتن:

إن مما تجدر الإشارة إليه، ولا ينبغي إغفاله أن إعمال العقل في نقد المتن، لا يعني رد ما احتمل القبول بتأويل مستساغ، وتوفيق سليم، من غير تكلف، أو تحميل للنصوص ما لا تحتمله، كما لا يعني التسرع برد الحديث بالهوى والتشهي في القبول أو الرد، كما لا يعني رد أخبار الغيب التي لا مدخل للعقل في إدراكها إدراكًا تامًّا على ما هي عليه في الحقيقة وواقع الأمر، ولا مجال للعقل فيها إلا في ضوء النظر في النصوص مجتمعة، ومحكمة بعضها إلى بعض، وإنما يُقصد بذلك ما توافقت أكثر العقول السليمة على رده، وعدم قبوله، في ضوء النظر في غيره من النصوص، والحقائق، والوقائع، والمشاهدات، فهو رد عقلي يستند إلى شواهد، واختلاف العقول في إثبات متن أو رده، لا يختلف عن الاختلاف في توثيق راوٍ أو تضعيفه، وترجيح هذا أو ذاك، وذلك كله استنادًا إلى العقل»⁽¹⁹⁶¹⁾.

يقول الإمام الفخر الرازي (رَحِمَهُ اللهُ): «إن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يُشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدَّق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال، وإما أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال،

⁽¹⁹⁵⁸⁾ يُنظر: «الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة»، لبدر الدين الزركشي: (ص: 113)، تحقيق وتخريج: د رفعت فوزي عبد المطلب، أستاذ الشريعة بجامعة القاهرة، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط: 1، سنة: 1421 هـ - 2001م.

⁽¹⁹⁵⁹⁾ يُنظر: «الموضوعات» لابن الجوزي: (1/106)، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر: محمد عبد المحسن صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط: 1، ج 1، 2: 1386 هـ - 1966م، ج 3: 1388 هـ - 1968م.

⁽¹⁹⁶⁰⁾ يُنظر: «تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي»: (1/327).

⁽¹⁹⁶¹⁾ يُنظر: «الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث النبوي الشريف»، د/ عبد الجبار سعيد: (69 - 73)، بتصرف كثير، مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد 39، سنة: 1426 هـ - 2005م.

وإما أن يُصدّق الظواهر النقلية، ويكذّب الظواهر العقلية، وذلك باطل؛ لأنّه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته... ولو جَوَزْنَا القطع في الدلائل العقلية القطعية صار العقل مُتَّهَمًا غير مُقْبُول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مُقْبُول القول في هذه الأصول، وإذا لم تُثبِت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة؛ فثبت أن القدر لتصحیح النقل يفضي إلى القدر في العقل والنقل معًا، وأنه باطل، ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يُقَطَّع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة، بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يُقال: إنها غير صحيحة، أو يُقال: إنها صحيحة، إلا أن المراد غير ظواهرها» (1962).

وإن من الأمور التي اعتبرها العلماء من أمارات الوضع: كون الحديث مخالفًا لمقتضى العقل الصريح السليم، بحيث لا يقبل التأويل، قال ابن حجر (رحمته الله): «جعل الأصوليين من دلائل الوضع أن يُخالف العقل، ولا يقبل تأويلًا؛ لأنّه لا يجوز أن يرد الشرع بما ينافي مقتضى العقل، وقد حكى الخطيب هذا في أول كتابه: «الكفاية» تبعًا للقاضي أبي بكر الباقلاني، وأقرّه» (1963).

قال الخطيب البغدادي (رحمته الله): «ولا يقبل خبر الواحد في منافية حكم العقل، وحكم القرآن الثابت المحكم، والسنة المعلومة، والفعل الجاري مجرى السنة، وكل دليل مقطوع به» (1964).

ولكن ينبغي أن يُعلم أن تقديس العقل البشري، واعتباره الدليل الذي لا يخطئ، والهادي الذي لا يضل، وإعطاءه حق الحكم في كل قضية، وفي كل مجال، وإن لم يكن من اختصاصه، ولا في حدود سلطانه، من أسباب الانحراف في فهم السنة النبوية المطهرة، فمما لا يدخل في اختصاص العقل ولا في سلطانه الأحاديث والأخبار الصحيحة الثابتة التي تنبئ عن الغيب، وتفصيله، فقد يرد هذه الأحاديث أقوام؛ لكون عقولهم لا تستوعبها، ولا تتصورها، أو يؤولونها تأويلًا يلوي أعناقها، ويتنكب عن ظاهرها وحقيقتها، بسبب عدم تمييزهم لعالم الغيب، وفصله عن معطيات عالم الشهادة، وقد ذكر الإمام الشاطبي (رحمته الله) أن هذا المسلك من مسالك أهل الانحراف والابتداع حين قال تحت عنوان: «رُدُّهُمْ لِلْأَحَادِيثِ الَّتِي جَرَتْ غَيْرَ مُوَافَقَةٍ لِأَعْرَاضِهِمْ وَمَدَاهِبِهِمْ»: «وَمِنْهَا ضِدُّ هَذَا، وَهُوَ رُدُّهُمْ لِلْأَحَادِيثِ الَّتِي جَرَتْ غَيْرَ مُوَافَقَةٍ لِأَعْرَاضِهِمْ وَمَدَاهِبِهِمْ، وَيَدَّعُونَ أَنَّهَا مُحَالِفَةٌ لِلْمَعْقُولِ، وَعَيْرٌ جَارِيَةٌ عَلَى مُقْتَضَى الدَّلِيلِ، فَيَجِبُ رُدُّهَا: كَالْمُنْكَرِينَ لِعَذَابِ الْقَبْرِ، وَالصَّرَاطِ، وَالْمِيزَانِ، وَرُؤْيَا اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْآخِرَةِ، وَكَذَلِكَ حَدِيثُ الدُّبَابِ، وَقَتْلِهِ، وَأَنَّ فِي

(1962) يُنظَر: «أساس التقديس»، لفخر الدين الرازي: (ص: 220، 221)، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986 هـ.

(1963) يُنظَر: «النكت على كتاب ابن الصلاح» لابن حجر: (2/845).

(1964) يُنظَر: «الكفاية في علم الرواية»، للخطيب البغدادي: (ص: 432).

أَحَدَ جَنَاحَيْهِ دَاءً، وَفِي الْآخِرِ دَوَاءً، وَأَنَّهُ يُقَدَّمُ الَّذِي فِيهِ الدَّاءُ، وَحَدِيثُ الَّذِي أَخَاهُ بَطْنُهُ فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِسَقْيِهِ الْعَسَلِ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنَ الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ الْمَنْقُولَةِ نَقَلَ الْعُدُولُ» (1965).

وأصحاب هذا الاتجاه هم أصحاب المدرسة الاعتزالية القديمة، الَّذِينَ نافحوا عن الدين، وردوا شبهات الملحدين، ووقفوا في وجه المخالفين، ولكنهم ارتكسوا في حماة تقديس العقل، والمغالاة به، إلى حد تقديمه على ما يقرره النقل من كثير من القضايا الثابتة بالمحكمات من نصوص القرآن والسنة، وأمثالهم في زماننا أرباب المدارس العقلية الحديثة، وغالبهم من غير المتخصصين؛ ولذلك تراهم نسجوا فهللوا، ومشطوا ففلفلوا، وقديماً قالوا: من تكلم في غير فنه أتى بالأعاجيب، فهم يحسبون كل سوداء تمر، وكل بيضاء شحمة، ويجمعون الحبل والحية في جراب واحد وهم لا يشعرون.

ومن الأمثلة التي ردوا بها الأحاديث بالعقل دون قبول للتأويل المستساغ ردهم لحديث أَبِي ذَرٍّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِأَبِي ذَرٍّ حِينَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ: «أَتَدْرِي أَيْنَ تَذْهَبُ؟»، قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «فَإِنَّهَا تَذْهَبُ حَتَّى تَسْجُدَ تَحْتَ الْعَرْشِ، فَتَسْتَأْذِنَ فَيُؤْذَنُ لَهَا وَيُوشِكُ أَنْ تَسْجُدَ، فَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا، وَتَسْتَأْذِنَ فَلَا يُؤْذَنُ لَهَا يُقَالُ لَهَا: ارْجِعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ، فَتَطْلُعُ مِنْ مَغْرِبِهَا، فَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾» (1966)، وقالوا: «هذا الحديث يبرز أن الشمس عندما تغرب فإنها تذهب لتسجد تحت عرش الرحمن، وهذا واضح من خلال الحديث، وهو يتناقض مع العلم الذي يثبت أن غروب الشمس على بعض المناطق، يعني إشراقها على مناطق أخرى، حيث إن الغروب والشروق ناتجان عن دوران الأرض حول نفسها، وليس عن حركة الشمس، لكن ما زالت بعض الأفهام تُقدِّس البخاري، وتفضل أن تنسب هذه الخرافة للرسول (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، على أن تنسب الخطأ لمؤلف الصحيح» (1967)، ويُجاب بأن هذا الحديث الشريف صحيحٌ من جهة النقل والعقل، فلم ينفرد الإمام البخاري (رَحِمَهُ اللَّهُ) بتخرجه، بل وافقه جمعٌ من المحدثين كما يظهر من تخرج الحديث، كما أن هذا

(1965) يُنظر: «الاعتصام»، لأبي إسحاق الشاطبي: (294/1)، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السُّعُودِيَّة، ط: 1، سنة: 1412هـ - 1992م.

(1966) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه»، كتاب: بدء الخلق، باب: صفة الشمس والقمر بحسبان (3199/107/4)، وأخرجه أيضاً، كتاب: تفسير القرآن، باب: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [يس: 38]، وأخرجه أيضاً في «صحيحه»، كتاب: التوحيد، باب: وكان عرشه على الماء (7424/125/9)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: بيان الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان (138/1-159-250)، والآية في [سورة يس: 38].

(1967) يُنظر: «صحيح البخاري. نهاية أسطورة»، لرشيد أيلول: (ص: 68)، ط دار الوطن، سنة: 2017م، وقد سبقه إلى هذا الكاتب زكريا أوزون في كتابه: «جناية البخاري»: (ص: 25)، ويُنظر أيضاً كتاب: «وجهة نظر»، للأستاذ الدكتور أحمد الخليلي، فقد زعم أنه مكذوب.

الحديث، وأمثاله من الأحاديث المتعلقة بالظواهر الكونية، وهي أمورٌ غيبية، وليس المراد (هنا عند ذكرها) محاولة إثبات هذِهِ الظواهر، أو نفيها، وإنما يُرادُ بيان شيء من إعجاز الكون وأسراره، وقدرة خالقه سبحانه على إتمامه وإكماله، وإحكام اتساقه واتزانه، وتسخيره للإنسان بصورة يعجز العقل عن الوصول إلى كُنْهها، وإشارة إلى أن الأمور الغيبية لا يصح قياسها على الأمور المحسوسة، وأن المتبادر إلى ذهن المسلم في مثل هذِهِ القضايا إذا ثبتت صحتها فالواجب عليه الإذعان والتسليم، وحسن القبول والتكريم، وترك المسارعة إلى التضعيف والتكذيب.

وأما عن معنى السجود الوارد في الحديث فإنه يُستعمل السجود بمعنى الخفض والميل، يُقال: سجد البعير وأسجد: إذا خفض رأسه ليركب، وسجدت النَّخْلَةُ: إذا مَالَتْ، وَهَذِهِ نخل سواجد، أي: موائل⁽¹⁹⁶⁸⁾، ويستعمل أيضاً بمعنى: الخشوع، والخضوع، والتذلل، والاستسلام، قال ابن قتيبة في «غريب الحديث»: «وكل شيء خشع وذل فقد سجد، ومنه سُجُود الظلال، إِنَّمَا هو استسلامها لما سخرت»⁽¹⁹⁶⁹⁾، وذكر في «تأويل مشكل القرآن»: «والظل في أول النهار قبل طلوع الشمس يعم الأرض كما تعمها ظلمة الليل، ثم تطلع الشمس فتعم الأرض إلا ما سترته الشخوص، فإذا ستر الشخص شيئاً عاد الظل. فرجوع الظل بعد أن كان شمساً، ودورانه من جانب إلى جانب - هو سجوده؛ لِأَنَّهُ مستسلم منقاد مطيع بالتسخير، وهو في ذلك يميل، والميل: سجود. وكذلك قوله: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾⁽¹⁹⁷⁰⁾، أي يستسلمان لله بالتسخير، وقوله: ﴿وَاللَّهُ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْعُدُوِّ وَالْأَصَالِ﴾⁽¹⁹⁷¹⁾، أي يستسلم لله من في السماوات من الملائكة، ومن في الأرض من المؤمنين طوعاً، ويستسلم من في الأرض من الكافرين كرهاً من خوف السيف»⁽¹⁹⁷²⁾.

وقال الأزهري: «وكل من ذلَّ وخضع لما أمر به فقد سجد، ومنه قول الله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَتَّحُ ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ ذَاخِرُونَ﴾⁽¹⁹⁷³⁾، أي خضعاً مسخرة لما سُخِّرَتْ لَهُ، وَسُجُودِ الْمَوَاتِ كُلِّهِ فِي الْقُرْآنِ: طاعته لما سُخِّرَ لَهُ، وَمِنْهُ قَوْلُ اللَّهِ جَلَّ وَعَزَّ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ

⁽¹⁹⁶⁸⁾ يُنظَر: «غريب الحديث» لابن قتيبة: (168/1)، ط العاني ببغداد 1397هـ، و«تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة: (ص: 236)، ط

دار الكتب العلمية ببلن، و«تهديب اللغة»، للأزهري: (301/10)، ط دار إحياء التراث العربي، سنة 2001م.

⁽¹⁹⁶⁹⁾ يُنظَر: «غريب الحديث» لابن قتيبة: (168/1).

⁽¹⁹⁷⁰⁾ [الرحمن: 6].

⁽¹⁹⁷¹⁾ [الرعد: 15].

⁽¹⁹⁷²⁾ يُنظَر: «تأويل مشكل القرآن» لابن قتيبة: (ص: 236)، ط دار الكتب العلمية ببلن.

⁽¹⁹⁷³⁾ [النحل: 48].

مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ﴿ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾⁽¹⁹⁷⁴⁾، وَلَيْسَ سُجُودُ الْمَوَاتِ لِلَّهِ بِأَعَجَبَ مِنْ هُبُوطِ الْحِجَارَةِ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ، وَعَلَيْنَا التَّسْلِيمُ لِلَّهِ، وَالْإِيمَانُ بِمَا أُنزِلَ مِنْ غَيْرِ تَطَلُّبِ كَيْفِيَّةِ ذَلِكَ السُّجُودِ وَفِقْهِهِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ لَمْ يُفَقِّهْنَاهُ، وَنَحْوَ ذَلِكَ: تَسْبِيحُ الْمَوَاتِ مِنَ الْجِبَالِ وَغَيْرِهَا مِنَ الطُّيُورِ وَالِدَوَابِّ يَلْزِمُنَا الْإِيمَانُ بِهِ، وَالاعْتِرَافُ بِقُصُورِ أَفْهَامِنَا عَنْ فِقْهِهِ، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾⁽¹⁹⁷⁵⁾»⁽¹⁹⁷⁶⁾.

ومما سبق يتضح أن معنى السجود أوسع وأعم من معنى سجود الأعضاء من اليدين، والركبتين، والجبهة، فهو يشمل الانقياد والاستسلام لأمر الله تعالى، وهذا بلا شك متحقق في الشمس، والقمر، وسائر مخلوقات، كما دلت عليه الآيات الكريمة، وإذا كنا لم نصل إلى حقيقة التسييح الذي لا يحتاج إلى كثير حركة أو انتقال، فعدم فقها لحقيقة السجود من باب أولى!

ولا يلزم من سجود الشمس مشابهة هيئة سجود الإنسان، لمجرد اشتراكهما في نفس الفعل، من باب قياس الغائب على الشاهد! فإن التناكح مثلاً بين الإنسان يختلف عنه في الحيوان، ويختلف عنه في الأشجار والنبات، وإن اشترك الجميع في مسمى الفعل، فكذلك السجود في الإنسان بالانحناء والنزول، لا يلزم مثله في الكائنات الأخرى، كالشمس والقمر، ويكفي أن يكون المعنى المتوافق مع اللغة هو الخضوع والاستسلام، وعندئذ لسننا في حاجة إلى رد الأحاديث الصحيحة لمجرد قصور في الأفهام! وكان الأولى على مَنْ رَدَّ الأحاديث أن يرد فهمها إلى العلماء المتخصصين، فأهل مكة أدرى بشعابها.

وقد أحسن الإمام الخطابي (رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى) حينما قال: «وفي هذا إخبار عن سجود الشمس تحت العرش، فلا ينكر أن يكون ذلك عند محاذاتها العرش في سيرها، والخبر عن سجود الشمس والقمر لله عَزَّ وَجَلَّ قد جاء في الكتاب، قال سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ﴾⁽¹⁹⁷⁷⁾ الآية، وليس في هذا إلا التصديق والتسليم، وليس في سجودها لربها تحت العرش ما يعوقها عن الدأب في سيرها، والتصرف لما سخرت له»⁽¹⁹⁷⁸⁾.

وقال الحافظ ابن كثير (رَحِمَهُ اللَّهُ): «يُخْبِرُ تَعَالَى أَنَّهُ الْمُسْتَحَقُّ لِلْعِبَادَةِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، فَإِنَّهُ يَسْجُدُ

⁽¹⁹⁷⁴⁾ [الحج: 18].

⁽¹⁹⁷⁵⁾ [الإسراء: 44].

⁽¹⁹⁷⁶⁾ يُنظَرُ: «تهديب اللغة»، للأزهري: (302/10)، ط دار إحياء التراث العربي 2001م. و«النهاية في غريب الحديث والأثر» لابن الأثير:

(342/2)، ط المكتبة العلمية بيروت 1979م.

⁽¹⁹⁷⁷⁾ [سورة الحج، آية: 18].

⁽¹⁹⁷⁸⁾ يُنظَرُ: «أعلام الحديث شرح صحيح البخاري»، للخطابي: (1894/3)، ط جامعة أم القرى سنة: 1988م.

لِعَظَمَتِهِ كُلِّ شَيْءٍ طَوْعًا وَكَرْهًا، وَسُجُودُ كُلِّ شَيْءٍ مِمَّا يَخْتَصُّ بِهِ» (1979).

فكلام الحافظ ابن كثير (رَحِمَهُ اللهُ) يفك هذا الإشكال الحاصل في أذهان هؤولاءِ، فسجود كل شيء بحسبه، والله عَزَّ وَجَلَّ قد ألهم كل مخلوقاته تسبيحه، والسجود له، وهو أعلم بمن خلق، وهو اللطيف الخبير. وقال الشيخ محمد أبو شهبه (رَحِمَهُ اللهُ): «فسجود الشمس المراد به خضوعها، وسيرها طَبَقَ إرادته سُبْحَانَهُ وعدم تَأْيِيهِهَا عن النظام الدقيق الْمُحْكَمِ الَّذِي فطرها الله عليه، واستمرارها عليه من غير انقطاع ولا فُتُورٍ، ومثل هذا الحديث يقصد به حَثُّ الخلق على الخضوع والإذعان لله رب العالمين، فإذا كانت الشمس على عظيمها في غاية الخضوع لله، فما أجدد الإنسان المخلوق الضعيف (وبخاصة عابدها) بالخضوع لله والإيمان به» (1980).

ويقول الأستاذ الدكتور مصطفى البغا في تعليقه على الحديث في «صحيح البخاري»: «تسجد تحت العرش» تشبيه بغروبها وهي منقادة لأمر الله تعالى وتسخيره، بانقياد الساجد من المكلفين وهو يخر إلى أسفل، معلناً تمام انقياده، وغاية خضوعه لأمر ربه جل وعلا، وكون ذلك تحت العرش فلأن السماوات، والأرض، وغيرها من العوالم كلها تحت العرش، ففي أي موضع سقطت وغربت فهو تحت العرش، على أن هذا الكلام لا يفسر الظواهر الكونية، وإنما يشير إلى الأسرار الكامنة وراء الظواهر، والتي أودعها الله عَزَّ وَجَلَّ هَذِهِ العوالم، فهي من الغيب الَّذِي اختص الله تعالى بعلمه، وأطلع على شيء منه بعض من اصطفاهم من خلقه، وعلى رأسهم خاتم النبيين (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؛ ليخبروا بذلك من أرسلوا إليهم اختباراً لتصديقهم، وتمحيصاً ليقينهم، وتشبيهاً لإيمان من أسلم قلبه لله تعالى منهم، ولذا نجد أصحاب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وهو يخبرهم بذلك لا يستفسرون عنه، ولا يستوضحون، وإنما يصدقون ويستسلمون، ويفوضون علم ما خفي عنهم إلى الله عَزَّ وَجَلَّ، وإلى رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ولا يكلفون أنفسهم عناء البحث فيما سكت عنه الكتاب والسنة، ولا يتطاولون إلى ما أدركت عقولهم أنه فوق قدرهم وطاقتهم، بعد أن آمنوا بالله تعالى رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) نبياً ورسولاً، ونحن معاشر المؤمنين الصادقين يسعنا ما وسعهم، لا سيما وهم الرعيل الأول، والأسوة الحسنة، والنموذج الإيماني المثالي الصادق، سددهم الله خطانا، وحفظنا من نزغات الشياطين، وما أشار إليه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من رجوع الشمس وطلوعها من مغربها هو من العلامات الكبرى؛ لقرب قيام الساعة كما ثبت في الأحاديث

(1979) يُنظَر: «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير: (403/5)، ط طيبة سنة: 1999م.

(1980) يُنظَر: «دفاع عن السنة»، للشيخ محمد أبو شهبه: (ص: 50)، ط مجمع البحوث الإسلامية 1985م. وينظر: «فدائف الحق»، للشيخ

الغزالي: (ص: 35)، ط دار نهضة مصر.

الصحيحة» (1981).

فهنا تتابعت أقوال العلماء والعقلاء قديماً وحديثاً، في بيان معنى السجود الموافق لصريح اللغة، وصحيح العقل، وأنه سجودٌ خاصٌّ يعلمه الله تعالى، ولا غرابة في كون ذلك يحدث محاذاةً للعرش، أو تحت العرش، فالكون كله تحت العرش، وهذا واضح في بيان كمال الخضوع، وتمام الانقياد، والله أعلم.

والمراد بالغروب ما جاء في روايات الحديث بالتعبير عنه بالذهاب، مثل: «أتدري أين تذهب» وهذا معنى صحيح من حيث اللغة، قال ابن منظور: «وَعَرَبَ الْقَوْمُ: ذَهَبُوا فِي الْمَغْرِبِ؛ وَأَعْرَبُوا: أَتَوْا الْمَغْرِبَ... وَالْمَغْرِبُ: الذَّهَابُ وَالتَّنَحِّي عَنِ النَّاسِ» (1982)، ولكن اشتبه على المعترض معنى الغروب الوارد في الحديث، فظن أن معناه اختفاء الشمس بالكُليَّة عن جميع الأرض، لتسجد تحت العرش، وهو قول ممتنع نقلاً، ومستحيل عقلاً؛ ولم يرد في الحديث، ولم يدل عليه، لما دلت عليه الآيات القرآنية العديدة من تسخير الله تعالى للشمس والقمر في صورة متوازنة ومتناسقة، ودائمة لا تنقطع، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ (1983)، وجمهور المفسرين على أن معنى: ﴿دَائِبَيْنِ﴾ هنا هو دوام الحركة، والاستمرارية المطلقة حتى يشاء الله تعالى، قال ابن كثير: «أَيُّ: لَا يَفْتُرَانِ وَلَا يَقْفَانِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (1984).

وقال تعالى: ﴿وَأَوْزَنَّا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَعَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾ (1985)، فكيف تحتفي كلياً، وقد وُصفت بالاستمرار والمداومة، وبأن لها مشارق ومغارب! ولذلك يقول الإمام ابن عاشور (رحمه الله) في «التحرير والتنوير»: «وَالْمَشَارِقُ وَالْمَعَارِبُ جَمْعٌ بِاعْتِبَارِ تَعَدُّدِ الْجِهَاتِ؛ لِأَنَّ الْجِهَةَ أَمْرٌ نَسْبِي تَتَعَدُّ بِتَعَدُّدِ الْأَمْكِنَةِ الْمَفْرُوضَةِ، وَالْمُرَادُ بِهِيَ إِحْاطَةُ الْأَمْكِنَةِ» (1986).

ويقول الإمام الشعراوي (رحمه الله): «ونعلم أن كلمة: ﴿مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَعَارِبَهَا﴾ تقال بالنسيات؛ فليس هناك مكان اسمه مشرق، وآخر اسمه مغرب، لكن هَذِهِ اتِّجَاهَاتٌ نَسْبِيَّةٌ؛ فيقال هذا مشرق بالنسبة لمكان ما، وكذلك يقال له «مغرب» بالنسبة لمكان آخر، وحين ينتقل الإنسان إلى مكان آخر يوجد مشرق

(1981) يُنظَرُ: «صحيح البخاري»: (107/4)، ط طوق النجاة.

(1982) يُنظَرُ: «لسان العرب» لابن منظور: (638/1)، ط دار صادر، بيروت، ط3، سنة: 1414هـ.

(1983) [إبراهيم: 33].

(1984) يُنظَرُ: «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير: (511/4)، (577/6)، ط دار طيبة، سنة: 1999م. وهو ما ذهب إليه الأئمة: الشوكاني،

والقرطبي، والألوسي، والبيضاوي، والنسفي، والباقعي، وغيرهم من المفسرين، رحمهم الله جميعاً.

(1985) [الأعراف: 137].

(1986) يُنظَرُ تفسير: «التحرير والتنوير»، لطاهر بن عاشور: (77/9)، ط الدار التونسية، سنة: 1984م.

آخر، ومغرب آخر، وعلى سبيل المثال نجد من يسكن في الهند، واليابان يعلمون أن منطقة الشرق الأوسط بالنسبة لهم مغرب، ومن يسكنون أوربا يعرفون أن الشرق الأوسط بالنسبة لهم مشرق، وقلنا من قبل: إن الحق حين جاء بـ«المشرق والمغرب» بصيغة الجمع كما هنا فذلك إنما يدل على أن لكل مكان مشرقاً، ولكل مكان مغرباً؛ فإذا غربت الشمس في مكان، فهي تشرق في مكان آخر، وفي رمضان نجد الشمس تغرب في القاهرة قبل الإسكندرية بدقائق»⁽¹⁹⁸⁷⁾.

وبهذا يستقيم المعنى فغروب الشمس عن الأعين في قطر من الأقطار، يقابله ظهور لها في قطر آخر، ومثل ذلك يقال في كسوف الشمس في قطر من الأقطار، لا يلزم منه حدوث الكسوف في كل الأقطار، مع أن الأرض واحدة، والشمس واحدة، فإذا كان هذا متصوراً في الأمور المحسوسة، فتصوره في الأمور الغيبية المعنوية من باب أولى.

والخلاصة: أن غاية ما في الأمر أن السجود الوارد في الحديث من قبيل المجاز، يقصد به الطاعة والخضوع لله رب العالمين، فطلوع الشمس، وغروبها، واستئذانها، بمشيئة الله تعالى وإرادته، حتى كأنه يأمرها وينهاها وهي تعقل ذلك وتتفاعل معه، وكأنها تستأذنه في طلوعها وغروبها، وكل هذا يعبر عن الخضوع، والطاعة، والإذعان، والاستسلام، وهذا ليس مستنكراً، ولا مستغرباً لمن تَضَلَّعَ، وتَدَوَّقَ لغة العرب، ففيها التشبيهات، والمجازات، والاستعارات، والكنائيات، وغيرها من الأمور التي لا تحمل على الحقيقة المعروفة، ولذا قيل: إن كل ما نسب إلى الجماد والسماء، والأرض من المقال، والخطاب بينها وبين الله محمول على ذلك، وذلك كقوله في السماء والأرض: ﴿أَتَيْنَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾⁽¹⁹⁸⁸⁾.

والحقيقة أن هذا الاستئذان لا يقتضي أيضاً أن نقف حوله كثيراً بحثاً عن ماهيته، وقد سلمنا أن كل شيء في كون الله يحدث بمراد الله تعالى، وأن التسخير الحاصل لها يتوافق ويتكامل مع طبيعة الاستئذان المعبر عن كمال الخضوع، ولا غرابة في ذلك؛ والجهل بحقيقة السجود أو الاستئذان لا ينفي وجوده، فإذا كانت الكائنات الدقيقة كالنملة، والنحلة، وما هو أدق منهما، يسعى في أموره بإعجاز تام، يتكلم، ويتحرك، ويفكر، ويعمل، كل ذلك بكيفية خاصة، فلا يستبعد أن تستأذن الشمس، أو تسجد، أو تخضع بصفة خاصة! والله تعالى أعلم.

الأمثلة التطبيقية على هذا الضابط:

ومثاله حديث صخر بن قدامة (رضي الله عنه) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَا يُؤَلَّدُ

⁽¹⁹⁸⁷⁾ يُنظَر: «تفسير الشعراوي»: (4327/7)، ط مطابع أخبار اليوم، سنة: 1997م.

⁽¹⁹⁸⁸⁾ [فصلت: 11].

بَعْدَ الْمِائَةِ مَوْلُودٌ لِلَّهِ فِيهِ حَاجَةٌ»، قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ: لَيْسَ بِصَحِيحٍ.

وَقَالَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ: فَإِنْ قِيلَ: فَإِسْنَادُهُ صَحِيحٌ (بِعَنِي بِحَسَبِ الظَّاهِرِ) فَالْجَوَابُ أَنَّ الْعِنْعِنَةَ تَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمْ سَمِعَهُ مِنْ ضَعِيفٍ، أَوْ كَذَّابٍ فَاسْقَطَ اسْمَهُ، وَذَكَرَ مِنْ رَوَاهُ لَهُ عَنْهُ بِلَفْظِ عَنَ، وَكَيْفَ يَكُونُ صَحِيحًا وَكَثِيرًا مِنَ الْأَيْمَةِ وَالسَّادَةِ وَلِدُوا بَعْدَ الْمِائَةِ»⁽¹⁹⁸⁹⁾، فَأَعْلَى ابْنُ الْجَوْزِيِّ مَتْنَهُ بِسَبَبِ أَنَّهُ يَخَالِفُ الْأَفْهَامَ السَّلِيمَةَ، وَالْعُقُولَ الْمُسْتَقِيمَةَ.

وَذَكَرَ الْإِمَامُ السِّيُوطِيُّ (رَحِمَهُ اللَّهُ) أَنَّ مِنَ الْمَخَالَفِ لِلْعَقْلِ مَا رَوَاهُ ابْنُ الْجَوْزِيِّ مِنْ طَرِيقِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، مَرْفُوعًا: «إِنْ سَفِينَةَ نُوحٍ طَافَتْ بِالْبَيْتِ سَبْعًا، وَصَلَتْ عِنْدَ الْمَقَامِ رَكْعَتَيْنِ»⁽¹⁹⁹⁰⁾.

وَأَسْنَدٌ مِنْ طَرِيقِ مُحَمَّدِ بْنِ شَجَاعِ الْبَلْخِيِّ، عَنْ حَسَّانِ بْنِ هَلَالٍ، عَنْ حَمَادِ بْنِ سَلْمَةَ، عَنْ أَبِي الْمَهْزَمِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، مَرْفُوعًا: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْفَرَسَ فَأَجْرَاهَا فَعَرَقَتْ، فَخَلَقَ نَفْسَهُ مِنْهَا»⁽¹⁹⁹¹⁾.

قَالَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ: «هَذَا حَدِيثٌ لَا يُشْكُ فِي وَضْعِهِ، وَمَا وَضَعَ مِثْلَ هَذَا مُسْلِمٌ، وَإِنَّهُ لَمِنْ أَرْكَ الْمَوْضُوعَاتِ وَأَدْبَرَهَا، إِذْ هُوَ مُسْتَحِيلٌ؛ لِأَنَّ الْخَالِقَ لَا يَخْلُقُ نَفْسَهُ، وَقَدْ اتَّهَمَ عُلَمَاءُ الْحَدِيثِ يَوْضِعَ هَذَا الْحَدِيثِ مُحَمَّدَ بْنَ شَجَاعٍ، وَنَقَلَ عَنْ ابْنِ عَدِيِّ الْحَافِظِ أَنَّهُ قَالَ: مُحَمَّدُ بْنُ شَجَاعِ الْبَلْخِيِّ مَتَعَصَبٌ كَانَ يَضَعُ أَحَادِيثَ فِي التَّشْبِيهِ، يَنْسِبُهَا إِلَى أَصْحَابِ الْحَدِيثِ يَتْلِبُهُمْ بِهَا، مِنْهَا حَدِيثُ الْفَرَسِ»⁽¹⁹⁹²⁾، وَقَالَ: «فَمِثْلَ هَذَا الْحَدِيثِ لَا يَخْتِجُ إِلَى اعْتِبَارِ رَوَاتِهِ؛ لِأَنَّ الْمُسْتَحِيلَ لَوْ صَدَرَ عَنِ الثَّقَاتِ زُذًا، وَنَسَبَ إِلَيْهِمُ الْخَطَأَ»⁽¹⁹⁹³⁾.

وَقَالَ السِّيُوطِيُّ: «هَذَا لَا يَضَعُهُ مُسْلِمٌ، بَلْ وَلَا عَاقِلٌ، وَالْمَتَّهَمُ بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ شَجَاعِ كَانَ زَائِعًا فِي دِينِهِ، وَفِيهِ أَبُو الْمَهْزَمِ، قَالَ شُعْبَةُ: رَأَيْتُهُ، لَوْ أُعْطِيَ دَرَاهِمًا وَضَعُ خَمْسِينَ حَدِيثًا»⁽¹⁹⁹⁴⁾.

وَبِالْجَمَلَةِ نَقُولُ: إِنَّ الْعَقْلَ الصَّرِيحَ لَا يُضَادِمُ النَّصَّ الشَّرْعِيَّ الصَّحِيحَ، وَأَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ حُدُودِ مَجَالِ النَّظَرِ الْعَقْلِيِّ فِي فَهْمِ نصوصِ الْكِتَابِ، وَالسُّنَّةِ، بِأَلَّا يَكُونُ النَّظَرُ فِيهَا لَا يُعْلَمُ إِلَّا عَنِ طَرِيقِ الْوَحْيِ مِنَ الْأُمُورِ الْغَيْبِيَّةِ الَّتِي لَا مَدْخَلَ لِلْعَقْلِ فِي إِدْرَاكِهَا، وَبِأَنَّ يَكُونُ سَالِمًا مِنَ الْهَوَى وَالتَّشْهِي، وَلَا يَرِدُ الْعَقْلَ مَا

⁽¹⁹⁸⁹⁾ يُنْظَرُ: «الموضوعات» لابن الجوزي: (192/3).

⁽¹⁹⁹⁰⁾ يُنْظَرُ: «الموضوعات» لابن الجوزي: (100/1)، و«تدريب الراوي»: (328/1).

⁽¹⁹⁹¹⁾ يُنْظَرُ: «الموضوعات» لابن الجوزي: (105/1)، و«تدريب الراوي»: (328/1).

⁽¹⁹⁹²⁾ يُنْظَرُ: «الموضوعات» لابن الجوزي: (105/1).

⁽¹⁹⁹³⁾ يُنْظَرُ: «المصدر السابق»: (106/1).

⁽¹⁹⁹⁴⁾ يُنْظَرُ: «تدريب الراوي»: (328/1).

احتمل القبول بتأويل مستساغ، وتوفيق سليم، من غير تكلف، أو تحميل للنصوص ما لا تحتمله، وبألا يكون الرد العقلي بغير علم، ولا بينة، وألا يكون الرد إلا بعد استيفاء النظر في النصوص مجتمعة، ومحاكمة بعضها إلى بعض، وكذا في ضوء الحقائق، والوقائع، والمشاهدات، وأن يكون الرد وفق ما اجتمعت أكثر العقول السليمة على رده، وعدم قبوله، ثم إنه ينبغي التفرقة بين قاعدة: لا اجتهاد مع النص، ومفهوم: لا اجتهاد في فهم النص، القاعدة صحيحة، والمفهوم الآخر غير صحيح⁽¹⁹⁹⁵⁾.

⁽¹⁹⁹⁵⁾ هذا المعلم يُراجع فيه كتاب: «مبادئ التعامل مع السُّنَّة النبويَّة»، د سيد عبد الماجد الغوري: (ص: 147: 148)، وأيضًا: «معالم منهجيَّة في التعامل مع السُّنَّة النبويَّة. ضوابط ومحاذير»، أد توفيق الغلبزوري: (ص: 95: 113)، وأيضًا: «منهجيَّة فقه السُّنَّة النبويَّة. قواعد ومنطلقات نظريَّة، وأمثلة تطبيقية»، أد عبد الله بن ضيف الله الرحيلي: (ص: 122: 123).

الضابط الرابع عشر: فهم الحديث النبوي وفق معطيات الحس والمشاهدة والعادة: من القواعد المعلومة والضوابط المشهورة لفهم السنّة النبويّة: أن يكون الحديث النبوي موافقاً لما تشاهده العيون، وتدركه الجوارح والحواس؛ إذ كيف يأتي النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وحاشاه بما يستحيل إدراكه، ويُستبعد مشاهدته، وحاشا لقوله أن يُناقضَ مشاهدًا أو يغالط محسوسًا، أو يخالف واقعًا صريحًا واضحًا، وأنى ذلك، وقد جاء عنه: «إِذَا سَمِعْتُمْ الْحَدِيثَ عَنِّي تَعْرِفُوهُ قُلُوبُكُمْ، وَتَلِيهِ لُهُ أَشْعَارُكُمْ، وَأَبْشَارُكُمْ، وَتَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْكُمْ قَرِيبٌ، فَأَنَا أَوْلَاكُمْ بِهِ، وَإِذَا سَمِعْتُمْ الْحَدِيثَ عَنِّي تُنْكِرُوهُ قُلُوبُكُمْ، وَتَنْفِرُ أَشْعَارُكُمْ، وَأَبْشَارُكُمْ، وَتَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْكُمْ بَعِيدٌ فَأَنَا أْبَعْدُكُمْ مِنْهُ» (1996).

وعدَّ الإمام ابن القيم (رَحِمَهُ اللهُ) من أمارات الوضع: «تَكْذِيبُ الْحِسِّ لَهُ» (1997). وقال (رَحِمَهُ اللهُ): «ومنها (أي من أمارات الوضع) أَنْ يَكُونَ كَلَامُهُ لَا يُشْبِهُ كَلَامَ الْأَنْبِيَاءِ فَضْلًا عَنْ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الَّذِي هُوَ وَحْيِي يُوحَى، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيِي يُوحَى﴾» (1998)، أي وَمَا نُطْقُهُ إِلَّا وَحْيِي يُوحَى فَيَكُونُ الْحَدِيثُ مِمَّا لَا يُشْبِهُ الْوَحْيَ، بَلْ لَا يُشْبِهُ كَلَامَ الصَّحَابَةِ» (1999).

وهذا الضابط من الضوابط المقررة لصحة النص النبوي عند كثير من العلماء فقد تقرر لديهم أنه متى خالف الحديث الحس والمشاهدة مخالفة واضحة، وناقض عادة ملموسة اعتاد الناس إدراكها بإحدى حواسهم، مما يستحيل معه أن يكون هذا من كلامه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ولم يكن له تأويل صحيح يُحْمَلُ عليه، فالحكم ببطلانه ووضعه إذن هو القول الذي صار إليه جماعة العلماء، وتنوعت فيه أقوالهم، وتباينت فيه عباراتهم؛ وذلك لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَرِدَ الشَّرْعُ بِمَا يَنَافِي الْعَادَةَ، وَيَنَاقِضُ مَعْطِيَاتِ الْحِسِّ وَالْمَشَاهِدَةَ.

قال ابن أبي حاتم الرازي (رَحِمَهُ اللهُ): «وَيُقَاسُ صِحَّةُ الْحَدِيثِ بَعْدَالَةِ نَاقِلِهِ، وَأَنْ يَكُونَ كَلَامًا يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ» (2000).

وقال ابن الجوزي (رَحِمَهُ اللهُ): «أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ اجْتَمَعَ خَلْقٌ مِنَ الثَّقَاتِ فَأَخْبَرُوا أَنَّ الْجَمَلَ قَدْ دَخَلَ فِي سَمِّ الْحَيَاطِ لَمَا نَفَعْنَا ثِقَتَهُمْ، وَلَا أَثَرَتْ فِي خَبَرِهِمْ؛ لِأَنَّهُمْ أَخْبَرُوا بِمَسْتَحِيلٍ، فَكُلُّ حَدِيثٍ رَأَيْتَهُ يُخَالِفُ الْمَعْقُولَ،

¹⁹⁹⁶ أخرجه أحمد في «مسنده»: (456/25) ح: (16058)، وإسناده صحيح، وأخرجه ابن حبان في «صحيحه» كما في «الإحسان» كتاب: العلم، ذَكَرَ الْإِخْبَارَ عَمَّا يُسْتَحَبُّ لِمَرَّةٍ كَثْرَةُ سَمَاعِ الْعُلَمَاءِ، ثُمَّ الْإِقْتِفَاءُ وَالتَّسْلِيمُ (264/1)، برقم: (63).

¹⁹⁹⁷ يُنظَرُ: «المنار المنيف في الصحيح والضعيف»، لشمس الدين ابن قيم الجوزية: (ص: 51).

¹⁹⁹⁸ [النجم: 3، 4].

¹⁹⁹⁹ يُنظَرُ: «المنار المنيف»: (ص: 61).

²⁰⁰⁰ يُنظَرُ: «الجرح والتعديل»: (351/1).

أو يُناقض الأصول، فأعلم أنه موضوع فلا تتكلف اغتياره» (2001).

ونحوه قول الإمام العراقي فيما نقله عنه الحافظ ابن حجر (رَحْمَهُمَا اللهُ): «وما يستدل به على وضع الحديث: مخالفة الواقع» (2002).

وقال ابن حجر: وقد حكى الخطيب هذا في أول كتابه: «الكفاية»، تبعًا للقاضي أبي بكر الباقلاني، وأقره، فإنه قسّم الأخبار إلى ثلاثة أقسام: 1 - ما يعرف صحته. 2 - وما يعلم فساده. 3 - وما يتردد بينهما.

ومثّل الخطيب للقسم الثاني بما تدفع العقول صحته بموضوعها، والأدلة المنصوصة فيها، نحو الإخبار عن قَدَمِ الأَجْسَامِ، وما أشبه ذلك، ويلتحق به ما يدفعه الحس والمشاهدة كالخبر عن الجمع بين الضدين، وقول الإنسان: أنا الآن طائر في الهواء، أو أن مكة لا وجود لها في الخارج، وقال الخطيب أيضًا: «أَوْ يَكُونُ خَبْرًا عَنِ أَمْرِ جَسِيمٍ وَنَبَأٍ عَظِيمٍ، مِثْلَ خُرُوجِ أَهْلِ إِقْلِيمٍ بِأَسْرِهِمْ عَلَى الْإِمَامِ، أَوْ حَضْرِ الْعَدُوِّ لِأَهْلِ الْمَوْسِمِ عَنِ الْبَيْتِ الْحَرَامِ، فَلَا يُنْقَلُ نَقْلَ مِثْلِهِ، بَلْ يَرِدُ وَرُودًا خَاصًّا لَا يُوجِبُ الْعِلْمَ، فَيَدُلُّ ذَلِكَ عَلَى فَسَادِهِ؛ لِأَنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةٌ بِتَطَاهُرِ الْأَخْبَارِ عَمَّا هَذِهِ سَبِيلُهُ» (2003).

ثم تتابع العلماء على ذكر هذه القاعدة التي نقلها الخطيب البغدادي عن الباقلاني؛ فقد أقرّها ابنُ المُلَقِّنِ (2004)، وابن حجر (2005)، والسخاوي (2006)، والسيوطي (2007)، ومن المتأخرين الشيخ محمد أبو زهو (2008)، ومصطفى السباعي (2009)، والشيخ أبو شهبه (2010)، وغيرهم.

2001 يُنظر: «الموضوعات الكبرى» لابن الجوزي: (106/1).

2002 يُنظر: «القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد» لابن حجر العسقلاني: (ص: 9)، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط: 1، سنة: 1401هـ.

2003 يُنظر: «الكفاية في علم الرواية»، للخطيب البغدادي: (ص: 17)، و«النكت على ابن الصلاح» لابن حجر: (845/2)، و«توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار»، للأمر الصنعاني: (74/2).

2004 يُنظر: «المقنع في علوم الحديث»: (235/1).

2005 يُنظر: «النكت على ابن الصلاح»: (267/2).

2006 قال السخاوي في «فتح المغيب بشرح ألفية الحديث»: (332/1): «أَوْ يَكُونُ مِمَّا يَدْفَعُهُ الْحَسُّ وَالْمُشَاهَدَةُ، أَوْ مُبَابِنًا لِنَصِّ الْكِتَابِ، أَوْ السُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ، أَوْ الْإِجْمَاعِ الْقَطْعِيِّ؛ حَيْثُ لَا يَقْبَلُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ التَّأْوِيلِ».

2007 يُنظر: «تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي»: (325/1).

2008 يُنظر: «الحديث والمحدثون»: (ص: 483).

2009 يُنظر: «السُّنَّةُ وَمَكَانَتُهَا فِي التَّشْرِيعِ الْإِسْلَامِيِّ»، أد/ مصطفى السباعي: (271/1)، طبعة: المكتب الإسلامي، دمشق - سوريا، بيروت - لبنان، ط: 3، سنة: 1402هـ - 1982م.

2010 يُنظر: «الوسيط في علوم ومصطلح الحديث»: (ص: 338).

ومن تَبَيَّحَ نصوص السنَّة النبويَّة تَتَّبِعَ متأملٍ مُنْصِفٍ يعلم علم يقين أنه (والحمد لله) لا يوجد نص نبوي صحيح جاء من رواية الثقات مخالفاً لما هو مشاهد، أو محسوس، ومن زعم خلاف ذلك فهو مطالب بإثبات مُدَّعاه، ولن يجد لذلك سبيلاً، وقد ذكر صاحب كتاب «تحرير علوم الحديث» في الفصل الثاني، والذي جاء تحت عنوان: «أسباب التعليل من خلال منهج النقاد»، فقال: النوع الرابع: مخالفة المحسوس: والمقصود: أن تأتي رواية الثقة على خلاف المشاهد، وهذه الصورة من التعليل معدومة في أحاديث الثقات، ولا يؤخذ على ثقة أنه روى ما يخالف المحسوس (2011).

وما ورد من ذلك من أحاديث يناقض المحسوس، ويبين المشاهد، ويخالف المعتاد فهو باطل لا أصل له، ومحل كتب الموضوعات التي اختصت لهذا الشأن، فمن ذلك حديث: «الباذنجان لما أكل له» (2012)، وحديث: «الباذنجان شفاء من كل داء» (2013)، قال ابن القيم عقب هذين الحديثين: «قَبَّحَ اللَّهُ وَاضِعَهُمَا، فَإِنْ هَذَا لَوْ قَالَهُ يُوحَنَّسُ أَمَّهُرُ الْأَطْبَاءِ؛ لَسَخِرَ النَّاسُ مِنْهُ، وَلَوْ أَكَلَ الْبَاذِنْجَانُ لِلْحُمَى، وَالسُّودَاءِ الْغَالِبَةِ، وَكَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرَاضِ لَمْ يَزِدْهَا إِلَّا شِدَّةً، وَلَوْ أَكَلَهُ فَقِيرٌ لَيْسَتْغَى لَمْ يُغِدْهُ الْعَيْ، أَوْ جَاهِلٌ لَيْتَعَلَّمَ لَمْ يُغِدْهُ

²⁰¹¹ يُنْظَرُ: «تحرير علوم الحديث»، د/ عبد الله بن يوسف الجديع (705/2)، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط: 1، سنة: 1424هـ - 2003م.

²⁰¹² يُنْظَرُ: «الموضوعات»، للصغاني: (ص: 71)، و«التذكرة في الأحاديث المشتهرة»، للزرکشي: (ص: 150)، وقال الزركشي: «حديث باطل لا أصل له»، و«المقاصد الحسنة»: (ص: 231)، ح: (279)، و«الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة»، للسيوطي: (ص: 89)، ح: (148)، وقال السيوطي: «باطل لا أصل له، ومن قال من العوام: إنه أصح من حديث: «ماء زَمْزَمَ لِمَا شَرِبَ لَهُ»، فقد أخطأ خطأ قبيحاً، ثم قال السيوطي: ولم أقف له على إسناد إلا في «تاريخ بلخ»، وهو موضوع». انتهى، وينظر: «الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة»، للملا علي القاري: (ص: 144)، ح: (112)، وقال الشيخ علي القاري: «باطل لا أصل له قال العسقلانيُّ لَمْ أَقِفْ عَلَيْهِ، وَقَالَ بَعْضُ الْحَفَاطِ أَنَّهُ مِنْ وَضْعِ الرَّنَادِقَةِ، وَقَالَ الزَّرْكَشِيُّ: وَقَدْ لَمِحَ بِهِ الْعَوَامُ حَتَّى سَمِعَتْ قَائِلًا مِنْهُمْ يَقُولُ: هُوَ أَصَحُّ مِنْ حَدِيثِ «مَاءُ زَمْزَمَ لِمَا شَرِبَ لَهُ»، وَهَذَا خَطَأٌ قَبِيحٌ، وَكُلُّ مَا يُرْوَى فِيهِ بَاطِلٌ، قَالَ السُّيُوطِيُّ: وَلَمْ أَقِفْ لَهُ عَلَى إِسْنَادٍ إِلَّا فِي «تَارِيخِ بَلْخ»، وَهُوَ مَوْضُوعٌ، وَفِي «الْفَتَاوَى الْحَدِيثِيَّة»: إِنَّ هَذَا الْقَائِلَ مَخْطُؤٌ أَشَدُّ الْخَطَأِ فَإِنَّ حَدِيثَ «الْبَاذِنْجَانِ» كَذِبٌ بَاطِلٌ مَوْضُوعٌ بِإِجْمَاعِ أئِمَّةِ الْحَدِيثِ نَبَّهَ عَلَيَّ ذَلِكَ ابْنُ الْجُوزِيِّ فِي «الْمَوْضُوعَاتِ»، وَالذَّهَبِيُّ فِي «الْمِيزَانِ»، وَغَيْرُهُمَا، وَحَدِيثُ «مَاءُ زَمْزَمَ» مُخْتَلَفٌ فِيهِ، فَقِيلَ: صَحِيحٌ، وَقِيلَ: حَسَنٌ، وَقِيلَ: ضَعِيفٌ، وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ، وَيَنْظُرُ: «كشف الخفاء»، للعجلوني: (318/1)، ح: (874).

²⁰¹³ يُنْظَرُ: «الموضوعات» لابن الجوزي: (301/2)، وقال: «وهذا حديثٌ مَوْضُوعٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَلَا سَقَى الْعَيْثُ قَبْرٍ مِنْ وَضْعِهِ؛ لِأَنَّهُ قَصِدَ شَيْنِ الشَّرِيعَةِ بِنِسْبَةِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إِلَى غَيْرِ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ، وَالطَّبِ، وَالْبَاذِنْجَانِ مِنْ أَرْدَا الْمَأْكُولَاتِ خَلَطَهُ يَسْتَحِيلُ مَرَّةً سَوْدَاءَ، وَيُفْسِدُ اللَّوْنَ، وَيَكْلِفُ الْوَجْهَ، وَيُورِثُ الْبَهْقَ، وَالسُّدَدَ، وَالْبُوسِيرَ، وَدَاءَ السُّرْطَانَ، وَالْمُتَّهَمَ بِهَذَا الْحَدِيثِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ حَرْبٍ، قَالَ ابْنُ عَدِيٍّ: كَانَ يَتَعَمَّدُ الْكُذْبَ، وَيَلْقَنُ فَيَنْلِقَنُ، وَهُوَ مشهور بالكذب ووضع الحديث». وقال السيوطي في «اللائئ المصنوعة»: (189/2): «مَوْضُوعٌ»، وينظر: «تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة» لابن عراقي الكناي: (238/2)، و«الفوائد المجموعة»، للشوكاني: (ص: 167).

الْعِلْمُ (2014).

وضرب ابن القيم مثلاً آخر على الأحاديث التي تُخَالِفُ الحسَّ والمشاهدة، مثل حديث: «إذا عطس الرجل عند الحديث فهو دليل صدقه»، قال: «وهذا وإن صحَّح بعض الناس سنَّده، فالْحِسُّ يَشْهَدُ بِوَضْعِهِ؛ لِأَنَّ نُشَاهِدُ الْعَطَّاسَ وَالْكَذِبَ يَعْمَلُ عَمَلَهُ، ولو عطس مائة ألف رجلٍ عند حديثٍ يُروى عن النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لَمْ يُحْكَمْ بِصِحَّتِهِ بِالْعَطَّاسِ، وَلَوْ عَطَّسُوا عِنْدَ شَهَادَةِ زُورٍ لَمْ تُصَدَّقْ» (2015).

ثم قال (رَحِمَهُ اللهُ): وكذلك حديث «عليكم بالعدس؛ فإنه مبارك، يُرْفِقُ القلب، وَيُكَثِّرُ الدَّمْعَةَ، قَدَّسَ فِيهِ سَبْعُونَ نَبِيًّا»، وقال ابن الجوزي: هَذَا حَدِيثَانِ (2016) موضوعان، كافأ الله من وضعهما، فَإِنَّهُ قَصِدَ شَيْنَ الشَّرِيعَةِ، والتلاعب، فإن العدس من أَرْدَا المأكولات، فَإِذَا سَمِعَ، من لَيْسَ مِنْ أَهْلِ شَرَعِنَا هَذَا نَسَبَ نَبِينَا إِلَى غَيْرِ الْحِكْمَةِ (2017).

وقال السيوطي: موضوع، ونقل عن ابن عَدِيٍّ قوله: سَمِعْتُ إِسْحَاقَ بْنَ إِبْرَاهِيمَ يَقُولُ: سُئِلَ ابْنُ الْمُبَارَكِ عَنِ الْحَدِيثِ فِي أَكْلِ الْعَدْسِ أَنَّهُ: قَدَّسَ عَلَى لِسَانِ سَبْعِينَ نَبِيًّا، فَقَالَ: لَا وَلَا عَلَى لِسَانِ نَبِيٍّ وَاحِدٍ وَإِنَّهُ لَمَوْذُ يَنْفَخُ» (2018).

وقال الملا علي القاري: «وَقَدْ سُئِلَ عَبْدُ اللهِ بْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ وَقِيلَ لَهُ: إِنَّهُ يُرْوَى عَنْكَ فَقَالَ وَعَنِّي أَيْضًا: أَرْفَعُ شَيْءٌ فِي الْعَدْسِ: أَنَّهُ شَهْوَةٌ يَهُودٍ، وَلَوْ قَدَّسَ فِيهِ نَبِيٌّ وَاحِدٌ لَكَانَ شِفَاءً مِنَ الْأَدْوَاءِ، فَكَيْفَ بِسَبْعِينَ نَبِيًّا وَقَدْ سَمَّاهُ اللهُ أَدْنَى، وَدَمَّ مِنْ اخْتَارَهُ عَلَى الْمَنِّْ وَالسَّلْوَى، وَجَعَلَهُ قَرِينَ الثَّوْمِ وَالْبَصَلِ! أَفْتَرَى أَنْبِيَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِيهِ قَدَسُوا لَهُذِهِ الْعِلَّةِ، وَالْمَضَارُّ الَّتِي فِيهِ مِنْ تَهَيُّجِ السُّودَاءِ، وَالنَّفْخِ، وَالرِّيَّاحِ الْعَلِيظَةِ، وَضَبِقِ النَّفْسِ، وَالِدَّمِ الْفَاسِدِ، وَعَبَّرَ ذَلِكَ مِنَ الْمَضَارِّ الْمَحْسُوسَةِ، وَيُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْحَدِيثُ مِنْ وَضْعِ الَّذِينَ اخْتَارُوهُ عَلَى الْمَنِّْ وَالسَّلْوَى وَأَشْبَاهِهِمْ» (2019).

وذكر ابن القيم في «المنار المنيف» من أمثلة الأحاديث التي يكذبها الحس أيضًا حديث: «أكذب الناس الصباغون والصواغون» (2020).

²⁰¹⁴ يُنْظَرُ: «المنار المنيف في الصحيح والضعيف»: (ص: 51)، ح: (54، 55)، وَيُنْظَرُ: «الحديث والمحدثون»: (ص: 483)، و«الوسيط في علوم ومصطلح الحديث»: (ص: 338).

²⁰¹⁵ يُنْظَرُ: «المنار المنيف في الصحيح والضعيف»: (ص: 51).

²⁰¹⁶ المقصود بالحديث الآخر: «قَدَّسَ الْعَدْسُ عَلَى لِسَانِ سَبْعِينَ نَبِيًّا، مِنْهُمْ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ، يُرْفِقُ الْقَلْبَ، وَيُسْرِغُ الدَّمْعَةَ».

²⁰¹⁷ يُنْظَرُ: «الموضوعات» لابن الجوزي: (2/295).

²⁰¹⁸ يُنْظَرُ: «الآلء المصنوعة في الأحاديث الموضوعية»، للسيوطي: (2/179).

²⁰¹⁹ يُنْظَرُ: «الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعية»: (ص: 427).

²⁰²⁰ أخرجه الطيالسي في «مسنده»: (4/300)، ح: (2697)، وأحمد في «مسنده»: (14/56)، ح: (8302)، وابن ماجه في «سننه»،

ثم قال ابن القيم (رحمته الله): «والحس يرد هذا الحديث، فإن الكذب في غيرهم أضعافه فيهم كالكهان، والطرائقيين، والمنجمين فإنهم أكذب خلق الله» (2021).

وقال الملا علي القاري (رحمته الله): «فالحس يردُّ هذا الحديث، فإن الكذب في غيرهم أضعافه فيهم، كالأرضية، فإنهم أكذب خلق الله، والكهان، والطرائقيين، والمنجمين، وقد تأولهُ بعضهم على أن المراد بالصَّبَاغ الذي يزيد في الحديث ألقاظاً تزينه، والصَّوَاغ الذي يصوغ الحديث ليس له أصل، وهذا تكلف بارد لتأويل حديث باطل» (2022).

ومثله حديث: «إنَّ لله ديكًا عنقه مطويةٌ تحت العرشِ ورجلاه في التُّخوم» (2023)، فهذا وأمثاله يكذبه الحس، ويخالفه الواقع، وتمجُّه الأسماع، وترفضه العقول السليمة، والفطر المستقيمة.

والجدير بالذكر أن الأحاديث التي يتم وزنها، وكشف زيفها وبطلانها بهذا الضابط هي قليلة إذا ما قورنت بالضوابط الأخرى وخاصة عدالة الناقلين للخبر، ولذا قدمه ابن أبي حاتم بقوله: «ويقاس صحة الحديث بعدالة ناقله»، وثنى بقوله: «وأن يكون كلامًا يصلح أن يكون من كلام النبوة» (2024).

ويُعدُّ الإمام الشافعي (رحمته الله) من أوائل من ذهب لتقرير تلك المسألة، فقال: «ولا يُستدل على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المخبر وكذبه، إلا في الخاص القليل من الحديث، وذلك أن يُستدل على الصدق والكذب فيه بأن يُحدِّث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يخالفه ما هو أثبت وأكثر دلالات بالصدق منه» (2025).

ولعلَّ السر في ذلك: أن أمر السند أمر مفروغ عند المحدثين؛ إذ إنه هو اللبنة الأولى التي ينطلقون منها

كتاب: التجارات، باب: الصناعات (728/2)، برقم: (2152)، وابن الأعرابي في «معجمه»: ح: (808)، وابن حبان في «المجروحين»: (313/2)، وقام الرازي في «فوائده»: ح: (201)، والبيهقي في «السنن الكبرى»: (249/10)، وابن عدي في «الكامل»: (2295/6)، والخطيب في «تاريخ بغداد»: (438/3)، وابن الجوزي في «العلل المتناهية»: (604/2)، وقال: «لا يصح»، وأخرجه دون ذكر «الصواعين» ابن أبي حاتم في «العلل»: (278/2)، وابن عدي في «الكامل»: (1807/5)، وقال الإمام البوصيري في «مصباح الزجاجية في زوائد ابن ماجه»: (9/3): «هذا إسناد فيه فرقد السبخي، وهو ضعيف، وعمرو بن هارون كذبه ابن معين وغيره»، وينظر: «المقاصد الحسنة»، للسخاوي: (ص: 140)، ح: (149)، و«كشف الخفاء»: (190/1)، ح: (503).

²⁰²¹ يُنظر: «المنار المنيف في الصحيح والضعيف»: (ص: 52).

²⁰²² يُنظر: «الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة»: (ص: 428).

²⁰²³ يُنظر: «الموضوعات» لابن الجوزي: (6/3)، و«اللائئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة»: (60/1)، وقال السيوطي: «موضوع»، و«الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة»: (ص: 431)، وقال القاري: «وبالجملة فكلُّ أحاديث الديك كذبٌ إلا حديث: «إذا سمعتم صياح الديكة فاسألوا الله من فضله فإنها رأت ملكًا».

²⁰²⁴ يُنظر: «الجرح والتعديل»: (351/1).

²⁰²⁵ يُنظر: «الرسالة»: (ص: 399).

نحو الحكم على الخبر، ومستندهم الأصيل لتمييز الصحيح من السقيم، وكذلك ما حصل للنقاد الجهابذة منهم من إدمان الطلب للحديث النبوي، وطول ملازمتهم لأقواله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ومعايشتهم لها، حتى خالطت دمائهم ولحومهم لدرجة أنهم بمجرد سماعهم لأخباره (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يعرفون ما يصدر عنه، وما لا يصدر.

وفي هذا الصدد يقول الرَّبِيعُ بْنُ خُثَيْمٍ (رَحِمَهُ اللهُ): «إِنَّ مِنَ الْحَدِيثِ حَدِيثًا لَهُ ضَوْءٌ كَضَوْءِ النَّهَارِ نَعْرِفُهُ، وَإِنَّ مِنَ الْحَدِيثِ حَدِيثًا لَهُ ظُلْمَةٌ كَظُلْمَةِ اللَّيْلِ نُنْكِرُهُ» (2026).

وقال الإمام الأوزاعي (رَحِمَهُ اللهُ): «كُنَّا نَسْمَعُ الْحَدِيثَ فَنَعْرِضُهُ عَلَى أَصْحَابِنَا، كَمَا نَعْرِضُ الدَّرْهَمَ الرَّائِفَ، فَمَا عَرَفُوا مِنْهُ أَخَذْنَا، وَمَا أَنْكَرُوا مِنْهُ تَرَكْنَا» (2027).

وَقَالَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ (رَحِمَهُ اللهُ): «الْحَدِيثُ الْمُنْكَرُ يَقْشَعُرُ مِنْهُ جِلْدُ طَالِبِ الْعِلْمِ، وَيَنْفُرُ مِنْهُ قَلْبُهُ فِي الْغَالِبِ» (2028).

وقال شمس الدين السخاوي: «وَعَنَى بِذَلِكَ الْمُمَارِسَ لِأَلْفَاظِ الشَّارِعِ، الْحَبِيرَ بِهَا وَبِرَوْنِقِهَا وَبَهَجَتِهَا» (2029)؛ وَلِذَا قَالَ ابْنُ دَقِيقِ الْعَيْدِ: «وَكَثِيرًا مَا يَخْطُؤْنَ بِذَلِكَ (أَيُّ بِالْوَضْعِ) بِاعْتِبَارِ أُمُورٍ تَرْجِعُ إِلَى الْمَرْوِيِّ وَالْفَاظِ الْحَدِيثِ، وَحَاصِلُهُ يَرْجِعُ إِلَى أَنَّهُ حَصَلَتْ لَهُمْ لِكثَرَةِ مُحَاوَلَةِ أَلْفَاظِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) هَيْئَةٌ نَفْسَانِيَّةٌ، وَمَلَكَتْ قُوَّةَ يَعْرِفُونَ بِهَا مَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنَ أَلْفَاظِ النَّبِيِّ، وَمَا لَا يَجُوزُ» (2030).

وَقَالَ الْإِمَامُ سِرَاجُ الدِّينِ الْبُلْقِينِيُّ: «وَشَاهِدُ هَذَا أَنَّ إِنْسَانًا لَوْ خَدَمَ إِنْسَانًا سِنِينَ، وَعَرَفَ مَا يُحِبُّ، وَمَا يَكْرَهُ، فَادَّعَى إِنْسَانٌ أَنَّهُ كَانَ يَكْرَهُ شَيْئًا، يَعْلَمُ ذَلِكَ أَنَّهُ يُحِبُّهُ، فَبِمُجَرَّدِ سَمَاعِهِ يُبَادِرُ إِلَى تَكْذِيبِهِ» (2031).

وسئل الإمام شمس الدين ابن قيم الجوزية: هل يمكن معرفة الحديث الموضوع بضابط من غير أن يُنظر في سنده؟ فقال: «هذا سؤال عظيم القدر، وإنما يعرف ذلك من تضلع في معرفة السنن الصحيحة، وخلطت بلحمه، ودمه وصار له فيها ملكة، واختصاص شديد بمعرفة السنن والآثار، ومعرفة سيرة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهديه فيما يأمر به، وينهى عنه، ويخبر عنه، ويدعو إليه، ويحبه، ويكرهه، ويشعره للأمة، بحيث كأنه مخالط له (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بين أصحابه الكرام، فمثل هذا يعرف من أحواله، وهديه، وكلامه،

²⁰²⁶ يُنظر: «الكفاية في علم الرواية»، للخطيب البغدادي: (ص: 431).

²⁰²⁷ يُنظر: «المصدر السابق»: (ص: 431).

²⁰²⁸ يُنظر: «الموضوعات» لابن الجوزي: (1/103)، و«فتح الباقي بشرح ألفية العراقي»، لتركيب الأنصاري: (1/296).

²⁰²⁹ يُنظر: «فتح المغيب بشرح ألفية الحديث»: (1/332).

²⁰³⁰ يُنظر: «الافتتاح في بيان الاصطلاح»: (ص: 25)، و«فتح المغيب بشرح ألفية الحديث»: (1/332).

²⁰³¹ يُنظر: «مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح»: (ص: 283)، و«تدريب الراوي»، للسيوطي: (1/325).

وأقواله، وأفعاله، وما يجوز أن يخبر به، وما لا يجوز ما لا يعرفه غيره، وهذا شأن كل متبوع مع تابعه...»(2032).

ومما تجدر الإشارة إليه، والتنبيه عليه في هذا المقام أن إعمال هذا الضابط في فهم النص النبوي ليس على إطلاقه بمعنى رد كل خبر نبوي صحيح؛ مجرد مخالفته للحواس، وقوانين الكون، والحياة، وقواعد العادة، فهذا ليس على عمومه، بل هناك أخبار تخرج من محترزات هذا الضابط، ومن تحت قيده كأحاديث الغيبيات، والمعجزات مما لا مجال فيها للحس والمشاهدة، بل يجب تمريرها والتسليم لها كما جاء بها الوحي، لأننا لو نظرنا إليها بهذا المنظار لأبطلنا ما ثبت قطعاً من النبوة والرسالة، وإنما يشترط في ذلك أن يكون النقل نقل الثقة في دينه، العاقل الضابط لما يحدث به، وألا يوجد من أمثاله المعاصرين له، من ينكر ذلك، أما من سوى النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فلا يقبل ذلك عنه كائناً من كان حتى يتفق مع قوانين الكون والحياة، وقواعد العادة...، فإذا ورد خبر فيه أن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قد خصه الله بما لا يخص به غيره من التصرفات التي هي على خلاف العادة، وثبت ذلك بالسند الصحيح عن الثقات الأثبات، فإنه يقبل دون تردد؛ لأن الله تعالى خص نبيه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالوحي، فكيف لا يخصه بما دون ذلك من خوارق العادات؟ أما ما سوى ذلك فقد عمل فيه النقاد بهذا المنهج»(2033).

يقول الإمام ابن قتيبة الدينوري (رحمه الله): «إِنَّ مَنْ حَمَلَ أَمْرَ الدِّينِ عَلَى مَا شَاهَدَ، فَجَعَلَ البَّهِيمَةَ لَا تَقُولُ، وَالطَّائِرَ لَا يُسَبِّحُ، وَالْبُقْعَةَ مِنْ بَقَاعِ الأَرْضِ لَا تَشْكُو إِلَى أُخْتِهَا، وَالدُّبَابَ لَا يَعْلَمُ مَوْضِعَ السَّمِّ، وَمَوْضِعَ الشِّقَاءِ، وَاعْتَرَضَ عَلَى مَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ، مِمَّا لَا يَفْهَمُهُ، فَقَالَ: كَيْفَ يَكُونُ قَيْرَاطٌ مِثْلَ أَحَدٍ؟ وَكَيْفَ يَتَكَلَّمُ بَيْتَ الْمُقَدَّسِ؟ وَكَيْفَ يَأْكُلُ الشَّيْطَانُ بِشِمَالِهِ، وَيَشْرَبُ بِشِمَالِهِ؟ وَأَيُّ شِمَالٍ لَهُ؟ وَكَيْفَ لَقِيَ آدَمُ مُوسَى (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، حَتَّى تَنَازَعَا فِي الْقَدْرِ، وَبَيْنَهُمَا أَحْقَابُ؟ وَأَيْنَ تَنَازَعَا؟ فَإِنَّهُ مُنْسَلَخٌ مِنَ الْإِسْلَامِ، مُعْطَلٌ غَيْرَ أَنَّهُ يَسْتَتِرُ بِمِثْلِ هَذَا وَشَبْهِهِ، مِنَ الْقَوْلِ وَاللَّغْوِ وَالْجِدَالِ، وَدَفْعِ الْأَخْبَارِ وَالْأَثَارِ، وَمُخَالَفَةِ لِمَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَلِمَا دَرَجَ عَلَيْهِ الْحَيَارُ مِنْ صَحَابَتِهِ وَالتَّابِعُونَ، وَمَنْ كَذَّبَ بِعُضِّ مَا جَاءَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، كَانَ كَمَنْ كَذَّبَ بِهِ كُلُّهُ، وَلَوْ أَرَادَ أَنْ يَنْتَقِلَ عَنِ الْإِسْلَامِ إِلَى دِينٍ لَا يُؤْمِنُ فِيهِ بِهَذَا وَأَشْبَاهِهِ، لَمْ يَجِدْ مُنْتَقِلاً؛ لِأَنَّ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالصَّابِئِينَ وَالْوَلُنِيَّةَ، يُؤْمِنُونَ بِمِثْلِ ذَلِكَ، وَيَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ، وَمَا عَلِمْتُ أَحَدًا يُنْكِرُ هَذَا إِلَّا قَوْمًا مِنَ الدَّهْرِيَّةِ، وَقَدْ اتَّبَعَهُمْ عَلَى ذَلِكَ قَوْمٌ

⁽²⁰³²⁾ يُنظَرُ: «قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث»، لجمال الدين القاسمي: (ص: 165)، دار الكتب العلميَّة، بيروت.

⁽²⁰³³⁾ يُنظَرُ: «جهود علماء المسلمين في تمييز صحيح السيرة النبويَّة من ضعيفها»، د/ عبد الكريم بن زيد عكوي: (ص: 38، 39)،

من أهل الكَلَامِ وَالْجَهْمِيَّةِ» (2034).

ولعلَّ في كلام ابن قتيبة (رحمَهُ اللهُ) أحكامًا شديدة، ولكنه يؤكد على أن مثل هذه الأمور من قبيل الغيبيات التي يؤمن بها المسلم، وهي اختبار لإيمانه وتسليمه وانقياده وإذعانه، ومثل هذه الغيبيات موجودة في جميع الأديان السماوية، وليست من الأمور التي انفرد بها دين الإسلام.

وتمثَّل لهذا مثلاً بحادثة: «انشقاق القمر»، والتي أخرجها الشيخان من حديث عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، قَالَ: انشَقَّ الْقَمَرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) شَقَّتَيْنِ، فَقَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «اشْهَدُوا» (2035)، لم ير علماء الحديث في التصديق بها أي غضاضة، بل امتلأت بها كتب السنَّة (وخاصَّةً الصحيحين) وكذلك كتب السير؛ وذلك لِأَنَّهَا من قبيل المعجزات، والأمر الغيبي بالنسبة لنا، وإنكاره يستلزم إنكار نظائره من القرآن الكريم قال تعالى: ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾ (2036).

قال سراج الدين ابن الملتن: «وأيضًا لا شك في عظمها؛ أي في معجزة انشقاق القمر، بل لا يكاد يعدلها شيء من آيات الأنبياء؛ لِأَنَّهُ أمر ظاهر في الأفلاك العلوية خارج من جملة طباع ما في هذا العالم المركب من الطبائع، فطبع في مثله بحيلة، وعلاج، وتأليف، وتركيب، ونحوها من الأمور التي يتعاطها المحتالون، ويتصنع بها المتكلفون، فلذلك صار الخطب فيه أعظم، ولا عبرة بمن أنكر ذلك معللاً بأنه لو كان ذلك حقيقة لم يجز أن يخفى أمره على العوام، ولتواترت الأخبار؛ لِأَنَّهُ أمر مصدره عن حس ومشاهدة، والناس فيه شركاء، وهم مطالبون بنقل الغريب، والأمر العجب، فقد قال الله تعالى: ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾ (2037)، لا يُقَالُ: هي الماضي المراد به المستقبل؛ لِأَنَّهُ لا يرد إليه إلا بدليل، وقد قال عقبيه: ﴿وإن يروا آيةً يُعْرِضُوا﴾ (2038)، وهذا لا يكون في القيامة، وهذا ليس باب قياس، وقد طلبه جماعة خاصَّة، فأراهم ذلك مع كثرة الناس، هذا يطرأ، ولا يشعر به كثير من الناس» (2039).

²⁰³⁴ يُنظَرُ: «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة الدينوري: (ص: 334، 335)، المكتب الإسلامي، مؤسسة الإشراف، ط: 2، سنة: 1419هـ - 1999م.

²⁰³⁵ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: المناقب، باب: سؤال المشركين أن يُرَبِّهُمُ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) آيةً، فأراهم انشقاق القمر (206/4ح: 3636)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: صفات المنافقين وأحكامهم، باب: انشقاق القمر (2158/4ح: 2800).

²⁰³⁶ [القمر: 1].

²⁰³⁷ [القمر: 1].

²⁰³⁸ [القمر: 2].

²⁰³⁹ يُنظَرُ: «التوضيح لشرح الجامع الصحيح» لابن الملتن: (221/20، 222).

وقال الإمام الخطابي: «إن الأمر في هذا خارج عمّا ذهبوا إليه من قياس الأمور النادرة الغريبة إذا ظهرت لعامة الناس، واستفاض العلم بها عندهم، وذلك أن هذا شيء طلبه قوم خاص من أهل مكة على ما رواه أنس بن مالك فأراهم النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ذلك ليلاً؛ لأنَّ القمر آية الليل، ولا سلطان له بالنهار، وأكثر الناس في الليل تنام، ومُسْتَكْتُونَ بأبنية وحجب، والأيقاظ البارزون منهم في البوادي والصَّحارى قد يتفق أن يكونوا في ذلك الوقت مشاغيل بما يُلهيهم من سمر، وحديث، وبما يهتمهم من شغل ومهنة، ولا يجوز أن يكونوا لا يزالون مقنعي رءوسهم، رافعين لها إلى السماء، مترصدين مركز القمر من الفلك، لا يغفلون عنه حتى إذا حدث بجرم القمر حدث من الانشقاق أبصروه في وقت انشقاقه، قبل التمامه وأتساقه، وكثيراً ما يقع للقمر الكسوف فلا يشعر به الناس، حتى يخبرهم الآحاد منهم، والأفراد من جماعتهم، وإنما كان ذلك في قدر اللحظة التي هي مدرك البصر، ولو أحبَّ الله أن تكون معجزات نبيِّه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أموراً واقعة تحت الحسِّ، قائمة للعيان حتى يشترك في معاينته الخاصَّة والعامة لفعل ذلك، ولكنه سبحانه قد جرت سُنَّته بالهلاك والاستتصال في كل أمة أتاها نبيُّها بآية عامَّة يُدركها الحسُّ فلم يؤمنوا بها، وخصَّ هَذِهِ الأُمَّة بالرحمة، فجعل آية نبيها التي دعاهم إليها، وتحداهم بها عقليَّة؛ وذلك لما أوثوه من فضل العقول، وزيادة الأفهام، ولئلا يهلكوا فيكون سبيلهم سبيل من هلك من سائر الأمم المسخوط عليهم، المقطوع دابرهم، فلم يبق لهم عين ولا أثر، والحمد لله على لطفه بنا، وحسن نظره لنا وصلى الله على نبيه المصطفى وعلى آله وسلم كثيراً» (2040).

وكحديث: أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِذَا فُيِّرَ الْمَيِّتُ، أَوْ قَالَ: أَحَدِكُمْ، أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَرْزَقَانِ، يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا: الْمُنْكَرُ، وَلِلْآخَرِ: النَّكِيرُ، فَيَقُولَانِ: مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ؟ فَيَقُولُ: مَا كَانَ يَقُولُ: هُوَ عَبْدُ اللهِ وَرَسُولُهُ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، فَيَقُولَانِ: قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُولُ هَذَا، ثُمَّ يُفْسَخُ لَهُ فِي قَبْرِهِ سَبْعُونَ ذِرَاعًا فِي سَبْعِينَ، ثُمَّ يُنَوَّرُ لَهُ فِيهِ، ثُمَّ يُقَالُ لَهُ، ثُمَّ، فَيَقُولُ: أَرْجِعْ إِلَى أَهْلِي فَأَخْبِرْهُمْ، فَيَقُولَانِ: تَمَّ كَنْوَمَةِ الْعُرْسِ الَّذِي لَا يُوقِظُهُ إِلَّا أَحَبُّ أَهْلِهِ إِلَيْهِ، حَتَّى يَبْعَثَهُ اللهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ مُنَافِقًا قَالَ: سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ، فُقُلْتُ مِثْلَهُ، لَا أَدْرِي، فَيَقُولَانِ: قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُولُ ذَلِكَ، فَيُقَالُ لِلْأَرْضِ: التَّيْمِي عَلَيْهِ، فَتَلْتَمِعُ عَلَيْهِ، فَتَخْتَلِفُ فِيهَا أَضْلَاعَهُ، فَلَا يَزَالُ فِيهَا مُعَذَّبًا حَتَّى يَبْعَثَهُ اللهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذَلِكَ» (2041).

⁽²⁰⁴⁰⁾ يُنظر: «أعلام الحديث»، شرح صحيح البخاري، للخطابي: (1620، 1619/3).

⁽²⁰⁴¹⁾ أخرجه الترمذي في «جامعه»، كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في عذاب القبر (3/375 ح: 1071)، وقال الترمذي: «حديث أبي هُرَيْرَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ»، وأخرجه ابن حبان في «صحيحه» كما في «الإحسان» كتاب: الجنائز، فصل في أحوال الميِّت في قبره، ذكر الإختار عن اسم المَلَكَيْنِ اللَّذَيْنِ يَسْأَلَانِ النَّاسَ فِي قُبُورِهِمْ ثَبَّتْنَا اللهُ بِتَفَضُّلِهِ لِسُؤَالِهِمَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ (386/7)، برقم: (3117).

قال ابن رسلان: «فإن قيل: فنحن نشاهد الميت على حاله في قبره، فكيف يُسأل ويُتعد ويُضرب بمطارق ولا يظهر له أثر؟ فالجواب: أن ذلك غير ممتنع، بل له نظير في العادة، وهو النائم، فإنه يجد لذة وآلامًا لا نحس نحن شيئًا منها» (2042).

وقال الأستاذ الشيخ/ عبد العظيم المطعني (رَحِمَهُ اللهُ) تحت عنوان الشبهة السادسة والعشرون: «مخالفة السنة للواقع المشاهد»: «هذا الحديث عندهم مكذوب على رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) رغم صحته، وسبب الحكم عليه عندهم بالكذب أمران:

• مخالفته للقرآن.

• مخالفته للواقع المشاهد.

يقول أحدهم بالحرف الواحد: «إن هذا الحديث مكذوب؛ لِأَنَّهُ يَخَالِفُ الْحَسَّ وَالْوَاقِعَ، فَمَا أَكْثَرَ الْقُبُورَ الَّتِي تَفْتَحُ، بَعْدَ دَفْنِ الْمَوْتَى فِيهَا، سِوَاءَ فِي ذَلِكَ قُبُورِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْكَافِرِينَ، فَلَمْ يَشَاهِدْ فَاتْحُوهَا جِدْرَانَ الْقَبْرِ قَدْ التَّصَقَّتْ بِبَعْضِهَا، وَلَا أَضْلَاعَ الْمَوْتَى قَدْ تَدَاخَلَتْ، وَلَا أَجْسَادَهُمْ قَدْ تَحْتَكَّتْ»، كما يَدْعُونَ (جَمِيعًا) أَنَّ الْقُرْآنَ يَخْلُو مِنْ ذِكْرِ عَذَابِ الْقَبْرِ.

وهكذا اجتمعت عندهم علتان قادحتان في صحة هذا الحديث، فحكموا بأنه حديث باطل مكذوب! تنفيذ هذه الشبهة ونقضها:

...وها نحن أولًا نضع أمامهم وقائع وردت في القرآن الَّذِي يُؤْمِنُونَ بِهِ وَخَدَّهُ، هَذِهِ الْوَقَائِعُ مِثْلُ الْوَاقِعَةِ الَّتِي وَرَدَتْ فِي هَذَا الْحَدِيثِ سِوَاءَ بِسِوَاءٍ. فِي سُورَةِ [الأنفال] ورد قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (2043).

إن ضرب الملائكة وجوه الَّذِينَ كَفَرُوا وَأَدْبَارَهُمْ عِنْدَهُ الْوَفَاةِ، وَقَوْلُهُمْ لَهُمْ: ﴿وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾، وَقَوْلُهُمْ لَهُمْ: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ مِثْلُ التَّنَامِ الْقَبْرِ عَلَى صَاحِبِهِ، وَتَدَاخُلِ أَضْلَاعِهِ بِبَعْضِهَا فِي بَعْضٍ.

والذين كفروا يموتون وأهلهم جلوس حولهم، فهل سمع منكرو السنة أهل الَّذِينَ يموتون من الكفار أنهم قالوا إنهم أحسوا بضرب الملائكة لوجوه وأدبار موتاهم! أو أنهم سمعوا الملائكة يقولون لموتاهم ما حكاها القرآن عنهم!

²⁰⁴² يُنظَرُ: «شرح سنن أبي داود» لابن رسلان: (351/18).

²⁰⁴³ [الأنفال: آية: 50 - 51].

بالطبع لم يروا ولم يسمعوا، ولو كانوا قد رأوا أو سمعوا ما بقي في الدنيا كافر واحد، ولآمن أهل كل ميت كافر، ولا منحى الكفر من الوجود، فما رأيكم يا منكري السنّة؟ هل هاتان الآيتان مكذوبتان على الله؟ مثل الحديث الذي قلتم (جهلاً) أنه مكذوب على رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

لن تستطيعوا (ولعدة أسباب) أن تقولوا: إن هاتين الآيتين مكذوبتان على الله، وهذا يلزمكم بأن تؤمنوا بصحة هذا الحديث، وبصحة أمثاله؛ لأنكم آمنتهم بنظائره من القرآن، وإلا فأنتم أهل عناد ومكر، والمكر السيئ لا يجيق إلا بأهله» (2044).

ومما يدل على أن الأخبار النبويّة الثابتة التي اشتملت على حوارات العادات ليست خاضعة لهذا الضابط حديث: أبي هريرة (رضي الله عنه)، عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «قَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: لِأَطُوفَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى مِائَةِ امْرَأَةٍ، أَوْ تَسَعُ وَتَسَعِينَ كُلُّهُنَّ، يَأْتِي بِفَارِسٍ يُجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ: إِنَّ شَاءَ اللَّهُ، فَلَمْ يَقُلْ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ، فَلَمْ يَحْمِلْ مِنْهُنَّ إِلَّا امْرَأَةً وَاحِدَةً، جَاءَتْ بِشِقِّ رَجُلٍ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَوْ قَالَ: إِنَّ شَاءَ اللَّهُ، جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فُرْسَانًا أَجْمَعُونَ» (2045)، فلقد ذهب بعض الناس لإنكار هذا الحديث الصحيح بدعوى أنه يستحيل عادة أن يطوف رجل على هذا العدد الكثير من النساء في ليلة واحدة فأى قوة أوتيتها؟ وأين له بهذا الوقت الذي يستطيع معه مجامعة مائة امرأة؟ ولو أمعن هذا المتوهم أن الحديث عن نبيٍّ سخَّرَ اللهُ له الريح ﴿تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُحَاءٌ حَيْثُ أَصَابَ﴾ (2046)، وأيده الله بخوارق العادات، لزال هذا الإشكال أصلاً من بابه.

وهذا التوسع من بعضهم في إنكار الحديث النبوي الصحيح لمجرد المخالفة حتى ولو كان للحديث تأويل صحيح يحمل عليه موجود منذ قديم؛ فقد ذكر الإمام الخطيب البغدادي في «تاريخه»، قال: أَخْبَرَنَا أَبُو نَعِيمٍ الْحَافِظُ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَامِرٍ عَبْدِ الْوَهَّابِ بْنَ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنَ إِبْرَاهِيمَ الْعَسَالِ، يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ: سَمِعْتُ مَسْبُوحَ بْنَ حَاتِمِ الْبَصْرِيِّ يَقُولُ: سَمِعْتُ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ مَعَاذِ الْعَنْبَرِيِّ، يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ: سَمِعْتُ عَمْرُو بْنَ عُبَيْدٍ يَقُولُ، وَذَكَرَ حَدِيثَ الصَّادِقِ الْمَصْدُوقِ مِنْ حَدِيثِ الْأَعْمَشِ، عَنْ زَيْدِ بْنِ وَهْبٍ، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ، قَالَ: «إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْعَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ، وَيُقَالُ لَهُ: اكْتُبْ عَمَلَهُ، وَرِزْقَهُ، وَأَجَلَهُ، وَشَقِيَّ أَوْ سَعِيدًا، ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ، فَإِنَّ الرَّجُلَ مِنْكُمْ لَيَعْمَلُ

²⁰⁴⁴ يُنظَرُ: «الشبهات الثلاثون المثارة لإنكار السنّة النبويّة عرض وتفنيدي ونقض»: (ص: 141).

²⁰⁴⁵ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسير، باب: مَنْ طَلَبَ الْوَلَدَ لِلْجِهَادِ (4/22/ح: 2819)، ومسلم في «صحيحه»،

كتاب: الأيمان، باب: الإِسْتِثْنَاءُ (3/1275/ح: 1654).

²⁰⁴⁶ [ص: آية: 36].

حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ كِتَابُهُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، وَيَعْمَلُ حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّارِ إِلَّا ذِرَاعٌ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ» (2047) فقال عمرو بن عبيد: لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبت، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أحببته، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته، ولو سمعت رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله تعالى يقول هذا لقلت له: ليس على هذا أخذت ميثاقنا»، ومثل هذا من الجرأة على الله، وعلى رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ما لا يليق بمؤمن، ولو أنه قرأ وأمعن وتدبر لظهر له من التأويلات العلميّة التي يحمل عليها الحديث.

وقد يتبادر إلى الأذهان (لقصورها) ما يوهم ظاهره مخالفة الحديث النبوي الصحيح للعادة التي فطر الله الناس عليها، ثم تكشف الحقائق والتجارب حدوثها يوماً فلا يبقى وجه لدعوى المخالفة، وقد يتسرع بعض الناس في فهم المراد من الحديث فيظنه مناقضاً لما هو محسوس ومشاهد فيحكم بوضعه، وبطلانه، ثم يظهر له أن سوء فهمه، وضيق أفقه، أو اتباعه لهواه هو الذي أوقعه في هذه المغالطات والتناقضات، وساعتها لا يبقى وجه لدعوى التناقض، ومن ثمَّ يجب الرجوع إلى القواعد التي يرجع إليها المحدثون في نقد المتن وتعليل الأحاديث، ولا ترد الأحاديث بمجرد الأهواء.

ولقد أنكر أصحاب الأهواء بعض الأحاديث الواردة في «الصحيحين»، وغيرهما بدعوى أنها تخالف العادة، وتناقض المحسوس المشاهد، وبالمثال يتضح المقال: فالحديث الذي رواه أبو هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: «إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي شَرَابٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ ثُمَّ لِيَنْزِعْهُ، فَإِنْ فِي إِحْدَى جَنَاحَيْهِ دَاءٌ وَالْأُخْرَى شِفَاءً» (2048)، وهو حديث كثر الكلام فيه، وهمَّ بعضهم بإنكاره بدعوى مخالفة الحديث لما هو مشاهد محسوس، وهو اجتماع الداء والدواء في الذبابة! بل ومن أين جاءها الدواء، وأكثر طواف الذباب على القاذورات!

وقد أثار الإمام الخطابي هذا الإشكال، وأجاب عنه بقوله: «وقد تكلم على هذا الحديث بعض من لا خلاق له، وقال: كيف يكون هذا! وكيف يجتمع الداء والشفاء في جناحي الذبابة! وكيف تعلم ذلك من نفسها حتى تقدم جناح الداء وتؤخر جناح الشفاء وما أربها إلى ذلك.

ثم قال الخطابي: «وهذا سؤال جاهل، أو متجاهل، وإن الذي يجد نفسه ونفوس عامّة الحيوان قد جمع

⁽²⁰⁴⁷⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: بدء الخلق، باب: ذُكِرَ الْمَلَأَنِكَةُ (4/111/ح: 3208)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»،

كتاب: القدر، باب: كيفية خلق آدمي في بطن أمه (4/2036/ح: 2643).

⁽²⁰⁴⁸⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: بدء الخلق، باب: إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي شَرَابٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ، فَإِنْ فِي إِحْدَى جَنَاحَيْهِ دَاءٌ، وَفِي

الْأُخْرَى شِفَاءً (4/130/ح: 3320).

فيها بين الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وهي أشياء متضادة إذا تلاقت تفسدت، ثم يرى أن الله سبحانه قد أَلَّفَ بينها، وقهرها على الاجتماع، وجعل منها قوى الحيوان التي بها بقاءها وصلاحتها، لجدير ألا ينكر اجتماع الداء والشفاء في جزأين من حيوان واحد، وأن اللذي أهم النحلة أن تتخذ البيت العجيب الصنعة، وأن تُعَسَّلَ فيه، وأهم الذرة (يعني النملة) أن تكتسب قوتها وتدخره لأوان حاجتها إليه، هو اللذي خلق الذبابة، وجعل لها الهداية إلى أن تقدم جناحًا، وتؤخر جناحًا لما أراد من الابتلاء اللذي هو مدرجة التعبد والامتحان اللذي هو مضمار التكليف، وفي كل شيء عبرة وحكمة، وما يَدَّكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (2049).

وقال الخطابي أيضًا في «أعلام الحديث»: «هذا مما يُنكره من لا يُثبِتُ من الأمور إلا ما أدركه بحسه ومشاهدته، ومن لا يعرف منها إلا ما صح عنده بالعرف الجاري، والتجربة القائمة، فأما من شَرَحَ الله قلبه بنور معرفته، وأثلج صدره بثبوت نبوة رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فإنه لا يستنكر ذلك، ولا يَدْفَعُهُ إِذَا ثَبَتَ بِهِ الرَّوَايَةَ... وكيف لا يتعجب صاحب هذه المقالة من النحلة! قد جمع الله في جرمها الشفاء والسُم مَعًا، فتعسل من أعلاها، وتَسُم من أسفلها بِجُمَّتِهَا، والحية وهي حَتَفَ الإنسان وسمها قاتله، ثم صار لحمها مما يستشفى به في الترياق الأكبر من سُمها، وفي كثير من الأدوية الفادحة معروف ذلك عند الأطباء؛ بل عند كثير من أوساط العوام، وقد يدخل الذباب في أدوية العين، ويُسحق مع الإثمد فيجملوا البصر ويقويه...» (2050).

وقال الشيخ المُعلِّمي اليماني: «وعلماء الطبيعة يعترفون بأنهم لم يحيطوا بكل شيء علمًا، ولا يزالون يكتشفون الشيء بعد الشيء، فبأي إيمان ينفي أبو رية (2051) أن يكون الله تعالى أطلع رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على أمر لم يصل إليه علم الطبيعة بعد! هذا وخالق الطبيعة ومدبرها هو واضع الشريعة، وقد علم سبحانه أن كثيرًا من عباده يكونون في ضيق من العيش، وقد يكون قوتهم اللبن وحده، فلو أرشدوا إلى أن يريقوا كل ما وقعت فيه ذبابة لأجحف بهم ذلك، فأغيثوا بما في الحديث، فمن خالف هواه وطبعه في استقذار الذباب فغمسه تصديقًا لله ورسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) دفع الله عنه الضرر، فكان في غمس ما لم يكن

²⁰⁴⁹ يُنظَر: «معالم السنن»، لأبي سليمان الخطابي: (259/4)، المطبعة العلمية - حلب، ط: 1، سنة: 1351هـ - 1932م.

²⁰⁵⁰ يُنظَر: «أعلام الحديث»، لأبي سليمان الخطابي: (2141/3)، و«كشف المشكل من حديث الصحيحين» لابن الجوزي:

(547/3)، و«فتح الباري» لابن حجر: (252/10)، وقال ابن قتيبة في «تأويل مختلف الحديث»: (ص: 335): «وهل الذباب في ذلك إلا

بمَنزِلَةِ الْحَيَّةِ؟ فَإِنَّ الْأَطْيَاءَ يَدْكُرُونَ أَنَّ لَحْمَهَا شِفَاءٌ مِنْ سُمِّهَا، إِذَا عَمِلَ مِنْهُ التَّرْيَاقُ الْأَكْبَرُ، وَنَافِعٌ مِنْ لَدَغِ الْعُقَارِبِ، وَعَضُّ الْكِلَابِ».

²⁰⁵¹ صاحب كتاب «أضواء على السنَّة»، وقد ردَّ عليه علامة اليمن الشيخ عبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني في كتابه

القيم: «الأنوار الكاشفة لما في كتاب: «أضواء على السنَّة» من الزلل والتضليل والمجازفة»، وقد طبعته المطبعة السلفية ومكبتها، عالم الكتب -

بيروت، سنة: 1406هـ - 1986م.

انغمس ما يدفع ضرر ما كان انغمس، وعلماء الطبيعة يثبتون لقوة الاعتقاد تأثيراً بالغاً، فما بالك باعتقاد منشؤه الإيمان بالله ورسوله(2052)!

هذا وقد أثبت الطب الحديث تصديق الحديث النبوي؛ وذلك باكتشاف أن الذباب يحمل في جسمه وجناحيه ميكروبات، أو جراثيم تسبب بعض الأمراض، ويحمل في نفس الوقت ميكروبات مضادة لها، ولا يمكن التيقن من السلامة من تلك الميكروبات إلا بغمس الذباب كاملاً.

يقول الأستاذ الشيخ محمد محمد أبو شهبه: «وقد شاء ربك العالم بما كان وما يكون أن يظهر سرُّ هذا الحديث، وأن يتوصل بعض الأطباء إلى أن في الذباب مادة قاتلة للميكروب، فبغمسه في الإناء تكون هذه المادة سبباً في إبادة ما يحمله الذباب من الجراثيم التي ربما تكون عالقة به، وبذلك أصبح ما قال العلماء الأقدمون (تجويزاً) حقيقة مقررة، وإليك ما ذكره أحد الأطباء العصريين في محاضرة بجمعية الهداية الإسلامية بمصر قال: يقع الذباب على المواد القذرة المملوءة بالجراثيم التي تنشأ منها الأمراض المختلفة فينقل بعضها بأطرافه، ويأكل بعضاً آخر فتتكون في جسمه مادة سامة يسميها علماء الطب «مبعد البكتيريا»، وهي تقتل كثيراً من جراثيم الأمراض، ولا يمكن لتلك الجراثيم أن تبقى حية، أو يكون لها تأثير في جسم الإنسان في حال وجود «مبعد البكتيريا» هذا، وإن هناك خاصّة في إحدى الجناحين، هي أنه يحول «مبعد البكتيريا» إلى ناحيته، وعلى هذا إذا سقط الذباب في شراب، أو طعام، وألقى الجراثيم العالقة بأطرافه، فإن أقرب مبعد لتلك الجراثيم، وأول وافي منها هو مبعد البكتيريا الذي يحمله الذباب في جوفه قريباً من أحد جناحيه، فإذا كان هناك داء فدواؤه قريب منه، وفي «مجلة التجارب الطبية الإنجليزية»، عدد: (1307)، سنة 1927م، ما ترجمته: «لقد أظعم الذباب من زرع ميكروبات بعض الأمراض، وبعد حين من الزمن ماتت تلك الجراثيم، واختفى أثرها، وتكون في الذبابة مادة سامة تسمى «بكتريوفاج»، ولو عملت خلاصة من الذباب لمحلول ملحي لاحتوت على «بكتريوفاج» التي يمكنها إبادة أربعة أنواع من الجراثيم المولدة للأمراض، وقد كتب بعض الأطباء الغربيين نحو ذلك»، وبذلك ظهر أن هذا الحديث الذي عدّه بعض المتساهلين كذباً من أقوى المعجزات العلميّة على صدق الرسول (صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ)، وقد كتب طبيبان فاضلان بحثاً قيماً حول حديث الذباب، مُدْعَمًا بالأدلة، وذكر المراجع العلميّة التي رجعا إليها في إثبات صحة هذا الحديث بما لا يدع مجالاً للشك فيه، وقد نُشِرَ هذا البحث القيم في «مجلة الأزهر»، عدد رجب، لِسَنَةِ 1378هـ (2053).

²⁰⁵² يُنظَر: «الأنوار الكاشفة لما في كتاب: «أضواء على السُّنَّة» من الزلل والتضليل والمجازفة»: (ص: 221).

²⁰⁵³ وللزيد يُراجع: «دفاع عن السُّنَّة ورد شبه المستشرقين»، للشيخ محمد محمد أبو شهبه: (ص: 169، 170، وما بعدهما)، مكتبة

السُّنَّة، ط: 1، سنة: 1989م.

ومن أمثلة الأحاديث الصحيحة التي بسبب سوء فهمها حكم بعضهم عليها بالوضع؛ لدعوى مخالفته للحس والمشاهدة الحديث الذي أخرجه الشيخان من حديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) قَالَ: صَلَّى بِنَا النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الْعِشَاءَ فِي آخِرِ حَيَاتِهِ، فَلَمَّا سَلَّمَ قَامَ، فَقَالَ: «أَرَأَيْتُمْ كَيْفَ لَيْلَتِكُمْ هَذِهِ، فَإِنْ رَأَسَ مِائَةَ سَنَةٍ مِنْهَا، لَا يَبْقَى مِنْهُ هُوَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَحَدٌ» (2054).

فهذا حديث يوهم ظاهره الإخبار بانتهاء الدنيا بعد مائة سنة، ومن هنا حكم عليه بعض الناس (بمن لا دراية عنده) بالوضع؛ زعمًا منه أنه يخالف الحس والمشاهدة، وقد أبان الحافظ ابن حجر (رَحِمَهُ اللَّهُ) عن مراد الحديث بقوله: «وَقَدْ بَيَّنَّ ابْنُ عُمَرَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ مُرَادَ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَأَنَّ مُرَادَهُ أَنَّ عِنْدَ انْقِضَاءِ مِائَةِ سَنَةٍ مِنْ مَقَالَتِهِ تِلْكَ يَنْحَرِمُ ذَلِكَ الْقَرْنُ فَلَا يَبْقَى أَحَدٌ مِنْ كَانٍ مَوْجُودًا حَالَ تِلْكَ الْمَقَالَةِ، وَكَذَلِكَ وَقَعَ بِالْإِسْتِقْرَاءِ، فَكَانَ آخِرَ مَنْ ضَبِطَ أَمْرَهُ مَنْ كَانَتْ مَوْجُودًا حِينَئِذٍ أَبُو الطُّفَيْلِ عَامِرُ بْنُ وَائِلَةَ، وَقَدْ أَجْمَعَ أَهْلُ الْحَدِيثِ عَلَى أَنَّهُ كَانَ آخِرَ الصَّحَابَةِ مَوْتًا، وَعَايَةَ مَا قِيلَ فِيهِ أَنَّهُ بَقِيَ إِلَى سَنَةِ عَشْرٍ وَمِائَةٍ، وَهِيَ رَأْسَ مِائَةِ سَنَةٍ مِنْ مَقَالَةِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)» (2055).

وذكر الإمام مسلم هذا الحديث بطرق متعددة وفي إحدى طرقه عَنْ جَابِرٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) عَنْ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، أَنَّهُ قَالَ ذَلِكَ قَبْلَ مَوْتِهِ بِشَهْرٍ، أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ: «مَا مِنْ نَفْسٍ مَنْفُوسَةٍ الْيَوْمَ، تَأْتِي عَلَيْهَا مِائَةُ سَنَةٍ، وَهِيَ حَيَّةٌ يَوْمَئِذٍ» (2056).

قال النووي: «هَذِهِ الْأَحَادِيثُ قَدْ فَسَّرَ بَعْضُهَا بَعْضًا، وَفِيهَا عِلْمٌ مِنْ أَعْلَامِ النُّبُوَّةِ، وَالْمُرَادُ أَنَّ كُلَّ نَفْسٍ مَنْفُوسَةٍ كَانَتْ تِلْكَ اللَّيْلَةَ عَلَى الْأَرْضِ لَا تَعِيشُ بَعْدَهَا أَكْثَرَ مِنْ مِائَةِ سَنَةٍ، سِوَاءَ قَلَّ أَمْرُهَا قَبْلَ ذَلِكَ أَمْ لَا، وَلَيْسَ فِيهِ نَفْيٌ عَيْشِ أَحَدٍ يُوجَدُ بَعْدَ تِلْكَ اللَّيْلَةِ فَوْقَ مِائَةِ سَنَةٍ» (2057).

وقال ابن بطال: «إِنَّمَا أَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّ هَذِهِ الْمُدَّةُ تَخْتَرِمُ الْجِيلَ الَّذِي هُمْ فِيهِ، فَوَعظَهُمْ بِقِصَرِ أَعْمَارِهِمْ، وَأَعْلَمَهُمْ أَنَّ أَعْمَارَهُمْ لَيْسَتْ كَأَعْمَارِ مَنْ تَقَدَّمَ مِنَ الْأُمَّمِ، لِيَجْتَهِدُوا فِي الْعِبَادَةِ» (2058).

وقال الأستاذ الدكتور/ مصطفى السباعي: «وقد استقصى العلماء من كان آخر الصحابة موتًا فوجدوه

²⁰⁵⁴ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: العلم، باب: السَّمَرِ فِي الْعِلْمِ (1/34/ح: 116)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب:

فضائل الصحابة، باب: قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَا تَأْتِي مِائَةُ سَنَةٍ عَلَى الْأَرْضِ..» (4/1965/ح: 2537).

²⁰⁵⁵ يُنظَرُ: «فتح الباري»: (75/2).

²⁰⁵⁶ أخرجه مسلم في «صحيحه»، نفس الكتاب، والباب: (4/1966/ح: 2538).

²⁰⁵⁷ يُنظَرُ: «شرح النووي على مسلم»: (90/16).

²⁰⁵⁸ يُنظَرُ: «شرح صحيح البخاري» لابن بطال: (1/192).

أبا الطفيل عامر بن واثلة، وقد مات سنة عشر ومائة، وهي رأس مائة سنة من حديث الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فيكون الحديث معجزة من معجزات الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، حيث أخبر بأمر مغيب، فوقع كما أخبره (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)«(2059)، وَبِنَاءٍ عَلَى مَا تَقَدَّمَ فَإِنَّ فَهْمَ الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ فِي ضَوْءِ الْحَسِّ وَالْمَشَاهِدَةِ وَالْعَادَةِ الْمُسْتَمْرَةِ مِنَ الْأُمُورِ الْمُهَمَّةِ لِفَهْمِ السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ، وَلَكِنْ ذَلِكَ لَا يَعْنِي رَدَّ الْأَحَادِيثِ الثَّابِتَةِ؛ لِمَجْرَدِ عَدَمِ مَعْرِفَةِ التَّأْوِيلِ الصَّحِيحِ لَهَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

²⁰⁵⁹ يُنظَرُ: «السُّنَّةُ وَمَكَانَتُهَا فِي التَّشْرِيعِ الْإِسْلَامِيِّ»: (280/1).

الضابط الخامس عشر: فهم الحديث النبوي في ضوء الحقائق العلميّة الثابتة في الكون:

إن من الضوابط المنهجية التي تفيد في فهم الحديث النبوي: أن يُفهم الحديث النبوي في ضوء الحقائق العلميّة الثابتة في الكون، وهذا الضابط المنهجي يكتسب أهميته من أن هذه الحقائق التي يتم التحدث عنها قد اكتسبت وصف الحقيقة، ووصلت إلى درجة القطعية في الثبوت والتحقق، فإذا تم عرض السنّة عليها وخالفها مخالفة لا مجال لدفعها، فإن الرواية تكون مردودة، ويُعد ذلك علة فيها، ويُعتبر أن راويها أخطأ في نقلها، فإن التوافق بين قراءة الكون المنظور والكتاب المسطور ضروري، فكلاهما يهدي إلى الإيمان، ولا تعارض بينهما؛ إذ هما يخرجان من مشكاة واحدة، والأصل الذي ينبغي ألا نغفل عنه هو التكامل بين الشرع والعقل تكاملاً يفيد في انسجام الحقائق الكونية مع النصوص الشرعية.

فإنه تعالى أقام أمر هذا الكون على سنن وقوانين ثابتة لا تتغير، ولا تتبدل، قال تعالى: ﴿فَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾⁽²⁰⁶⁰⁾، فالأصل في هذه السنن الثبات، وعدم التغير، أو التبدل، فالوحي الشريف منسجم بمفرداته وجزئياته مع هذه السنن والقوانين الإلهية الكونية، ولا يتصور عقلاً ولا وحيًا، أن يخالف الحديث هذه القوانين الثابتة، بل الاتساق والانسجام معها هو الأصل في حديث النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فلا يتعارض ما ثبت من الوحي، مع المعارف التي ثبتت بالدليل والبرهان القاطع، حتى بلغت حد الحقيقة، وأصبح مقطوعاً بصحتها، سواء كانت هذه الحقائق القطعية مما ثبت بالدليل والبرهان العلمي، أو مما ثبت بالنظر المجرد، فإذا حصل تعارض بين هذه الحقائق والقطعيّات من جهة، والحديث الثابت من جهة أخرى فالأصل أن نلجأ إلى تأويل النص؛ ليتوافق مع الحقيقة، وإن لم تتمكن من الجمع بتأويل مستساغ، فإن هذا يثبت عدم صحة نسبة الحديث إلى الوحي، وعدم اعتباره مما قاله الرسول (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)⁽²⁰⁶¹⁾.

وفي هذا الصدد يقول الإمام الشافعي (رَحِمَهُ اللَّهُ): «ولا يُستدل على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المخبر وكذبه، إلا في الخاصّ القليل من الحديث، وذلك أن يُستدل على الصدق والكذب فيه بأن يُحدّث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يخالفه ما هو أثبت وأكثر دالات بالصدق منه»⁽²⁰⁶²⁾.

وقال الخطيب البغدادي (رَحِمَهُ اللَّهُ): «ولا يقبل خبر الواحد في منافية حكم العقل، وحكم القرآن الثابت المحكم، والسنّة المعلومة، والفعل الجاري مجرى السنّة، وكل دليل مقطوع به»⁽²⁰⁶³⁾.

⁽²⁰⁶⁰⁾ [فاطر: 43].

⁽²⁰⁶¹⁾ يُنظر: «الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث النبوي الشريف»، د/ عبد الجبار سعيد: (ص: 62 - 63).

⁽²⁰⁶²⁾ يُنظر: «الرسالة»، للشافعي: (399/1).

⁽²⁰⁶³⁾ يُنظر: «الكفاية في علم الرواية» للخطيب البغدادي: (ص: 432).

ومما ينبغي التنبه له والتأكيد عليه أنه يجب استفراغ الوسع أولاً في محاولة الجمع، أو التّأويل السائغ، أو إمكانيّة حمل بعض الروايات على المجاز، لا على حقيقة اللفظ، ولا ينبغي المسارعة برد الحديث لأول وهلة مجرد أن يتبادر للذهن تعارضها مع شيء من الحقائق الثابتة، لا سيما إن صحّت أسانيدُها، ووُثِّقَ روائُها؛ لأنّ فتح الباب لرد الأحاديث التي صحّت مجرد مخالفة ظاهرها لحقيقة علميّة، دون اللجوء لتأويل سائغ، أو سلوك مسلك العلماء في تلمس وجوه الجمع التي تتسق والحقيقة العلميّة يؤدي إلى رد حديث رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) دون مستند، ويوقع في إشكالات لا حصر لها، أوهونها الاجتزاء على النص النبوي الشريف الثابت.

كما ينبغي لنا ضرورة الجمع بين أحاديث الباب؛ إذ قد يرد الحديث مختصراً في رواية، وموسعاً في رواية أخرى، فتحمل الرواية المختصرة على الأخرى التي ورد فيها التفصيل، أو يرد لفظ في رواية يوضح ما قد يوهم ويشكل ظاهره في الرواية الأخرى.

كما ينبغي الإشارة إلى أمر مهم ألا وهو: مدى ثبوتية هذه الحقائق، فالنظريّات غير الثابتة، أو التي لا تزال في طور البحث والتجريب لا يصح أبداً أن تُجْعَلَ مقياساً يُعْرَضُ عليه الحديث النبوي الشريف؛ إذ لا زالت هي بعد في حيز التجربة والإثبات، وهذا العرض على النظريّات العلميّة غير المثبتة يؤدي إلى رد أحاديث صحاح تحت دعوى مخالفتها للواقع العلمي، ولو نظرنا إلى بعض الأمور التي أخبرت عنها السنّة المطهرة (كمراحل خلق الجنين مثلاً) سنجد أن كلام السنّة عن هذه المراحل قبل الاكتشافات العلميّة التي أتاحت متابعة الجنين، ومراحل نموه في الرحم - يُعَدُّ ضرباً من الخيال؛ إذ لا إثبات عليه من التجربة والبرهان قبل ذلك.

وهذا يعني أن الكلام فيما يتعلق بالأحاديث التي تتحدث عن حقائق الكون له ثلاث صور:

الأولى: أحاديث أتت بكلام عن حقائق علميّة، لكن لا وجود لدليلٍ ماديٍّ عليها بعد.

الثانية: أحاديث أتت تخالف نظريّات علميّة غير مثبتة بعد، ولم تصل إلى حد الحقيقة العلميّة.

الثالثة: أحاديث أتت بما يخالف الحقائق العلميّة المقطوع بها.

وباختلاف الحال يختلف العرض، وتختلف نتيجته، فمآجئات به الأحاديث النبويّة مما لم يستطع العلم إثباته، فهذا (ولا شك) مما لا يجوز لنا أن نتعرض له بصورة من صور النقد؛ ذلك أنّ الحديث الثابت الذي يعارض قطعياً وحي، وقد جاءنا بخبر لم يستطع العقل والعلم البشري أن يصل إلى كنهه وحقيقته حتى الآن، بل عجز عن الإتيان عليه بدليل، فالحجة للحديث على العلم بمجيئه بمزيد علم، وكشف لحقائق الغيب لم يتأت للعلم البشري الكشف عنها بعد، وفي هذا يقول الإمام التوريشتي: «وحق الأدب دون

الكلمات النبويّة التي هي مخازن أسرار الربويّة، ومعادن الحكم الإلهيّة ألا يُقَطَّع في أحاديث الغيب بشيء، فإن الله تعالى خَصَّ رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من غرائب المعاني، وكاشفه من حقائق الأشياء بما يقصر عن بيانه باع الفهم، وَيَكِلُّ عن إدراكه بصر العقل، والله أعلم»⁽²⁰⁶⁴⁾.

فمراده بذلك الأحاديث التي يُشكِّلُ ظاهرها، وتبدو غريبة من جهة المعنى بأن جاءت بشيء لا يعرفه البشر، أو لم يألفوه من المنظور المشاهد، أو جاءت فوق إدراك عقولهم.

وأما الأحاديث النبويّة التي جاء ظاهرها يخالف نظريّات علميّة لم ترق إلى مراقبي الحقيقة العلميّة الثابتة، والنظريّة تعني: الفرضيّة العلميّة المفترقة إلى الدليل المُثَبِّت أو النافي لها، وبنَاءً عَلَى ذلك تبقى هَذِهِ النظريّة في حيز التجربة وإطار البرهان والإثبات، فلا يُجْعَلُ مثل هذا الَّذِي لا يزال في حيز الافتراض حجةً ومقياساً وقاضياً على ما قد ثبت بطريق الوحي الشريف، والذي ثبتت لدينا صحته من جهة النقل عن سيدنا رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وقد رأينا علماء الغرب يستنكرون ويسخرون من العالم الكبير «آينشتاين» في نظريّة النسبيّة، وتطبيقاتها المتعلقة بحسابات الزمان، والمكان، وما يسمى بموجات الجاذبية، وكان آينشتاين قد أطلق هَذِهِ النظريّة في بدايات القرن الماضي، ثم شاء الله (تبارك وتعالى) أن يَخْتَرع العلماء بعد عدة عقود من أدوات الرصد الكونيّة ما استطاعوا به رصد موجات الجاذبية التي أنكروا على آينشتاين القول بها، وأثبتوا لهذه الموجات تأثيرات على الزمان... في كلام كثير ليس هذا محل تفصيله، وهذا المثال دليل حيٌّ على أنه ليس من الصواب الإنكار على ما ليس عندنا، وليس هذا دليلاً على عدمه، وأنّ عدم الدليل ليس دليلاً على العدم، وأنّ الوحي الثابت من جهة النقل أثبت وأولى، وهو الحجة على ما سواه، ولا يُجْعَلُ غيره حجة عليه.

أما إذا خالفت الأحاديث الصحيحة حقائق الكون المقطوع بها، فَيُنْظَرُ إن كان هناك من وسيلة للجمع، ذهبنا إلى ذلك ما استطعنا إليه سبيلاً، فكم من حديث قيل بمخالفته الحقائق العلميّة، وكان هناك متسع من أوجه التّأويل مما فيه غُنْيَةٌ عن الاجترار على رد الحديث الصحيح الثابت، وإلا وجب رد الحديث إذا تعدّر التّأويل؛ لِأَنَّ الحقيقة الثابتة اكتسبت القطعيّة، والحديث من قبيل الآحاد، والظني لا يُعَارِضُ القطعيّ، مع ضرورة العناية بالبحث الجيد في صحة الحديث فقد تقع الآفة من الراوي، وبالتخرّيج والبحث عن علل الحديث يتبين هذا الأمر، كما في حديث خلق التربة يوم السبت (والذي رده العلماء لمخالفته القرآن) إلا أن العلة كانت منشؤها تخليط راو من الرواة، ونحمد الله تعالى أن لعلم الحديث من الأدوات ما

⁽²⁰⁶⁴⁾ يُنْظَرُ: «الميسر في شرح مصابيح السنّة»، لشهاب الدين التوريشي: (144/1)، تحقيق: د/ عبد الحميد هنداي، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط: 2، سنة: 1429هـ - 2008م.

يضمن معرفة الخطأ، والتأكد من سلامة النص، وخلوه من كل أوجه القصور، مع اعتنائهم الشديد بمقاييس نقد المتن، كما أوضحنا في ضوابط سابقة، وكما سيأتي بيانه، ولا يتصور عاقل أن الخطأ يقع من المصدر (حاشاه صلوات الله وسلامه عليه) إذ الوحي المسطور والكون المنظور إنما خرجا من مشكاة واحدة، فكيف يتأتى التعارض!

كما أنه لا يمكننا أن نَعْقُلَ عن منهج المحدثين الَّذِينَ جعلوا عدم مخالفة الحديث للحقائق الكونية والثواب العقلية أحد شروط الصحة اللازمة للعمل بالحديث، فلا يصح عندهم العمل بحديث عارض ثابتاً عقلياً، أو حقيقة كونية ثابتة، ومخالفة الحديث للحقائق الثابتة أحد أوجه التعليل عندهم، بل هو أحد أمارات الحكم على الحديث بالوضع، كما بيّنا في غير موضع (2065).

ومن الأهمية بمكان أن يُعْلَمَ أَنَّ هَذِهِ النصوص المتعلقة بالحقائق الكونية يفهمها أهل كل زمان بما يتلاءم مع أدوات زمانهم، ففهم العربي الموجود في بادية الحجاز لقوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه ثم ليرفعه...» (2066) يختلف عن فهم المعاصرين لهذا الحديث، فأدوات العصر الحاضر صارت حاضرة في فهم النصوص الشرعية المتعلقة بالحقائق الكونية، وهذا يعني أن فهمنا لهذه النصوص مرهون بأدوات عصرنا، فلا يجعل الفهم المحكوم بأدوات عصرٍ ما حكماً على النص المتجاوز للعصور والأزمان.

إن الاكتشافات العلمية الحديثة لا تنفك تكشف عن مطابقة حقيقية لظاهر هذه النصوص مع حقائق الكون، دون الحاجة إلى تأويل، أو اللجوء لتفسير يجعل النص متسقاً مع الحقيقة الكونية، ولو صح هذا القياس فيمكن القول بأنه: مادام قد صحت هذه النصوص، وتوافقت مع الاكتشافات المعاصرة، وهذه النصوص قيلت من أربعة عشر قرناً من الزمان، فإن ما تزعمون مخالفته للحقائق الكونية قد صحَّ نظيره، ومادام قد توافقت النصوص والحقائق وصحت مرات، فإن العقل يدل على صحة الأصل الجامع بين النصوص والحقائق الكونية باعتبارهما من مشكاة واحدة، وَمِنْ ثَمَّ يمكن الاستدلال على صحة الأمرين معاً، وأنه لو خالف أمرٌ منهما الآخرَ وجب المصير إلى الجمع بينهما باعتبار وَحْدَةِ المصدر، وتعدد وتكرار التوافق بينهما، وعلى ذلك فإن الحكم للسابق، لا لللاحق، والحكم المطلق على الحديث بالرد دون مراعاة حال الزمان والانتباه لأسبقية الوحي الشريف على العقل البشري فيه مجازفة ينبغي الحذر منها.

(2065) يُراجع كتاب: «منهجية التعامل مع السُّنَّة النبوية»، د عبد الجبار سعيد: (ص: 79: 81) بتصرف كثير.

(2066) سبق دراسة هذا الحديث والكلام عليه في الضابط السابق.

على أن صلاحية النص الشريف لفهم الرجل العربي الموجود قبل ألف وأربعمائة سنة، في بيئة مجردة من كل الأدوات المعرفية الحديثة، وصلاحيته وتطابقه مع واقع العلم التحريبي والحقائق الكونية ليدل على حقيقة راسخة، وهي أن هذا النص جاء من حكيم حميد، علمه فوق علم البشر، وإحاطته بمخلوقاته إحاطة كاشفة جعلت كلمات هذا النص صالحة لزمانين الفارق بينهما أربعة عشر قرناً؛ فقد احتوى النص بين جنباته الفارق بين الزمانين دون أن يلحظ كل واحد من أهل الزمانين غرابية في النص على أدوات زمانه، ففي الوقت الذي استساغ فيه العربي الأمي كلام المصطفى (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عن مراحل خلق الجنين، نجد أن العلم الحديث جاء بإثبات هذه الحقائق متطابقة حرفاً بحرف مع ما جاء به النص الشريف، إن هذا الإعجاز الدلالي الذي امتلأت به نصوص الشريعة لأكثر دليل على كونه صدر من جهة فوق البشر.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا: أَنَّ التناقض الحاصل الذي ينبغي علينا التريث عند حدوثه، هو التناقض الذي يأتي من كل وجه، بحيث لا يحتمل اللفظ معنى آخر، أو وجهاً آخر، ومادامت دلالة الحديث على هذه الحقيقة ظنية؛ فإن القطع برد الحديث لمخالفة ظاهره لحقيقة كونية مجازفة غير محمودة العواقب، فإن الاستشكال لا يقتضي البطلان في ذاته، ولا يكون تقرير رد الحديث من عدمه (إن قلنا بعدم صلاحية الجمع، أو التأويل من كل وجه) لآحاد الناس، بل لا يقوم به إلا الراسخون في العلم من العلماء المتخصصين؛ كي لا يجترأ على الحديث كل أحد يرى نفسه أهلاً للكلام في حديث المصطفى (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).⁽²⁰⁶⁷⁾

يقول الشيخ عبد الرحمن المعلمي اليماني في كتابه «الأنوار الكاشفة» متحدثاً عن النصوص المشككة في الكتاب والسنة: «واعلم أَنَّ الناس تختلف مداركهم، وأفهامهم، وآراؤهم، ولا سيما فيما يتعلق بالأمر الديني والغيبية لقصور علم الناس في جانب علم الله تعالى وحكمته، ولهذا كان في القرآن آيات كثيرة يستشككها كثير من الناس، وقد ألفت في ذلك كتب، وكذلك استشكل كثير من الناس كثيراً من الأحاديث الثابتة عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، منها ما هو رواية كبار الصحابة، أو عدد منهم، وبهذا يتبين أن استشكال النص لا يعني بطلانه، ووجود النصوص التي يستشكل ظاهرها لم يقع في الكتاب والسنة عفوًا، وإنما هو أمر مقصود شرعاً ليلو الله تعالى ما في النفوس، ويمتحن ما في الصدور، ويسر للعلماء أبواباً من الجهاد، يرفعهم الله به درجات»⁽²⁰⁶⁸⁾.

⁽²⁰⁶⁷⁾ يُراجع كتاب: «مبادئ التعامل مع السنة النبوية»، د سيد عبد الماجد الغوري: (ص: 148) بتصرف.

⁽²⁰⁶⁸⁾ يُنظر: «الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة»، للمعلمي اليماني (ص: 223).

أمثلة تطبيقية على هذا الضابط:

من أمثلة ذلك حديث رد الشمس لعلي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وأنه تأخر غروبها ليدرك الإمام علي صلاة العصر، وقد رده الإمام ابن القيم (رَحِمَهُ اللهُ) وقال: «ولا يشتهر هذا أعظم اشتهاً، ولا يعرفه إلا أسماء بنت عميس»⁽²⁰⁶⁹⁾، فقد رده (رَحِمَهُ اللهُ) وفق قاعدة أصولية، وهي: أنه كيف يكون خبر واحد وهو مما تتوافر الدواعي على نقله! فشأنه أن يكون متواتراً، أو مشهوراً قد رواه عدد لا بأس به من الرواة.

وعدَّ ابن القيم كذلك من الأحاديث التي تخالف الحقائق الكونية حديث: «إن قاف جبل من زرجدة خضراء، تحيط بالدنيا كإحاطة الحائط بالبستان، والسماء واضعة أكنافها عليه، فزرتها منه»⁽²⁰⁷⁰⁾.

ومنها حديث: «إن الأرض على صخرة، والصخرة على قرن ثور فإذا حرك الثور قرنه تحركت الصخرة فتحركت الأرض، وهي الزلزلة»⁽²⁰⁷¹⁾.

ومنها حديث عوج بن عنق الطويل الذي قصد واضعه الطعن في أخبار الأنبياء فإنهم يجترئون على هذه الأخبار فإن في هذا الحديث: «أن طوله كان ثلاثة آلاف ذراع وثلاثمائة وثلاثة وثلاثين وثلاثاً، وأن نوحاً لما خَوَّفَهُ الغرق قال له احملني في قصعتك هذه، وأن الطوفان لم يصل إلى كعبه، وأنه خاض البحر فوصل إلى حجزته، وأنه كان يأخذ الحوت من قرار البحر فيشويه في عين الشمس، وأنه قلع صخرة عظيمة على قدر عسكر موسى وأراد أن يرميهم بها فقورها الله في عنقه مثل الطوق»⁽²⁰⁷²⁾.

وعقَّب ابن القيم (رَحِمَهُ اللهُ) بقوله: «وليس العجب من جرأة مثل هذا الكذاب على الله إنما العجب ممن يدخل هذا الحديث في كتب العلم من التفسير وغيره ولا يبين أمره وهذا عندهم ليس من ذرية نوح، وقد قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ﴾»⁽²⁰⁷³⁾، فأخبر أن كل من بقي على وجه الأرض فهو من ذرية

⁽²⁰⁶⁹⁾ يُنظر: «المنار المنيف في الصحيح والضعيف»: (ص: 57)، وقال السخاوي في «المقاصد الحسنة»: (ص: 365/برقم: 519): قال أحمد: لا أصل له، وتبعه ابن الجوزي، فأورده في «الموضوعات»: (355/1)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ مَوْضُوعٌ بِلَا شَكٍّ»، وقال الحوت البيروني في «أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب»: (ص: 152): «لم يثبت»، وقال أبو المحاسن القاوقجي: في «اللؤلؤ المرصوع فيما لا أصل له أو بأصله موضوع»: (ص: 89): «قَالَ الْعُلَمَاءُ: مَوْضُوعٌ، وَلَمْ تَرِدِ الشَّمْسُ لِأَحَدٍ، وَإِنَّمَا حَسِبَتْ لِيَوْشَعٍ».

⁽²⁰⁷⁰⁾ قال الحوت البيروني في «أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب»: (ص: 352): «خبر لم يصح، وقد ذكره خلق كثير في كتبهم وبَعْضُهُمْ أَنْكَرَ وَجُودَ جَبَلِ قَافٍ مِنْ أَصْلِهِ»، وذكره الملا علي القاري في «الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة»: (ص: 450).

⁽²⁰⁷¹⁾ يُنظر: «المنار المنيف في الصحيح والضعيف» لابن القيم: (ص: 78/برقم: 138).

⁽²⁰⁷²⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (ص: 76/برقم: 135).

⁽²⁰⁷³⁾ [الصفات: 77].

نوح فلو كان لعوج هذا وجود لم يبق بعد نوح (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، وذكر ابن القيم (رَحْمَةُ اللَّهِ) أن أمثال هذه الأخبار الباطلة مما يزيد الجاحدين وأمثالهم كفرًا وضلالًا، وتعجب من مُسَوِّدِ كِتَابِهِ بِهَذِهِ الْهَذْيَانَاتِ (2074).

قلت: ولا يخفى ما في هذه الأخبار من مبالغات وتهاويل تخالف الحقائق العلميّة الثابتة في الكون. ومن أمثله أيضًا حديث عائشة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) قَالَتْ: «كَانَ نِسَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ يَتَّخِذْنَ أَرْجُلًا مِنْ خَشَبٍ، يَتَشَرَّفُونَ لِلرِّجَالِ فِي الْمَسَاجِدِ فَحَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِنَّ الْمَسَاجِدَ، وَسُلِّطَتْ عَلَيْهِنَّ الْحَيْضَةُ» (2075)، ولا يخفى مخالفة هذا لما أثبتته الطب قديمًا وحديثًا، فكأن الحيض لم ينزل إلا عقوبة لبني إسرائيل، فالعلم يثبت ارتباط الحيض بطبيعة المرأة وأصل خلقتها، وهذا الحيض يأتي بعده التبويض والحمل بإذن الله تعالى، بل لقد أثبتت السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ الْمَشْرُفَةُ أَنَّ الْحَيْضَ أَمَرَ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ، فَعَنْ عَائِشَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا)، قَالَتْ: خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لَا نَذْكُرُ إِلَّا الْحَجَّ، فَلَمَّا جِئْنَا سَرَفَ طَمِثْتُ، فَدَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَأَنَا أَبْكِي، فَقَالَ: «مَا يُبْكِيكِ؟» قُلْتُ: لَوَدِدْتُ وَاللَّهِ أَنِّي لَمْ أَحِجَّ الْعَامَ، قَالَ: «لَعَلَّكَ تُفْسِتِ؟» قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: «فَإِنَّ ذَلِكَ شَيْءٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ، فَأَفْعَلِي مَا يَفْعَلُ الْحَاجُّ، غَيْرَ أَلَّا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ حَتَّى تَطْهُرِي» (2076)، وقد يُجَابُ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَلَطَ عَلَيْهِنَ كَثْرَةَ الدَّمِ النَّازِلِ عَلَيْهِنَ، أَوْ كَوْنَ أَيَّامِ حَيْضِهِنَّ كَثِيرَةً.

وعندما ظن الصحابة الكرام إلى أن الشمس كُسِفَتْ لِمَوْتِ إِبْرَاهِيمَ ابْنِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) رد عليهم ذلك، وأعلمهم الصواب في الأمر، وناموس الله في الكون؛ فعن الْمُغِيرَةَ بْنِ شُعْبَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، قَالَ: كَسَفَتْ الشَّمْسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَوْمَ مَاتَ إِبْرَاهِيمُ، فَقَالَ النَّاسُ: كَسَفَتْ الشَّمْسُ لِمَوْتِ إِبْرَاهِيمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ فَصَلُّوا، وَادْعُوا اللَّهَ» (2077).

فظاهرة الكسوف والخسوف خاضعة لسنن إلهية ثابتة، لا تتغير ولا تتبدل إلا حين يأذن الله بزوال الكون؛ فيختل نظامه، وتتغير فيه النواميس الإلهية؛ لتقوم الساعة (2078).

(2074) يُنْظَرُ: «المنار المنيف في الصحيح والضعيف»: (ص: 78).

(2075) أخرجه عبد الرزاق في «مصنفه»، كتاب: الصلاة، باب: شهود النساء الجماعة (3/149/149)، وسنده صحيح، وحكم ابن حجر بأن هذا من الموقوف الذي له حكم المرفوع.

(2076) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الحيض، باب: تفضي الحائض المنايب كُلهَا إِلَّا الطَّوْفَ بِالْبَيْتِ (1/68/1)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الحج، باب: بيان وجود الإخرام (2/873/2)، برقم: 1211.

(2077) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجمعة، باب: الصلاة في كسوف الشمس (2/34/2)، برقم: 1043، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الكسوف، باب: ذكر النداء بصلاة الكسوف الصلاة جامعة (2/630/2)، برقم: 915.

(2078) «منهجية فقه السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ. قواعد ومنطلقات نظريّة، وأمثلة تطبيقية»، أ.د/ عبد الله بن ضيف الله الرحيلي: (ص: 190).

إذن عدم تفسير الأحاديث النبويّة بما يتعارض مع السنن الكونيّة، والحقائق العلميّة منطلق من أهم المنطلقات التي ينبغي مراعاتها عند تفسير النصوص الشرعيّة في هذا العصر؛ إذ إنه لا تعارض بين الأحاديث النبويّة الثابتة والحقائق العلميّة التي أثبتتها العلم في هذا العصر، ولا تعارض بين الأحاديث النبويّة الثابتة وآيات الله في الكون، ولا تعارض بين الأحاديث النبويّة الثابتة وسنن الله في الكون وفي الخلق.

الضابط السادس عشر: فهم الحديث النبوي في ضوء الحقائق التاريخية الثابتة ثبوتاً يقينياً:

إن من معالم الوعي المنهجي التي لا يصح إغفالها من قبل المشتغلين بدراسة الحديث الشريف: فهم الحديث النبوي في ضوء الحقائق التاريخية الثابتة ثبوتاً قطعياً يقينياً؛ لأنَّ هذا الضابط يكتسب أهميته من أن هذه الحقائق التاريخية الثابتة اكتسبت وصف الحقيقة، ووصلت إلى درجة القطعية في الثبوت والتحقق، فإذا تم عرض الأحاديث عليها، وخالفتها مخالفة صريحة لا مجال لدفعها، فإننا لا نملك إلا أن نرد تلك الرواية، وإن صحَّ سندها في الظاهر؛ لوجود علة خفية في المتن يدركها العلماء المتخصصون الجهابذة المحققون، وأساس ذلك ضرورة الجمع بين القراءتين والتوافق بينهما؛ قراءة الكون المنظور، وقراءة الوحي المسطور، فكلاهما يهدي إلى الإيمان، ولا تعارض بينهما في النهاية⁽²⁰⁷⁹⁾، فإذا كان هناك تاريخ ثابت بطرق صحيحة مشهورة، أو متواترة، وخالفه رواية أخرى علمنا أن هذا المخالف أخطأ في مقابل الأثبت والأكثر حفظاً، والأقوى ثبوتاً، وإن كان ظاهر الإسناد الصحة إلا أنه لم يسلم من العلة التي تقدح في متنه، فالحقائق التاريخية الثابتة ثبوتاً صحيحاً تفيد اليقين أو القطع، أو على أقل تقدير يمكننا القول بأنها تفيد علم الطمأنينة، وحصول الشهرة الموثقة لهذه الحقيقة التاريخية الثابتة.

وهذا الضابط يُعدُّ بمنزلة المقياس الذي يُستعمل في فحص الروايات عند التعارض؛ لأجل تخليصها من الأمور التي أصابت النقلة والرواة، مما أدَّى إلى القدح في عدالتهم، أو ضبطهم، من كذب، أو تزوير، أو ميل إلى مذهب رديء، أو وهم، أو خطأ، أو نسيان، ونحو ذلك، هذا مع إيماننا ويقيننا بأن هذا لا يقدح في الجهد الجهد والبذل الأكيد والأداء العملاق الذي بذله المحدثون في نقد المرويَّات وتمحيصها، ولكن الأمر لا يَسْلَم، فما كان لهذا التدقيق والتمحيص أن يمحوا آثار كل رواية ضعيفة من عقول الناس، أو يزيلها من مصنفات المتساهلين في الأخذ، أو الرواية، عمَّن دبَّ ودرج، فبقيت من جراء ذلك روايات لم يغفل عنها المحدثون، وإنما أخضعوها ومثلاثتها لميزان النقد، فبينوا عوارها، وأفصحوا عن عللها، لكن غير المتخصصين ربما استوفقتهم رواية، أو استهواهم حب المطالعة للقراءة لكل من زعق ونعق، فيتسبب هذا في وقوع الإشكال في أذهانهم، إما حقيقة، وإما توهمًا، خاصة حينما تُعرض تلك النصوص على الوقائع والمعلومات التاريخية⁽²⁰⁸⁰⁾.

⁽²⁰⁷⁹⁾ يُنظر: «منهجية التعامل مع السُّنة النبوية»، د عبد الجبار سعيد: (ص: 79: 80)، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الثامن عشر، السنة الخامسة، سنة: 1420هـ - 1999م.

⁽²⁰⁸⁰⁾ يُنظر: «نقد الحديث بالعرض على الوقائع والمعلومات التاريخية»، د سلطان سند العكايلة: (ص: 7، 8)، دار الفتح، ط: 2، 1435هـ، 2014م.

من قواعد عرض الحديث النبوي على الوقائع التاريخية:

إن من الأهمية بمكان أن نؤكد أن عملية نقد الروايات عمومًا، وقضية نقد الحديث بالعرض على الوقائع والمعلومات التاريخية لا بُدَّ أن تكون وفق قواعد محكمة تضبط أجزاءها الواسعة، ومن هذه القواعد التي يجب مراعاتها عند عرض الحديث على معلومات التاريخ ووقائعه ما يأتي:

الأول: إثبات صحة الواقعة التاريخية، إثباتًا يقينيًا جازمًا، وذلك يعني اتفاق المؤرخين الثقات على الواقعة التاريخية، وقد اشترط بعض المعاصرين أن تكون الرواية متفقة مع الروايات الأخرى التي يرويها رواة يتمتعون بتوثيق أكثر، أما إذا خالفها فهي شاذة مرجوحة، وكذلك ألا يكون في الرواية التاريخية علة خفية قاذحة بصحتها كالتدليس الخفي، أو الإرسال الخفي، أو الاضطراب في معلومات المتن، وإذا كانت الروايات التاريخية لا ترقى إلى درجة الصحة الحديثية وفق الشروط المتقدمة، فإنه ينظر إلى تعدد طرقها بجمع ما يتعلق بالمسألة التاريخية الواحدة، والنظر في اتفاقها، أو اختلافها، فإن تعددت مخارج الرواية الواحدة، فإنها تقوى خاصة عند استحالة اجتماع الرواة الذين رووها، واتفاقهم على الكذب»⁽²⁰⁸¹⁾.

الثاني: شهرة المعلومة التاريخية، وتلقي علماء الأمة لها بالقبول، ومعنى ذلك أن يتوفر في المعلومة التاريخية الحد المقبول من الاشتهار الواسع في الأوساط العلمية، وأن تقترب من مستوى اليقين، أو القطع بها حتى تنال درجة القبول، والثوق بها، يقول الحافظ ابن كثير (رحمه الله): «وَشَهْرُهُ هَذَا الْأَمْرُ تُعْنِي عَنْ إِسْنَادِهِ»⁽²⁰⁸²⁾، واعتبر ابن القيم أن من الضوابط التي يُعرف بها كون الحديث موضوعًا أن يخبر الراوي عن أمر جسيم، تتوفر الهِمَمُ وَالِدَّوَاعِي عَلَى نَقْلِهِ بِمَحْضَرِ الْجَمْعِ، فَكَيْفَ يَكُونُ قَدْ وَقَعَ، وَلَا يَكُونُ عِلْمُهُ عِنْدَ حَمَلَةِ السُّنَّةِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ، وَأَيُّمَةَ الْحَدِيثِ، وَيَنْفَرِدُ بِعِلْمِهِ وَنَقْلِهِ فَرْدًا وَاحِدًا، وقد ذكر الملا علي القاري أن من الأمور الدالة على رد الخبر وعدم قبوله: أَنْ يُدَّعَى عَلَى النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّهُ فَعَلَ أَمْرًا ظَاهِرًا بِمَحْضَرٍ مِنَ الصَّحَابَةِ كُلِّهِمْ وَأَنَّهُمْ اتَّفَقُوا عَلَى كِتْمَانِهِ وَمَنْ يَفْعَلُوهُ، وذكر النص الذي زعمه الروافض أن النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَخَذَ بِيَدِ عَلِيِّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) بِمَحْضَرِ الصَّحَابَةِ كُلِّهِمْ، وَهُمْ رَاجِعُونَ مِنْ حَجَّةِ الْوُدَاعِ، فَأَقَامَهُ بَيْنَهُمْ حَتَّى عَرَفَهُ الْجَمِيعُ، ثُمَّ قَالَ: «هَذَا وَصِيِّي، وَأَخِي، وَالْخَلِيفَةُ مِنْ بَعْدِي، فَاسْمَعُوا لَهُ

⁽²⁰⁸¹⁾ ينظر: «السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية»، أ.د/ أكرم ضياء العمري: (39/1)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط: 6، سنة: 1415 هـ - 1994م.

⁽²⁰⁸²⁾ ينظر: «البداءة والنهاية» لابن كثير: (564/8)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط: 1، سنة: 1418 هـ - 1997م.

وَأَطِيعُوا لَهُ»، ثُمَّ اتَّفَقَ الْكُلُّ عَلَى كِتْمَانِ ذَلِكَ وَتَغْيِيرِهِ وَمُخَالَفَتِهِ⁽²⁰⁸³⁾.

الثالث: نقل الواقعة عن شاهد العيان المشارك في أحداثها، إذ لا شك أن النقل عن شاهد العيان أَدْعَى إِلَى قَبُولِ رَوَايَتِهِ، وَالثَّوْقُ بِهَا، وَالرُّكُونُ إِلَيْهَا، وَهَذَا مِنْهَجٌ مُعْتَبَرٌ عِنْدَ الْمُحَدِّثِينَ وَالْمُؤَرِّخِينَ عَلَى حَدِّ سَوَاءٍ، فَ«نَقَلَ الْخَبْرَ عَنِ شَاهِدِ عَيَانَ مُشَارِكٍ بِالْحَادِثَةِ، هُوَ مِنْهَجٌ مُعْتَبَرٌ فِي الدِّرَاسَاتِ التَّارِيخِيَّةِ الْمَعَاصِرَةِ، كَمَا أَنَّهُ مُعْتَبَرٌ فِي الدِّرَاسَاتِ الْحَدِيثِيَّةِ فِي الْقُرُونِ الْمَهْجَرِيَّةِ الْأُولَى، وَنَلْحِظُ أَنَّ الْإِمَامَ الْبُخَارِيَّ فِي «صَحِيحِهِ» كَثِيرًا مَا يَخْتَارُ الرِّوَايَةَ مِنْ طَرِيقِ الصَّحَابِيِّ الْمَشَارِكِ بِالْحَادِثَةِ، كَمَا فَعَلَ فِي نَقْلِ قِصَّةِ الْإِفْكِ عَنِ عَائِشَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا)، وَسَبَبَ نَزُولِ سُورَةِ الْمَنَافِقِينَ عَنِ زَيْدِ بْنِ الْأَرْقَمِ، وَسَبَبَ نَزُولِ سُورَةِ الْجُمُعَةِ عَنِ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ، وَقِصَّةَ نَزُولِ سُورَةِ التَّحْرِيمِ عَنِ عَائِشَةَ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَمْثَلَةِ الْكَثِيرَةِ»⁽²⁰⁸⁴⁾، وَقَدْ جَعَلَ الْحَازِمِيُّ مِنْ وَجْهِ التَّرْجِيحِ بَيْنَ الرِّوَايَاتِ الْمُتَعَارِضَةِ: أَنَّ يَكُونُ أَحَدَ الرَّوَايِينَ مُبَاشِرًا لِمَا رَوَاهُ، وَالثَّانِي حَاكِيًا، فَلِلمُبَاشِرِ لِلوَاقِعَةِ أَعْرَفُ بِالْحَالِ، وَمَثَلٌ لَهُ بِحَدِيثِ مَيْمُونَةَ: «أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) نَكَحَهَا وَهُوَ حَالًا»، وَبَعْضُهُمْ رَوَاهُ: «نَكَحَهَا وَهُوَ مُحْرَمٌ»، فَمَنْ رَوَاهُ: «نَكَحَهَا وَهُوَ حَالًا»: أَبُو زَافِعٍ⁽²⁰⁸⁵⁾، وَمَنْ رَوَاهُ: «نَكَحَهَا وَهُوَ مُحْرَمٌ»: ابْنُ عَبَّاسٍ⁽²⁰⁸⁶⁾، وَحَدِيثُ أَبِي زَافِعٍ أَوْلَى بِالتَّقْدِيمِ؛ لِأَنَّ أَبَا زَافِعٍ كَانَ السَّفِيرَ بَيْنَهُمَا، وَكَانَ مُبَاشِرًا لِلْحَالِ، وَابْنُ عَبَّاسٍ كَانَ حَاكِيًا؛ وَلِهَذَا أَحَالَتْ عَائِشَةُ عَلَى عَلِيٍّ لَمَّا سَأَلُوهَا عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ؛ فَقَالَتْ: «سَلُوا عَلِيًّا؛ فَإِنَّهُ كَانَ يُسَافِرُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»⁽²⁰⁸⁷⁾، فَشَاهِدُ الْعَيَانِ أَدَقُّ رَوَايَةً؛ إِذْ تَشْتَرِكُ الْحَوَاسِ الْعَدِيدَةُ مِنَ الْعَيْنِ، وَالسَّمْعِ، وَاللَّمْسِ فِي ضَبْطِ الْخَبْرِ، وَهَذَا أَقْوَى مِنْ النُّقْلِ بِوَسْطَةِ السَّمْعِ فَقَطْ، كَمَا يَحْدُثُ عِنْدَمَا يَغِيبُ عَنِ الرِّوَايَةِ شَاهِدُ الْعَيَانِ»⁽²⁰⁸⁸⁾، فَتَعْيِينُ شَخْصِ الرَّوَايِ الَّذِي ذَكَرَ الْوَاقِعَةَ، وَمَعْرِفَةُ الزَّمَنِ الَّذِي دُونَتَ فِيهِ هَذِهِ الْوَاقِعَةُ التَّارِيخِيَّةُ، وَتَارِيخُ وَقُوعِهَا، وَمَعْرِفَةُ الْمَكَانِ الَّذِي دُونَتَ فِيهِ الْوَاقِعَةَ، أُمُورٌ لَهَا أَهْمِيَّتُهَا وَقِيمَتُهَا فِي نَقْدِ الْأَصُولِ.

⁽²⁰⁸³⁾ ينظر: «الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة»، للملا علي القاري: (ص: 432، 433)، تحقيق: محمد الصباغ، دار الأمانة، مؤسسة الرسالة - بيروت، د.ت.

⁽²⁰⁸⁴⁾ ينظر: «السيرة النبوية الصحيحة»، أ.د/ أكرم ضياء العمري: (19/1).

⁽²⁰⁸⁵⁾ أخرجه الترمذي في «جامعه»، كتاب: الطهارة، باب: الوضوء مما غيّرت التار (3/191/ح: 841)، بسنده إلى أبي زافع قال: «تزوج رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ميمونة وهو حلال، وتبى بها وهو حلال»، وكنت أنا الرسول فيما بينهما». وقال الترمذي: «هذا حديث حسن».

⁽²⁰⁸⁶⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: المغازي، باب: غمرة القضاة (5/142/ح: 4258)، من حديث ابن عباس (رضي الله عنهما).

⁽²⁰⁸⁷⁾ ينظر: «الاعتبار في النسخ والنسوخ من الآثار»، لأبي بكر الحازمي: (ص: 11).

⁽²⁰⁸⁸⁾ ينظر: «السيرة النبوية الصحيحة»، أ.د/ أكرم ضياء العمري: (20/1).

الرابع: معقوليّة الواقعة التاريخيّة، وواقعيّتها، وبعدها عن الخيال، فكثيراً ما توجد في كتب النقل، لا سيما كتب التاريخ، والتفسير، والملاحم، وحكايات أقرب إلى الخيال، وأبعد عن الواقعيّة، والتحقيق العلمي، لذا قال الإمام أحمد فيما أسنده الخطيب إليه: «ثلاثة كُتِبَ لَيْسَ لَهَا أُصُولٌ: الْمَعَارِي، وَالْمَلَا حِمُّ، وَالتَّفْسِيرُ»، قال الخطيب: «وَهَذَا الْكَلَامُ مَحْمُولٌ عَلَى وَجْهِ، وَهُوَ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ كُتِبَ مَخْصُوصَةً فِي هَذِهِ الْمَعَانِي الثَّلَاثَةِ غَيْرَ مُعْتَمِدٍ عَلَيْهَا، وَلَا مُوثِقٍ بِصِحَّتِهَا؛ لِسُوءِ أَحْوَالِ مُصَنِّفِهَا، وَعَدَمِ عَدَالَةِ نَاقِلِهَا، وَزِيَادَاتِ الْقِصَاصِ فِيهَا، فَأَمَّا كُتُبُ الْمَلَا حِمِّ فَحَمِيعُهَا بِهَذِهِ الصِّفَةِ، وَلَيْسَ يَصِحُّ فِي ذِكْرِ الْمَلَا حِمِّ الْمُرْتَبِعَةِ، وَالْفَرِيقِ الْمُتَنَتَّرَةِ غَيْرِ أَحَادِيثَ يَسِيرَةٍ اتَّصَلَتْ أَسَانِيدُهَا إِلَى الرَّسُولِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، مِنْ وُجُوهِ مَرْضِيَّةٍ وَطُرُقٍ وَاضِحَةٍ جَلِيَّةٍ، وَأَمَّا الْكُتُبُ الْمَصَنَّفَةُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ فَمِنْ أَشْهَرِهَا كِتَابَا الْكَلْبِيِّ، وَمُعَاتِلِ بْنِ سُلَيْمَانَ»⁽²⁰⁸⁹⁾، ولذا فإن علماء النقد كانوا لا يطمئنون إلى حكايات القصص، وأخبار القصاصين؛ لِأَنَّ غالبها لا أساس له من الصحة، وإنما كانت بعيدة عن الواقعيّة والمعقول.

الشروط الواجب توافرها فيمن يُعارض الحديث بالوقائع التاريخيّة:

يُشترط فيمن يُعارض الحديث بالتاريخ أن يتصف بصفات الناقد البصير، والعارف الخبير بالحديث وعلومه المنبثقة عنه روايةً ودرايةً، وأن يكون عارفاً بأسباب ورود الحديث، وناسخه ومنسوخه، وعامه وخاصه، ومطلقه ومقيده، والمقبول منه والمردود، وأن يكون ذا اطلاع واسع على تراجم رجال الروايات، وتاريخهم جرحاً وتعديلاً، ومولداً ووفاة، وتصنيفاً وارتحالاً، ولا بُدَّ لمن يضطلع بهذه المهمّة من معرفة التاريخ، وأحداثه، ووقائعه، ما ثبت منها، وما كان منتحلاً، وما جاء من طريق العدول الثقات، أو ما كُتِبَ تحت سلطان الرهبة، أو في ظل الطمع، ورجاء النوال، كل ذلك حتى لا يكون النقد جزافاً أو اعتباراً⁽²⁰⁹⁰⁾.

ومما ينبغي أن يُعلم أنه لا يوجد تعارض أصلاً بين حديث صحيح ثابت مشتمل على ما يدل على زمن وقوعه وبين حقيقة تاريخيّة، وإن حصل شيء من التعارض بينهما فذلك مرده لاختلاف النظر في توجيه

⁽²⁰⁸⁹⁾ ينظر: «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»، للخطيب البغدادي: (2/162/برقم: 1493)، تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف - الرياض، د.ت.

⁽²⁰⁹⁰⁾ للتوسع في الوقوف على هذِهِ الشروط يُنظر: «نقد الحديث بالعرض على الوقائع والمعلومات التاريخيّة»، د سلطان سند العكايلة: (ص: 28، 29)، و«قاعدة في المؤرخين»، مطبوع مع كتاب «أربع رسائل في علوم الحديث»، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي: (ص: 69: 86)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر - بيروت، ط: 5، سنة: 1410هـ، 1990م، و«الإعلان بالتوبيخ لمن ذمَّ التاريخ»، للسخاوي: (ص: 482 - 506)، مؤسسة الرسالة، ط: 2، سنة: 1403هـ - 1983م، وينظر أيضاً: مقدمة كتاب: «السيرة النبويّة الصحيحة»، أ.د/ أكرم ضياء العمري: (1/65)، وينظر أيضاً: «منهج النقد عند المحدثين»، أ.د/ محمد مصطفى الأعظمي: (ص: 91 - 102)، مكتبة الكوثر، ط: 3، سنة: 1410هـ - 1990م.

الحديث، أو فهم المعلومة التاريخية، وقد أوضح الإمام الشافعي (رَحِمَهُ اللهُ) أن أحكام الله وأحكام رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لا تختلف، وأنها تجري على مثال واحد⁽²⁰⁹¹⁾، وذكر الشاطبي (رَحِمَهُ اللهُ) أن الاختلاف ليس من الشريعة، وإنما هو راجع إلى أنظار المجتهدين أنفسهم حيث قال: «لَا اخْتِلَافَ فِي أَصْلِ الشَّرِيعَةِ، وَلَا هِيَ مَوْضُوعَةٌ عَلَى كَوْنِ وُجُودِ الخِلَافِ فِيهَا أَصْلًا يُرْجَعُ إِلَيْهِ مَقْصُودًا مِنَ الشَّارِعِ، بَلْ ذَلِكَ الخِلَافُ رَاجِعٌ إِلَى أَنْظَارِ المُكَلَّفِينَ وَإِلَى مَا يَتَعَلَّقُ بِهِمْ مِنَ الإِتْيَاءِ»⁽²⁰⁹²⁾، فإذا أدرك الناقد هذه الحقيقة وآمن بها، ثم اعترضه بعد ذلك نص يصطدم مع مدلولات هذه الحقيقة، عرفنا أن في الحديث شيئًا لا يلحق فيه النقص برسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وحاشاه من ذلك، وإنما الآفة تعود إلى النقلة والوسائط؛ بسبب الكذب، أو الغلط، أو الوهم، أو سوء توجيه الحديث، أو عدم الوقوف على ملابسات الرواية، وسبب ورودها، أو نحو ذلك؛ ولهذا قال ابن القيم (رَحِمَهُ اللهُ): «لَا تَعَارُضَ بِحَمْدِ اللهِ بَيْنَ أَحَادِيثِهِ الصَّحِيحَةِ. فَإِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ، فَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الحَدِيثَيْنِ لَيْسَ مِنْ كَلَامِهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَقَدْ غَلِطَ فِيهِ بَعْضُ الرُّوَاةِ مَعَ كَوْنِهِ ثَبَاتًا، فَالثَّقَّةُ يَغْلُطُ، أَوْ يَكُونُ أَحَدُ الحَدِيثَيْنِ نَاسِخًا لِآخَرَ، إِذَا كَانَ مِمَّا يَقْبَلُ النَّسْخَ، أَوْ يَكُونُ التَّعَارُضُ فِي فَهْمِ السَّامِعِ، لَا فِي نَفْسِ كَلَامِهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَلَا بُدَّ مِنْ وَجْهِ مِنْ هَذِهِ الوُجُودِ الثَّلَاثَةِ، وَأَمَّا حَدِيثَانِ صَحِيحَانِ صَرِيحَانِ مُتَنَاقِضَانِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ، لَيْسَ أَحَدُهُمَا نَاسِخًا لِآخَرَ، فَهَذَا لَا يُوجَدُ أَصْلًا، وَمَعَاذَ اللهِ أَنْ يُوجَدَ فِي كَلَامِ الصَّادِقِ المَصْدُوقِ الَّذِي لَا يُخْرِجُ مِنْ بَيْنِ شَفَقَتَيْهِ إِلَّا الحَقُّ، وَالْآفَةُ مِنَ التَّقْصِيرِ فِي مَعْرِفَةِ المَنْقُولِ وَالتَّمْيِيزِ بَيْنَ صَحِيحِهِ وَمَعْلُولِهِ، أَوْ مِنَ القُّصُورِ فِي فَهْمِ مُرَادِهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَحَمَلِ كَلَامِهِ عَلَى غَيْرِ مَا عَنَاهُ بِهِ، أَوْ مِنْهُمَا مَعًا، وَمِنْ هَا هُنَا وَقَعَ مِنَ الإِخْتِلَافِ وَالفَسَادِ مَا وَقَعَ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ»⁽²⁰⁹³⁾.

فقد يكون سبب الاختلاف إذن فهم الراوي، أو قوله، أو اجتهاد له، فليس كل من سمع أذى ما سمعه بدقة، وليس كل من روى أتى بالرواية على وجهها المطلوب.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن علم التاريخ في القرون الأولى من عمر الإسلام قد تأثر بدقة مدرسة المحدثين، وعنايتهم في الثبوت من نقل المعلومات، بل إن الحديث قد أثر أثرًا كبيرًا في كثير من علوم الإسلام،

⁽²⁰⁹¹⁾ يُنظَر: «الرسالة»، للإمام الشافعي: (173/1).

⁽²⁰⁹²⁾ يُنظَر: «الموافقات»، للإمام الشاطبي: (78/5).

⁽²⁰⁹³⁾ يُنظَر: «زاد المعاد في هدي خير العباد» لابن قيم الجوزية: (137/4)، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط:

27، سنة: 1415هـ/1994م.

ولكن تأثيره في علم التاريخ عند المسلمين أقوى وأشد⁽²⁰⁹⁴⁾، وسر هذا الاهتمام بعلم التاريخ عند المسلمين هو اهتمامهم بالسيرة النبوية العطرة، حيث اعتمد مؤلفو السيرة النبوية منذ البداية نقل الروايات بأسانيدها، ثم سار على هذا المنوال كثير ممن ألف في التاريخ الإسلامي في القرون المتقدمة، يقول أ.د/ أكرم ضياء العمري: «لقد حفظ الله تعالى سيرة نبيه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من الضياع والتحريف والمبالغة والتوهيل، بأن هيأ لها جهابذة المحدثين؛ ليعنوا بها، ويدونوا أصولها الأولى قبل أن تتناولها أقلام المؤرخين والقصاصين، وهذه ميزة لمصادر السيرة لم تتوافر لغيرها من كتب التاريخ والأخبار، ميزة لتكون المحدثين ثقات مأمونين في الرواية، وميزة لكونهم علماء لهم مناهج واضحة في نقد الروايات سنداً ومحتواً، ولهم أسلوب يتسم بالجدية والبعد عن الحشو والمبالغة»⁽²⁰⁹⁵⁾، وقد عدَّ الإمام شمس الدين السخاوي علم التاريخ فناً من فنون الحديث النبوي⁽²⁰⁹⁶⁾، وانتصر لهذا المذهب، وتبناه من المعاصرين الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري⁽²⁰⁹⁷⁾، وكذا الأستاذ الدكتور أكرم ضياء العمري⁽²⁰⁹⁸⁾، بل إن من أبرز الدراسات التي تدل على هذا وتؤسس له محاولة الأستاذ أسد رستم في مجال منهج البحث في علم التاريخ للكشف عن مدى تأثير علم مصطلح الحديث في منهج البحث التاريخي عند المسلمين، وهي محاولة جريئة حققت شروط الموضوعية والحياد⁽²⁰⁹⁹⁾، وإن من أبرز مظاهر تأثير علم الحديث في علم التاريخ الإسلامي: اعتماد منهج الرواية بالأسانيد، ونشوء علم الرجال، والتراجم، والطبقات، واشتراط المؤرخين شروطاً في المؤرخ تتفق في كثير منها مع شروط المحدثين في رواة الحديث، واعتماد رواياتهم، فهي شروط تُعنى بالعدالة والضبط، والتحري في النقل والأمانة في الأداء، وأخلاق الراوي وضميره⁽²¹⁰⁰⁾.

يقول الأستاذ الدكتور: أكرم ضياء العمري: «لقد ظلت مقاييس المحدثين واتجاهاتهم في النقد سارية في ميدان التاريخ حتى فترة متأخرة، حيث ظهر أثر ذلك فيما كتبه الكافيجي، والسخاوي عن علم التاريخ، ولكن هذه المقاييس أغفلت كثيراً في البحوث التاريخية الحديثة، ولم يفتن الباحثون إلى هذا الكنز الثمين،

⁽²⁰⁹⁴⁾ يُنظر: «مظاهر تأثير علم الحديث في علم التاريخ عند المسلمين»، أ.د/ بشار عواد معروف: (ص: 22)، بحث منشور في مجلة «الأقلام»، بغداد، ج: 5، السنة الأولى، شعبان 1384هـ - 1965م.

⁽²⁰⁹⁵⁾ يُنظر: «السيرة النبوية الصحيحة»، أ.د/ أكرم ضياء العمري: (65/1).

⁽²⁰⁹⁶⁾ يُنظر: «الإعلان بالتوبيخ لمن ذمَّ التاريخ»، للسخاوي: (ص: 450).

⁽²⁰⁹⁷⁾ يُنظر: «بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب»، أ.د عبد العزيز الدوري: (ص: 12، 13، 20، وفي غير موضع من البحث)، دار المشرق، بيروت، ط: 2، سنة: 1993م.

⁽²⁰⁹⁸⁾ يُنظر مقدمة كتاب: «السيرة النبوية الصحيحة»، للدكتور أكرم ضياء العمري.

⁽²⁰⁹⁹⁾ يُنظر كتاب: «مصطلح التاريخ»، أ.د أسد رستم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط: 3، د.ت.

⁽²¹⁰⁰⁾ يُنظر: «نقد الحديث بالعرض على الوقائع والمعلومات التاريخية»: (ص: 49، 55).

وَمِنْ ثَمَّ فَإِنَّ الْإِعْتِمَادَ فِي النِّقْدِ التَّارِيخِيِّ انْصَبَّ عَلَى مَا أَنْتَجَهُ الْغَرِيبُونَ فِي حَقْلِ الْمِثْوَدُولُوجِيِّ، وَلَا شَكَّ أَنَّ اسْتِعْمَالَ الْغَرِيبِينَ لِقَوَاعِدِ النِّقْدِ الْعِلْمِيِّ فِي حَقْلِ الدِّرَاسَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ كَانَ مَتَأَخَّرًا بِالنِّسْبَةِ لِمَنَاهَجِ النِّقْدِ عِنْدَ الْمُحَدِّثِينَ» (2101).

وَمِنَ الْأُمُورِ الَّتِي تَسْتَرْعِي الْإِنْتِبَاهَ، وَتَسْتَوْجِبُ إِعْنَامَ النَّظَرِ وَإِحَالَةَ الْفِكْرِ: الْوُقُوفُ عَلَى مَدَى عِنَايَةِ الْمُحَدِّثِينَ فِي قَوَاعِدِهِمْ بِضَبْطِ مَوَالِيدِ الرِّوَاةِ، وَوَفِيَاتِهِمْ، وَتَارِيخِ رِحَالَتِهِمْ، وَمِثْلَ ذَلِكَ، فَقَدْ أَخْرَجَ الْخَطِيبُ الْبَغْدَادِيَّ بِسَنَدِهِ إِلَى سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، قَالَ: «لَمَّا اسْتَعْمَلَ الرِّوَاةُ الْكَذِبَ اسْتَعْمَلْنَا هُمُومَ التَّارِيخِ» (2102)، وَأَخْرَجَ بِسَنَدِهِ أَيْضًا إِلَى عُقْبَةَ بْنِ مَعْدَانَ الْكَلَابِيِّ، قَالَ: «قَدِمَ عَلَيْنَا عُمَرُ بْنُ مُوسَى جَمَّصَ فَاجْتَمَعْنَا إِلَيْهِ فِي الْمَسْجِدِ، فَجَعَلَ يَقُولُ حَدَّثَنَا شَيْخُكُمْ الصَّالِحُ، حَدَّثَنَا شَيْخُكُمْ الصَّالِحُ، فَلَمَّا أَكْثَرَ، قُلْتُ لَهُ: مَنْ شَيْخُنَا هَذَا الصَّالِحُ؟ سَمِّهِ لَنَا نَعْرِفُهُ، قَالَ: فَقَالَ خَالِدُ بْنُ مَعْدَانَ، قُلْتُ لَهُ: فِي أَيِّ سَنَةِ لَقَيْتَهُ؟ قَالَ: لَقَيْتُهُ سَنَةَ ثَمَانٍ وَمِائَةٍ، قُلْتُ: فَأَيْنَ لَقَيْتَهُ؟ قَالَ: لَقَيْتُهُ فِي عَزْرَةَ أَرْمِينِيَّةَ، قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: اتَّقِ اللَّهَ يَا شَيْخُ، وَلَا تَكْذِبْ، مَاتَ خَالِدُ بْنُ مَعْدَانَ فِي سَنَةِ أَرْبَعٍ وَمِائَةٍ، وَأَنْتَ تَزْعُمُ أَنَّكَ لَقَيْتَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ بِأَرْبَعِ سِنِينَ، وَأَزِيدُكَ أُخْرَى أَنَّهُ لَمْ يَعْزُرْ أَرْمِينِيَّةَ قَطُّ، كَانَ يَغْزُو الرُّومَ» (2103)، وَأَخْرَجَ أَيْضًا بِسَنَدِهِ إِلَى حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ، قَالَ: «إِذَا اتَّهَمْتُمُ الشَّيْخَ فَحَاسِبُوهُ بِالسِّنِينَ، يَعْنِي: احْسِبُوا سِنَةَ وَسَنٍّ مَنْ كَتَبَ عَنْهُ، وَإِذَا أَخْبَرَ الرَّاويَ عَن نَفْسِهِ بِأَمْرٍ مُسْتَحِيلٍ سَقَطَتْ رِوَايَتُهُ» (2104).

وَقَالَ حَسَانُ بْنُ زَيْدٍ: «لَمْ يُسْتَعَنَّ عَلَى الْكُذَّابِينَ بِمِثْلِ التَّارِيخِ، يَقُولُ الشَّيْخُ: يُقَالُ لِلشَّيْخِ: سَنَةٌ كَمْ وُلِدَتْ؟ فَإِذَا أَقْرَأَ بِمَوْلَدِهِ عَرَفْنَا صِدْقَهُ مِنْ كَذِبِهِ» (2105).

وَأَخْرَجَ مُسْلِمٌ فِي مَقْدَمَةِ «صَحِيحِهِ»، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدَّارِمِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا نُعَيْمٍ، وَذَكَرَ الْمُعَلَّى بْنُ عُرْفَانَ، فَقَالَ: قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو وَائِلٍ، قَالَ: خَرَجَ عَلَيْنَا ابْنُ مَسْعُودٍ بِصَفِيٍّ فَقَالَ أَبُو نُعَيْمٍ: «أَتْرَاهُ بَعَثَ بَعْدَ الْمَوْتِ؟» (2106)؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) تُوِّفِيَ سَنَةَ 32 هـ أَوْ 33 هـ، قَبْلَ انْقِضَاءِ خِلَافَةِ عِثْمَانَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، وَأَمَّا حَرْبُ صَفِيْنِ فَكَانَتْ فِي زَمَنِ خِلَافَةِ عَلِيِّ (رَضِيَ اللَّهُ

(2101) ينظر: «بحوث في تاريخ السنة المشرفة»، أ.د/ أكرم ضياء العمري: (ص: 211، 212)، بساط - بيروت، ط: 4.

(2102) أخرجه الخطيب البغدادي في «الكفاية في علم الرواية»، فصل: مِمَّا يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى كَذِبِ الْمُحَدِّثِ فِي رِوَايَتِهِ عَمَّنْ لَمْ يُدْرِكْهُ؛ مَعْرِفَةُ تَارِيخِ مَوْتِ الْمُرُويِّ عَنْهُ وَمَوْلِدِ الرَّاويِّ: (ص: 119)، وسنده صحيح.

(2103) أخرجه الخطيب البغدادي أيضًا في «الكفاية»: (ص: 119)، بسند صحيح.

(2104) أخرجه الخطيب البغدادي أيضًا في «الكفاية»: (ص: 119)، بسند صحيح.

(2105) يُنظر: «الموضوعات» لابن الجوزي: (49/1).

(2106) أخرجه مسلم في مقدمة «صحيحه»، باب: الْكُشْفِ عَن مَعَايِبِ رِوَاةِ الْحَدِيثِ وَنَقْلَةِ الْأَخْبَارِ وَقَوْلِ الْأَيْمَةِ فِي ذَلِكَ (26/1).

عنه)، بعد ذلك بستين، فكيف يكون ابن مسعود خرج عليهم بصفين!

وقال الذهبي: قال الحافظ أبو علي النيسابوري: حدث عبد الله بن إسحاق الكرمانى عن محمد بن أبي يعقوب الكرمانى، فأتيته فسألته عن مولده، فذكر أنه ولد سنة إحدى وخمسين ومائتين، فقلت له: مات محمد بن أبي يعقوب قبل أن تولد بسبع سنين، فاعلمه»⁽²¹⁰⁷⁾.

وقد قيل لسفيان بن عيينة: «قدم إنسان من أهل بخارى، وهو يقول: حَدَّثَنَا ابن طائوس، فقال: سلوه ابن كم هو؟ قال: فسألوه، فنظروا فإذا ابن طائوس، مات قبل مولده بستين»⁽²¹⁰⁸⁾.

من خلال ما سبق يظهر لنا تأثير التاريخ في علم الحديث أيضاً من خلال كشف الكذابين، ومعرفة حالات ادعاء السماع، وبيان الانقطاع في السند من تعليق وإعضال وإرسال وتدليس، ونحو ذلك، ومعرفة كون الرواية عن المختلطين قبل زمن اختلاطهم، أو بعده، ومعرفة المتفق والمفترق، والمؤتلف والمختلف من أسماء الرواة، وكناهم، وأنسابهم⁽²¹⁰⁹⁾.

وقد ذكر الحازمي أن من شروط من يتصدى لعلم الناسخ والمنسوخ أن يكون عالماً بالتاريخ، وقد عبّر عن ذلك بقوله: «أَنْ يَكُونَ التَّارِيخُ مَعْلُومًا، نَحْوَ مَا رَوَاهُ أَبِيُّ بْنُ كَعْبٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ إِذَا جَامَعَ أَحَدُنَا فَأَكْسَلَ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ: «يَغْتَسِلُ مَا مَسَّ الْمَرْأَةَ مِنْهُ، وَلَيَتَوَضَّأُ ثُمَّ لِيُصَلَّ»⁽²¹¹⁰⁾.

ثم قال الحازمي: «هَذَا حَدِيثٌ يَدُلُّ عَلَى أَنْ لَا غُسْلَ مَعَ الْإِكْسَالِ، وَأَنَّ مُوجِبَ الْغُسْلِ الْإِنْزَالُ، ثُمَّ لَمَّا اسْتَفْرَأْنَا طُرُقَ هَذَا الْحَدِيثِ أَفَادَنَا بَعْضُ الطُّرُقِ أَنَّ شَرْعِيَّةَ هَذَا كَانَ فِي مَبْدَأِ الْإِسْلَامِ، وَاسْتَمَرَ ذَلِكَ إِلَى مَا بَعْدَ الْهَجْرَةِ بِزَمَانٍ، ثُمَّ وَجَدْنَا الزُّهْرِيَّ قَدْ سَأَلَ عُرْوَةَ عَنْ ذَلِكَ فَأَجَابَهُ عُرْوَةُ أَنَّ عَائِشَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا) حَدَّثَتْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كَانَ يَفْعَلُ ذَلِكَ وَلَا يَغْتَسِلُ، وَذَلِكَ قَبْلَ فَتْحِ مَكَّةَ، ثُمَّ اغْتَسَلَ بَعْدَ ذَلِكَ، وَأَمَرَ النَّاسَ بِالْغُسْلِ»⁽²¹¹¹⁾»⁽²¹¹²⁾.

الأمثلة التطبيقية على هذا الضابط:

²¹⁰⁷ يُنظر: «ميزان الاعتدال»، للذهبي: (2/392/ت: 4207).

²¹⁰⁸ يُنظر: «تاريخ بغداد»، للخطيب البغدادي: (7/336).

²¹⁰⁹ يُنظر: «نقد الحديث بالعرض على الوقائع والمعلومات التاريخية»: (ص: 56، 65).

²¹¹⁰ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الغسل، باب: غَسَلُ مَا يُصِيبُ مِنْ فَتْحِ الْمَرْأَةِ (1/66/ح: 293)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الحيض، باب: إِتْمَا الْمَاءِ مِنَ الْمَاءِ (1/270/ح: 346).

²¹¹¹ أخرجه ابن حبان في «صحيحه» كما في الإحسان، كتاب: الطَّهَّارَةَ، باب: الْغُسْلُ، ذِكْرُ الْوَقْتِ الَّذِي نُسِخَ فِيهِ هَذَا الْفِعْلُ (3/454/ح: 1180).

²¹¹² يُنظر: «الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار»، لأبي بكر الحازمي: (ص: 8)، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ط: 2، سنة: 1359هـ.

روى الإمام الترمذي في «جامعه»، قال: حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا جَعْفَرُ بْنُ سُلَيْمَانَ، حَدَّثَنَا ثَابِتٌ، عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) دَخَلَ مَكَّةَ فِي عُمْرَةِ الْقَضَاءِ، وَعَبَدَ اللَّهَ بَيْنَ رَوَاحَةَ بَيْنَ يَدَيْهِ بِمَشْيٍ، وَهُوَ يَقُولُ:

خَلُّوا بَنِي الْكُفَّارِ عَنْ سَبِيلِهِ... الْيَوْمَ نَضْرِبُكُمْ عَلَى تَنْزِيلِهِ
ضَرْبًا يُزِيلُ الْهَامَ عَنْ مَقْبِلِهِ... وَيُذْهِلُ الْخَلِيلَ عَنْ خَلِيلِهِ (2113)

فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: يَا ابْنَ رَوَاحَةَ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَفِي حَرَمِ اللَّهِ تَقُولُ الشَّعْرَ؟
فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «خَلَّ عَنْهُ يَا عُمَرُ، فَالْهَيَّ أَسْرَعُ فِيهِمْ مِنْ نَضْحِ النَّبْلِ». قال الترمذي:
«هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ»، وَقَدْ رَوَى عَبْدُ الرَّزَّاقِ، هَذَا الْحَدِيثَ أَيْضًا عَنْ مَعْمَرٍ،
عَنِ الرَّهْرِيِّ، عَنْ أَنَسٍ، نَحْوَ هَذَا، وَرُوِيَ فِي غَيْرِ هَذَا الْحَدِيثِ: «أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) دَخَلَ مَكَّةَ
فِي عُمْرَةِ الْقَضَاءِ، وَكَعَبُ بْنُ مَالِكٍ بَيْنَ يَدَيْهِ»، وَهَذَا أَصَحُّ عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ الْحَدِيثِ؛ لِأَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ رَوَاحَةَ
قُتِلَ يَوْمَ مُؤْتَةَ، وَإِنَّمَا كَانَتْ عُمْرَةُ الْقَضَاءِ بَعْدَ ذَلِكَ» (2114).

بقليل من التأمُّل يظهر أن غالب ما وقع في متن الرواية السابقة إنما هو حكاية الحال التي رآها الراوي،
أو رويت له، وأنه لم يقع في نص كلام رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أي خلل أو نقص، وإنما حصل
الخلل لتخلف شرط الضبط والתיقظ في الناقل، لا لنقص أو عيب في كلام رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)،
فالخلل الحاصل هو في قول الترمذي وهو أحد النقلة: إن عمرة القضاء كانت بعد وقعة مؤتة، وقد
اتفق أهل العلم على أن عمرة القضاء كانت في ذي القعدة من سنة سبع للهجرة على رأس سنة من عقد
صلح الحديبية (6هـ)، والذي كان من أحد بنوده: أن يرجع رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عامه ذلك،
وأن يعود للبيت من قابل هو وأصحابه، وليس معهم إلا السيوف في أغمادها (2115).

قال الحافظ ابن حجر: «وهو ذهول شديد وغلط مردود، وما أدري كيف وقع الترمذي في ذلك مع
وفور معرفته! ومع أن في قصة عمرة القضاء اختصام جعفر، وأخيه علي، وزيد بن حارثة في بنت حمزة،
وجعفر قُتِلَ هو وزيد، وابن رواحة في موطن واحد، وكيف يخفى عليه (أعني الترمذي) مثل هذا! ثم وجدت
عن بعضهم أن اللّذي عند الترمذي من حديث أنس أن ذلك كان في فتح مكة، فإن كان كذلك اتجه

(2113) هذان البيتان من بحر الرجز.

(2114) أخرجه الترمذي في «جامعه»، كتاب: الأدب، باب: ما جاء في إنشاد الشعو (5/139/ح: 2847)، وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ
حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ»، والنسائي في «المجتبى»، كتاب: مناسك الحج، باب: إنشاد الشعو في الحرم والمشى بين يدي الإمام
(5/202/ح: 2873)، وصححه ابن خزيمة: (2680)، وابن حبان: (5788).

(2115) يُنظر: «سيرة ابن هشام»: (322/2).

اعتراضه⁽²¹¹⁶⁾، لكن الموجود بخط الكرخي راوي الترمذي ما تقدم والله أعلم⁽²¹¹⁷⁾.

فالحافظ ابن حجر (رَحِمَهُ اللهُ) يتعجب من ذهول الترمذي الشديد، ويصفه بأنه غلط مردود، واحتج عليه بما وقع في عمرة القضاء من اختصام جعفر، وأخيه علي، وزيد بن حارثة في كفالة بنت حمزة بن عبد المطلب، ورعايتها، ثم ذكر الحافظ أن جعفرًا قُتِلَ هو وزيد وابن رواحة في موطن واحد، وهو وقعة مؤتة، فعمرة القضاء إذن كانت قبل وقعة مؤتة، وليس بعدها.

ومن الأمثلة أيضًا ما مثَّلَ الحافظ ابن القيم (رَحِمَهُ اللهُ) لذلك بحديث: «وضع الجزية عن أهل خيبر»، قال: وهذا كذب من عدة وجوه:

أحدها: أنه فيه شهادة سعد بن معاذ، وسعد قد توفي قبل ذلك في غزوة الخندق.

قلت: كانت وفاته سنة 5 هـ يعني قبل غزوة خيبر بستين.

ثانيها: أن فيه: «وكتب معاوية بن أبي سفيان هكذا»، ومعاوية إنما أسلم زمن الفتح، وكان من الطلقاء.

ثالثها: أن الجزية لم تكن نزلت حينئذ، ولا يعرفها الصحابة ولا العرب، وإنما أنزلت بعد عام تبوك وحينئذ وضعها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على نصارى بحران، ويهود اليمن، ولم تؤخذ من يهود المدينة؛ لِأَنَّهُمْ وادعوه قبل نزولها، ثم قتل من قتل منهم وأجلى بقيتهم إلى خيبر وإلى الشام، وصالحه أهل خيبر قبل فرض الجزية، فلما نزلت آية الجزية استقر الأمر على ما كان عليه وابتدأ ضربها على من لم يتقدم له معه صلح فمنها هُنَا وقعت الشبهة في أهل خيبر.

رابعها: أن فيه وضع عنهم الكَلْفَ⁽²¹¹⁸⁾ والسُّخْرَ⁽²¹¹⁹⁾، ولم يكن في زمانه كلف ولا سخر ولا مَكُوس (يعني خدمة وضرائب إجبارية).

خامسها: أنه لم يجعل لهم عهدًا لازمًا بل قال: نقركم ما شئنا فكيف يضع عنهم الجزية التي يصير لأهل الذمة بما عهد لازم مؤبد ثم لا يثبت لهم أمانًا لازمًا مؤبدًا.

سادسها: أن مثل هذا مما تتوفر الهمم والدواعي على نقله فكيف يكون قد وقع ولا يكون علمه عند

⁽²¹¹⁶⁾ لعل ما يؤيد ذلك ما قاله ابن القيم في: «زاد المعاد»: (340/3): «وَقَدْ وَقَعَ فِي التَّرْمِذِيِّ وَغَيْرِهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) دَخَلَ مَكَّةَ يَوْمَ الْفَتْحِ، وَعَبَدُ اللهِ بْنُ رَوَاحَةَ بَيْنَ يَدَيْهِ يُنْشِدُ: خَلُّوا بَنِي الْكُفَّارِ عَنِ سَبِيلِهِ الْأَبْيَاتِ، قَالَ: وَهَذَا وَهُمْ فَإِنَّ ابْنَ رَوَاحَةَ قُتِلَ فِي هَذِهِ الْعُرْوَةِ، وَهِيَ قَبْلُ الْفَتْحِ بِأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ، وَإِنَّمَا كَانَ يُنْشِدُ بَيْنَ يَدَيْهِ شِعْرَ ابْنِ رَوَاحَةَ، وَهَذَا مِمَّا لَا خِلَافَ فِيهِ بَيْنَ أَهْلِ النَّقْلِ». ⁽²¹¹⁷⁾ يُنْظَرُ: «فتح الباري» لابن حجر: (502/7).

⁽²¹¹⁸⁾ الكَلْفُ: جمع كلفة، وهي ما يتحمله الإنسان في نائبة، أو حق، «لسان العرب»: (307/9).

⁽²¹¹⁹⁾ السُّخْرُ: جمع سُخْرَةٍ، وهي كلمة تستعمل في معاني القهر والإذلال، «لسان العرب»: (354، 353/4).

حملة السنّة من الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، وينفرد بعلمه ونقله اليهود!

سابعها: أن أهل خيبر لم يتقدم لهم من الإحسان ما يوجب وضع الجزية عنهم. **ثامنها:** أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لم يسقطها عن الأبعدين مع عدم معاداتهم له كأهل اليمن وأهل نجران فكيف يضعها عن جيرانه الأذنين مع شدة معاداتهم له.

تاسعها: أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لو أسقط عنهم الجزية كما ذكروا لكانوا أحسن حالاً ولم يحسن بعد ذلك أن يشترط له إخراجهم من أرضهم وبلادهم متى شاء.

عاشرها: أن هذا لو كان حقاً لما اجتمع أصحاب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) والتابعون والفقهاء كلهم على خلافه⁽²¹²⁰⁾.

ومن الأمثلة على هذا الضابط أيضاً: ما جاء في حديث الإسراء من طريق شريك بن عبد الله بن أبي نمر، سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، يُحَدِّثُنَا عَنْ لَيْلَةَ أُسْرِيَّ بِالنَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مِنْ مَسْجِدِ الْكَعْبَةِ: جَاءَهُ ثَلَاثَةٌ نَفَرٍ، قَبْلَ أَنْ يُوحَى إِلَيْهِ، وَهُوَ نَائِمٌ فِي مَسْجِدِ الْحَرَامِ...⁽²¹²¹⁾، فقولته: «قَبْلَ أَنْ يُوحَى إِلَيْهِ» فيه مخالفة واضحة لوقائع التاريخ الثابتة عند العلماء؛ إذ إنهم متفقون على أن الإسراء كان بعد البعثة، وقبل الهجرة، ولا يشك في ذلك أحد منهم، وقد تكلم جمهور العلماء في رواية شريك هذه، ونسبوه فيها إلى الوهم والغلط في عدة مواضع، ومن صرّح بتوهمه الإمام مسلم حيث قال: «وَقَدَّمَ فِيهِ شَيْئًا (يعني شريك بن عبد الله بن أبي نمر) وَأَخَّرَ، وَزَادَ وَنَقَصَ»⁽²¹²²⁾، ووصف الخطابي شريكاً بأنه كثير التفرد بمناكير الألفاظ التي لا يتابعه عليها سائر الرواة⁽²¹²³⁾، ونقل ابن حجر عن الحافظ عبد الحق في «الجمع بين الصحيحين»، قوله: زاد فيه يعني شريكاً زيادة مجهولة وأتى فيه بألفاظ غير معروفة، وقد روى الإسراء جماعة من الحفاظ فلم يأت أحد منهم بما أتى به شريك، وشريك ليس بالحافظ⁽²¹²⁴⁾، ثم قال ابن حجر: «وسبق إلى ذلك أبو محمد بن حزم فيما حكاه الحافظ أبو الفضل بن طاهر في جزء جمعه سماه: «الانتصار لأيامى الأمصار» فنقل فيه عن الحميدي، عن ابن حزم قال: لم نجد للبخاري ومسلم في كتابيهما شيئاً لا يحتمل مخرجاً إلا حديثين، ثم غلبه في تخريجه الوهم مع إتقانهما وصحة معرفتهما، فذكر هذا الحديث، وقال: فيه ألفاظ معجمة، والآفة من شريك، من ذلك قوله: «قبل أن يوحى إليه»، و«أنه حينئذ فرض عليه الصلاة»، قال: وهذا لا خلاف بين

⁽²¹²⁰⁾ يُنظَر: «المنار المنيف في الصحيح والضعيف»: (ص: 102، وما بعدها).

⁽²¹²¹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: المناقب، باب: كَانَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) تَنَامُ عَيْنُهُ وَلَا يَتَأَمُّ قَلْبُهُ (3570/191/4).

⁽²¹²²⁾ يُنظَر: «صحيح مسلم»: (1/148/ح: 262) (162).

⁽²¹²³⁾ يُنظَر: «فتح الباري» لابن حجر: (13/483).

⁽²¹²⁴⁾ يُنظَر: «فتح الباري» لابن حجر: (13/484).

أحد من أهل العلم إنما كان قبل الهجرة بسنة، وبعد أن أوحى إليه بنحو اثنتي عشرة سنة⁽²¹²⁵⁾، ونقل ابن حجر عن ابن عدي قوله عن شريك: «مشهور من أهل المدينة، حَدَّثَ عنه مالك وغيره من الثقات، وحديثه إذا روى عنه ثقة لا بأس به إلا أن يروي عنه ضعيف، قال ابن طاهر: وحديثه هذا رواه عنه ثقة وهو سليمان بن بلال، قال: وعلى تقدير تسليم تفرد به «قبل أن يوحى إليه» لا يقتضي طرح حديثه، فوهم الثقة في موضع من الحديث لا يسقط جميع الحديث، ولا سيما إذا كان الوهم لا يستلزم ارتكاب محذور، ولو ترك حديث من وهم في تاريخ لترك حديث جماعة من أئمة المسلمين، ولعله أراد أن يقول: «بعد أن أوحى إليه» فقال: «قبل أن يوحى إليه»⁽²¹²⁶⁾، وقال القاضي عياض: «جاء في مسلم من رواية شريك في هذا الحديث اضطراب وأوهام، أنكرها عليه العلماء، وقد نبه مسلم على ذلك بقوله: «فَقَدَّمَ وَأَخَّرَ وَزَادَ وَنَقَصَ منها».

ثم قال: «قوله: «وذلك قبل أن يوحى إليه»: هو غلطٌ لم يوافق عليه، فإن الإسراء أقلُّ ما قيل فيه: إنه كان بعد مبعثه بخمسة عشر شهرًا، وهو قول الزهري، وقال الحرابي: كان ليلة سبع وعشرين من ربيع الآخر قبل الهجرة بسنة، وقال الزهري: كان ذلك بعد مبعث النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بخمس سنين، وقال ابن إسحاق: أسرى به وقد فشى الإسلام بمكة والقبائل. ثم قال عياض: «وأشبه هَذِهِ الأَقَاوِيل قول الزهري، وابن إسحاق؛ إذ لم يختلفوا أن خديجة صَلَّتْ معه بعد فرض الصلاة عليه، ولا خلاف أنها توفيت قبل الهجرة بمدة، قيل: بثلاث سنين، وقيل: بخمس، كما أن العلماء مجمعون أن فرض الصلاة كان ليلة الإسراء، فكيف يكون هذا كله قبل أن يُوحى إليه! وكذلك (أي من أوهامه) ذكره في الحديث شق صدره وغسله.

ثم ختم القاضي عياض بقوله: «وقد جوَّد (أي أتقن المتن وضبطه) الحديث حمادُ بنُ سلمة، عن ثابت، عن أنس وأتقنه، وفصله، فجعله حديثين، وجعل شق البطن في صغره، والإسراء بعد ذلك بمكة، وهو المشهور الصحيح»⁽²¹²⁷⁾، وعدَّ الحافظ الذهبي حديث شريك من غرائب الصحيح⁽²¹²⁸⁾، وقد غمز ابن قيم الجوزية في رواية شريك أيضًا فقال: «وَقَدْ عَلَطَ الحُفَّاطُ شريكًا فِي أَلْفَاظٍ مِنْ حَدِيثِ الإسْرَاءِ، ومسلم أورد المُسْنَدَ مِنْهُ ثُمَّ قَالَ: «فَقَدَّمَ وَأَخَّرَ وَزَادَ وَنَقَصَ»، وَلَمْ يَسْرُدِ الحَدِيثَ، فَأَجَادَ (رَحِمَهُ اللهُ)»⁽²¹²⁹⁾، وذكر

⁽²¹²⁵⁾ يُنظَر: «فتح الباري» لابن حجر: (485، 484/13).

⁽²¹²⁶⁾ يُنظَر: «فتح الباري» لابن حجر: (485/13).

⁽²¹²⁷⁾ يُنظَر: «إكمال المعلم بفوائد مسلم»، للقاضي عياض: (498، 497/1)، تحقيق: د يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع،

مصر، ط: 1، سنة: 1419 هـ - 1998 م.

⁽²¹²⁸⁾ يُنظَر: «ميزان الاعتدال»: (270/2).

⁽²¹²⁹⁾ يُنظَر: «زاد المعاد في هدي خير العباد»: (38/3).

الحافظ ابن كثير أَنَّ شَرِيكَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي نَمِرٍ اضْطَرَبَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ، وَسَاءَ حِفْظُهُ وَمَ يَضْبُطُهُ»⁽²¹³⁰⁾.

ومن الأمثلة أيضًا على ذلك: ما جاء في رواية أبي الوقت، والأصيلي لصحيح البخاري، بسنده قال: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ، حَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا)، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) «يَوْمَ أُحُدٍ: «هَذَا جَبْرِيلُ آخِذٌ بِرَأْسِ فَرَسِهِ عَلَيْهِ آدَاهُ الْحَرْبِ»⁽²¹³¹⁾، وبنفس السند أيضًا قال: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ، حَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا)، أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ يَوْمَ بَدْرٍ: «هَذَا جَبْرِيلُ، آخِذٌ بِرَأْسِ فَرَسِهِ، عَلَيْهِ آدَاهُ الْحَرْبِ»⁽²¹³²⁾.

فالروايتان بنفس الإسناد والمتن، لكن وردت مرة يوم بدر، ومرة يوم أحد، قال الحافظ ابن حجر: وهو وهم من وجهين:

أحدهما: أن هذا الحديث تقدم بسنده ومثته في باب: «شهود الملائكة بدرًا»، ولهذا لم يذكره هنا أبو ذر، ولا غيره من متقني رواة البخاري، ولا استخرجه الإسماعيلي، ولا أبو نعيم (يعني في مستخرجيهما على الصحيح).

ثانيهما: أن المعروف في هذا المتن «يوم بدر»، كما تقدم، لا يوم أحد، والله المستعان»⁽²¹³³⁾.

ومن الأمثلة أيضًا: ما أخرجه ابن الجوزي في «الموضوعات»: (251/2)، باب: فضل العمل باليد، قال: أَنبَأَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مُحَمَّدٍ، أَنبَأَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ ثَابِتِ الْخَطِيبِ، أَنبَأَنَا أَبُو طَاهِرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعْدُونَ الْبَزَّازِ، حَدَّثَنَا أَبُو عَلِيٍّ الْحُسَيْنِ بْنِ عَمِيدِ اللَّهِ ابْنِ عِمْرَانَ، حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ أَحْمَدُ بْنُ أُخَيْدِ بْنِ حُمْرَانَ الْبُخَّارِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو قَيْسُ بْنُ أَنَيْفٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ تَمِيمِ الْفَرِيَّانِي، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَيْسَى الْجَرَجَانِيُّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، عَنْ مِسْعَرِ بْنِ كِدَامٍ، عَنْ عَوْنٍ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: «أَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مِنْ غَزْوَةِ تَبُوكَ، فَاسْتَقْبَلَهُ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ الْأَنْصَارِيُّ، فَصَافَحَهُ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ثُمَّ قَالَ لَهُ: مَا هَذَا الَّذِي أَكْتَبْتَ يَدَاكَ؟ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَضْرِبُ بِالْمَرْوِ الْمَسْحَاةَ فَأَنْفِقُهُ عَلَى عِيَالِي، قَالَ فَقَبَّلَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَدَهُ، وَقَالَ: هَذِهِ يَدٌ لَا تَمَسُّهَا النَّارُ أَبَدًا».

⁽²¹³⁰⁾ يُنظَرُ: «تفسير ابن كثير»: (7/5)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط: 2، سنة: 1420هـ - 1999م، وللتوسع يُنظَرُ:

«نقد الحديث بالعرض على الوقائع والمعلومات التاريخية»، د سلطان سند العكايلة: (ص: 108: 109).

⁽²¹³¹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: المغازي، باب: غَزْوَةُ أُحُدٍ (94/5/ح: 4041).

⁽²¹³²⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: المغازي، باب: شهود الملائكة بدرًا (81/5/ح: 3995).

⁽²¹³³⁾ يُنظَرُ: «فتح الباري» لابن حجر: (349/7).

ثم قال ابن الجوزي: «هَذَا حَدِيثٌ مَوْضُوعٌ، وَمَا أَجْهَلَ وَاضَعَهُ بِالتَّارِيخِ، فَإِنْ سَعِدَ بِنُ مَعَاذَ لَمْ يَكُنْ حَيًّا فِي غَزَاةِ تَبُوكَ؛ لِأَنَّهُ مَاتَ بَعْدَ غَزَاةِ بَنِي قُرَيْظَةَ مِنَ السَّمِّ الَّذِي رَمَى بِهِ يَوْمَ الحَنْدَقِ، وَكَانَتْ غَزَاةُ بَنِي قُرَيْظَةَ فِي سَنَةِ خَمْسٍ مِنَ الهِجْرَةِ، فَأَمَّا غَزَاةُ تَبُوكَ فَإِنَّهَا كَانَتْ فِي سَنَةِ تِسْعٍ، فَلَوْ كَانَ عِنْدَ الكَذَّابِ تَوْفِيقٌ مَا كَذَبَ، وَ مُحَمَّدٌ بْنُ تَمِيمٍ الفَارِسِيُّ كَذَّابٌ. قَالَ ابْنُ جَبَّانَ: كَانَ يَضَعُ الحَدِيثَ» ا.هـ.

ومن أمثله أيضاً: حَدِيثُ دُخُولِهِ عَلَيْهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حَمَامًا بِالجُحْفَةِ، ذَكَرَهُ الدَّمِيرِيُّ فِي «شَرْحِ المِنْهَاجِ» فِي الكَلَامِ عَلَى المَاءِ المُسَخَّنِ، وَذَكَرَ النَّوَوِيُّ فِي «شَرْحِ المَهْدَبِ» أَنَّهُ ضَعِيفٌ جَدًّا، فَقَوْلُ شَيْخِنَا ابْنِ حَجَرٍ المَكِّيِّ فِي «شَرْحِ السَّمَائِلِ» خَبَرٌ أَنَّهُ عَلَيْهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) دَخَلَ حَمَامَ الجُحْفَةِ مَوْضُوعٌ بِاتِّفَاقِ الحُقَاطِظِ، وَإِنْ وَقَعَ فِي كَلَامِ الدَّمِيرِيِّ وَغَيْرِهِ، وَمَنْ يَعْرِفُ العَرَبَ الحَمَامَ بِبِلَادِهِمْ إِلَّا بَعْدَ مَوْتِهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لَيْسَ فِي مَحَلِّهِ، وَكَيْفَ يَكُونُ مَوْضُوعًا بِاتِّفَاقِ الحُقَاطِظِ مَعَ إِثْبَاتِ الحَافِظِ الدَّمِيرِيِّ، وَتَضْعِيفِ النَّوَوِيِّ! إِذْ لَا يُخْفَى التَّفَاوُثُ بَيْنَ الضَّعِيفِ وَالمَوْضُوعِ مَعَ أَنَّ الإِثْبَاتِ مُقَدَّمٌ عَلَى النَّفْيِ فِي الأَصْلِ المَصْنُوعِ» (2134).

وهناك من الأمثلة على هذا الضابط كثير، ولكن يكفي من القلادة ما أحاط العنق، وختاماً نؤكد أن الثابت من حديث رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لا يمكن أن يتعارض مع الثابت من التاريخ، وإن حصل شيء من ذلك فهو نوع من الضعيف والموضوع والمعل، وجنس كلام التُّبُوَّةِ برئ من ذلك، ويتحمل الرواة مسئوليته (2135).

²¹³⁴ يُنظَرُ: «الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة»، للملا علي القاري: (ص: 197، 198/ برقم: 201).

²¹³⁵ يُرَاجَعُ فِي هَذَا الضَّابِطِ أَيْضًا كِتَابُ: «مبادئ التعامل مع السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ»، د سيد عبد الماجد الغوري: (ص: 147: 148)، و«مقاييس نقد متون السُّنَّةِ»، د/مسفر الدميني: (ص: 184: 185)، و«منهج نقد المتن عند علماء الحديث»، د/ صلاح الدين الإدلي: (ص: 295)، دار الآفاق، ط: 1، سنة: 1983م.

الضابط السابع عشر: فهم الأحاديث المعللة بعلّة في ضوء عللها والحكمة منها:

إن الاتجاه العام عند المجتهدين هو اعتبار المنصوص عليه من علل الأحكام وحكمها في الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة، أي بمراعاة مقاصدها ما عدا التعبدية منها؛ ومن ثمّ ينبغي فهم الأحاديث النبويّة في ضوء ما قصده الشارع الحنيف من تشريعها، وهذا حتى تُنزل الأحكام الشرعيّة على مناطاتها إذا تحققت مقاصدها تلك، وانبى على ذلك عدم الاقتصار على ظواهر النصوص وألفاظها في تبين المقصد الشرعي منها؛ ووجوب اعتبار عللها، وأسباب ورودها، وغير ذلك مما سبق بيانه من الضوابط.

وهذا المسلك في التعامل مع السنّة النبويّة كان موجوداً لدى العلماء القدماء، يقول الإمام أبو بكر ابن العربي الفقيه المالكي المشهور في هذا الصدد: «... فكل ما فعله النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لحكمة وحاجة وسبب، فوجب أن السبب والحاجة إذا ارتفعت أن يرتفع الحكم، وإذا عادت أن يعود ذلك»⁽²¹³⁶⁾، وعلى هذا المنهج تعامل مع الكثير من الأحاديث في إعمالها.

وقد شغلت قضية التعبد والتعليل في الأحكام الشرعيّة حيزاً كبيراً من البحث، فبالغ بعض الناس في نفيها، وبالغ آخرون في إثباتها، وتوسط غيرهم فيها، فأثبتها في جانب، ونفاها في جانب.

ونود أن نُبيّن هذا بياناً مختصراً: فقد ذهب الإمام الشافعي إلى أنّ الأصل في العبادات ملازمة أعيانها، وترك التعليل، ولذا نجد المذهب الشافعي من المذاهب التي قللت من التعليلات⁽²¹³⁷⁾. ورحّح الإمام أبو حنيفة أنّ الأصل في العبادات التعليل إلا إذا تعدّر فتحجب الملازمة⁽²¹³⁸⁾، وهو الراجح عند السادة المالكية، وقال به من السادة الحنابلة: القاضي أبو يعلى، وأبو الخطاب⁽²¹³⁹⁾.

وبالغ في الانتصار للمذهب الأول: الإمام ابن حزم الظاهري، فذهب إلى نفي التعليل تماماً، ولم يعد من العلل إلا ما نُصَّ عليه في القرآن والسنّة، ونفى الاجتهادية منها، وقد عقد ابن حزم باباً في كتاب: «الإحكام»⁽²¹⁴⁰⁾ في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين، ووصفهم بالمتحذلقين، وقال: «وهذا هو ديننا الذي ندين به، ندعو عباد الله تعالى إليه ونقطع على أنه الحق عند الله»⁽²¹⁴¹⁾، وبالغ في النفي مبالغة شديدة، ونسب مثبتيه إلى الإبلية، فقال: «وصحّ أنّ أول من قاس في الدين، وعلّل في الشرائع إبليس؛

(2136) يُنظر: «عارضه الأحوذ في شرح صحيح الترمذي»: (172/3)، دار الفكر، بيروت، د.ت.

(2137) يُنظر: «قواعد المقرئ القاعدة الرابعة والسبعون»: (ص: 297)، و«موسوعة القواعد الفقهيّة»: (19/2/1).

(2138) «المصدر السابق».

(2139) يُنظر: «موسوعة القواعد الفقهيّة»: (9/2/1)، دراسة وتحقيق قاعدة: «الأصل في العبادات المنع»: (ص: 18).

(2140) يُنظر: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم 76/8، الباب التاسع والثلاثون.

(2141) يُنظر: «المصدر السابق»: (77/8).

فصح أن القياس وتعليل الأحكام دين إبليس، وأنه مخالف لدين الله تعالى»⁽²¹⁴²⁾.

وانتصر للمذهب الثاني: الإمام ابن القيم، فذهب إلى إثبات التعليل في كل الأحكام التفصيلية والإجمالية، حتى في الأمور التعبديّة البحتة، فبيّن أنّ «للشارع في أحكام العبادات أسراراً لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة»⁽²¹⁴³⁾.

وقال في موضع آخر: «القرآن وسنة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرعت تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع، أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة...»⁽²¹⁴⁴⁾، ثم ذكر بعضها على سبيل الإجمال.

وعَلَّلَ ابن القيم (رَحِمَهُ اللهُ) الأحكام التفصيلية للعبادات، ككون التيمم بديلاً عن الطهارة المائية، وكون المني يُوجِبُ الغُسلَ، بينما البول لا يُوجِبُ إلا الوضوء، وأحكاماً أخرى كثيرة، وكان منها تعليقات قويّة، ومنها تعليقات ضعيفة، ورَتَّبَ على ذلك ما رَتَّبَهُ جمهور أهل العلم: أن الحكم يدور مع علته وسببه وجوداً وعدمًا، كالسُّقْمِ، والصَّعْرِ، والجنون، والإغماء... وتزول الأحكام المعلقة عليها بزوالها، وقال: «والشريعة مبنية على هذه القاعدة»⁽²¹⁴⁵⁾.

وتوسط الإمام الشاطبي (رَحِمَهُ اللهُ) فذهب إلى أن «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التَّعَبُّدُ دُونَ الْإِلْتِقَاتِ إِلَى الْمَعَانِي، وَأَصْلُ الْعَادَاتِ الْإِلْتِقَاتُ إِلَى الْمَعَانِي»⁽²¹⁴⁶⁾.

والناظر في نصوص القرآن والسنة، يجد أن التعليل هو الأصل في تشريع العبادات.

ففي الصلاة: يقول الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾⁽²¹⁴⁷⁾، ويقول سبحانه: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾⁽²¹⁴⁸⁾.

وفي الصيام يقول سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ

⁽²¹⁴²⁾ يُنظَرُ: «المصدر السابق»: (113/8).

⁽²¹⁴³⁾ يُنظَرُ: «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن القيم: (67/2).

⁽²¹⁴⁴⁾ يُنظَرُ: «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة» لابن القيم: (22/2).

⁽²¹⁴⁵⁾ يُنظَرُ: «إعلام الموقعين عن رب العالمين»: (529/5).

⁽²¹⁴⁶⁾ يُنظَرُ: «الموافقات»: (513/2). ويُراجَع: «نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي»: (ص: 190).

⁽²¹⁴⁷⁾ [طه: 14].

⁽²¹⁴⁸⁾ [العنكبوت: 45].

تَتَّقُونَ ﴿(2149)﴾.

وفي الحج يقول تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ * لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾ (2150).

وفي الزكاة يقول عزَّ وجلَّ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾ (2151).

والنبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): كان يُصدر كثيرًا من الأحكام والتشريعات، بناءً على تعليقاتها، فلم يمتنع من هدم الكعبة؛ ليينيها على قواعد إبراهيم (لأن قريشًا قصرت في بنائها) إلا بسبب أن قومه حديثو عهد بالإسلام، قال لعائشة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا): «لَوْلَا حَدَاثَةُ عَهْدِ قَوْمِكَ بِالْكَفْرِ لَنَقَضْتُ الْكَعْبَةَ، وَجَعَلْتُهَا عَلَىٰ أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ، فَإِنْ قُرَيْشًا حِينَ بَنَتِ الْبَيْتَ اسْتَقْصَرَتْ، وَجَعَلْتُ لَهَا خَلْفًا» (2152).

ومن التعليقات النبوية: أنه نهي عن الوصية بأكثر من الثلث؛ حتى يترك المورث ورثته أغنياء، فقد قال له سعد ابن أبي وقاص (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أريد أن أوصي، وَإِنَّمَا لِي ابْنَةٌ، قُلْتُ: أوصي بالنصف؟ قَالَ: «النَّصْفُ كَثِيرٌ»، قُلْتُ: فَالثلث؟ قَالَ: «الثلث، وَالثلثُ كَثِيرٌ أَوْ كَثِيرٌ»، وعلل (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ذلك بقوله: «إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ» (2153).

ومن ذلك أيضًا: ما فعله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حين جمع الناس لصلاة التراويح ثلاث ليالٍ أو أربعة، ثم لم يخرج لهم وعلل ذلك بقوله: «لَمْ يَمْنَعْنِي مِنَ الْخُرُوجِ إِلَيْكُمْ إِلَّا أَنِّي خَشِيتُ أَنْ تُفْرَضَ عَلَيْكُمْ وَذَلِكَ فِي رَمَضَانَ» (2154).

وحين أطال معاذ بن جبل (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) في صلاته، وشكاه بعض من صلى خلفه إلى رسول الله

(2149) [البقرة: 183].

(2150) [الحج: 27، 28].

(2151) [التوبة: 103].

(2152) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الحج، باب: فضل مكة وبنيتها (2/146/146)، برقم: 1585، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الحج، باب: نقض الكعبة وبنائها، (2/968)، برقم: 1333.

(2153) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الوصايا، باب: الوصية بالثلث (3/4)، برقم: 2744، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الوصية، باب: الوصية بالثلث (3/1250)، برقم: 1628.

(2154) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: التهجد، باب: تحريض النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على صلاة الليل والنوافل من غير إيجاب (50/2)، برقم: 1129، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: الترغيب في قيام رمضان، وهو التراويح (1/524)، برقم: 761، من حديث عائشة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا).

(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قال له النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «يَا مُعَاذُ، أَفَتَأْتَانِ أَنْتَ»، ثَلَاثَ مَرَارٍ: «فَلَوْلَا صَلَّيْتَ بِسَبِّحِ اسْمِ رَبِّكَ، وَالشَّمْسِ وَضَحَاهَا، وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى، فَإِنَّهُ يُصَلِّي وَرَاءَكَ الْكَبِيرُ وَالضَّعِيفُ وَذُو الْحَاجَةِ»⁽²¹⁵⁵⁾.

وأحل سُورُ الهرة؛ مُعلِّلاً ذلك بقوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَحْسٍ، إِنَّمَا هِيَ مِنْ الطَّوَافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَافَاتِ»⁽²¹⁵⁶⁾.

وكذلك كل الأحكام التي تركها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ولم يوجبها، حتى لا يشق على أمته، كتأخير العشاء⁽²¹⁵⁷⁾، وعدم الأمر بالسواك على سبيل الوجوب⁽²¹⁵⁸⁾ وغير ذلك.

والأمر بالتدبُّر والتعقل والتأمُّل في حد ذاته: دعوة إلى البحث عن علل الأحكام وأسرارها، ثم إن «النَّفْسُ إِلَى قَبُولِ الْأَحْكَامِ الْمُعَلَّلَةِ أَمِيلٌ، وَإِلَيْهَا أَسْكَنُ، وَهِيَ بِتَصَدِيقِهَا أَجْدَرُ لِحُصُولِ الطَّمَأْنِينَةِ»⁽²¹⁵⁹⁾.

والذي تطمئن النفس إليه: «أنه ليس هناك حكم شرعي، إلا ويجوز التساؤل عن حكمته، كما يجوز البحث عنها (بعد ذلك) بكل ما هيأه الله لنا من وسائل البحث والعلم. فإذا وصلنا إلى شيء مما تشهد له الأدلة المعتمدة قلنا به، وإن لم نصل سلمنا بحكمة الله أيًا كانت، والبحث مستمر، والعلم لا حد له»⁽²¹⁶⁰⁾.

وعلى ذلك يمكن أن نقسم التكاليف الشرعية إلى قسمين:

القسم الأول: أن يكون مقصودًا بها التعبد والامتنال، دون ظهور الحكمة من مشروعيتها، كتقبيل الحجر الأسود، وعدد ركعات الصلوات، وعدد أشواط الطواف، وغير ذلك.

والعلة من هذا القسم: إظهار الامتنال التام للشرع الحنيف، وكبح جماح الهوى وتسييره على ما جاء به الله ورسوله، وتعويد العقل على تقييد سلطته؛ كي لا يقع في محذور منهى عنه، بحجة عدم قبوله له. فكل عقل مهما بلغ الغاية في التعقل، وتسئم ذروة العبقرية والذكاء، فإن له حدودًا لا بد أن يقف عندها. ومثل

⁽²¹⁵⁵⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأذان، باب: من شك إمامه إذا طَوَّلَ (142/1/برقم: 705)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الصَّلَاة، باب: الْقِرَاءَةُ فِي الْعِشَاءِ (339/1، برقم: 465).

⁽²¹⁵⁶⁾ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الطهارة، باب: سُورُ الهرة، (19/1/ برقم: 75)، والترمذي في «جامعه»، كتاب: الطهارة، باب: مَا جَاءَ فِي سُورِ الهِرَّةِ (153/1/ برقم: 92)، من حديث أَبِي قَتَادَةَ الْأَنْصَارِيِّ (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا)، وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».

⁽²¹⁵⁷⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: التمني، باب: مَا يُجُوزُ مِنَ اللَّوِّ (85/9/ برقم: 7239)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ، باب: وَقْتُ الْعِشَاءِ وَتَأْخِيرُهَا (442/1/ برقم: 638)، من حديث عائشة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا).

⁽²¹⁵⁸⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: التمني، باب: مَا يُجُوزُ مِنَ اللَّوِّ (85/9/ برقم: 7240)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الطهارة، باب: السَّوَالِكِ (220/1/ برقم: 252)، من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

⁽²¹⁵⁹⁾ يُنظَرُ: «شرح مختصر الروضة»، لنجم الدين الطوفي: (321/3).

⁽²¹⁶⁰⁾ يُنظَرُ: «نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي»، للريسوني: (ص: 231).

هَذِهِ الْأَحْكَامُ التَّعْبُدِيَّةُ، تُرِيضُ الْعَقْلَ عَلَى هَذَا.

وهذا ما فعله الصحابة رضوان الله عليهم:

فمن عمر (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أَنَّهُ جَاءَ إِلَى الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ فَقَبَلَهُ، فَقَالَ: «إِنِّي أَعْلَمُ أَنَّكَ حَجَرٌ، لَا تَضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ، وَلَوْلَا أَنِّي رَأَيْتُ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَقْبَلُكَ مَا قَبَلْتُكَ» (2161).

قال الخطابي (رَحِمَهُ اللَّهُ): «معنى هذا الكلام: تسليم الحكم في أمور الدين، وترك البحث عنها وطلب العلل فيها، وحسن الاتباع فيما لم يكشف لنا عنه من معانيها، وقد توجد أمور الشريعة على ضربين: أحدهما: ما كشف لنا عن علته، وبين وجه الحكمة فيه، والآخر: ما لم يبين ذلك منه، فما كان من هذا الضرب فليس فيه إلا التسليم، وترك المعارضة له بالقياس والمعقول... وليس لهذه الأمور علة يرجع إليها، وإنما هو حكم الله عَزَّ وَجَلَّ، ومشيئته ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (2162)، ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (2163)» (2164).

وَنُقِلَ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ كَلَامَ بَدِيعٍ يَلْخِصُ مَوْقِفَ الْمُسْلِمِ مِنْ هَذَا الْقِسْمِ، فَيَقُولُ: «إِنَّ السُّنَنَ وَوُجُوهَ الْحَقِّ لَتَأْتِي كَثِيرًا عَلَى خِلَافِ الرَّأْيِ، فَمَا يَجِدُ الْمُسْلِمُونَ بَدَأًا مِنْ اتِّبَاعِهَا، مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْحَائِضَ تَقْضِي الصِّيَامَ وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ» (2165)، وكأنه يشير بذلك إلى ما روي عن علي بن أبي طالب (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، أَنَّهُ قَالَ: «لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ أَسْفَلُ الْخُفِّ أَوْلَى بِالْمَسْحِ مِنْ أَعْلَاهُ، وَقَدْ «رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَمْسَحُ عَلَى ظَاهِرِ خُفِّهِ» (2166).

القسم الثاني: أن تكون معللة، بحيث يُنصُّ على العلة من تشريعها، أو لا ينص ويمكن استنباط حكمة التشريع منها.

(2161) أخرجه البخاري «صحيحه»، كتاب: الحج، باب: ما ذكر في الحجر الأسود (149/2 / برقم: 1597)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الحج، باب: استحباب تثقيب الحجر الأسود في الطواف (925/2 / برقم: 1270).

(2162) [الأنبياء: 23].

(2163) [الأعراف: 54].

(2164) يُنظر: «أعلام الحديث»، للخطابي: (875/2).

(2165) ذكره البخاري في «صحيحه»، تعليقاً (35/3)، قال: وَقَالَ أَبُو الزِّنَادِ: «إِنَّ السُّنَنَ وَوُجُوهَ الْحَقِّ لَتَأْتِي كَثِيرًا عَلَى خِلَافِ الرَّأْيِ، فَمَا يَجِدُ الْمُسْلِمُونَ بَدَأًا مِنْ اتِّبَاعِهَا، مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْحَائِضَ تَقْضِي الصِّيَامَ وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ»، وأخرجه الترمذي في «جامعه»، كتاب: الصوم، باب: ما جاء في قضاة الحائض الصيام دون الصلاة (145/3 / برقم: 787)، موصولاً من حديث عائشة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) قَالَتْ: «كُنَّا نَحِيضُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ثُمَّ نَطْهُرُ، فَيَأْمُرُنَا بِقِضَاءِ الصِّيَامِ، وَلَا يَأْمُرُنَا بِقِضَاءِ الصَّلَاةِ»، وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ»، ثم قال: «وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ لَا نَعْلَمُ بَيْنَهُمْ اخْتِلَافًا، أَنَّ الْحَائِضَ تَقْضِي الصِّيَامَ وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ».

(2166) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الطهارة، باب: كيف المسح (42/1 / برقم: 162)، وسنده صحيح.

والحكمة من هذا القسم: إعمال العقل في استخراج علل الأحكام، واستفراغ الوسع في تأمل أسرار الله تعالى في تشريعاته؛ ليعظم الإيمان، وتزداد المعرفة، وتتجلى حقائق اليقين. تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾⁽²¹⁶⁷⁾، وأيضاً: إظهار سمو التشريعات الربانيّة، في تسييرها وعدم المشقة والكلفة في تطبيقها، ورعايتها لمصالح العباد والبلاد، على مر العصور وكر الدهور، ودرئها للمفاسد والأضرار التي قد تقع على الأفراد والجماعات.

وأمر آخر غاية في الأهميّة: وهو أن الأحكام المعللة تدور مع عللها نفيًا وإثباتًا. فلا ينبغي إغفال علل الأحكام في أثناء التعامل مع النص النبوي. فإذا وردت علة للنهي والمنع، أو علة للموافقة والإثبات وجب فهمه والعمل به وفق هذا السبب.

وقد فعّد الأصوليون عدة قواعد تخدم هذه القضية. منها:

القاعدة الأصوليّة، التي تنص على أن الحكم المعلل يدور مع علته وجودًا وعدمًا، نفيًا وإثباتًا⁽²¹⁶⁸⁾. ومنها: ما ذكره الإمام المرداوي الحنبلي⁽²¹⁶⁹⁾ فيما يتعلق بمسالك العلة، فقد جعل للعلة مسلكين: الأول: الإجماع، كالصغر للولاية في المال، فيلحق به الولاية في النكاح، والثاني: النص، وجعل منه ما هو صريح، ومنه ما هو مومئ إليه ومنهها عليه. فمن الصريح: قوله: «لِعَلَّةِ كَذَا، أو لسبب كذا، أو لأجل، أو من أجل، أو كي، أو إذن».

وأما المومئ إليه: فقد ذكر عدة قواعد تتلخص في أنه إذا فُيّدَ حكمٌ بوصف، ثبت الحكم للقيد، وانتفى عما عداه.

ومنها: أن الأصل في الأحكام: المعقوليّة لا التعبد؛ لِأَنَّهُ أَقْرَبُ إِلَى الْقَبُولِ، وأبعد عن الحرج⁽²¹⁷⁰⁾. * وعليه: فكل حكم ورد في السُنّة وثبت له علته، فإن الحكم يكون متقيداً بالعلة التي وردت في النص النبوي، وكذا الأحكام المُقَيّدَة بأوصاف مُعَيّنَة، يثبت الحكم للوصف وينتفي عما عداه، فالحكم المعلل المرتبط بظروف اقتضته يدور معها.

أمثلة تطبيقية توضح هذا الضابط:

حديث أبي موسى الأشعريّ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «إِذَا اسْتَعْطَرْتَ

⁽²¹⁶⁷⁾ [محمد: 24].

⁽²¹⁶⁸⁾ يُنظَر: «المستصفي»، للغزالي: (ص: 381).

⁽²¹⁶⁹⁾ يُنظَر: «تحرير المنقول وتهديب علم الأصول»: (ص: 283).

⁽²¹⁷⁰⁾ يُنظَر: «قواعد المقرري القاعدة الثالثة والسبعون»: (ص: 296)، و«موسوعة القواعد الفقهيّة»: (9/2/1).

الْمَرْأَةُ، فَمَرَّتْ عَلَى الْقَوْمِ لِيَجِدُوا رِيحَهَا، فَهِيَ كَذَا وَكَذَا» قَالَ قَوْلًا شَدِيدًا⁽²¹⁷¹⁾.

فالحديث يدل على أن الحكم الوارد في الحديث ليس على إطلاقه، وإنما معللاً بعلّة مذكورة فيه، في قوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لِيَجِدُوا رِيحَهَا»؛ أي: لكي يجدوا؛ فهذه لام التعليل؛ أي: إن قصدت أن تفتن الرجال بريحتها، وتستميلهم للمعصية فهي آثمة، وإلا فليس عليها شيء؛ ولذلك رأى العلامة ابنُ رشد «الجدد» عدم حرمة خروج المرأة متعطرة، إلا إذا كانت نِيَّتُهَا التَّعَرُّضُ للرجال، فقد ذكر (رَحْمَةُ اللَّهِ) في باب: الخلاخل للنساء في أرجلهن قال: سئل مالك (رَحْمَةُ اللَّهِ) عما يكون في أرجل النساء من الخلاخل، قال: ما هذا الَّذِي جاء فيه الحديث، وتركه أحب إليَّ من غير تحريم له.

قال ابن رشد: «المعنى في هذه المسألة والله أعلم أن مالكا إنما سُئِلَ عما يجعله النساء في أرجلهن من الخلاخل وهن إذا مشين بها سمعت قعقتها، فرأى ترك ذلك أحب إليه من غير تحريم؛ لِأَنَّ الَّذِي يجرم عليهن إنما هو ما جاء النهي فيه من أن يقصدن إلى إسماع ذلك، وإظهاره من زينتهن لمن يخطر عليه من الرجال: قال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾⁽²¹⁷²⁾، ومن هذا المعنى ما روي من أن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: «أبما امرأة استعطرت فمرت بقوم ليجدوا ريحها فهي زانية»⁽²¹⁷³⁾.

ولابد في هذه القضية من فهم النصوص النبوية في ضوء اجتماعها، ولا يشذ بعض الناس بفهم جزئي ليس منسجماً مع بقية النصوص! فقد أخرج البخاري من حديث ابن عَبَّاسٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا): «أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) صَلَّى يَوْمَ الْفِطْرِ رَكَعَتَيْنِ لَمْ يُصَلِّ قَبْلَهَا وَلَا بَعْدَهَا، ثُمَّ أَتَى النَّسَاءَ وَمَعَهُ بِلَالٌ، فَأَمَرَهُنَّ بِالصَّدَقَةِ، فَجَعَلَتْ تُلْقِي الْمَرْأَةُ خُرْصَهَا وَسَخَابَهَا»⁽²¹⁷⁴⁾، والسَّخَاب: قلادة تتخذ من أنواع الطيب؛ كالقرنفل، والمسك، وليس فيها من الجوهر شيء⁽²¹⁷⁵⁾.

فهذا يدل على أن النساء كنَّ يأتين إلى المسجد، وهن يتقلدن القلائد المُعَطَّرَةَ عطرًا خفيفًا، وليس فَوْاحًا، ولا لافتًا للأنظار، ولو كان ذلك منكرًا لنهاهَنَّ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عن ذلك، بل إِنَّهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَبِلَ ذَلِكَ مِنْهُنَّ كَصَدَقَةٍ.

وأيضًا: حديث عائشة أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) أَنَّهَا قَالَتْ: «كُنَّا نَخْرُجُ مَعَ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)

⁽²¹⁷¹⁾ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الترجل، باب: ما جاء في المرأة تطيب للخروج (4/79/ح: 4173)، وسنده حسن.

⁽²¹⁷²⁾ [النور: 31].

⁽²¹⁷³⁾ يُنظَرُ: «البيان والتحصيل»: (625/17)، ويُنظَرُ: «مرعاة المفاتيح»: (507/30).

⁽²¹⁷⁴⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجمعة، باب: الخطبة بعد العيد (2/964/19).

⁽²¹⁷⁵⁾ يُنظَرُ: «فتح الباري»: (3/313).

وَسَلَّمَ) إِلَى مَكَّةَ فَنُضِمْدُ جِبَاهَنَا بِالسُّكِّ الْمُطَيَّبِ عِنْدَ الْإِحْرَامِ، فَإِذَا عَرِقَتْ إِحْدَانَا سَالَ عَلَيَّ وَجْهَهَا فَيَرَاهُ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَلَا يَنْهَاهَا» (2176).

فهذا الحديث يدل على أن النساء كن يخرجن في الزمان النبوي، وعليهن بعض الطيب، ولم يَنْهَهُنَّ رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؛ لعدم وجود علة التحريم هنا في هذا الحديث، وحاشاه (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أن يسكت على باطل، قال الشوكاني: «سُكُوتُهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَدُلُّ عَلَيَّ الْجَوَازِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَسْكُتُ عَلَيَّ بِاطِلٍ» (2177).

ومن الأمثلة الموضحة لذلك أيضاً: ما ورد في حكمة مشروعية زكاة الفطر في حديث ابن عباسٍ قَالَ: «فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) زَكَاةَ الْفِطْرِ طُهْرَةً لِلصَّائِمِ مِنَ اللَّغْوِ وَالرَّفَثِ وَطُعْمَةً لِلْمَسَاكِينِ مَنْ أَدَّاهَا قَبْلَ الصَّلَاةِ فَهِيَ زَكَاةٌ مَقْبُولَةٌ وَمَنْ أَدَّاهَا بَعْدَ الصَّلَاةِ فَهِيَ صَدَقَةٌ مِنَ الصَّدَقَاتِ» (2178)، فقد بَيَّنَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أن لزكاة الفطر علتين:

الأولى: تتعلق بالصائم في شهر رمضان؛ لما عسى أن يكون قد وقع فيه من اللغو والرفث، وقلما يسلم إنسان من مقارفة مثل ذلك بحكم الضعف البشري، فاقتضت حكمة الله تعالى أن يُخْرِجَ عَبْدَهُ مِنْ هَذَا الشَّهْرِ طَاهِرًا خَالِيًا مِنْ تَلَوْتٍ لِسَانِهِ وَجَوَارِحِهِ بِمَا نَهَى عَنْهُ، فَشَرَعَ زَكَاةَ الْفِطْرِ جَبْرًا لِنَقْصَانِ الصَّوْمِ، كَمَا تَجِبُ سَجْدَةُ السُّهُوِ نَقْصَانِ الصَّلَاةِ، وَتَطْهِيرًا لِلصَّائِمِ وَتَكْفِيرًا لِدُنُوبِهِ، كَمَا تُطَهَّرُ كَفَّارَةٌ الْمَجْلِسِ مَا وَقَعَ فِيهِ مِنْ لَغْوٍ وَرَفَثٍ.

قال وكيع بن الجراح: «زكاة الفطر لشهر رمضان كسجدة السهو للصلاة، تجبر نقصان الصوم كما يجبر السجود نقصان الصلاة» (2179).

الثانية: تتعلق بالمجتمع المسلم، وإشاعة المحبة والسرور بين أفرادهِ، وخاصةً المساكين، وأهل الحاجة؛ فاقتضت حكمة الله أن يفرض لهم في هذا اليوم ما يغنيهم عن الحاجة، وذل السؤال، ويشعرهم بأن المجتمع لم يهملهم (2180).

وهذه الحكمة الثانية: كانت سبباً من أسباب اختلاف العلماء في حكم إخراج القيمة في زكاة

(2176) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: المناسك، باب: مَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ (2/166/1830)، وسنده صحيح، والسُّكُّ: نوع من الطيب.

(2177) يُنْظَرُ: «نيل الأوطار»: (5/15).

(2178) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الزكاة، باب: زكاة الفطر (2/111/1609)، وابن ماجه في «سننه»، كتاب: الزكاة، باب:

صدقة الفطر (1/585/1827)، وإسناده حسن.

(2179) يُنْظَرُ: «نهاية المحتاج» 2 / 108.

(2180) يُنْظَرُ: «المنهل العذب المورود»: (9/222)، بتصرف.

الفطر، فمن أجاز إخراجها قيمة: استدل بأن النص معلول بالإغناء، والإغناء يحصل بالقيمة أتم وأوفر؛ لأنّها أقرب إلى دفع الحاجة⁽²¹⁸¹⁾.

وهذا الإغناء ومراعاة مصالح الناس، هو الذي دفع معاذ بن جبل إلى أخذ القيمة من أهل اليمن، قال طاوس: «قال معاذ (رضي الله عنه) لأهل اليمن: «اثثوني بعرض ثياب خميص⁽²¹⁸²⁾، أو لبيس⁽²¹⁸³⁾ في الصدقة مكان الشعير والذرة، أهون عليكم، وخير لأصحاب النبي (صلى الله عليه وسلم) بالمدينة»⁽²¹⁸⁴⁾.

فأهل اليمن كانوا مشهورين بصناعة الثياب ونسجها، فدفعها أيسر عليهم. على حين كان أهل المدينة في حاجة إليها، وقد كانت أموال الزكاة تفضل عن أهل اليمن، فيبعث بها معاذ إلى المدينة. فكل ذي مال إنما يسهل عليه الإخراج من نوع المال الذي عنده⁽²¹⁸⁵⁾، وهذا هو عين الحكمة التي من أجلها شرعت زكاة الفطر، فهي طعمة للمساكين، وإغناء لذوي الحاجات، وتيسير على الأغنياء والفقراء.

وهذه الحكمة أيضًا هي التي دفعت أكثر الصحابة إلى إخراج القيمة، كما ورد عن أبي إسحاق السبيعي قال: «أدركتهم وهم يعطون في صدقة رمضان الدراهم بقيمة الطعام»⁽²¹⁸⁶⁾، والمراد بمن أدركهم: أصحاب النبي (صلى الله عليه وسلم)؛ لأنّ أبا إسحاق السبيعي من كبار التابعين، والتابعي الكبير: من كان جل شيوخه من الصحابة⁽²¹⁸⁷⁾.

لذلك كان الراجح (والله أعلم) أن إخراج القيمة في زكاة الفطر جائز؛ إغناءً للمساكين، وحفظًا للفقير أن يمد يده متسولاً أموال الأغنياء. فالمصلحة حين تقتضي إخراجها قيمة، فلا بد من ذلك⁽²¹⁸⁸⁾ والله أعلم.

⁽²¹⁸¹⁾ يُنظر: «بدائع الصنائع»، للكاساني: (73/2)، بتصرف.

⁽²¹⁸²⁾ قال الجوهري: «ثوب خميس بسين مهملة هو ثوب طوله خمسة أذرع»، وقد ذكره البخاري بالصاد، وذكره أبو عبيدة بالسين. وقال أبو عبيد: كأنه يعني الصفيق من الثياب. وقال الأصمعي: الخميصة: كساء من صوف كانت من لباس الناس. يُنظر: «مشارك الأنوار»: (241/1)، ويُنظر: «فتح الباري»: (281/4).

⁽²¹⁸³⁾ أي ملبوس: فعيل بمعنى مفعول. يُنظر: «فتح الباري»: (281/4).

⁽²¹⁸⁴⁾ ذكره البخاري في صحيحه تعليقاً في كتاب: الزكاة، باب: العروض في الزكاة (447/1)، وقال الحافظ ابن حجر في «تغليق التعليق»: (13/3): وهو إلى طاوس إسناده صحيح لكنه لم يسمع من معاذ فهو منقطع، وزاد في «الفتح»: (280/4): «فلا يغير بقول من قال ذكره البخاري بالتعليق الجازم فهو صحيح عنده؛ لأنّ ذلك لا يفيد إلا الصحة إلى من علق عنه، وأما باقي الإسناد فلا، إلا أن إيراده له في معرض الاحتجاج به يقتضي قوته عنده، وكأنه عضده عنده الأحاديث التي ذكرها في الباب».

⁽²¹⁸⁵⁾ يُنظر: «الجواهر النقي على سنن البيهقي»، لعلاء الدين ابن التركماني: (113/4)، بتصرف.

⁽²¹⁸⁶⁾ أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب: الزكاة، باب: إعطاء الدراهم في الزكاة (398/2) برقم: (10371)، وسنده صحيح.

⁽²¹⁸⁷⁾ يُنظر: «مقدمة ابن الصلاح»: (ص: 51)، و«اليواقيت والدرر شرح شرح نخب الفكر»: (498/1).

⁽²¹⁸⁸⁾ يُنظر: «مجموع الفتاوى»: (82/25).

ومن الأمثلة التي توضح هذا الأمر أيضاً: ما قاله بعض الناس بأن مشروب البيرة حلال طالما لم يُسكر قياساً على تجويز فقهاء الحنفية لشرب النبيذ في زمانهم، ويُجاب عليه بحديث عائشة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا): «كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ»⁽²¹⁸⁹⁾، فهو يدل دلالة واضحة على أن أي مشروب يسبب الإسكار وغياب العقل، فحرام شرب قليله وكثيره، قال المازري: «يدل على أن علة التحريم الإسكار فاقتضى ذلك أن كل شراب وُجِدَ فيه الإسكار حرم تناول قليله وكثيره»⁽²¹⁹⁰⁾.

ومن الأمثلة على ذلك أيضاً: ما رواه أبو هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: «لَا تَبْدَأُوا الْيَهُودَ وَلَا النَّصَارَى بِالسَّلَامِ»⁽²¹⁹¹⁾، وقد علل النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) النهي عن إبدائهم بالسلام، بأنهم يقولون: «وعليكم السلام»، ففي «صحيح مسلم» من حديث ابن عمَرَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) قال: قَالَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنَّ الْيَهُودَ إِذَا سَلَّمُوا عَلَيْكُمْ، يَقُولُ أَحَدُهُمْ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ فَقُلْ عَلَيْهِمْ»⁽²¹⁹²⁾، وبَوَّبَ الإمام النووي (رَحِمَهُ اللهُ) على هذا الحديث بقوله: باب النَّهْيِ عَنِ ائْتِدَاءِ أَهْلِ الْكِتَابِ بِالسَّلَامِ وَكَيْفَ يُرَدُّ عَلَيْهِمْ⁽²¹⁹³⁾، ولأجل أنهم كانوا آنذاك مع النبي في حالة حرب، وليس حال سلام.

وحين تنتفي هذه العلة، بحيث يسمع منه المسلم اللام في (السلام)، أو يعرف بقرائن أحواله، أنه إذا قيل له السلام عليكم، رد بدون تحريف، فلا مانع من بدايته بالسلام، أو رد السلام عليه كما سلم.

وقد بين هذا الإمام ابن القيم (رَحِمَهُ اللهُ) فقال: «لو تحقق السامع أن الذمي قال له: «سلام عليكم» لا شك فيه... فالذي تقتضيه الأدلة الشرعية وقواعد الشريعة أن يقال: له وعليك السلام، فإن هذا من باب العدل والله يأمر بالعدل والإحسان، وقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾⁽²¹⁹⁴⁾، فنذب إلى الفضل، وأوجب العدل، ولا ينافي هذا شيء من أحاديث الباب بوجه ما، فإنه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إنما أمر بالاعتصار على قول الراد «وعليكم» بناءً على السبب المذكور الذي كانوا

⁽²¹⁸⁹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الوضوء، باب: لَا يَجُوزُ الْوُضُوءُ بِالنَّبِيذِ، وَلَا الْمُسْكِرِ (242/58/1)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الأشربة، باب: بَيَانُ أَنَّ كُلَّ مُسْكِرٍ حَمْرٌ وَأَنَّ كُلَّ حَمْرٍ حَرَامٌ (2001/1585/3).

⁽²¹⁹⁰⁾ يُنظَرُ: «فتح الباري»: (43/10).

⁽²¹⁹¹⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: السَّلَامِ، باب: النَّهْيِ عَنِ ائْتِدَاءِ أَهْلِ الْكِتَابِ بِالسَّلَامِ وَكَيْفَ يُرَدُّ عَلَيْهِمْ (1707/4/برقم: 2167).

⁽²¹⁹²⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، نفس الكتاب والباب (1706/4/برقم: 2164).

⁽²¹⁹³⁾ يُنظَرُ: «شرح النووي على مسلم»: (1706/4).

⁽²¹⁹⁴⁾ [النساء: 86].

يعتمدونه في تحيتهم، وأشار إليه في حديث عائشة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا) فقال: «ألا ترينني قلت: وعليكم؛ لما قالوا: السام عليكم؟». ثم قال: «إذا سلم عليكم أهل الكتاب فقولوا: وعليكم» والاعتبار وإن كان لعموم اللفظ فإنما يُعَدُّ عمومه في نظير المذكور لا فيما يخالفه. قال تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾⁽²¹⁹⁵⁾، فإذا زال هذا السبب وقال الكتابي: سلام عليكم ورحمة الله، فالعدل في التحية يقتضي أن يرد عليه نظير سلامه»⁽²¹⁹⁶⁾.

ويُقاس البدء على الرد، فإذا جاز الرد عليهم ب«وعليكم السلام»، إذا انتفت العلة التي من أجلها ورد المنع، فكذلك يجوز بدؤهم بالسلام، إذا عُرف من قرائن الأحوال أنهم يردون السلام كما يُلقى عليهم؛ لأنَّ معنى قول المُسَلَّم: «السلام عليكم» إخبار المُسَلَّم عليه بسلامته من غيلة المُسَلَّم، وغشه ومكره، ومكروه يناله منه، وهذا يصرف للمسلم كما يصرف للكتابي الذمي.

ومعنى السلام أيضًا: اذكر الله الَّذِي عافاك من المكروه، وأمنك من المخدور، وسلمك مما تخاف وعاملنا من السلامة والأمان بمثل ما عاملك به، وهذا يقال للمسلم ولغير المسلم⁽²¹⁹⁷⁾ والله أعلم.

ومن هذه الأمثلة أيضًا: الحديث الَّذِي ينهى عن سفر المرأة دون محرم، مما يجعل بعض الناس يتشدد في وجوب سفر المرأة مع محرم، مهما كانت الظروف والأحوال، متمسكين بما جاء في «صحيح البخاري»، من حديث ابن عَبَّاسٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) أَنَّهُ: سَمِعَ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَقُولُ: «لَا يَخْلُونَ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ، وَلَا تُسَافِرَنَّ امْرَأَةٌ إِلَّا وَمَعَهَا مُحْرَمٌ»⁽²¹⁹⁸⁾، وفي «صحيح مسلم»، من حديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أَنَّ نَبِيَّ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «لَا تُسَافِرِ امْرَأَةٌ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ إِلَّا مَعَ ذِي مُحْرَمٍ»⁽²¹⁹⁹⁾، ولم يلتفت هؤلاء إلى العلة من وراء هذا النهي، وهو الخوف على المرأة من أخطار الطريق إذا سافرت وحدها بلا زوج، أو محرم، في زمن كان فيه السفر على الناقة، والبغال، والحمير، وتجتاز مفاوز وصحاري، خالية من العمران والأحياء، ولكن إذا تغير الحال (كما في عصرنا) وأصبح السفر في طائرة تقل مائة راكب، أو أكثر، أو في قطار يحمل مئات المسافرين، وهناك أمن وحراس يجرسون الركاب، ولم يعد هناك مجال للخوف على المرأة إذا سافرت وحدها، فلا حرج عليها شرعًا في ذلك، ولا يُعَدُّ هذا مخالفة للحديث، قال الإمام ابن

⁽²¹⁹⁵⁾ [المجادلة: 8].

⁽²¹⁹⁶⁾ يُنظَر: «أحكام أهل الذمة» لابن القيم: (425/1).

⁽²¹⁹⁷⁾ يُنظَر: «المصدر السابق»: (418/1).

⁽²¹⁹⁸⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسير، باب: مَنْ أَكْتَبَ فِي جَيْشٍ فَخَرَجَتْ امْرَأَتُهُ حَاجَةً، أَوْ كَانَ لَهُ عُذْرٌ، هَلْ يُؤَدُّ لَهُ (3006/59/4).

⁽²¹⁹⁹⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الحج، باب: سَفَرِ الْمَرْأَةِ مَعَ مُحْرَمٍ إِلَى حَجٍّ وَعَيْرِهِ (827/976/2).

العربي: «... لما ثبت هذا الأصل، وفهم العلماء العلة، قالوا: إن المرأة يجوز لها السفر في الرفقة المأمونة، الكثيرة الخلق، الفضلاء الرجال»⁽²²⁰⁰⁾، وهذا من باب رفع الحرج والمشقة عن المرأة فقد لا يتوفر المحارم أو الزوج، وتكون حاجتها للسفر ضرورية، أو حاجية، وقد حجت أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) وطائفة من أمهات المؤمنين في عهد عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ولم يكن معهن أحد من المحارم، بل رافقهن عثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف (رضي الله عنهما) ولفظ الحديث في «صحيح البخاري»: «أذن عمر (رضي الله عنه)، لأزواج النبي (صلى الله عليه وسلم) في آخر حجة حجها، فبعث معهن عثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف»⁽²²⁰¹⁾، وبهذا الرأي قال ابن سيرين، والأوزاعي، قال ابن عبد البر: «قال ابن سيرين جازئ أن تخرج مع ثقات المسلمين من الرجال، وهو قول الأوزاعي قال الأوزاعي تخرج مع قوم عدول وتتخذ سلماً تصعد عليه وتنزل ولا يقرأها رجل وكل هؤلاء يقول ليس المحرم للمرأة من السبيل، وهو مذهب عائشة؛ لأنها قالت: ليس كل امرأة لها ذو محرم أو نجد ذا محرم. وذكر عبد الرزاق قال حدثنا معمر عن الزهري عن عمرة قال أخبرت عائشة تفتي ألا تسافر امرأة فوق ثلاث إلا مع ذي محرم فقالت عائشة بجذون ذا محرم»⁽²²⁰²⁾.

وقد جعله أبو الوليد الباجي المالكي في كل سفر، وليس سفر الحج فحسب، وعلق على من قال بأن المرأة ليس لها أن تسافر في غير فرض الحج إلا مع ذي محرم بقوله: «وهذا عندي في الانفراد والعدد اليسير، فأما في القوافل العظيمة فهي عندي كالبلاد، يصح فيها سفرها دون نساء، وذوي محارم»⁽²²⁰³⁾. وهؤلاء الفقهاء وغيرهم نظروا إلى علة النهي في الحديث؛ وهي الخوف على المرأة، فإذا انتفت هذه العلة انتفى التحريم، وثبت الجواز؛ لأن الحكم يثبت بثبوت علته، وينتفي بانتفائها؛ كما هو مقرر في قواعد أصول الفقه.

والأمثلة على ذلك الضابط كثيرة... نخلص منها إلى أنه لا بد من فهم النصوص النبوية في نطاق علمها والحكم المرادة منها؛ حتى لا نحيد بالفهم عما أراده الله (تبارك وتعالى) ورسوله (صلى الله عليه وسلم)، والله تعالى أعلم⁽²²⁰⁴⁾.

⁽²²⁰⁰⁾ يُنظر: «عارضة الأحوذ في شرح صحيح الترمذي» لابن العربي: (118/3).

⁽²²⁰¹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: جزاء الصيد، باب: حج النساء (1860/19/3).

⁽²²⁰²⁾ يُنظر: «الاستنكار» لابن عبد البر: (412/4)، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1،

سنة: 1421 هـ - 2000 م.

⁽²²⁰³⁾ يُنظر: «إكمال المعلم بفوائد مسلم»، للقاضي عياض: (446/4).

⁽²²⁰⁴⁾ يُراجع في هذا الضابط أيضاً كتاب: «المطلق والنسبي في السنة النبوية»: (ص: 103 - 105)، و«معالم منهجية في التعامل مع السنة

الضابط الثامن عشر: معرفة المطلق والنسبي في السُّنة النبويَّة:

من المعالم التي تُجَلِّي الفَهم وتوضح المراد وتجعل الباحث في السُّنة النبويَّة المطهرة على بينة من أمره، ومقربة من مرامه: معرفة المطلق والنسبي في السُّنة النبويَّة، ولعلَّ هذا الضابط من الضوابط الجديدة التي لم تتداولها أيدي الباحثين في كيفية التعامل مع الأحاديث النبويَّة بالقدر الكافي من المعرفة والدراسة، سواء على المستوى الحديثي، أو على المستوى الأصولي.

أهميَّة هذا الضابط:

تكمن أهميَّة هذا الضابط في التعامل مع السُّنة النبويَّة لرد الهجمات التي تتعرض لها السُّنة النبويَّة بين الحين والآخر، فالهجوم على السُّنة النبويَّة له أشكال متعددة منذ زمن طويل، ولكن في هذه الآونة اتخذ الهجوم شكلاً سافراً من حيث إنهم يشككون في أصل مرجعيَّة السُّنة النبويَّة، إما من جهة التوثيق والقبول والرد، وإما من جهة الفَهم والاستنباط والتأويل، فلما لم يستطع بعض هؤلاء زعزعة مكانة القرآن الكريم لدى المسلمين توثيقاً أو تأويلاً، لجئوا إلى السُّنة النبويَّة من زاوية أن بعض الأحاديث ليس موضع اتفاق بين المسلمين في التوثيق أو الفهم، وأن بعضها ليس تشريعاً، وحاولوا (عبثاً) التوسع في هذا المنطلق للقضاء على مصدرية السُّنة النبويَّة في التشريع⁽²²⁰⁵⁾.

فهذا الضابط إذن يركّز على بناء تصور كلي لطبيعة العلاقة مع السُّنة النبويَّة، من حيث صلاحيتها الزمانيَّة، والمكانيَّة «المطلق»، أو محدودية دلالتها في زمان، أو مكان، أو أشخاص، أو حالات مُعيَّنة، «النسبي»، ويسعى هذا الضابط إلى تصنيف هذه الأوضاع ضمن مفهوم «المطلق» أو «النسبي»، فالمراد إذن من وراء دراسة هذا الضابط: هو ضبط الحالات التي تعتري السُّنة النبويَّة من حيث الصلاحية المطلقة للتشريع، أو المحدودية التشريعيَّة، بعد أن ثبتت الأحاديث سنداً ومتناً، فالضابط يتطرق إلى ما غلب على الظن أنه ثابت وصحيح، وهذه الفكرة من حيث ذاتها ليست مخترعة، وإنما تطرق إليها علماءنا القدامى إلى حالات من السُّنة النبويَّة ليس لها حكم العموم التشريعي، منهم الإمام أبو العباس القراني المالكي «ت: 684» في كتابه المفيد: «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام»، وكتب أصول الفقه كذلك لا يخلو كتاب منها من الكلام عن «السُّنة» كدليل من الأدلَّة الإجماليَّة للفقه الإسلامي، من

النبويَّة. ضوابط ومحاذير» للدكتور: توفيق الغلبزوري: (ص: 87: 94)، «الأبعاد المقاصدية في مناهج التعامل مع السُّنة عند المجتهدين، وتطبيقاتها المعاصرة»، د غالية بوهدة: (ص: 35 - 39)، مجلة إسلاميَّة المعرفة، سنة: 16، عدد: 61، سنة: 1431هـ - 2010م.

⁽²²⁰⁵⁾ يُنظر: بحث: «المطلق والنسبي في السُّنة النبويَّة»، د عبد الرحمن حللي: (ص: 80)، مجلة إسلاميَّة المعرفة، العدد: 61، السُّنة: 16،

1431هـ، 2010م.

ذكر تقسيم السُّنَّة النبويَّة من حيث ما هو تشريعي، وما ليس بتشريعي منها⁽²²⁰⁶⁾، فالضابط يُعنى بضبط الحالات التي تعتري السُّنَّة النبويَّة من حيث الصلاحية المطلقة للتشريع، أو الحدودية التشريعية، بصرف النظر عن الأوصاف التي تضبط الاستنباط من النص، والعلاقة بين النصوص⁽²²⁰⁷⁾.

مفهوم مصطلح «المطلق» ومصطلح «النسبي» بين أصول الفقه والسُّنَّة النبويَّة:

ترجع جذور مسألة «المطلق» و«النسبي» إلى فلسفة اللغة، وطبيعة إطلاق الألفاظ على المسميات والمعاني، ومدى شمولها وعمومها للمسميات، أو أفرادها المعيّنة، وما يتم به من ذلك، يقول حجة الإسلام الغزالي (رَحِمَهُ اللهُ): «إِنَّ الْأَلْفَاظَ بِالْإِضَافَةِ إِلَى خُصُوصِ الْمَعْنَى وَشُمُولِهِ تَنْقَسِمُ إِلَى لَفْظٍ يَدُلُّ عَلَى عَيْنٍ وَاحِدَةٍ وَتُسَمِّيهِ مُعَيَّنًا، كَقَوْلِكَ: زَيْدٌ، وَهَذِهِ الشَّجَرَةُ، وَهَذَا الْفَرَسُ، وَهَذَا السَّوَادُ، وَإِلَى مَا يَدُلُّ عَلَى أَشْيَاءَ كَثِيرَةٍ تَتَّفِقُ فِي مَعْنَى وَاحِدٍ وَتُسَمِّيهِ مُطْلَقًا.

وَالأَوَّلُ حَدُّ اللَّفْظِ الَّذِي لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ مَفْهُومُهُ إِلَّا ذَلِكَ الْوَاحِدَ بِعَيْنِهِ، فَلَوْ قَصَدْتَ اشْتِرَاكَ غَيْرِهِ فِيهِ مُنِعَ نَفْسُ مَفْهُومِ اللَّفْظِ مِنْهُ.

وَأَمَّا الْمَطْلُوقُ فَهُوَ الَّذِي لَا يُمْتَعُ نَفْسُ مَفْهُومِهِ مِنْ وَقَعِ الْإِشْتِرَاكِ فِي مَعْنَاهُ، كَقَوْلِكَ: السَّوَادُ، وَالْحَرَكَةُ، وَالْفَرَسُ، وَالْإِنْسَانُ، وَبِالْجُمْلَةِ الْإِسْمُ الْمُفْرَدُ فِي لَعَةِ الْعَرَبِ إِذَا أُدْخِلَ عَلَيْهِ الْأَلْفُ وَاللَّامُ لِلْعُمُومِ»⁽²²⁰⁸⁾.

وقد ثار جدل كبير بين الأصوليين حول الصلة بين الحقيقة، والمطلق، والمعين، يقول الإمام فخر الدين الرازي: «اللفظة الدالة على الحقيقة من حيث إنها هي من غير أن تكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلبًا كان ذلك القيد، أو إيجابًا فهو المطلق، وأما اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة، فإن كانت الكثرة كثرة معيّنة بحيث لا يتناول ما يزيد عليها فهو اسم العدد، وإن لم تكن الكثرة كثرة معيّنة فهو العام»⁽²²⁰⁹⁾.

وقال في موضع آخر: «المراد من المطلق نفس الحقيقة والمُقَيَّدُ عبارة عن الحقيقة مع قيد زائد»⁽²²¹⁰⁾.

والمطلق هو الموجود بالفعل ما دام موجودًا، أو ما دام موضوعه موجودًا، وقد يُعبَّر به عن الضروري،

⁽²²⁰⁶⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (ص: 80، 81)، بتصرف.

⁽²²⁰⁷⁾ يُنظر: «المطلق والنسبي في السُّنَّة النبويَّة»: (ص: 87).

⁽²²⁰⁸⁾ يُنظر: «المستصفي»، للغزالي: (ص: 25، 26).

⁽²²⁰⁹⁾ يُنظر: «المحصل»، لفخر الدين الرازي: (314/2)، تحقيق: أ.د/ طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط: 3، سنة: 1418 هـ -

1997م.

⁽²²¹⁰⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (143/3).

والموجود الدائم، والموجود الدائم الّذي لم يزل ولا يزال⁽²²¹¹⁾.

والمُطلَق هو الدالُّ على الماهية بلا قيد، أو اسم الجنس، أو ما وُضع لشائع في جنسه، أو ما وُضع للماهية المطلقة، أي من غير أن يتعين في الخارج، أو في الذهن، كأسد اسم لماهية السبع⁽²²¹²⁾.

وقد حَقَّق الإمام الزركشي (رَحِمَهُ اللهُ) معنى المطلق عند الأصوليين، فقال: «التَّحْقِيقُ أَنَّ الْمُطْلَقَ قِسْمَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَقَعَ فِي الْإِنْشَاءِ، فَهَذَا يَدُلُّ عَلَى نَفْسِ الْحَقِيقَةِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِأَمْرٍ زَائِدٍ، وَهُوَ مَعْنَى قَوْلِهِمْ: الْمُطْلَقُ هُوَ التَّعَرُّضُ لِلذَّاتِ دُونَ الصِّفَاتِ، لَا بِالنَّفْيِ وَلَا بِالْإِثْبَاتِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾⁽²²¹³⁾.

وَالثَّانِي: أَنْ يَقَعَ فِي الْأَخْبَارِ، مِثْلُ رَأَيْتَ رَجُلًا، فَهُوَ لِإِثْبَاتِ وَاحِدٍ مُبْتَهَمٍ مِنْ ذَلِكَ الْجِنْسِ غَيْرِ مَعْلُومِ التَّعْيِينِ عِنْدَ السَّمْعِ، وَجُعِلَ مُقَابِلًا لِلْمُطْلَقِ بِاعْتِبَارِ اشْتِمَالِهِ عَلَى قَيْدِ الْوَحْدَةِ⁽²²¹⁴⁾.

ثم قال الزركشي: «وفَرَّقَ بعضهم بين المطلق الحقيقي والإضافي فقال: الْمُطْلَقُ الْحَقِيقِيُّ: مَا دَلَّ عَلَى الْمَاهِيَةِ فَقَطْ، وَالْإِضَافِيُّ: يَخْتَلِفُ نَحْوُ: رَجُلٍ، وَرَقَبَةٍ، فَإِنَّهُ مُطْلَقٌ بِالْإِضَافَةِ إِلَى رَجُلٍ عَالِمٍ، وَرَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ، وَمُقَيَّدٌ بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْحَقِيقِيِّ، لِأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى وَاحِدٍ شَائِعٍ، وَهُمَا قَيْدَانِ زَائِدَانِ عَلَى الْمَاهِيَةِ وَالْمُقَيَّدِ مُقَابِلَهُمَا»⁽²²¹⁵⁾.

والمطلق هو غير المشروط بشيء فيقال الواجب المطلق، ويراد بالمطلق ما لا يكون مقيداً، بما يتوقف عليه وجوده، وقد فسر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت، وعلى كل حال⁽²²¹⁶⁾.

وقد استخدم المطلق بمعنى الجرد عن القيد أو الوصف، وقد يُعبر عنه بالمبهم، تقول العرب: فرس بهيم؛ أي: مطلق اللون⁽²²¹⁷⁾.

⁽²²¹¹⁾ يُنظر: «كتاب في المنطق «العبارة»، للفارابي: (ص: 14)»، تحقيق: محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 1، سنة: 1976م.

⁽²²¹²⁾ يُنظر: «حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع»، للشيخ حسن بن محمد بن محمود العطار (368/1)، دار الكتب العلمية، د.ت.

⁽²²¹³⁾ [البقرة: 67].

⁽²²¹⁴⁾ يُنظر: «البحر المحيط في أصول الفقه»، لبدر الدين الزركشي: (7/5)، دار الكتيبي، ط: 1، سنة: 1414هـ - 1994م.

⁽²²¹⁵⁾ يُنظر: «البحر المحيط في أصول الفقه»، لبدر الدين الزركشي: (8/5).

⁽²²¹⁶⁾ يُنظر: «شرح الكوكب المنير» لابن النجار الحنبلي: (358/1)، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط: 2، سنة: 1418هـ - 1997م.

⁽²²¹⁷⁾ يُنظر: «أصول السرخسي»، لشمس الأئمة السرخسي: (167/1)، دار المعرفة - بيروت، د.ت.

وأما استعمال مفردة: «النسبي»، فقليل في كتب الأصول، ويُطلق ويقابل به الحكم المطلق الممتد في الزمان، وقد ورد هذا الاستعمال عند الحديث عن النسخ أيضاً، فذكروا أن المرفوع في النسخ تعلق الحكم النسبي لا ذاته، ولا تعلقه الذاتي⁽²²¹⁸⁾، كما وُصِفَ النص الخاص بحالة مُعَيَّنَةٍ بأنه نص نسبي، جاء في «كشف الأسرار»: «فَنَسَخَ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ﴾⁽²²¹⁹⁾، بِعُمُومِهِ حُكْمَ هَذَا النَّصِّ الْخَاصِّ النَّسْبِيِّ فِي حَقِّ الْحَامِلِ؛ لِكَوْنِهِ مُتَأَخَّرًا عَنْهُ، فَهُوَ مَعْنَى قَوْلِهِ فَصَارَ نَاسِخًا لِلْخَاصِّ»⁽²²²⁰⁾، كما أُطْلِقَ وصف النسبي على القيد الذي يحد من إطلاق الحكم، فيقال مثلاً: إِبَاحَةٌ ذَاتِيَّةٌ، وَإِبَاحَةٌ نَسْبِيَّةٌ، وَفِيهِ وَجُوبٌ نَسْبِيٌّ»⁽²²²¹⁾.

وقد عرّف الأستاذ الدكتور عبد الرحمن حللي (بَارَكَ اللهُ فِي عُمُرِهِ) المطلق بأنه ما يتعالى من السُّنَّةِ النبويَّةِ عن الزمان والمكان، وتمتد صلاحيته لكل المكلفين، فمفهوم «المطلق من السُّنَّةِ» إذن هو النص المستمر حكمه من غير أن يتقيد بزمان، أو مكان، وتصور المسلم له هو وجوب العمل ابتداءً، وطبيعة هذا النص المطلق تتعالى على التاريخ⁽²²²²⁾.

وأما النسبي فيُعنى به المحدودية الزمانية أو المكائنية لمدلول النص، واقتضاره التاريخي على محدداته النصية أو قرائنه، أو كونه خاصاً بالنبى (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فمفهوم «النسبي من السُّنَّةِ» إذن ما كان نقيض المطلق من حيث عدم شمول حكمه غير الحالات التي حددت نسبته، ولتقريب فهمه يمكن القول بأن مثاله عند الأصوليين: الخاص، والمنسوخ، والمُقَيَّد بالزمان والمكان، والمعلل بعلة تاريخية لا تتكرر، وغير التشريعي ابتداءً⁽²²²³⁾.

الأصل في السُّنَّةِ بين الإطلاق والنسبية:

إن تحديد الأصل في كون السُّنَّةِ النبويَّةِ مطلقة أم نسبية يعتمد (في الأساس) على تحديد طبيعة أقوال النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ومُهِمَّاتِهِ التي حدَّدها القرآن الكريم، وكذلك أوصافه، والطبيعة التي تصدر عنها أقواله، وأفعاله، وقد وصف الله تعالى الرسول الكريم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بأنه نبي ورسول وشاهد وشهيد ومبشر ومنذر ومبلغ ومبين عن الله عَزَّ وَجَلَّ؛ لتكون رسالته رحمة إلى الناس كافةً، فجاء رسولاً قد خلت من

⁽²²¹⁸⁾ يُنظر: «البحر المحيط في أصول الفقه»، لبدر الدين الزركشي: (198/5).

⁽²²¹⁹⁾ [الطلاق: 4].

⁽²²²⁰⁾ يُنظر: «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي»، لعلاء الدين البخاري الحنفي: (302/1)، دار الكتاب الإسلامي، د.ت.

⁽²²²¹⁾ يُنظر: «البحر المحيط في أصول الفقه»، لبدر الدين الزركشي: (375/1).

⁽²²²²⁾ يُنظر: «المطلق والنسبي في السُّنَّةِ النبويَّةِ»، أد عبد الرحمن حللي: (ص: 86) بتصرف.

⁽²²²³⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (ص: 86: 87) بتصرف يسير.

قبله الرسل في أمة قد خلت من قبلها الأمم، فمُهَمَّة الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) التبليغ، ثم يتلوها مُهَمَّة البيان، فيبين لهم القرآن بتلاوته، وتعليم أحكامه للناس، وبيان معانيه، وتفسير مشكله، فَيَبِّنَ رَسُولُ اللَّهِ كَيْفَ الصَّلَاةِ، وَعَدَدَهَا، وَمَوَاقِيتَهَا، وَسُنَنَهَا، وَفِي كَمِّ الزَّكَاةِ مِنَ الْمَالِ وَمَا يَسْقُطُ عَنْهُ مِنَ الْمَالِ وَيُثْبِتُ عَلَيْهِ، وَوَقْتَهَا، وَكَيْفَ عَمَلِ الْحَجِّ، وَمَا يُجْتَنَّبُ فِيهِ وَيُبَاحُ⁽²²²⁴⁾.

وقد أمر الله تعالى بطاعة الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فيما بَيَّنَّهُ على سبيل النُّبُوَّةِ والرسالة، وما بلغه عن ربه سبحانه وتعالى، من واجب، ومندوب، وحرام، ومكروه، ومباح، قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾⁽²²²⁵⁾، وقال سبحانه: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾⁽²²²⁶⁾، ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾⁽²²²⁷⁾، والآيات في هذا المعنى كثيرة.

وتأسيسًا على هَذِهِ المعطيات عدَّ العلماء كلام رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، حجة ودليلاً شرعياً ما لم يكن ثمة ما يصرف كلامه عن هذا التصور، فهو (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مبعوث لبيان الشرعيات، فالظاهر في أفعاله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) التشريع ما لم تكن هناك قرينة تصرفه عن ذلك، كما أن كلامه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يجب أن يُحمل على عُرف الشرع ما لم يصرف عنه صارف، ووفق ما ذُكِرَ فَإِنَّ الأصل في كلام رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أنه نص مطلق، ظاهره التشريع العام، ما لم توجد قرينة تصرف ذلك عن التشريع، أو الإطلاق، وكذلك الشأن بالنسبة لأفعاله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَبِنَاءً عَلَى ما تقدم فإن الأصل في السُّنَّةِ النَبَوِيَّةِ أنها للتشريع، وأنها حجة ودليل شرعي؛ إذ التبليغ والبيان هو المُهَمَّةُ الأساسية للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَتُحْمَلُ ألفاظ النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الواردة في السُّنَّةِ على الحقيقة الشرعية، وتُستنبط الأحكام من أقواله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وأفعاله، وتقاريراته وفق مناهج الاستنباط، فالأصل في السُّنَّةِ إذن الإطلاق، لكن هذا وفق ما قرره السادة الأصوليون ينحصر بما هو من الوحي، ويتقيد بما ليس له وضع خاص من أقوال وأفعال تتمحض لغير التشريع، أو توجد قرينة تصرفها عن الإطلاق، أو تحتل الأمرين، ويرجع الترجيح فيها للمجتهد، وأما أقواله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في أمور لا تدل على حكم شرعي، أو التي تكون في شأن دنيوي، أو أفعاله الجبلية، وغير ذلك مما هو شأن كل إنسان؛

⁽²²²⁴⁾ يُنظَر: «الرسالة»، للشافعي: (223/1).

⁽²²²⁵⁾ [الحشر: 7].

⁽²²²⁶⁾ [النساء: 80].

⁽²²²⁷⁾ [آل عمران: 31، 32].

استنادًا إلى طبيعة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) البشرية، ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾⁽²²²⁸⁾، فهي من قبيل النسبي، أو قد تكون مترددة بين الأمرين معًا⁽²²²⁹⁾.

المطلق من السُّنة النبويَّة:

سبق أن ذكرنا أن الأصل في كلام رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أنه نص مطلق، ظاهره التشريع العام، ما لم توجد قرينة تصرف ذلك عن التشريع، أو الإطلاق، وكذلك الشأن بالنسبة لأفعاله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهذا يعني أن الأصل في السُّنة إذن الإطلاق، وهذا الأصل يتأكد بنصوص وحالات وأوصاف للسُّنة تبين الطبيعة المطلقة للسُّنة النبويَّة، منها ما يلي:

1 ما كان مطابقًا مطابقة صريحة للقرآن الكريم، فنصوص السُّنة، وأفعال النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) المطابقة لما ورد في القرآن الكريم بشكل صريح، تُعدُّ بيانًا قوليًا أو فعليًا للقرآن بوصفه نصًّا مطلقًا، مثل الأحاديث التي تتضمن تلاوة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) آيات من القرآن الكريم تؤكد معنى الحديث، مثل: عن أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قال قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): قال الله تعالى: «أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ فاقْرءوا إن شِئْتُمْ: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: 17]»⁽²²³⁰⁾، وعن أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أيضًا عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ حَتَّى إِذَا فَرَعَ مِنْ خَلْقِهِ قَالَتِ الرَّحْمُ: هَذَا مَقَامُ الْعَائِدِ بِكَ مِنَ الْقَطِيعَةِ. قال: نعم، أما تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مِنْ وَصْلِكَ وَأَقْطَعَ مِنْ قَطْعِكَ! قالت: بلى يا رَبِّ. قال: فَهُوَ لَكَ. قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فاقْرءوا إن شِئْتُمْ: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ﴾ [محمد: 22]»⁽²²³¹⁾، وعن أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أيضًا أَنَّ النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: ما من مؤمنٍ إلا وأنا أولى به في الدنيا والآخرة اقرءوا إن شِئْتُمْ: ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾ [الأحزاب: 6]، فأَيُّمُ مُؤْمِنٍ مَاتَ وَتَرَكَ مَالًا فَلْيَرِّثْهُ عَصَبَتُهُ مِنْ كَانُوا وَمَنْ تَرَكَ دَيْنًا أَوْ ضِيَاعًا

⁽²²²⁸⁾ [الكهف: 110].

⁽²²²⁹⁾ يُنظر: «المطلق والنسبي في السُّنة النبويَّة»، أد عبد الرحمن حللي: (ص: 87 - 92) بتصرف كثير.

⁽²²³⁰⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: بَدءُ الْخَلْقِ، باب: ما جاء في صِفَةِ الْجَنَّةِ (3/1185/3072)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الْجَنَّةِ وَصِفَةِ نَعِيمِهَا وَأَهْلِهَا (4/2174/2824).

⁽²²³¹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الْأَدَبِ، باب: من وصل وصله الله (5/2232/5641)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الْبِرِّ وَالصَّلَاةِ وَالْأَدَابِ، باب: صلة الرحم وتحريم قطعها (4/1980/2554) من حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

فَلْيَأْتِنِي فَأَنَا مَوْلَاهُ»⁽²²³²⁾، وعن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ... الحديث⁽²²³³⁾. يؤكد قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: 10]، وعن أَبِي مُوسَى (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إِنَّ اللَّهَ لَيَمْلِكُ لِلظَّالِمِ حَتَّى إِذَا أَخَذَهُ لَمْ يُفْلِتْهُ قَالَ ثُمَّ قَرَأَ ﴿وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ [هود: 102]⁽²²³⁴⁾، وعن أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) عَنِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: إِنَّهُ لَيَأْتِي الرَّجُلَ الْعَظِيمُ السَّمِيعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يَزُنُّ عِنْدَ اللَّهِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ وَقَالَ اقْرءُوا إِنْ شِئْتُمْ: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا﴾ [الكهف: 105]⁽²²³⁵⁾، وعن أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أَيْضًا، عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: إِنَّ فِي الْجَنَّةِ لَشَجَرَةً يَسِيرُ الرَّكَّابُ فِي ظِلِّهَا مِائَةَ سَنَةٍ واقْرءُوا إِنْ شِئْتُمْ: ﴿وَوَظِلٌّ مَمْدُودٌ﴾ [الواقعة: 30]، وَلَقَابُ قَوْسٍ أَحَدِكُمْ فِي الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ أَوْ تَعَرَّبُ»⁽²²³⁶⁾، وعن أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أَيْضًا، عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ لَيْسَ الْمَسْكِينُ الَّذِي تَرُدُّهُ التَّمْرَةُ وَالتَّمْرَتَانِ وَلَا اللَّفْمَةُ وَلَا اللَّفْمَتَانِ إِنَّمَا الْمَسْكِينُ الَّذِي يَتَعَفَّفُ واقْرءُوا إِنْ شِئْتُمْ يَعْنِي قَوْلُهُ: ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾ [البقرة: 273]⁽²²³⁷⁾.

2ومما له حكم المطلق بالمعنى السابق أيضاً: النصوص المتضمنه للأحكام الكليّة للإسلام، مثل الأحاديث التي تقرر أصول العقيدة، ومبادئ الإسلام، مثل الأحاديث التي فيها ذكر أركان الإسلام، وأركان الإيمان، والأحاديث التي تتعلق بتقرير الحقوق التي أقرتها الشريعة، فهي أمور لها بُعد مطلق لا يتقيد بزمان ولا بمكان.

⁽²²³²⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الاستيفاض وأداء الدُّيُون وَالْحَجْرِ وَالتَّقْلِيْسِ، باب: الصلاة على من ترك ديناً (2269/845/2)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الفرائض، باب: من ترك مالا فلورثته (1619/1237/3).

⁽²²³³⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: المظالم، باب: لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه (2310/862/2)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: البرِّ والصَّلةِ والأَدَابِ، باب: تحريم الظُّلْمِ (2580/1996/4) من حديث ابن عُمَرَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا).

⁽²²³⁴⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: التفسير، باب: باب قَوْلِهِ: ﴿وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ (هود: 102)، (4409/1726/4)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: البرِّ والصَّلةِ والأَدَابِ، باب: تحريم الظُّلْمِ (2583/1997/4) كلاهما من حديث أَبِي مُوسَى (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ).

⁽²²³⁵⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: التفسير، باب: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾ الآية، (الكهف: 105)، (4452/1759/4)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: صِفَةُ الْقِيَامَةِ وَالْجَنَّةِ وَالتَّارِ (2785/2147/4).

⁽²²³⁶⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: بَدءُ الْحُلُقَى، باب: ما جاء في صِفَةِ الْجَنَّةِ (3080/1187/3).

⁽²²³⁷⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: التفسير، باب: باب ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾ (البقرة: 273)، (4265/1651/4)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الرِّكَاعِ، باب: نزول عيسى بن مريم حاكماً بشريعة نبينا محمد (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (1039/719/2).

3 ومما له حكم المطلق أيضاً: النصوص التي تقرر مبادئ الأخلاق، ومبادئ الفطرة، مثل الصدق، والعدل، والأمانة، والحرية، والمساواة، فهي قيم ثابتة لا تأخذ بُعداً يتغير بزمان ولا بمكان، مثل ما ورد عن عبد الله (رضي الله عنه)، عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: «إِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ، وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَصْدُقُ حَتَّى يَكُونَ صِدِّيقًا. وَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ، وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكْذِبُ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَابًا»⁽²²³⁸⁾، وما ورد عن التَّوَّاسِ بْنِ سَمْعَانَ الْأَنْصَارِيِّ (رضي الله عنه)، قال: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، عَنِ الْبِرِّ وَالْإِيمَانِ فَقَالَ: «الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ، وَالْإِيمَانُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ»⁽²²³⁹⁾.

وكذا النصوص المتضمنة لقواعد الشريعة ومقاصدها، فهذه نصوص مطلقة صالحة ومصلحة لكل زمان ومكان، مثل حديث: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»⁽²²⁴⁰⁾، وقوله: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»⁽²²⁴¹⁾، حديث: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ»⁽²²⁴²⁾، وحديث: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ»⁽²²⁴³⁾، ومثل هذه الأحاديث.

ومنها أيضاً: النصوص الصريحة في بيان كيفية العبادات، وتفصيل التشريع، وأمور الغيب مثل الجنة والنار والقيامة، مثل حديث: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»⁽²²⁴⁴⁾، وحديث: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكُكُمْ»⁽²²⁴⁵⁾، وكذا ما يتعلق بتفصيل أحكام الموارث، وما يتعلق بالغيبات، كأخبار الجنة، والنار،

⁽²²³⁸⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأدب، باب: قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: 119]، وَمَا يُنْفَى عَنِ الْكُذِبِ، (8/6094/25/8)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: البرِّ والصَّلةِ والأَدَابِ، باب: فُتِحَ الْكُذِبُ وَحُسِّنَ الصِّدْقُ وَفُضِّلَ (4/103/2012/4) (2607)، كلاهما من حديث ابن مسعود (رضي الله عنه).

⁽²²³⁹⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: البرِّ والصَّلةِ والأَدَابِ، باب: تَفْسِيرِ الْبِرِّ وَالْإِيمَانِ (4/14/1980/4) (2553).

⁽²²⁴⁰⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: بدء الوحي، باب: كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الْوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؟ (1/6/1)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الإمارة، باب: قَوْلِهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ»، (3/1907/1515/3)، من حديث عمر (رضي الله عنه).

⁽²²⁴¹⁾ أخرجه ابن ماجه في «سننه»، كتاب: الأحكام، باب: مَنْ بَنَى فِي حَقِّهِ مَا يَضُرُّ بِجَارِهِ (2/2340/784/2)، من حديث عبادة بن الصامت (رضي الله عنه)، وسنده صحيح.

⁽²²⁴²⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: الدِّينُ يُسْرٌ (1/39/16/1)، من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه).

⁽²²⁴³⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: بَيَانُ أَنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةُ (1/95/74/1) (55)، من حديث تميم الداري (رضي الله عنه).

⁽²²⁴⁴⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأدب، باب: رَجْمَةِ النَّاسِ وَالتَّهَانِمِ (8/6008/9/8)، من حديث مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثِ (رضي الله عنه).

⁽²²⁴⁵⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الحج، باب: اسْتِحْبَابِ زَمِي جَمْرَةَ الْعُقْبَةِ يَوْمَ النَّحْرِ رَاكِبًا، وَبَيَانِ قَوْلِهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) «لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكُكُمْ» (2/1297/943/2) من حديث جابر بن عبد الله (رضي الله عنهما).

والقيامه، وما يتعلق بالذات الإلهية، فكل ما سبق من قبيل المطلق الذي يصلح لكل زمان ومكان، ويصلح لعموم المكلفين⁽²²⁴⁶⁾.

النسي من السنة النبوية:

أما الأمور النسبية فمن أمثلتها ما صدر عنه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) باعتباره بشراً، وليس بوصفه نبياً رسولاً، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾⁽²²⁴⁷⁾، مثل أمور الطعام والشراب، واللباس، والنوم، والحركة، والسكون، ومثل ذلك مما لا صلة له بالعبادات ولا التشريع، فالطبيعة البشرية للرسول تستلزم أن تكون بعض أفعال الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وأقواله مما له صلة بكونه بشراً، لا بكونه نبياً رسولاً، وَمِنْ ثَمَّ فما يكون من أقواله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وأفعاله نابغاً من طبيعته البشرية، أو مهماته غير النبوة والرسالة فهو من قبيل النسي، لا من قبيل المطلق.

وكذا النسي من السنة في الزمان: هو ما تقتصر دلالته على الزمان الذي حصل فيه القول، أو الفعل، ولا تتعداه، وقد يكون هذا الزمان محدوداً وصريحاً، وقد يكون مطلقاً، ويضبطه السياق، أو العلة، أو سبب الورد، ومن أمثلته حديث النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام من أجل احتياج الناس للحوم، لكنه نسخ في العام التالي لما زالت الحاجة، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَاقِدٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثِ»، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَمْرَةَ، فَقَالَتْ: صَدَقَ، سَمِعْتُ عَائِشَةَ، تَقُولُ: ذَفَّ أَهْلُ أَبِيَاتٍ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ حَضْرَةَ الْأَضْحَى زَمَنَ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «ادَّخِرُوا ثَلَاثًا، ثُمَّ تَصَدَّقُوا بِمَا بَقِيَ»، فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ النَّاسَ يَتَّخِذُونَ الْأَسْقِيَةَ مِنْ ضَحَايَاهُمْ، وَيَجْمَلُونَ مِنْهَا الْوَدَّكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «وَمَا ذَاكَ؟» قَالُوا: نَهَيْتَ أَنْ تُؤْكَلَ لُحُومُ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثِ، فَقَالَ: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّفَاقَةِ الَّتِي ذَفَّتْ، فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا»⁽²²⁴⁸⁾، فهو نهي محدود في العام الذي ورد فيه، وقد جاء في ظرف خاص، لكن فهم منه بعض الصحابة العموم، ثم لما جاء العام التالي تم توضيح نسبية الحكم، فمن فهم النهي على أنه مطلق فهو على خلاف الصواب، ولذا استغرب النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إنكار بعض الصحابة على آخرين قيامهم بالادخار في العام التالي، وقد رأى بعض العلماء

⁽²²⁴⁶⁾ يُنظَر: «المطلق والنسي في السنة النبوية»: (ص: 92: 95) بتصرف.

⁽²²⁴⁷⁾ [الكهف: 110].

2248 أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الأضاحي، باب: بَيَانُ مَا كَانَ مِنَ النَّهْيِ عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْأَضْحَايِ بَعْدَ ثَلَاثِ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ، وَبَيَانِ نَسْخِهِ وَإِبَاحَتِهِ إِلَى مَتَى شَاءَ (3/1561/1971).

أن في الحكم نسخًا، وعدّه آخرون معللاً، وراه بعضهم على الاختيار ابتداءً، قال الإمام البيهقي: «أخبرنا أبو عبد الله، حدّثنا أبو العباس، أخبرنا الربيع قال الشافعي في أثناء مبسوط كلامه: الحديث الثام المحفوظ أوله وآخروه، وسبب التحريم والإخلال فيه حديث عائشة عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، وعلى من علمه أن يصير إليه.

قال: فالرخصة بعدها لواحدٍ من معنيين، أظنه قال: إما لاختلاف الحالين، فإذا دفت الدافة ثبت النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث، وإذا لم تدف دافة فالرخصة ثابتة بالأكل والتزوّد والإدخار والصدقة، ومثمل أن يكون النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث منسوخًا في كل حال، فيمسك الإنسان من ضحيته ما شاء ويتصدق بما شاء، قال أحمد: قد روينا في الحديث الثابت، عن سلمة بن الأكوع، أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: «كلوا وأطعموا وأدخروا، فإن ذلك العام كان فيه شدة» أو كلمة تُشبهها «فأرذت أن يفسدوا فيهم»، وهذا يدل على أن النهي كان للمعنى الذي أشار إليه، كما روينا في حديث عائشة، وكذلك هو في حديث بُرَيْدَةَ، وتبيشة بمعناهما.

قال الشافعي: وتُشبهه، لأن يكون نهى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث إذا كانت الدافة على معنى الاختيار لا على معنى الفرض، واحتج بقوله عز وجل: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا﴾ (2249).

قال أحمد: وقد رويناه في الحديث الثابت، عن يحيى بن سعيد، عن عمره، عن عائشة قالت: كُنَّا نَمْلَحُ مِنْهُ، وَنَقْدُمُ بِهِ الْمَدِينَةَ، فَقَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَا تَأْكُلُوا مِنْهُ إِلَّا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ»، قال البيهقي: وَلَيْسَتْ بِعَزِيمَةٍ، وَلَكِنْ أَرَادَ أَنْ يَطْعَمُوا مِنْهُ، وَهَذَا الْحَدِيثُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ عَلَى الْإِخْتِيَارِ» (2250)، وأما كان الأمر، فإن الحكم ليس بمطلق، إنما هو نسبي محدود بزمان النهي، أو بعلته (2251).

النسبي في المكان أو الحالة: وهو قصر الحكم على مكان معين، أو حالة معينة، ومن أمثلة النسبي في المكان ما رواه أبو أيوب الأنصاري (رضي الله عنه) أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: «إِذَا أَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ، وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا بِبَوْلٍ وَلَا غَائِطٍ، وَلَكِنْ شَرَّفُوا أَوْ غَرَّبُوا» (2252)، فالحديث ليس عامًّا لعامة أهل الأرض، وإنما هو خاص بمكان معين، وهو المدينة المنورة، والأماكن التي على

(2249) [الحج: 28].

(2250) يُنظَر: «معرفة السنن والآثار»: (57/14، 58).

(2251) يُنظَر: «المطلق والنسبي في السنة النبوية»: (ص: 95: 96) بتصرف.

(2252) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الصلاة، باب: قبلة أهل المدينة، وأهل الشام والمشرق (1/394/88)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الطهارة، باب: الاستطابة (1/264/224).

شاكلتها، أما الذي يقع في الشرق من القبلة، أو في غربها فيكون له حكم آخر (2253).

قال ابن حجر: «ليس عامًّا لجميع أهل الأرض، بل هو خاص لمن كان بالمدينة النبويَّة، وعلى سمتها» (2254)، وقال في موضع آخر: «هو مخصوص بالمخاطبين، وهم أهل المدينة، ويلحق بهم من كان على مثل سمتهم ممن إذا استقبل المشرق، أو المغرب لم يستقبل القبلة ولم يستدبرها، أما من كان في المشرق فقبلته في جهة المغرب، وكذلك عكسه» (2255).

ومن أمثلة الحالة: استحباب الإبراد بالظهر في شدة الحر لمن يمضي إلى جماعة المسجد، ويناله الحر في طريقه، كما في حديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا عَنِ الصَّلَاةِ، فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ» (2256)، ففيه استحباب انتظار صلاة الظهر حتى يبرد الجو، فيقتصر الحديث إذن على الأماكن الحارة، وعلى الحالات الطارئة في غيرها، وغير ذلك من الأمثلة الخاصَّة التي أفادت نسيبَ الحكم، وقصره على أماكن أو حالات مُعيَّنة.

النسبي في الأشخاص: وهي بعض الأحكام التي وردت في السنَّة، ويختص الحكم فيها بالشخص السائل، أو الحالة التي هو عليها، **ومن أمثلته:** الترخيص في لبس الحرير لبعض الصحابة لحكة أصابتهم، فعن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) رَخَّصَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، وَالزُّبَيْرِ بْنِ الْعَوَّامِ فِي الْقُمُصِ الْحَرِيرِ فِي السَّفَرِ مِنْ حِكَّةٍ كَانَتْ بِهِمَا» (2257)، أو وَجِعِ كَانَتْ بِهِمَا.

والترخيص لأبي بردة بن نيار بالتضحية بالجذع من المعز، دون أن تجزئ عن أحد بعده، كما جاء في حديث البراء بن عازبٍ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنَّ أَوَّلَ مَا نَبَدْتُ فِي يَوْمِنَا هَذَا أَنْ نُصَلِّيَ، ثُمَّ تَرْجِعَ فَنَنْحَرَ، فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ أَصَابَ سُنَّتَنَا، وَمَنْ نَحَرَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَإِنَّمَا هُوَ لَحْمٌ قَدَّمَهُ لِأَهْلِهِ، لَيْسَ مِنَ التُّسُكِ فِي شَيْءٍ» فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ يُقَالُ لَهُ أَبُو بُرْدَةَ بْنُ نِيَارٍ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، ذَبَحْتُ وَعِنْدِي

(2253) يُنظَر: «المنهج العلمي عند المحدثين»: (ص: 36)، و«البعد الزماني والمكاني في السنَّة والتعامل معهما»: (ص: 20).

(2254) يُنظَر: «فتح الباري» لابن حجر: (177/10).

(2255) يُنظَر: «فتح الباري» لابن حجر: (498/1).

(2256) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الصَّلَاةِ، باب: الإبراد بِالظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ (533/113/1)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الصلاة، باب: اسْتِحْبَابُ الْإِبْرَادِ بِالظُّهْرِ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ لِمَنْ يَمْضِي إِلَى جَمَاعَةٍ، وَيَتَأَلُّهُ الْحَرُّ فِي طَرِيقِهِ (615/430/1) من حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ).

(2257) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسير، باب: الحرير في الحَرْبِ (2919/42/4)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»،

كتاب: اللباس والزينة، باب: إِبَاحَةُ لُبْسِ الْحَرِيرِ لِلرَّجُلِ إِذَا كَانَ بِهِ حِكَّةٌ أَوْ نَحْوَهَا (2076/1646/3).

جَدَعَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُسِنَّةٍ، فَقَالَ: «اجْعَلُهُ مَكَانَهُ وَلَنْ تُؤْفَى أَوْ تَجْرِي عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ»⁽²²⁵⁸⁾، وغير ذلك من الرخص الخاصة التي أفادت نسبية الحكم، وقصره على أشخاص معينين⁽²²⁵⁹⁾.

المحددات والضوابط المنهاجية للنسبي من السنة النبوية:

إن للنسبي من السنة محددات وضوابط؛ منها:

ما اختص به النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من أحكام دون أمته، قال القرطبي: «خَصَّ اللهُ تعالى رسوله في أحكام الشريعة بمعانٍ لم يُشَارِكْهُ فِيهَا أَحَدٌ (في بابِ الْفَرْضِ، وَالتَّحْرِيمِ، وَالتَّحْلِيلِ) مَرْيَّةً عَلَى الْأُمَّةِ وَهَبَتْ لَهُ، وَمَرْتَبَةً خُصَّ بِهَا، فَفُرِضَتْ عَلَيْهِ أَشْيَاءٌ مَا فُرِضَتْ عَلَى غَيْرِهِ، وَحُرِّمَتْ عَلَيْهِ أَفْعَالٌ لَمْ تُحْرَمْ عَلَيْهِمْ، وَحَلَّتْ لَهُ أَشْيَاءٌ لَمْ تُحَلَّلْ لَهُمْ، مِنْهَا مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَخْتَلَفَ فِيهِ»⁽²²⁶⁰⁾. وذكر أمثلة لهذه الخصائص: وصل الصوم، ووجوب التهجد بالليل، وتحريم الزكاة عليه، والزيادة في النكاح على أربع نسوة، وبقاء زوجته بعد الموت، وأنه أحل له القتال بمكة، وأنه لا يورث، إلى غير ذلك من الخصائص النبوية.

وهذه الخصائص تدل على أن الحكم المستنبط من السنة الخاصة به (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لا يصلح للتعميم، بل هو حكم نسبي مقصور على النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

ومنها: الأفعال الجبلية، وهي ما صدر عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بمقتضى بشريته مما يحتاج إليه البشر عادة من حركة، وسكون، وأكل، وشرب، ونوم، ولبس، وغير ذلك مما لا تعلق له بالعبادات، والتشريع، فكل هذا من قبيل المباحات⁽²²⁶¹⁾.

وهذا النوع يفيد الإباحة عند جمهور العلماء، ولا يتعلق به أمر، ولا نهي، ومن ثم فهي أفعال نسبية لا إطلاق لها، ولا دلالة تشريعية لها سوى الإباحة بالنسبة إليه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وإلى أمته.

ومنها: قضايا الأعيان وحكاية الأحوال، ويُقصدُ به الفعل المحتمل وقوعه على وجوه مختلفة، يختلف الحكم باختلافها، وسيأتي تفصيلها في الضابط العشرين: «التفرقة بين أحاديث وقائع الأعيان والأحاديث التي لها حكم العموم».

⁽²²⁵⁸⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: العيدين، باب: الخطبة بعد العيد (965/19/2)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الأضاحي، باب: وقتها (1961/1552/3) من حديث البراء بن عازب (رضي الله عنهما).

⁽²²⁵⁹⁾ يُنظر: «المطلق والنسبي في السنة النبوية»: (ص: 99: 103) بتصرف.

⁽²²⁶⁰⁾ يُنظر: «تفسير القرطبي»: (211/14)، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط: 2، سنة: 1384هـ - 1964م.

⁽²²⁶¹⁾ يُنظر: «البرهان في أصول الفقه»، لأبي المعالي الجويني: (183/1).

ومنها: الخطاب الخاص بواحد من الأمة إن صرح بالاختصاص به فإنه يدل على نسبة الحكم وقصره عليه، كما مر بعض أمثله آنفاً، وإن لم يصرح فيه بالاختصاص بذلك المخاطب فقد ذهب الجمهور إلى أنه مختص بذلك المخاطب، ولا يتناول غيره إلا بدليل من خارجه منفصل.

ومثال الخاص اعتبار شهادة خزيمة بن ثابت بشهادة رجلين، فقد أخرج أبو داود في «سننه» من حديث عُمَارَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ، أَنَّ عَمَّهُ، حَدَّثَهُ وَهُوَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ابْتَاعَ فَرَسًا مِنْ أَعْرَابِيٍّ، فَاسْتَتَبَعَهُ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِيَقْضِيَهُ ثَمَنَ فَرَسِهِ، فَأَسْرَعَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الْمَشْيَ وَأَبْطَأَ الْأَعْرَابِيَّ، فَطَفِقَ رِجَالٌ يَعْتَرِضُونَ الْأَعْرَابِيَّ، فَيَسْأَلُونَهُ بِالْفَرَسِ وَلَا يَشْعُرُونَ أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ابْتَاعَهُ، فَنادى الْأَعْرَابِيُّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالَ: إِنْ كُنْتَ مُبْتَاعًا هَذَا الْفَرَسِ وَإِلَّا بَعْتُهُ؟ فَقَامَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حِينَ سَمِعَ نِدَاءَ الْأَعْرَابِيَّ، فَقَالَ: «أَوْلَيْسَ قَدْ ابْتَعْتُهُ مِنْكَ؟» فَقَالَ الْأَعْرَابِيُّ: لَا، وَاللَّهِ مَا بَعْتُكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «بَلَى، قَدْ ابْتَعْتُهُ مِنْكَ» فَطَفِقَ الْأَعْرَابِيُّ، يَقُولُ هَلُمَّ شَهِيدًا، فَقَالَ خُزَيْمَةُ بْنُ ثَابِتٍ: أَنَا أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ بَايَعْتَهُ، فَأَقْبَلَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَلَى خُزَيْمَةَ فَقَالَ: «بِمَ تَشْهَدُ؟»، فَقَالَ: بِتَّصْدِيقِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) شَهَادَةَ خُزَيْمَةَ بِشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ»⁽²²⁶²⁾، فهذا الحكم خاص بهذا الصحابي الجليل خزيمه بن ثابت الأنصاري (رضي الله عنه) لا يعدوه إلى غيره.

والخاص عمومًا يفيد نسبة الحكم وقصره على ما يدل عليه اللفظ، فالخاص هو اللفظ الدال على مسمى واحد، وما دل على كثرة مخصوصة، والخصوص كون اللفظ متناولًا لبعض ما يصلح له، لا لجميعه، وقد يقال خصوص في كون اللفظ متناولًا للواحد المعين الذي لا يصلح إلا له⁽²²⁶³⁾.

ومنها: الحكم المعلل بعلة مُعَيَّنَةٌ نَفِيًّا أو إثباتًا، فكل حكم ورد في السُّنَّة وثبتت له علة، فإن الحكم يكون نسبيًّا، ويتقيد إطلاقه بالعلة التي وردت، ويلحق به كل ما يمكن عده قيدًا للحكم، كأن يكون وصفًا مقارنة غير مقصود بالحكم، فيكون الحكم نسبيًّا بما يفيد هذا الوصف، أو الحال التي جاء بشأنها النص⁽²²⁶⁴⁾، وسيأتي تفصيل ذلك مشفوعًا بالأمثلة التطبيقية في الضابط السابع عشر.

المتعدد من السُّنَّة بين المطلق والنسبي:

⁽²²⁶²⁾ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الأفضية، باب: إِذَا عَلِمَ الْحَاكِمُ صِدْقَ الشَّاهِدِ الْوَاحِدِ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَحْكُمَ بِهِ (3/308/ح): (3607)، وسنده صحيح.

⁽²²⁶³⁾ يُنْظَرُ: «البحر المحيط في أصول الفقه»، للزركشي: (4/324).

⁽²²⁶⁴⁾ يُنْظَرُ: «المطلق والنسبي في السُّنَّة النبوية»: (ص: 103: 104) بتصرف.

وهذا القسم من السنّة يُجتمَل أن يكون مطلقاً، أو أن يكون نسيئاً، والاعتبار في هذا الاحتمال إمكانيّة صرف النص النبوي إلى أحد الاعتبارات لشخصيّة الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) غير الأبعاد التي تصرف النص إلى النسيئة ابتداءً، التي من الممكن أن يُصنّف النص بحسبها، أو حسب البعد الذي يمكن أن يُفهم في ضوءه الخطاب النبوي⁽²²⁶⁵⁾.

وقد بلغ الطاهر ابن عاشور في تعداد أحوال النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) التي يصدر عنها قوله، أو فعله ثنتي عشرة حالة، وهي: «التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشار، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد»⁽²²⁶⁶⁾، وذكر أمثلة على كل نوع منها، وأشار من خلالها إلى تعميم أحكام لم يكن القصد منها التعميم، وإلى وقوع أغلاط فقهية كثيرة؛ نتيجة غفلة بعض العلماء عن أحوال تصرفاته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)⁽²²⁶⁷⁾.

كما أَلَّف الإمام شهاب الدين القرافي كتاباً خاصاً في التمييز بين الاعتبارات التي تصدر عنها أفعال النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فما فعله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بطريق الإمامة، كقسمة الغنائم، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وتوزيع الإقطاعات والمعادن، ونحو ذلك لا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر، وكذا فعله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بطريق الحكم، كالتمليك بالشفعة، وفسخ الأنكحة، والعقود، ونحو ذلك، فإنه لا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بحكم الحاكم في الوقت الحاضر، وأما تصرفه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالتفتيا والرسالة والتبليغ، فذلك شَرَعٌ يَتَقَرَّرُ على الخلائق إلى يوم الدين، يَلْزَمُنَا أن نَتَّبِعَ كُلَّ حُكْمٍ مما بَلَّغَهُ إلينا عن رَبِّهِ بسببه، من غير اعتبار حُكْمٍ حاكمٍ ولا إِذْنِ إمامٍ، لِأَنَّهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مَبْلُغٌ لنا ارتباط ذلك الحكم بذلك السبب، وخالٍ بين الخلائق وبين رَبِّهِمْ⁽²²⁶⁸⁾، وذكر القرافي⁽²²⁶⁹⁾ قسماً وقع منه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مُتَرَدِّدًا بين هَذِهِ الأقسام، اختلف العلماء فيه على أيها يُجْمَلُ؟ مثل: قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»⁽²²⁷⁰⁾، وقوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا

⁽²²⁶⁵⁾ يُنْظَرُ: «المصدر السابق»: (ص: 105) بتصرف.

⁽²²⁶⁶⁾ يُنْظَرُ: «مقاصد الشريعة الإسلامية»، للطاهر بن عاشور: (99/3).

⁽²²⁶⁷⁾ يُنْظَرُ: «المصدر السابق»: (99/3 - 138).

⁽²²⁶⁸⁾ يُنْظَرُ: «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام»، للقرافي: (ص: 108).

⁽²²⁶⁹⁾ يُنْظَرُ: «المصدر السابق»: (ص: 109).

⁽²²⁷⁰⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: المزارعة، باب: مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَوْتًا (106/3 ح: 2335)، بمعناه، من حديث عائشة (رضي الله عنها).

فله سَلْبُهُ» (2271).

فهذا القسم تختلف فيه أنظار المجتهدين بِحَسَبِ ما يترجح لديه من الاعتبارات المحتملة، فهي دائرة بين الإطلاق والنسبية، مع ملاحظة أن ألفاظها عامّة، ولكن يمكن ألا تكون عامّة في كل زمان، والله تعالى أعلم.

²²⁷¹ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: فرض الخمس، باب: مَنْ لَمْ يُخَمَّسِ الْأَسْلَابَ (4/92/ح: 3142)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسير، باب: اسْتِخْفَاقِ الْقَاتِلِ سَلْبِ الْقَتِيلِ (3/1370/ح: 27)، من حديث أَبِي قَتَادَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ).

الضابط التاسع عشر: مراعاة التفرقة بين تصرفات النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالإمامة والسياسة المتغيرة بِحَسَبِ أحوال المكلفين، وأحاديث التشريع الثابتة في كل الأحوال:

إن مما يحتاج إلى توكيد لا ملال من تكراره وترداده أن دراسة مناهج فهم نصوص السُّنَّة النبويَّة تُعَدُّ من أكثر الدراسات الأصوليَّة والحديثيَّة أهميَّة، فكون السُّنَّة النبويَّة هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، وأداة لفهم القرآن الكريم، يقتضي بذل الجهود لتطوير تصنيفه، ودراسته وتحليله، وتفهم مقاصده وغاياته، وكشف علاقة أحكامه بالزمان والمكان ومتغيرات الواقع، ومراعاة هذه المناهج شرط رئيس لحسن فهم ما أُثِرَ عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وإهمالها يُسبِّب اضطراباً في الفهم، وخللاً في التعامل مع مراد النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بقوله، وفعله، وتقديره.

ومن المحددات العلميَّة والمعالَم المنهجيَّة المُهمَّة: التفرقة بين أحاديث التشريع الثابتة في كل الأحوال، وأحاديث الإمامة، والحُكْم، والسياسة الشرعيَّة المتغيرة بِحَسَبِ الأحوال، أو بتعبير آخر: فهم تصرفات الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالإمامة والحكم والسياسة الشرعيَّة، ومعنى ذلك أن للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) تصرفات بوصفه إماماً للمسلمين، وقاضياً يفصل بين الخصومات، ورئيساً للدولة يدير شئونها بما يحقق المصالح، ويدراً المفساد، ويتخذ الإجراءات، والقرارات، والتدابير اللازمة لتحقيق المقاصد الشرعيَّة في المجتمع، ويسميها علماء الشريعة بـ«الإمارة»، أو «السياسة الشرعيَّة»، ومن أمثلة هذه التصرفات: تعيين القضاة، واختيار السفراء، وتنظيم الجيوش، واختيار خلفائه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على المدينة في غيابه، ووضع الخطط الحربيَّة، ونحو ذلك.

وقد عدَّ الإمام ابن القيم (رَحْمَةُ اللهِ) أَنَّ مثل هذه التصرفات النبويَّة تصرفات تشريعيَّة خاصَّة بزمانها وظروفها؛ فهي سياسة جزئيَّة بِحَسَبِ المصلحة، وأنها مصلحة للأُمَّة في ذلك الوقت، وذلك المكان، وعلى تلك الحال (2272).

وقد ذكر أن الله سُبْحَانَهُ أنكر على الَّذِينَ لا يفقهون بِقَوْلِهِ: ﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لا يَكَادُونَ بِفَقْهٍ حَدِيثاً﴾ (2273)، فَذَمَّ مَنْ لَمْ يَفْقَهُ كَلَامَهُ، وَالْفَقْهُ أَخْصُّ مِنَ الْفَهْمِ، وَهُوَ فَهْمٌ مُرَادُ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ كَلَامِهِ، وَهَذَا قَدْرٌ زَائِدٌ عَلَى مُجَرَّدِ فَهْمِ وَضْعِ اللَّفْظِ فِي اللَّغَةِ، وَبِحَسَبِ تَفَاوُتِ مَرَاتِبِ النَّاسِ فِي هَذَا تَتَفَاوُتُ مَرَاتِبُهُمْ فِي

(2272) يُنظَر: «الطرق الحكيمية في السياسة الشرعيَّة» لابن القيم: (ص: 18)، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، ط: 1، سنة: 1428هـ، ويُظَر: «زاد المعاد»: (490/3).

(2273) [النساء: 78].

الْفَهْمُ وَالْعِلْمُ»⁽²²⁷⁴⁾، فَبَيَّنَ أَنَّ الْفَقْهَ يَعْنِي مَعْرِفَةَ إِرَادَةِ الشَّرْعِ، وَمَقْصُودَهُ مِنْ كَلَامِهِ، وَمَنْ لَمْ يَفْهَمْ ذَلِكَ الْقَصْدَ فَلَمْ يَفْهَمْ كَلَامَ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَلَا مَرَامَهُ.

وَمِنْ ثَمَّ فَإِنَّهُ يَلْزِمُ لِلتَّعْرِفِ عَلَى مَرَادِ الشَّارِعِ، وَقَصْدِهِ مِنْ كَلَامِهِ مَعْرِفَةَ السِّيَاقِ اللَّفْظِيِّ «اللُّغَوِيِّ» الْمُرْتَبِطَ بِالْفَافِظِ الْكَلَامِ، وَتَرْكِيْبِهَا دَاخِلَ النَّصِّ، وَكَذَا مَعْرِفَةَ السِّيَاقِ الْحَالِيِّ «الْمَقَامِ» الَّذِي يَضُمُّ الْعَدِيدَ مِنَ الْقَرَائِنِ الْمُرْتَبِطَةِ بِدَوَاعِي التَّصَرُّفِ النَّبَوِيِّ وَبَوَاعِثِهِ، وَثِقَافَةَ مَنْ تَوَجَّهَ إِلَيْهِ مِنَ الْأَفْرَادِ أَوْ الْجَمَاعَاتِ، وَظُرُوفِهِ، وَأَحْوَالِهِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ، وَمَا يَحِيطُ بِكُلِّ ذَلِكَ مِنْ أُمُورٍ يُمْكِنُ أَنْ تَوْثِرَ فِي مَعَانِي الْكَلَامِ، أَوْ تُعَيِّنَ عَلَى تَفْهَمِ مَقْصِدِ الْمُتَكَلِّمِ⁽²²⁷⁵⁾.

يَقُولُ الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ (رَحِمَهُ اللَّهُ) وَهُوَ يُبَيِّنُ الْأُمُورَ الَّتِي يَنْبَغِي عَلَى أَسَاسِهَا فَهْمَ النَّصِّ النَّبَوِيِّ، وَإِنْزَالَهُ الْمَنْزِلَ الصَّحِيحَ: «وَرَسُولُ اللَّهِ عَزَّيْزِيُّ اللِّسَانِ وَالذَّارِ، فَقَدْ يَقُولُ الْقَوْلَ عَامًّا يُرِيدُ بِهِ الْعَامَّ، وَعَامًّا يُرِيدُ بِهِ الْخَاصَّ... وَيُسْأَلُ عَنِ الشَّيْءِ فَيُجِيبُ عَلَى قَدْرِ الْمَسْأَلَةِ، وَيُؤَدِّي عَنْهُ الْمَخْبِرُ عَنْهُ الْخَبَرَ مُتَقَصِّصًا، وَالْخَبَرَ فِي أَيِّ بَعْضٍ مَعْنَاهُ دُونَ بَعْضٍ، وَيُحَدِّثُ عَنْهُ الرَّجُلُ الْحَدِيثَ قَدْ أَدْرَكَ جَوَابَهُ، وَلَمْ يُدْرِكِ الْمَسْأَلَةَ فَيَدَّلُهُ عَلَى حَقِيقَةِ الْجَوَابِ، بِمَعْرِفَتِهِ السَّبَبَ الَّذِي يَخْرُجُ عَلَيْهِ الْجَوَابُ، وَيَسُنُّ فِي الشَّيْءِ سُنَّةً وَفِي مَا يُخَالِفُهُ أُخْرَى، فَلَا يُخَلِّصُ بَعْضُ السَّامِعِينَ بَيْنَ اخْتِلَافِ الْحَالِيْنَ اللَّتَيْنِ سَنَّ فِيهِمَا، وَيَسُنُّ سُنَّةً فِي نَصٍّ مَعْنَاهُ، فَيَحْفَظُهَا حَافِظًا، وَيَسُنُّ فِي مَعْنَى يُخَالِفُهَا فِي مَعْنَى وَجَمَاعُهُ فِي مَعْنَى سُنَّةً غَيْرَهَا؛ لِاخْتِلَافِ الْحَالِيْنَ، فَيَحْفَظُ غَيْرَهُ تِلْكَ السُّنَّةَ، فَإِذَا أَدَّى كُلُّ مَا حَفِظَ رَأَهُ بَعْضُ السَّامِعِينَ اخْتِلَافًا، وَلَيْسَ مِنْهُ شَيْءٌ مُخْتَلَفٌ، وَيَسُنُّ بِالْقَطْرِ مَخْرُجَهُ عَامًّا جَمَلَةً بِتَحْرِيمِ شَيْءٍ أَوْ بِتَحْلِيلِهِ، وَيَسُنُّ فِي غَيْرِهِ خِلَافَ الْجَمَلَةِ، فَيَسْتَدِلُّ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يُرَدْ بِمَا حَرَّمَ مَا أَحَلَّ، وَلَا بِمَا أَحَلَّ مَا حَرَّمَ، وَلِكُلِّ هَذَا نَظِيرٌ فِي مَا كَتَبْنَا مِنْ جُمَلِ أَحْكَامِ اللَّهِ، وَيَسُنُّ السُّنَّةَ ثُمَّ يَنْسَخُهَا بِسُنَّتِهِ، وَلَمْ يَدْعُ أَنْ يُبَيِّنَ كَلِمًا نَسَخَ مِنْ سُنَّتِهِ بِسُنَّتِهِ، وَلَكِنْ رِمَا ذَهَبَ عَلَى الَّذِي سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بَعْضُ عِلْمِ النَّاسِخِ أَوْ عِلْمِ الْمَنْسُوخِ، فَحَفِظَ أَحَدُهُمَا دُونَ الَّذِي سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الْآخَرَ، وَلَيْسَ يَذْهَبُ ذَلِكَ عَلَى عَامَّتِهِمْ، حَتَّى لَا يَكُونَ فِيهِمْ مُوجُودًا إِذَا طُلِبَ، وَكُلُّ مَا كَانَ كَمَا وَصَفْتُ أَمْضِيَّ عَلَى مَا سَنَّه، وَفُرِّقَ بَيْنَ مَا فَرَّقَ بَيْنَهُ مِنْهُ»⁽²²⁷⁶⁾، وَاعْتَبَرَ الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ (رَحِمَهُ اللَّهُ)، وَغَيْرُهُ أَنَّ التَّعْرِفَ عَلَى مَقَامَاتِ النُّصُوصِ النَّبَوِيَّةِ أَمْرٌ لَهُ أَهْمِيَّةٌ فِي دَفْعِ التَّعَارُضِ عَنِ النَّصِّ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ، وَأَنَّ عَدَمَ

⁽²²⁷⁴⁾ يُنظَرُ: «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن القيم: (167/1).

⁽²²⁷⁵⁾ يُنظَرُ: «تصرفات الرسول (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالإمامة. الدلالات المنهجية والتشريعية»، د سعد الدين العثماني: (ص: 11: 12)، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: 24، السُّنَّة: 6، 1422هـ، 2001م.

⁽²²⁷⁶⁾ يُنظَرُ: «الرسالة»، للشافعي: (213/1 - 215).

معرفة تلك المقامات يؤدي إلى اعتقاد الاختلاف بين الأحاديث؛ ومن ثمّ تصير هذه المعرفة بالسياقات الحاليّة للنصوص شرطاً أساسياً للفهم السليم المنضبط للسنة النبويّة.

ويُعنى الشاطبي (رحمه الله) ببيان أهميّة قرائن الأحوال في فهم الخطاب الشرعي، فيذكر أن مدار فهم خطاب الشارع على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك؛ كالاستفهام، لفظه واحد، ويدخله معانٍ آخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة، والتهديد، والتعجيز، وأشباهها، ولا يدلّ على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال، وليس كلُّ حال يُنقل، ولا كلُّ قرينة تقترب بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالّة؛ فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه⁽²²⁷⁷⁾، فمعرفة مقتضى الحال إذن من الأمور المهمّة الداعمة لفهم النص، والرافعة لأي إشكال يطرأ عليه، وإذا جهل الناظر في النصوص النبويّة بعض أو كل مقتضيات الأحوال التي تكتنف النص فاته فهم الكلام جملة، أو فهم بعضه.

ومن التقرير السابق يظهر لنا أنه ينبغي لمن أراد فهم الأحاديث النبويّة فهماً جيّداً أن تكون لديه الملكة التي يستطيع بها أن يعرف المقام الذي صدر منه التصرف النبوي، ومقصد الشارع منه، فالمقامات التي تليق بصاحب الرسالة (صلى الله عليه وسلّم)، وتختص به؛ هي مقامات التشريع، والتوجيه، والإرشاد بأنواعها، وعلى الرغم من أن وظيفة النبي (صلى الله عليه وسلّم) الأساسية هي تبليغ الرسالة، إلا أن ممارسته قيادة الدولة الإسلاميّة، وإمامة المسلمين السياسيّة اقتضت أن تكون له من مقام الإمامة تصرفات تختلف عن تصرفاته الصادرة عنه بحكم النبوة والرسالة؛ إذ إن تصرفات النبي (صلى الله عليه وسلّم) متنوعة، وأما ليست على نسق واحد، ولا في مرتبة واحدة، من حيث جهة صدورها عن المصطفى (صلى الله عليه وسلّم)، ومن حيث حكمها الشرعي، وهذه التصرفات من هذا المنطلق قسمان:

1 تصرفات تشريعيّة، وهي ما صدر عنه (صلى الله عليه وسلّم) على سبيل الاتباع والاقتداء، أو ما كان من تصرفاته (صلى الله عليه وسلّم) مطلوب الفعل وجوباً أو استحباباً، وهذه التصرفات التشريعيّة قسمان:

أ تصرفات بالتشريع العام، وهي تتوجه إلى الأُمَّة كافة إلى يوم القيامة.

ب تصرفات بالتشريع الخاص، وهي مرتبطة بزمان، أو مكان، أو أحوال، أو أشخاص معينين، وليست عامّة للأُمَّة كلها، ويطلق عليها بعض العلماء التصرفات الجزئيّة، أو التشريعات الجزئيّة، أو الخطاب الجزئي،

⁽²²⁷⁷⁾ يُنظر: «الموافقات في أصول الشريعة»، للشاطبي: (146/4).

وفي هذا الصدد يقول ابن القيم (رَحِمَهُ اللهُ) وهو يتكلم عن الطب النبوي: «فَلَا يُجْعَلُ كَلَامُ النَّبِيِّ الْخُرْنِيُّ الْخَاصُّ كُلِّيًّا عَامًّا، وَلَا الْكَلِمَةُ الْعَامُّ جَزْئِيًّا خَاصًّا، فَيَقَعُ مِنَ الْخَطَأِ، وَخِلَافِ الصَّوَابِ مَا يَقَعُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ» (2278).

2 تصرفات غير تشريعية: وهي تصرفات لا يُقصد بها الاقتداء ولا الاتباع، لا من عموم الأمة، ولا من خصوص من توجهت إليهم، مثل التصرفات الجبيلية، والتصرفات العادية، والتصرفات الدنيوية، والتصرفات الإرشادية، والتصرفات الخاصة به (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

أما التصرفات النبوية الشريفة بالإمامة والسياسة فهي من قبيل التصرفات التشريعية الخاصة بزمانها، ومكانها، فهي سياسة جزئية اقتضتها المصلحة، وأنها مصلحة للأمة في ذلك الوقت بعينه، وظروفه المكتشفة به، أو مصلحة للأمة في ذلك المكان، وعلى تلك الحال.

وَبِنَاءً عَلَى مَا تَقَدَّمَ فَإِنَّ هَذَا الضَّابِطَ الَّذِي نَحْنُ بِصَدَدِ الْحَدِيثِ عَنْهُ لَهُ أَهْمِيَّةٌ كَبِيرَةٌ فِي فَهْمِ مَا صَدَرَ عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَلَى سَبِيلِ الْوَحْيِ وَالتَّشْرِيعِ الْعَامِّ، وَمَا صَدَرَ عَنْهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مِنْ قَبِيلِ السِّيَاسَةِ الْعَامَّةِ الَّتِي يُرَادُ مِنْ خِلَالِهَا تَحْقِيقُ مَصَالِحِ الْأُمَّةِ، وَدَرْءُ الْمَفَاسِدِ عَنْهَا، وَقَدْ كَانَ الصَّحَابَةُ (رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ) يُدْرِكُونَ هَذَا الْأَمْرَ جَيِّدًا، وَكَانُوا يَمَيِّزُونَ مَا صَدَرَ عَنْهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَلَى سَبِيلِ الْوَحْيِ وَالتَّشْرِيعِ الْعَامِّ الْكَلِمِيِّ، وَمَا صَدَرَ عَنْهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِتَحْقِيقِ مَصَالِحِ الْأُمَّةِ الْمُؤْمِنَةِ مَعَهُ، وَدَرْءِ الْمَفَاسِدِ عَنْهَا، فَكَانُوا (رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ) يَمْتَلِكُونَ الْقُدْرَةَ عَلَى التَّمْيِيزِ بَيْنَ وَظِيفَتِهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِوصفه مَبْلَغًا لِلرِّسَالَةِ وَالْوَحْيِ، وَوِظِيفَتِهِ بِوصفه قَائِدًا سِيَاسِيًّا وَحَرِيئًا، وَإِذَا أَشْكَلَ عَلَيْهِمُ الْأَمْرُ سَأَلُوهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مَبْلَغًا لِلرِّسَالَةِ وَالْوَحْيِ، وَلَعَلَّ قِصَّةَ الْحَبَابِ بْنِ الْمُنْذِرِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) فِي مَرَاغَعَتِهِ لِرَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فِي غَزْوَةِ بَدْرٍ مِنْ أَدَلِّ الْأُمُورِ عَلَى ذَلِكَ، حَيْثُ قَالَ: «يَا رَسُولَ اللهِ، أَرَأَيْتَ هَذَا الْمَنْزِلَ، أَمْنَزَلًا أَنْزَلَكَ اللهُ لَيْسَ لَنَا أَنْ نَتَقَدَّمَ، وَلَا نَتَأَخَّرَ عَنْهُ، أَمْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ؟ قَالَ: بَلْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ؟ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، فَإِنْ هَذَا لَيْسَ بِمَنْزِلٍ، فَانْهَضْ بِالنَّاسِ حَتَّى نَأْتِيَ أَدْنَى مَاءٍ مِنَ الْقَوْمِ، فَانزِلْهُ، ثُمَّ نَعُورْ مَا وَرَاءَهُ مِنَ الْقَلْبِ، ثُمَّ نَبْنِي عَلَيْهِ حَوْضًا فَنَمْلُؤُهُ مَاءً، ثُمَّ نُقَاتِلُ الْقَوْمَ، فَنَشْرِبُ وَلَا يَشْرَبُونَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): لَقَدْ أَشْرَتَ بِالرَّأْيِ» (2279).

وكذا لما اشتد بالمسلمين البلاء، بعث رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إلى عيينة بن حصن، وإلى الحارث بن عوف المري، وهما قائدا غطفان، فأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما عنه وعن

(2278) يُنظَرُ: «زاد المعاد في هدي خير العباد»: (100/4).

(2279) يُنظَرُ: «سيرة ابن هشام»: (620/1)، والحديث يرتقي بمجموع طرقه إلى رتبة الحسن لغيره، والله أعلم.

أصحابه، فجرى بينه وبينهما الصلح، حتى كتبوا الكتاب، ولم تقع الشهادة، ولا عزيمة الصلح، إلا المروضة في ذلك، فلما أراد رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أن يفعل، بعث إلى سعد بن معاذ وسعد بن عباد، فذكر ذلك لهما، واستشارهما فيه، فقالا له: يا رسول الله، أمرًا تحبه فنصنعه، أم شيئًا أمرك الله به، لا بد لنا من العمل به، أم شيئًا تصنعه لنا؟ قال: بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة⁽²²⁸⁰⁾، فقد راجعه سعد بن معاذ وسعد بن عباد (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) في هَذِهِ المسألة ورجع عنها (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

وقد استشار (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أصحابه حول أسرى بدر، فأشار عليه كل من أبي بكر، وعمر، وابن رواحة، فاختار رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) رأي أبي بكر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، جاء في «صحيح مسلم»: «قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَلَمَّا أَسْرُوا الْأَسَارَى، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ: «مَا تَرُونَ فِي هَؤُلَاءِ الْأَسَارَى؟» فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، هُمْ بَنُو الْعَمِّ وَالْعَشِيرَةِ، أَرَى أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُمْ فِدْيَةً فَتَكُونُ لَنَا قُوَّةً عَلَى الْكُفَّارِ، فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُمْ لِلْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَا تَرَى يَا ابْنَ الْخَطَّابِ؟» قُلْتُ: لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا أَرَى الَّذِي رَأَى أَبُو بَكْرٍ، وَلَكِنِّي أَرَى أَنْ تُمَكِّنَّا فَتَضْرِبَ أَعْنَاقَهُمْ، فَتَمَكِّنَ عَلَيْنَا مِنْ عَقِيلٍ فَيَضْرِبَ عُنُقَهُ، وَتُمَكِّنِي مِنْ فُلَانٍ نَسِيبًا لِعُمَرَ، فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ، فَإِنْ هَؤُلَاءِ أَيْمَةُ الْكُفْرِ وَصَنَادِيدُهَا، فَهَوِي رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ، وَمَ يَهُوَ مَا قُلْتُ، فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْعَدِ جِثْتُ، فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَأَبُو بَكْرٍ قَاعِدَيْنِ بَيْنَكِيَانِ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَخْبِرْنِي مِنْ أَيِّ شَيْءٍ تَبْكِي أَنْتَ وَصَاحِبُكَ؟ فَإِنْ وَجَدْتُ بُكَاءً بَكَيْتُ، وَإِنْ لَمْ أَجِدْ بُكَاءً تَبَاكَيْتُ لِبُكَائِكُمَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «أَبْكِي لِلَّذِي عَرَضَ عَلَيَّ أَصْحَابُكَ مِنْ أَخَذِهِمُ الْفِدَاءَ، لَقَدْ عَرَضَ عَلَيَّ عَدَاؤُهُمْ أَدْنَى مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ: شَجَرَةٌ قَرِيبَةٌ مِنْ نَبِيِّ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثْجِنَ فِي الْأَرْضِ﴾⁽²²⁸¹⁾، إِلَى قَوْلِهِ ﴿فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾⁽²²⁸²⁾، فَأَحَلَّ اللَّهُ الْغَنِيمَةَ لَهُمْ»⁽²²⁸³⁾.

وفي غزوة أحد استشار النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أصحابه في الخروج إلى العدو، أو البقاء في المدينة

⁽²²⁸⁰⁾ يُنْظَرُ: «المصدر السابق»: (223/2)، و«السيرة النبوية» لابن كثير: (201/3)، دار المعرفة، بيروت، د.ت، و«زاد المعاد في هدي خير العباد» لابن القيم: (244/3)، والحديث قال عنه الهيثمي في «المجمع»: (132/6): «رواه البزار، والطبراني ورجال البزار والطبراني فيهما مُخَمَّد بن عمرو وحديثه حسن، وبقية رجاله ثقات».

⁽²²⁸¹⁾ [الأنفال: 67].

⁽²²⁸²⁾ [الأنفال: 69].

⁽²²⁸³⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسير، باب: الإمداد بالملائكة في غزوة بدر، وإباحة الغنائم (1385/3/برقم: 1763).

فقال لهم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنِّي قَدْ رَأَيْتُ بَقْرًا تُذْبَحُ، وَأَوْلَتْهَا خَيْرًا، وَرَأَيْتُ فِي ذُوَابَةِ سَيْفِي ثَلَمًا، وَرَأَيْتُ أَبِي أَدْخَلْتُ يَدِي فِي دُرْعِ حَصِينَةٍ، فَأَوْلَتْهَا الْمَدِينَةَ، فَإِنْ رَأَيْتُمْ أَنْ تُقِيمُوا بِالْمَدِينَةِ وَتَدْعُوهُمْ حَيْثُ نَزَلُوا، فَإِنْ أَقَامُوا أَقَامُوا بِشَرِّ مَقَامٍ، وَإِنْ هُمْ دَخَلُوا عَلَيْنَا فَاتْلُتُمُوهُمْ فِيهَا»، وَكَانَ رَأْيُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بِنِ سَلُولَ مَعَ رَأْيِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، يَرَى رَأْيَهُ فِي ذَلِكَ، وَأَلَّا يُخْرِجَ إِلَيْهِمْ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَكْرَهُ الْخُرُوجَ، فَقَالَ رِجَالٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، مِمَّنْ أَكْرَمَ اللَّهُ بِالشَّهَادَةِ يَوْمَ أُحُدٍ وَغَيْرِهِ، مِمَّنْ كَانَ فَاتَهُ بَدْرٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَخْرِجْ بِنَا إِلَى أَعْدَائِنَا، لَا يَرُونَ أَنَّا جَبُنَّا عَنْهُمْ وَضَعَفْنَا؟ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بِنِ سَلُولَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَقِمِ بِالْمَدِينَةِ لَا تَخْرُجْ إِلَيْهِمْ، فوالله مَا خَرَجْنَا مِنْهَا إِلَى عَدُوِّ لَنَا قَطُّ إِلَّا أَصَابَ مِنَّا، وَلَا دَخَلَهَا عَلَيْنَا إِلَّا أَصَبْنَا مِنْهُ، فَدَعَهُمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنْ أَقَامُوا أَقَامُوا بِشَرِّ مَحْسِسٍ، وَإِنْ دَخَلُوا فَاتَلْتُمُوهُمْ الرِّجَالَ فِي وَجْهِهِمْ، وَرَمَاهُمْ النَّسَاءُ وَالصَّبِيَّانَ بِالْحِجَارَةِ مِنْ فَوْقِهِمْ، وَإِنْ رَجَعُوا رَجَعُوا خَائِبِينَ كَمَا جَاءُوا، فَلَمْ يَزَلِ النَّاسُ بِرَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الَّذِينَ كَانَ مِنْ أَمْرِهِمْ حُبُّ لِقَاءِ الْقَوْمِ، حَتَّى دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بَيْتَهُ، فَلَيْسَ لِأُمَّتِهِ، وَذَلِكَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ حِينَ فَرَعَ مِنَ الصَّلَاةِ، وَقَدْ مَاتَ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ يُقَالُ لَهُ: مَالِكُ بْنُ عَمْرٍو، أَحَدُ بَنِي النَّجَّارِ، فَصَلَّى عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لَنَا، ثُمَّ خَرَجَ عَلَيْهِمْ، وَقَدْ نَدِمَ النَّاسُ، وَقَالُوا: اسْتَكْرَهْنَا رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَلَمْ يَكُنْ لَنَا ذَلِكَ، فَلَمَّا خَرَجَ عَلَيْهِمْ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ: اسْتَكْرَهْنَاكَ وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ لَنَا، فَإِنْ شِئْتَ فَاقْعُدْ صَلَّى اللهُ عَلَيْكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): مَا يَنْبَغِي لِنَبِيِّ إِذَا لَبَسَ لِأُمَّتِهِ أَنْ يَضَعَهَا حَتَّى يُقَاتِلَ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فِي أَلْفٍ مِنْ أَصْحَابِهِ⁽²²⁸⁴⁾، فَقَدْ تَنَازَلَ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَنْ رَأْيِهِ، بَرِغَمَ أَنْ الصَّوَابَ كَانَ فِي جَانِبِهِ، نَزُولًا عَلَى رَأْيِ الْأَكْثَرِيَّةِ، وَإِعْمَالًا لِمَبْدَأِ الشُّورَى، مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنْ تَصْرَفَهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فِي هَذَا الْأَمْرِ لَمْ يَكُنْ وَحِيًّا مِنَ اللَّهِ، وَلَا تَشْرِيْعًا يَجِبُ تَنْفِيْذُهُ، وَإِنَّمَا كَانَ مِنْ قَبِيلِ الرَّأْيِ وَالظَّنِّ الْغَالِبِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

ومن الأمثلة التي نسوقها لتوضيح تلك القضية وتجليتها حديث ضالة الإبل، فقد راجع الخلفاء الراشدون بعد وفاته بعض تصرفاته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) التي صدرت عنه بحكم السياسة الشرعية، والأحوال المرعية، اقتضتها مصالح جزئية، وظروف وملابسات وقتية، فلما تغيرت تلك المصالح، تغيرت الأحكام المرتبطة بها، روى زَيْدُ بْنُ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ، صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَنِ ضَالَّةِ الْإِبِلِ، فَقَالَ: «مَا لَكَ وَهَلَا، دَعَهَا، فَإِنْ مَعَهَا جِدَاءُهَا وَسِقَاءُهَا،

⁽²²⁸⁴⁾ يُنظَرُ: «سيرة ابن هشام»: (63/2)، والحديث أخرجه البيهقي في «دلائل النبوة»، باب: كَيْفَ كَانَ الْخُرُوجُ إِلَى أُحُدٍ، وَالْقِتَالُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ يَوْمَئِذٍ (224/3)، وسنده صحيح.

تَرِدُ الْمَاءَ، وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ، حَتَّى يَجِدَهَا رُبُّهَا»، وَسَأَلَهُ عَنِ الشَّاةِ، فَقَالَ: «خُذْهَا، فَإِنَّمَا هِيَ لَكَ، أَوْ لِأَخِيكَ، أَوْ لِلذَّبِّ»⁽²²⁸⁵⁾، فلم يأذن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في التقاط ضالة الإبل، فلما كان زمن عثمان بن عفان (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أمر بتعريفها وبيعها حتى إذا جاء رباها أُعْطِيَ ثمنها⁽²²⁸⁶⁾.

وقال سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): «رَأَيْتُ عَلِيًّا (يعني ابن أبي طالب) بَنَى لِلصَّوَالِ مِرْبَدًا، فَكَانَ يَغْلُقُهَا عَلَقًا لَا يُسَمُّهَا، وَلَا يُهْرِلُهَا مِنْ بَيْتِ الْمَالِ، فَكَانَتْ تُشْرِفُ بِأَعْنَاقِهَا، فَمَنْ أَقَامَ بَيْتَهُ عَلَى شَيْءٍ أَخَذَهُ وَإِلَّا أَقْرَبَهَا عَلَى حَالِهَا لَا يَبِيعُهَا»، فَقَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): «لَوْ وُثِّتُ أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ صَنَعْتُ هَكَذَا»⁽²²⁸⁷⁾.

فهذا الحكم مرتبط بالأحوال الاجتماعية التي تغيرت، وقد فهم الخلفاء الراشدون أن هناك ارتباطاً بين التصرف النبوي وظروف المجتمع الإسلامي؛ فَعَبَّرُوا التصرف لتغيير الظروف والأحوال التي أملتتها، وهذا منهم على أنهم عدوه تصرفاً منه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالإمامة، والسياسة المتغيرة، وليس حكماً شرعياً عاماً مؤبداً⁽²²⁸⁸⁾.

ومن الأمثلة المهمة في ذلك: حديث سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قَالَ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ، وَلَيْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ»⁽²²⁸⁹⁾، فقد روى الإمام أبو يوسف عن أبي حنيفة (رَحِمَهُ اللهُ) قوله: من أحيا أرضاً مواتاً فهي له إذا أجازها الإمام، ومن أحيا أرضاً مواتاً بغير إذن الإمام فليست له، وللإمام أن يخرجها من يده ويصنع فيها ما رأى من الإجارة والإقطاع وغير ذلك، وقال أبو حنيفة: «الإحياء لا يكون إلا بإذن الإمام»⁽²²⁹⁰⁾.

وذهب الجمهور من الشافعية، والحنابلة، وأبو يوسف، ومحمد من الحنفية إلى الجواز، دون توقف ذلك على إذن الإمام⁽²²⁹¹⁾، حتى إن الإمام الشافعي (رَحِمَهُ اللهُ) قال: «إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْمَوَاتِ مَالِكٌ فَمَنْ أَحْيَا مِنْهُ

⁽²²⁸⁵⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: اللُّقْطَةُ، باب: ضَالَّةُ الْعَظْمِ (2428/124/3)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: اللُّقْطَةُ، (1722/1349/3) من حديث زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

⁽²²⁸⁶⁾ أخرجه مالك في «الموطأ»: (51/759/2)، وسنده صحيح.

⁽²²⁸⁷⁾ أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب: البيوع والأفضية، باب: فِي الرَّجُلِ يَأْخُذُ الْبَعِيرَ الضَّالَّ فَيُنْفِقُ عَلَيْهِ (369/4)، برقم: (21144)، وسنده صحيح.

⁽²²⁸⁸⁾ يُنظَرُ: «تصرفات الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالإمامة. الدلالات المنهجية والتشريعية»، د سعد الدين العثماني: (ص: 17: 18).

⁽²²⁸⁹⁾ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الْحُرَاجُ وَالْإِمَارَةُ وَالْفَيْءُ، باب: فِي إِحْيَاءِ الْمَوَاتِ (3340/246/3)، وسنده صحيح.

⁽²²⁹⁰⁾ يُنظَرُ: «الحراج»، لأبي يوسف: (ص: 76)، ويُنظَرُ: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، للكاساني: (115/7).

⁽²²⁹¹⁾ يُنظَرُ: «الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع»، للخطيب الشربيني: (357/2)، دار الفكر، د. ت، و«المغني» لابن قدامة المقدسي: (416/5)، مكتبة القاهرة، د. ت.

أَهْلَ الْإِسْلَامِ فَهُوَ لَهُ دُونَ غَيْرِهِ، وَلَا أَبَالِي أَعْطَاهُ إِيَّاهُ السُّلْطَانُ، أَوْ لَمْ يُعْطِهِ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَعْطَاهُ، وَإِعْطَاءُ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَحَقُّ أَنْ يَتِمَّ لِمَنْ أَعْطَاهُ مِنْ عَطَاءِ السُّلْطَانِ»⁽²²⁹²⁾، بينما فَصَّلَ المَالِكِيَّةَ بِأَنَّ المَوَاتَ إِنْ كَانَ قَرِيبًا مِنَ العِمْرَانِ فَلَا يَجُوزُ إِحْيَاؤُهُ إِلَّا بِإِذْنِ الحَاكِمِ، وَإِنْ كَانَ بَعِيدًا عَنِ العِمْرَانِ فَلَا يُشْتَرَطُ إِذْنُ الإِمَامِ⁽²²⁹³⁾.

وَفِي عَصْرِنَا هَذَا فَإِنَّ الحَاكِمَ أَوْ الجِهَاتِ المَسْئُولَةَ هِيَ المَخُولُ لَهَا أَنْ تَعْطِيَ هَذَا الحَقَّ، أَوْ تَمْنَعَهُ، أَوْ تَنْظِمَهُ بِطَرِيقَةٍ جَدِيدَةٍ بِحَسَبِ المَصْلَحَةِ، وَهَذَا مُوَافِقٌ لِمَذْهَبِ الإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ (رَحِمَهُ اللهُ).

وَقَدْ اعْتَبَرَ الإِمَامُ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أَمْرَ التَّسْعِيرِ (تَحْدِيدِ أَسْعَارِ السَّلْعِ) مُرْتَبِطًا بِاجْتِهَادِ الإِمَامِ، عَلَى الرِّغْمِ مِنْ ثُبُوتِ امْتِنَاعِ الرِّسُولِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَنْهُ، فَعَنْ أَنَسٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قَالَ: غَلَا السَّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، سَعَّرْنَا، فَقَالَ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ، الْقَابِضُ، الْبَاسِطُ، الرَّزَّاقُ، وَإِنِّي لِأَرْجُو أَنْ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلِمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ»⁽²²⁹⁴⁾. «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».

وَقَالَ الإِمَامُ مَالِكُ حِينَ سئِلَ عَنِ التَّسْعِيرِ: «إِذَا سَعَّرَ عَلَيْهِمْ قَدَرَ مَا يَرَى مِنْ شَرَائِهِمْ فَلَا بَأْسَ بِهِ»⁽²²⁹⁵⁾.

وَقَدْ عَقَدَ الإِمَامُ القُرَافِيُّ فِي كِتَابِهِ النِّفَاحِ المَهْمُ: «الإِحْكَامُ فِي تَمْيِيزِ الفِئَاوَى عَنِ الأَحْكَامِ وَتَصَرُّفَاتِ القَاضِي وَالإِمَامِ»، فِي الفِرْقِ بَيْنَ تَصَرُّفِ رَسولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِالفِئَاوَةِ وَالتَّبْلِيعِ، وَبَيْنَ تَصَرُّفِهِ بِالقَضَاءِ، وَبَيْنَ تَصَرُّفِهِ بِالإِمَامَةِ⁽²²⁹⁶⁾.

وَبِنَاءً عَلَى مَا تَقَدَّمَ فَلَيْسَتْ مِثْلُ هَذِهِ التَّصَرُّفَاتِ شَرْعًا عَامًّا مُلْزِمًا لِأُمَّةٍ إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ، وَعَلَى الحَاكِمِ وَوَلَاةِ الأَمْرِ بَعْدَ النَبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَلَّا يَجْمَدُوا عَلَى ظَاهِرِهَا، وَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ أَنْ يَتَّبِعُوا فِي المَنْهَجِ الَّذِي بَنَى عَلَيْهِ تَصَرُّفَاتِهِ، وَأَنْ يَرَاعُوا المَصَالِحَ البَاعِثَةَ عَلَيْهَا، وَاجْتِنَابَ غَيْرِ الصَّالِحِ، وَهَمُّ مَفُوضُونَ فِي تَحْدِيدِ مَعَايِيرِ الصَّلَاحِيَّةِ الَّتِي يَخْتَلِفُ كَثِيرٌ مِنْهَا بِاخْتِلَافِ الأَزْمَنِ وَالْأَمْكَانِ وَالأَعْرَافِ، فَالتَّصَرُّفَاتِ السِّيَاسِيَّةِ مَفُوضَةٌ إِلَى رَأْيِ الحَاكِمِ أَوْ الجِهَاتِ المَسْئُولَةِ فِي المَجْتَمَعِ تُرَاعَى فِيهَا مَقَاصِدُ الشَّرْعِ حَسَبِ المَصْلَحَةِ

⁽²²⁹²⁾ يُنْظَرُ: «الأُمُّ»، للإِمَامِ الشَّافِعِيِّ: (243/7)، دَارُ المَعْرِفَةِ، بِيروَت، سَنَةِ: 1410هـ-1990م.

⁽²²⁹³⁾ يُنْظَرُ: «مَوَاهِبُ الجَلِيلِ فِي شَرْحِ مَخْتَصِرِ جَلِيلٍ»، لِلْحَطَّابِ الرَّعِينِيِّ: (11/6)، دَارُ الفِكْرِ، ط: 3، سَنَةِ: 1412هـ-1992م.

⁽²²⁹⁴⁾ أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ فِي «سَنَنِهِ»، كِتَابُ: البِيوعِ، بَابُ: فِي التَّسْعِيرِ (272/3/برقم: 3451)، وَالتِّرْمِذِيُّ فِي «جَامِعِهِ»، كِتَابُ: البِيوعِ، بَابُ:

مَا جَاءَ فِي التَّسْعِيرِ (3/597/برقم: 1314)، وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».

⁽²²⁹⁵⁾ يُنْظَرُ: «الْمُنْتَقَى شَرْحُ المَوْطَأِ»، لِأَبِي الوَلِيدِ البَاجِي: (18/5)، مَطْبَعَةُ السَّعَادَةِ، ط: 1، سَنَةِ: 1332هـ.

⁽²²⁹⁶⁾ يُنْظَرُ: «الإِحْكَامُ فِي تَمْيِيزِ الفِئَاوَى عَنِ الأَحْكَامِ وَتَصَرُّفَاتِ القَاضِي وَالإِمَامِ» (ص: 99).

التي راعاها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) زمانًا ومكانًا وحالًا⁽²²⁹⁷⁾.

وفي قوله: «مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ»⁽²²⁹⁸⁾ عَدَّهُ الإمام القرافي (رَحِمَهُ اللهُ) تصرفًا مرتبطًا بمصلحة مؤقتة فقال: هذا تصرف من النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالإمامة، فلا يجوز لأحد أن يختص بسلب إلا بإذن الإمام في ذلك قبل الحرب، ثم قال: متى رأى الإمام ذلك مصلحة قاله، ومتى لا تكون المصلحة تقتضي ذلك لا يقوله، ولا نعي بكونه تصرفًا بالإمامة إلا هذا القدر⁽²²⁹⁹⁾.

ولما سئل الإمام مالك عن الرجل يقتل القتيل هل يكون سلبه لمن قتله؟ أو هو حكم اجتهادي موكول إلى الحاكم، قال: «لَمْ يَبْلُغْنِي أَنَّ ذَلِكَ كَانَ إِلَّا يَوْمَ حُنَيْنٍ، قَالَ مَالِكٌ: وَإِنَّمَا ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ يَجْتَهُدُ فِيهِ فِي النَّفْلِ»⁽²³⁰⁰⁾.

ونقل ابن قدامة المقدسي عن الأوزاعي، والليث، والشافعي، وإسحاق، وأبي عبيد، وأبي ثور قولهم: «إِنَّ الْقَاتِلَ يَسْتَحِقُّ السَّلْبَ، قَالَ ذَلِكَ الْإِمَامُ، أَوْ لَمْ يَقُلْ»، وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ، وَالثَّوْرِيُّ: لَا يَسْتَحِقُّهُ إِلَّا أَنْ يَشْرَطَهُ الْإِمَامُ لَهُ، وَقَالَ مَالِكٌ: لَا يَسْتَحِقُّهُ، إِلَّا أَنْ يَقُولَ الْإِمَامُ ذَلِكَ»⁽²³⁰¹⁾.

ومن السنن التي ثار الخلاف حولها: أهي من تصرفات النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالتشريع العام، أم تصرف منه بالإمامة، حكمه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بتغريب الزاني غير المحسن في قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، فَدَجَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلًا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ»⁽²³⁰²⁾، فقد ذكر الإمام أبو بكر الجصاص الحنفي اختلاف أهل العلم في حد غير المحسن في الزنى، فنقل عن أبي حنيفة، وأبي يوسف، وزفر، ومحمد قولهم: إنه يجلد غير المحسن، وليس نفيه بحد، وإنما هو موكول إلى رأي الإمام إن رأى نفيه للدعارة فعل، كما يجوز حبسه حتى يُجِدَّ توبه»، ثم قال: «وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنْ نَفْيَ الْبِكْرِ الزَّانِي لَيْسَ بِحَدٍّ أَنْ يَقُولَهُ تَعَالَى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾»⁽²³⁰³⁾ يوجب أن يكون هذا هو الحد المستحق بالزنى، وأنه (أي النفي) كمال الحد، فلو جعلنا النفي حدًا معه لكان الجلد بعض الحد، وفي

⁽²²⁹⁷⁾ يُنْظَرُ: «تصرفات الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالإمامة الدلالات المنهجية والتشريعية»: (ص: 23: 24).

⁽²²⁹⁸⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: فَرُضُ الخُمْسِ، باب: مَنْ لَمْ يَحْمَسِ الأَسْلَابَ، وَمَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُحْمَسَ، وَخُكْمُ الْإِمَامِ فِيهِ (92/4/برقم: 3142)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسير، باب: اسْتِحْقَاقُ الْقَاتِلِ سَلْبَ الْقَتِيلِ (1370/3/برقم: 1751).

⁽²²⁹⁹⁾ يُنْظَرُ: «المدونة الكبرى»، للإمام مالك: (516/1 - 517)، دار الكتب العلمية، ط: 1، سنة: 1415هـ - 1994م.

⁽²³⁰⁰⁾ يُنْظَرُ: «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام» (ص: 119).

⁽²³⁰¹⁾ يُنْظَرُ: «المغني» لابن قدامة المقدسي: (237/9 - 238).

⁽²³⁰²⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الحدود، باب: حَدُّ الزَّانِي (1316/3/برقم: 1690).

⁽²³⁰³⁾ [النور: 2].

ذلك إيجاب نسخ الآية، فثبت أن النفي إنما هو تعزير، وليس بحدٍّ، ومن جهة أخرى: أن الزيادة في النص غير جائزة إلا بمثل ما يجوز به النسخ، وأيضًا لو كان النفي حدًّا مع الجلد لكان من النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عند تلاوته توقيف للصحابة عليه؛ لئلاَّ يعتقدوا عند سماع التلاوة أن الجلد هو جميع حده، ولو كان كذلك لكان وروده في وزن ورود نقل الآية، فلما لم يكن خبر النفي بهذه المنزلة، بل كان من طريق الآحاد ثبت أنه ليس بحد، وقد روي عن عمر أنه غرب ربيعة بن أمية بن خلف في الخمر إلى خيبر فلحق بهرقل فقال عمر: لا أغرب بعدها أحدًا ولم يستثن الزَّيُّ، وروي عن علي أنه قال في البكرين إذا زنيا يجلدان ولا ينفيان، وإن نفيهما من الفتنة... فلو كان النفي ثابتًا مع الجلد على أنهما حد الزاني لما خفي على كبراء الصحابة»⁽²³⁰⁴⁾.

إلى أن قال: «ومما يدل على أن النفي على وجه التعزير، وليس بحد أن الحدود معلومة المقادير والنهايات؛ ولذلك سُمِّيت حدودًا لا تجوز الزيادة عليها، ولا النقصان منها فلما لم يذكر النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) للنفي مكانًا معلومًا، ولا مقدارًا من المسافة والبعد علمنا أنه ليس بحدٍّ، وأنه موكول إلى اجتهاد الإمام كالتعزير لما لم يكن له مقدار معلوم كان تقديره موكولًا إلى رأي الإمام، ولو كان ذلك حدًّا لذكر النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مسافة الموضع الذي ينفي إليه كما ذكر توقيت السنَّة لمدة النفي»⁽²³⁰⁵⁾.

وهذا يدل على أن علماء السلف كانوا يَعُدُّون أن بعض تصرفاته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كانت صادرة منه بوصفه حاكمًا، أو وليًّا للأمر؛ لتحقيق مصلحة مؤقتة.

وقد اهتم بهذا الأمر أيضًا عز الدين بن عبد السلام حين قال: «مَنْ مَلَكَ التَّصَرُّفَ الْقَوْلِيَّ بِأَسْبَابٍ مُخْتَلِفَةٍ، ثُمَّ صَدَرَ مِنْهُ تَصَرُّفٌ صَالِحٌ لِلْإِسْتِنَادِ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَسْبَابِ، فَإِنَّهُ يُحْمَلُ عَلَى أَعْلِيهَا، فَمِنْ هَذَا تَصَرُّفُ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِالْفُتْيَا، وَالْحُكْمِ، وَالْإِمَامَةِ الْعُظْمَى، فَإِنَّهُ إِمَامٌ الْأَيْمَّةِ، فَإِذَا صَدَرَ مِنْهُ تَصَرُّفٌ حُمِلَ عَلَى أَعْلَبِ تَصَرُّفَاتِهِ، وَهُوَ الْفُتْيَا، وَهُوَ الْفُتْيَا مَا لَمْ يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى خِلَافِهِ، وَلَهُ أَثْقَلَةٌ: أَحَدُهَا: «قَوْلُهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِهَيْدِ امْرَأَةِ أَبِي سُفْيَانَ لَمَّا شَكَتْ إِلَيْهِ إِمْسَاكَ أَبِي سُفْيَانَ وَشَحَّةَ: «خُذِي مَا يَكْفِيكَ وَوَلَدَكَ بِالْمَعْرُوفِ»⁽²³⁰⁶⁾ أَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ فُتْيَا، وَاحْتِمِلُ أَنْ يَكُونَ حُكْمًا، فَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهُ حُكْمًا وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ فُتْيَا؛ لِأَنَّ فُتْيَاهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَعْلَبُ مِنْ أَحْكَامِهِ؛ وَلِأَنَّهُ لَمْ يَسْتَوْفِ شُرُوطَ الْقَضَاءِ.

⁽²³⁰⁴⁾ يُنظَر: «أحكام القرآن»، لأبي بكر الجصاص: (95/5)، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، سنة:

1405هـ.

⁽²³⁰⁵⁾ يُنظَر: «المصدر السابق»: (97/5).

⁽²³⁰⁶⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: النفقات، باب: إذا لم يُنفق الرجلُ فليمرأة أن تأخذ بغيرِ علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف (65/7/برقم: 5364).

المثال الثاني: قَوْلُهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ» مَحْمُولٌ عَلَى الْفُتَيَا؛ لِأَنَّهُ أَغْلَبَ تَصَرُّفَهُ بِالْقَضَاءِ، وَبِالْإِمَامَةِ الْعُظْمَى.

المثال الثالث: قَوْلُهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ» حَمَلَهُ أَبُو حَنِيفَةَ (رَحِمَهُ اللهُ) عَلَى التَّصَرُّفِ بِالْإِمَامَةِ الْعُظْمَى؛ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ إِلَّا بِإِذْنِ الْإِمَامِ، وَحَمَلَهُ الشَّافِعِيُّ (رَحِمَهُ اللهُ) عَلَى التَّصَرُّفِ بِالْفُتَيَا؛ لِأَنَّهُ الْعَالِبُ عَلَيْهِ، وَقَالَ يَكْفِي فِي ذَلِكَ إِذْنُ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»⁽²³⁰⁷⁾.

ومن أمثلة تصرفاته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالإمامة أيضًا: عقوباته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من غير الحدود فهي ليست من قبيل التشريع العام، لكنّها تشريع خاص، يمكن على وفق هديه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أن يقضي القاضي اليوم عقوبات تناسب واقع الناس اليوم بما لا يخالف الشرع الحنيف. ومن طبق هذا الضابط في كتبه أيضًا بعد العز بن عبد السلام، وتلميذه شهاب الدين القرافي كل من: تقي الدين بن تيمية، وابن قيم الجوزية، وتاج الدين السبكي، وبدر الدين الزركشي، وبرهان الدين بن فرحون، وغيرهم.

سمات التصرفات بالإمامة:

تتميز التصرفات بالإمامة عن باقي التصرفات النبويّة بعدة سمات؛ منها:

1 أنها تصرفات تشريعية خاصة، فهي تتبع، ويُتقدى بها، ولكنها تصرفات جزئية مرتبطة بتدبير الواقع، وسياسة المجتمع، فهي خاصة بزمانها، ومكانها، وظروفها، وليست شرعًا عامًا ملزمًا للأمة إلى يوم القيامة، يقول ابن القيم (رَحِمَهُ اللهُ): «...وَمَا خَذُ النَّزَاعُ أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كَانَ هُوَ الْإِمَامَ وَالْحَاكِمَ وَالْمُقْتِي وَهُوَ الرَّسُولُ، فَقَدْ يَقُولُ الْحُكْمُ بِمَنْصِبِ الرَّسَالَةِ فَيَكُونُ شَرْعًا عَامًّا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ... وَقَدْ يَقُولُ بِمَنْصِبِ الْفُتَوَى... وَقَدْ يَقُولُهُ بِمَنْصِبِ الْإِمَامَةِ، فَيَكُونُ مَصْلَحَةً لِلْأُمَّةِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، وَذَلِكَ الْمَكَانِ، وَعَلَى تِلْكَ الْحَالِ، فَيَلْزَمُ مَنْ بَعْدَهُ مِنَ الْأَيْمَةِ مُرَاعَاةَ ذَلِكَ عَلَى حَسَبِ الْمَصْلَحَةِ الَّتِي رَاعَاهَا النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) زَمَانًا وَمَكَانًا وَحَالًا، وَمِنْ هَا هُنَا تَخْتَلِفُ الْأَيْمَةُ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَوَاضِعِ الَّتِي فِيهَا أَثَرُ عَنْهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، كَقَوْلِهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ»، هَلْ قَالَهُ بِمَنْصِبِ الْإِمَامَةِ، فَيَكُونُ حُكْمُهُ مُتَعَلِّقًا بِالْأَيْمَةِ، أَوْ بِمَنْصِبِ الرَّسَالَةِ وَالنَّبُوَّةِ فَيَكُونُ شَرْعًا عَامًّا؟ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ» هَلْ هُوَ شَرْعٌ عَامٌّ لِكُلِّ أَحَدٍ، أَدْنَى فِيهِ الْإِمَامُ أَوْ لَمْ يَأْذَنْ، أَوْ هُوَ رَاجِعٌ إِلَى الْأَيْمَةِ، فَلَا يُمْلِكُ بِالْإِحْيَاءِ إِلَّا بِإِذْنِ الْإِمَامِ؟»⁽²³⁰⁸⁾.

⁽²³⁰⁷⁾ يُنظَرُ: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، للعز بن عبد السلام: (142/2).

⁽²³⁰⁸⁾ يُنظَرُ: «زاد المعاد في هدي خير العباد» لابن القيم: (429/3).

وهذا يعني أن الحكام ليسوا ملزمين بذلك إن عددناه من التصرفات بالإمامة، لكنهم ملزمون برعاية طريقته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في اختيار الأصلاح، أو الصالح، واجتناب غير الصالح، وهم مفوضون في تحديد معايير الصلاحية التي يختلف كثير منها باختلاف الأزمنة، والأمكنة، والأعراف⁽²³⁰⁹⁾.

وعبّر عنه القرافي بقوله: «لا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر؛ لِأَنَّهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إِنَّمَا فَعَلَهُ بِطَرِيقِ الإِمَامَةِ، وَمَا اسْتُبِيحَ إِلَّا بِإِذْنِهِ»⁽²³¹⁰⁾.

2 أنها تصرفات مرتبطة بالمصلحة؛ لِأَنَّهَا تَهْدَفُ إِلَى تَحْقِيقِ الْمَصَالِحِ الْعَامَةِ، فَالتَّصَرُّفُ بِالإِمَامَةِ يَعْتَمِدُ المصلحة الراجحة أو الخالصة في حق الأمة، مثل النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام؛ مراعاة لظروف المدينة الاقتصادية آنذاك، فقد سأل عابس بن ربيعة النخعي عائشة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا): أَنَّهُى النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنْ تُؤْكَلَ لِحُومُ الْأَضَاحِيِّ فَوْقَ ثَلَاثٍ؟ قَالَتْ: «مَا فَعَلَهُ إِلَّا فِي عَامِ جَاعِ النَّاسِ فِيهِ، فَأَرَادَ أَنْ يُطْعِمَ الْعَيْثِيَّ الْفَقِيرَ، وَإِنْ كُنَّا لَنَرْفَعُ الْكِرَاعَ، فَنَأْكُلُهُ بَعْدَ خَمْسِ عَشْرَةَ» قِيلَ: مَا اضْطَرَّكُمْ إِلَيْهِ؟ فَضَحِكْتُ، قَالَتْ: «مَا شَبِعَ آلَ مُحَمَّدٍ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مِنْ خُبْزِ بُرٍّ مَأْدُومٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ حَتَّى لَحِقَ بِاللَّهِ»⁽²³¹¹⁾.

3 أنها تصرفات اجتهادية، وفي هذا الصدد يقول الشوكاني (رَحِمَهُ اللهُ) تحت عنوان: جواز الاجتهاد لِلْأَنْبِيَاءِ: «اِخْتَلَفُوا فِي حَوَازِ الإِجْتِهَادِ لِلْأَنْبِيَاءِ، صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِمْ، بَعْدَ أَنْ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ عَقْلًا تَعَبُّدُهُمْ بِالإِجْتِهَادِ كَعَبْرِهِمْ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ، حَكَى هَذَا الإِجْمَاعَ ابْنُ فُورَكَ، وَالْأُسْتَاذُ أَبُو مَنْصُورٍ، وَأَجْمَعُوا أَيْضًا عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ لَهُمُ الإِجْتِهَادُ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِمَصَالِحِ الدُّنْيَا، وَتَدْبِيرِ الْحُرُوبِ، وَنَحْوِهَا، حَكَى هَذَا الإِجْمَاعَ سُلَيْمُ الرَّازِيُّ، وَابْنُ حَزْمٍ، وَذَلِكَ كَمَا قُلْتُ وَقَعَ مِنْ نَبِيْنَا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مِنْ إِرَادَتِهِ بِأَنْ يُصَالِحَ عَطْفَانَ عَلَى ثَلَاثِ ثَمَارِ الْمَدِينَةِ، وَكَذَلِكَ مَا كَانَ قَدْ عَزَمَ عَلَيْهِ مِنْ تَرْكِ تَلْقِيحِ ثَمَارِ الْمَدِينَةِ»⁽²³¹²⁾، ورجح هذا الرأي أبو بكر الحصاص، وأبو الحسين البصري، وإمام الحرمين الجويني، وفخر الدين الرازي، ونقل ابن تيمية عن ابن بطة قوله: «والدليل على أن سنته وأوامره (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قد كان فيها بغير وحي، وأنها كانت بأرائه واختياره، أنه قد عوتب على بعضها، ولو أمر بها لما عوتب عليها، من ذلك حكمه في أسارى

⁽²³⁰⁹⁾ يُنظَرُ: «تصرفات الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالإمامة الدلالات المنهجية والتشريعية»: (ص: 24).

⁽²³¹⁰⁾ يُنظَرُ: «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام»، للقرافي: (ص: 108).

⁽²³¹¹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأطعمة، باب: مَا كَانَ السَّلْفُ يَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِهِمْ وَأَسْفَارِهِمْ، مِنَ الطَّعَامِ وَاللَّحْمِ وَغَيْرِهِ (79/7/برقم: 5438).

⁽²³¹²⁾ يُنظَرُ: «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول»، للشوكاني: (217/2)، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط: 1،

سنة: 1419هـ - 1999م.

بدر، وأخذه الفدية، وإذنه في غزوة تبوك للمتخلفين بالعدر، حتى تخلف من لا عذر له، ومنه قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾⁽²³¹³⁾، فلو كان وحياً لم يُشاور فيه»⁽²³¹⁴⁾.

4 أنها تصرفات في مصالح الدنيا، فهي ليست مرتبطة بالعبادات، وإنما ترتبط بمصالح دنيا الرعية، فهذه التصرفات قابلة للتغيير في حال تغير المصالح التي بنيت عليها، أخرج الإمام مسلم في «صحيحه» من حديث موسى بن طلحة، عن أبيه، قال: مَرَرْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِقَوْمٍ عَلَى رُءُوسِ النَّحْلِ، فَقَالَ: «مَا يَصْنَعُ هَؤُلَاءِ؟» فَقَالُوا: يُلْقِحُونَهُ، يَجْعَلُونَ الذَّكَرَ فِي الْأُنْثَى فَيَلْقَحُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَا أَظُنُّ يُغْنِي ذَلِكَ شَيْئًا» قَالَ فَأُخْبِرُوا بِذَلِكَ فَتَرَكُوهُ، فَأُخْبِرَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِذَلِكَ فَقَالَ: «إِنْ كَانَ يَنْفَعُهُمْ ذَلِكَ فَلْيَصْنَعُوهُ، فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا، فَلَا تُؤَاخِدُونِي بِالظَّنِّ، وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُمْ عَنِ اللَّهِ شَيْئًا، فَخُذُوا بِهِ، فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»⁽²³¹⁵⁾، وفي رواية رافع بن خديج (رضي الله عنه)، قال (صلى الله عليه وسلم): «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي، فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ»⁽²³¹⁶⁾، وفي حديث أنس (رضي الله عنه)، «أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مَرَّ بِقَوْمٍ يُلْقِحُونَ، فَقَالَ: «لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلَحَ» قَالَ: فَخَرَجَ شَيْصًا، فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: «مَا لِنَخْلِكُمْ؟» قَالُوا: قُلْتَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»⁽²³¹⁷⁾.

⁽²³¹³⁾ [آل عمران: 159].

⁽²³¹⁴⁾ يُنظَر: «المسودة في أصول الفقه»، لآل تيمية «بدأ بتصنيفها الجدد: مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت: 652هـ)، وأضاف إليها الأب: عبد الحليم بن تيمية (ت: 682هـ)، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية (728هـ) (ص: 507 - 508)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، د. ت.

⁽²³¹⁵⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الفضائل، باب: وُجُوبُ امْتِثَالِ مَا قَالَهُ شَرْعًا، دُونَ مَا ذَكَرَهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مِنْ مَعَايِشِ الدُّنْيَا، عَلَى سَبِيلِ الرَّأْيِ (4/1835/برقم: 2361).

⁽²³¹⁶⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، نفس الكتاب والباب (4/1835/برقم: 2362).

⁽²³¹⁷⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، نفس الكتاب والباب (4/1836/برقم: 2363).

الضابط العشرون: التفرقة بين أحاديث وقائع الأعيان والأحاديث التي لها حكم العموم:

إن من الأمور المُهمّة التي ينبغي مراعاتها عند النظر والاستدلال من الأحاديث النبويّة: «التفرقة بين أحاديث وقائع الأعيان والأحاديث التي لها حكم العموم»، ولكننا نود أن ننبه على أن نصوص الشريعة متضافرة متكاترة بعموم بعثته وعموم رسالته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾⁽²³¹⁸⁾، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾⁽²³¹⁹⁾، وقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾⁽²³²⁰⁾، يقول المفسرون عند هَذِهِ الآية: أي ومن بلغه القرآن إلى يوم القيامة⁽²³²¹⁾، وعموم الرسالة هذا، هو ما أكدّه النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في السُنَّة المطهرة بقوله: «وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً»⁽²³²²⁾. ومفهوم أنّ من مقتضيات عموم رسالته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أن تكون أحكامها عامّة كذلك، يقول الشاطبي (رَحْمَةُ اللهِ): «الشريعة بِحَسَبِ الْمُكَلِّفِينَ كُلِّيَّةٌ عَامَّةٌ، بمعنى أنه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبية بعض دون بعض، ولا يحاشي من الدخول تحت أحكامها مكلف ألبتة»⁽²³²³⁾. وقد حكى الباقلاني إجماع الأئمة على أنّ الخطاب بسائر العبادات لأهل عصر الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لازم لمن بعدهم من أهل الأعصار⁽²³²⁴⁾.

تعريف وقائع الأعيان:

من حيث اللغة: عند النظر في إطلاق «وقائع الأعيان» لنعرفه من حيث اللغة، نلاحظ أنّهُ مركب إضافي، مكون من كلمتين هما: «وقائع»، و«أعيان» فلا بد إذن من فهم معنى كل كلمة على حدة؛ ليتسنى لنا إدراك المضمون، فالوقائع جمع واقعة، والواقعة هي: النازلة⁽²³²⁵⁾، وتُعرف الواقعة بأنّها: «الحادثة التي تحتاج إلى استنباط حكم شرعي لها، والواقعات الفتاوى المستنبطة للحوادث المستجدة»⁽²³²⁶⁾، والأعيان جمع عين،

⁽²³¹⁸⁾ [سبأ: 28].

⁽²³¹⁹⁾ [الأعراف: 158].

⁽²³²⁰⁾ [الأنعام: 19].

⁽²³²¹⁾ ينظر: «مفاتيح الغيب»، للرازي: (499/12)، و«تفسير القرطبي»: (398/6).

⁽²³²²⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: التيمم (1/74/برقم: 335).

⁽²³²³⁾ ينظر: «المواقفات»، للشاطبي: (407/2).

⁽²³²⁴⁾ ينظر: «التقريب والإرشاد»، للباقلاني: (243/2).

⁽²³²⁵⁾ ينظر: «القاموس المحيط»، للفيروز آبادي: (1/773)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم

العرقشوسي، طبعة: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط: 8، سنة: 1426هـ - 2005م.

⁽²³²⁶⁾ يُنظر: «معجم لغة الفقهاء»، لمحمد رواس قلجعي، وحامد صادق قنبي: (ص: 497)، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط:

وعين الشيء: نفسه، يقال: هو هو بعينه، وتعيين الشيء: تخصيصه من الجملة⁽²³²⁷⁾.

أما من حيث الاصطلاح فواقعة العين هي: «واقعةٌ حصلت لشخص مخصوص حكم له فيها رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بحكم، مع احتمال الحكم فيها لوجوه عدة⁽²³²⁸⁾».

ويُقصد بواقعة العين أيضاً: «الفعل المحتمل وقوعه على وجوه مختلفة، يختلف الحكم باختلافها، كالخطاب الوارد على السؤال عن الواقعة المختلفة الأحوال والعبارات»، ويمكن تعريف واقعة العين أيضاً بأنها: «المسألة أو الحادثة التي وقعت في شخص معين»، أو «النازلة العينية التي تخص شخصاً بعينه»⁽²³²⁹⁾.

تعريف وقائع الأحوال:

الحال لغة: من حَلَّ المكان وبه يحل حلاً، ونزل به فهو حالٌ⁽²³³⁰⁾، وقيل: كل ما حجز بين شَيْئَيْنِ⁽²³³¹⁾، والمراد به هنا حال الدهر وصروفه، وحال الإنسان: ما كان عليه من خير وشر، واصطلاحاً: هي المسألة أو الحادثة لحالة خاصة تلبس بها حين نزول السورة⁽²³³²⁾.

والمراد بواقعة الحال: «هي المسألة أو الحادثة لحالة خاصة تلبس بها حين نزول السورة»، فواقعة الحال هي «حال أو ظرف ما تَعَلَّقَ، أو اختص بهذه الحالة المعيّنة»، وبهذا يمكن التفرقة بين الأمرين بأن «واقعة العين» تكون في شخص معين، أو أشخاص معينين، وبسببه شرع الحكم، وأما «واقعة الحال» فهي تحكي حادثة نزلت في شخص معين، أو معينين، وتَعَلَّقَ الزمن والحال بها، بمعنى أن «واقعة الحال» تعم بخلاف «واقعة العين»، أي لا تختص بمعين، وإنما تشمل آخرين لهم نفس الحال، وبيان ذلك: أن واقعة أو قضية العين، تطرق انتفاء العموم إليها أقوى من واقعة أو حكاية الحال، بمعنى أن «واقعة العين» في الأصل تختص بالشخص المعين الَّذِي وقعت لأجله فلا تعم في حكمها غيره، وهذا لا بد فيه من ضوابط تضبطه، بحيث يقصر الحكم عليه، فإن الأصل في أحكام الشرع ونصوصه العموم، فإذا قام الدليل على عدم اختصاص الحكم في تلك الواقعة بهذا الشخص فهو خاص بالنوع فيعم، وأما «واقعة الحال» فهي في الأصل تعم كل

2، سنة: 1408هـ - 1988م.

⁽²³²⁷⁾ ينظر: «الصحاح»، للجوهري: (2171/6).

⁽²³²⁸⁾ ينظر: «موسوعة القواعد الفقهية»، لمحمد صدقي: (157/3).

⁽²³²⁹⁾ يُنظر: «معجم لغة الفقهاء»: (ص: 497)، ويُنظر أيضاً: «وقائع الأعيان والأحوال في الفقه الإسلامي»، د/ عبد المنعم جمعة،

مقال بموقع: هيئة علماء المسلمين في العراق.

⁽²³³⁰⁾ يُنظر: «القاموس المحيط»، للفيروز آبادي: (ص: 986).

⁽²³³¹⁾ يُنظر: «الكليات»، لأبي البقاء الكفوي: (ص: 360)، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت،

د.ت.

⁽²³³²⁾ يُنظر: «وقائع الأعيان والأحوال في الفقه الإسلامي»، د/ عبد المنعم جمعة.

من كان نوع حاله كنوع حال ذلك المعين الذي ورد لأجلهم حكم تلك الواقعة، إلا إن قام الدليل على اختصاص الحكم بهم دون غيرهم⁽²³³³⁾.

ضوابط الحكم على الخبر بأنه واقعة عين أحوال:

يمكن إجمال بعض الضوابط لمعرفة كيفية الحكم على الخبر بكونه «واقعة عين» فيما يأتي:

- 1 - التخصيص على الخصوصية بشخص معين، والتصريح بها.
- 2 - التصريح باسم من يختص به الحكم، كشهادة خزيمة بن ثابت بشهادة رجلين.
- 3 - التصريح بنفي الحكم عما سوى المعين.

وأما ضوابط الحكم على الخبر بكونه «واقعة حال»، فهي:

- 1- مجيء النص جواباً على سؤال خاص كما في قصة هند لما أذن لها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أن تأخذ من مال زوجها دون علمه ما يسد حاجتها.
- 2- التخصيص للحكم بزمان أو مكان معينين، فلا يعم إلا في تلك الأزمنة والأمكنة، كصيام الأيام البيض، أو صوم يوم عاشوراء، وغيرها⁽²³³⁴⁾.

الفرق بين «واقعة العين» و«واقعة الحال»:

- 1- واقعة الحال أعم، والأصل فيها العموم في الأحوال والأنواع إلا بدليل، بينما «واقعة العين» الأصل فيها الاختصاص في الحكم بذلك المعين إلا بدليل.
- 2- وقائع الأعيان نادرة، ووقائع الأحوال أكثر وروداً⁽²³³⁵⁾.

حكم وقائع الأعيان والأحوال:

يرى الإمام الشافعي (رَحِمَهُ اللهُ) أن قضايا الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال، وسقط بها الاستدلال، فغالب وقائع الأعيان وقع الشك فيها في محل الحكم، فيسقط بها الاستدلال، والمراد بسقوط الاستدلال في وقائع الأعيان إنما هو بالنسبة إلى العموم إلى أفراد الواقعة، لا سقوطه مطلقاً، فإن التمسك بها في صورة ما مما يحتمل وقوعها إليه غير ممتنع⁽²³³⁶⁾.

⁽²³³³⁾ يُنظر: «علل الأصوليين في رد متن الحديث والاعتذار عن العمل به»، د/ بلال فضيل البحر: (ص: 396)، دار المحدثين، القاهرة، ط1، سنة: 1431هـ، 2010م، ويُنظر أيضاً: «وقائع الأعيان والأحوال في الفقه الإسلامي»، د/ عبد المنعم جمعة.
⁽²³³⁴⁾ يُنظر: «وقائع الأعيان وأثرها في تعميم الأحكام»، للدكتور محمود عبد الرحمن: (ص: 844 847)، «بحث منشور، بمجلة كلية دار العلوم، العدد 16، الجزء الأول.

⁽²³³⁵⁾ يُنظر: «علل الأصوليين في رد متن الحديث والاعتذار عن العمل به»، د/ بلال فضيل البحر: (ص: 396).

⁽²³³⁶⁾ يُنظر: «البحر المحيط في أصول الفقه»، للزركشي: (4/209).

وقد قرّر الأصوليون كذلك أن وقائع الأعيان لا مفهوم لها، ولا يُقاس عليها، ولا تدل على اشتراط أو تقييد، وتتردد في كتبهم عبارات مثل: «لا عموم للأفعال بخلاف الأقوال»، و«الأفعال لا عموم لها»، «الخبر إذا ورد حكاية حال لا عموم له»⁽²³³⁷⁾، وقرروا بناءً على عدم عموم الأفعال أن الفعلين لا يتعارضان؛ لأن لكل واحد منهما احتمالاً يُمكن أن يُحمّل عليه أيّاً كانت صيغة التعارض، فوقائع الأعيان إذن لا تأخذ حكماً عاماً لكل المكلفين، وإنما هي خاصّة بمن حصلت له، وكثيراً ما نجد في كتب الفروع الفقهيّة ردهم لبعض الأخبار بناءً على أنها واقعة عين أو حكاية حال.

يقول الإمام أبو إسحاق الشيرازي: «القضايا في الأعيان لا يجوز دعوى العموم فيها»⁽²³³⁸⁾، وقال الزرقاني: «وقائع العين لا عموم لها لما يطرفها من الإحتمال»⁽²³³⁹⁾، وقال الشوكاني: «قد تقرر في الأصول أن وقائع الأعيان لا يُحتجُّ بها على العموم»⁽²³⁴⁰⁾.

تقسيم وقائع الأعيان بالنظر إلى تعدي حكمها أو خصوصه، أو وقوع الاختلاف فيه:

إن الناظر المتفحص لنصوص الشريعة الإسلاميّة يجد أن كثيراً من أحكامها قد سنّت وشُرعت عقب واقعة مُعيّنة، ثم إن هذا الحكم بعد هذه الواقعة المُعيّنة إمّا أن يقتضي التعديّة إلى غيرها، وإما أن يكون مقصوراً عليها، وإما أن يتجاذبه الاختلاف فينعّم العلماء النظر فيه؛ توسلاً للوصول بأي القسمين هو الحقّ، فالقسمة ثلاثيّة إذن، ومحصل هذه الأقسام ما يأتي:

أولاً: وقائع الأعيان التي تقتضي تعديّة حكمها إلى غيرها:

الأصل في أحكام الشريعة أن تكون عامّة كما سبق وبيّنا في بداية الضابط، والأصل كذلك في الحكم الذي يُبنى على واقعة عين أن يكون عاماً، إلا إذا ورد دليل يقتضي التخصيص؛ إذ إن هذا يدعم صدق القضية التي قرنها عن عموم الشريعة، وكون أحكامها قوانين عامّة تجري على كلّ الأشباه والنظائر التي تماثل الواقعة التي ورد بخصوصها الحكم، وقد جاءت القاعدة الشرعيّة: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» معبرة عن ذلك بأخصر عبارة، قال الإمام الشوكاني (رحمه الله): «وقد ثبت عن الصحابة فمن بعدهم الاستدلال بأفضيته (صلى الله عليه وسلم) الخاصّة بالواحد، أو الجماعة المخصوصة، على ثبوت مثل ذلك لسائر الأمة، فكان هذا مع الأدلة الدالة على عموم الرسالة، دليلاً على استواء أقدام هذه الأمة في الأحكام

⁽²³³⁷⁾ يُنظر: «نهاية السؤل شرح منهاج الوصول»، للإسنوي: (ص: 254).

⁽²³³⁸⁾ ينظر: «اللمع في أصول الفقه» للشيرازي: (ص: 29)، دار الكتب العلميّة، ط: 2، سنة: 1424 هـ - 2003 م.

⁽²³³⁹⁾ ينظر: «شرح الزرقاني على الموطأ»، للزرقاني: (2/348)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينيّة - القاهرة، ط: 1،

سنة: 1424 هـ - 2003 م.

⁽²³⁴⁰⁾ ينظر: «نيل الأوطار»: (275/3)، تحقيق: عصام الدين الصباطي، دار الحديث، مصر، ط: 1، سنة: 1413 هـ - 1993 م.

الشرعية، مفيداً لإلحاق غير ذلك المخاطب به في ذلك الحكم عند الإطلاق، إلا أن يقوم الدليل الدال على اختصاصه بذلك»⁽²³⁴¹⁾.

ومن الأمثلة على وقائع الأعيان التي تقتضي تعدية حكمها إلى غيرها، ما رواه البخاري ومسلم، في «صحيحهما»، من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَدَخَلَ رَجُلًا، فَصَلَّى، فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَرَدَّ وَقَالَ: «ارْجِعْ فَصَلِّ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ»، فَارْجِعْ يُصَلِّي كَمَا صَلَّيْتُ، ثُمَّ جَاءَ، فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالَ: «ارْجِعْ فَصَلِّ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ» ثَلَاثًا، فَقَالَ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا أَحْسَنُ غَيْرُهُ، فَعَلَّمَنِي، فَقَالَ: «إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَكَبِّرْ، ثُمَّ اقْرَأْ مَا نَسِيتَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ رَاكِعًا، ثُمَّ ارْزُقْ حَتَّى تَعْدِلَ قَائِمًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ ارْزُقْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ جَالِسًا، وَافْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلَاتِكَ كُلِّهَا»⁽²³⁴²⁾، فهذه واقعة عين علّم بها النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) هذا الصحابي كيف تتأدى الفريضة كاملة، وحكم أداء الصلاة بهذه الكيفية التي فصلها رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ينسحب من واقعة العين هذه على سائر الأمة.

وقد ساق حجة الإسلام الإمام الغزالي (رحمه الله) الضابط الذي يُستند إليه، ويُلتزم به لتعدية حكم وقائع الأعيان إلى غيرها، فقال (رحمه الله): «وذلك بشرط أن يكون حال غيره مثل حاله، في كل وصفٍ مؤثر في الحكم، حتى لا يفترقا إلا في الشخص، والأحوال التي لا مدخل لها في التفرقة من الطول، واللون، وأمثاله»⁽²³⁴³⁾.

ثانيًا: وقائع الأعيان التي تقتصر على أعيانها، ولا تحتل تعدية حكمها إلى الآخرين:

لَمَّا كَانَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) هُوَ الْمَرْجِعُ فِي التَّشْرِيحِ وَإِلَيْهِ الْاِحْتِكَامُ، فَقَدْ كَانَ لَهُ أَنْ يُفْرِدَ بَعْضَ أُمَّتِهِ بِحُكْمٍ عَلَى وَجْهِ الْخُصُوصِ؛ لَكِنْ لَمَّا عَلِمَ أَنَّ خُطَابَهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِلوَاحِدِ يَعْمُ جَمِيعَ الْمَكْلُوفِينَ، كَانَ لَزَامًا أَنْ يَظْهَرَ لَنَا دَلِيلٌ عَلَى هَذِهِ الْخُصُوصِيَّةِ، قَالَ الْإِمَامُ الشُّوْكَانِيُّ (رَحِمَهُ اللَّهُ): التَّخْصِيسُ لَا يَقْبَلُ إِلَّا بِدَلِيلٍ⁽²³⁴⁴⁾.

وفي السنة المطهرة نجد وقائع حدثت في عهد النبوة، حكم فيها رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بحكمٍ خاصٍّ لأصحابها، جاءت مقرونة بالدليل الذي يفيد تخصيص صاحب الواقعة بالحكم دون غيره،

⁽²³⁴¹⁾ ينظر: «إرشاد الفحول»، للشوكاني: (332/1).

⁽²³⁴²⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأذان، باب: وجوب قراءة الإمام والمأموم، (1/152/برقم: 757)، ومسلم في

«صحيحه»، كتاب: الصلاة، باب: وجوب قراءة الفاتحة (1/297/برقم: 397).

⁽²³⁴³⁾ ينظر: «المستقصى»، لأبي حامد الغزالي: (1/235).

⁽²³⁴⁴⁾ ينظر: «نيل الأوطار»، للشوكاني: (9/6).

وهذه الوقائع يمكن جمعها وحصرها بالتتابع، وسنذكر منها على سبيل المثال ما يلي:

ما رواه أبو داود في «سننه» من حديث عُمَارَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ، أَنَّ عَمَّهُ، حَدَّثَهُ وَهُوَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ابْتِاعَ فَرَسًا مِنْ أَعْرَابِيٍّ، فَاسْتَبَعَهُ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِيَقْضِيَهُ ثَمَنَ فَرَسِهِ، فَأَسْرَعَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الْمَشِيَّ وَأَبْطَأَ الْأَعْرَابِيَّ، فَطَفِقَ رِجَالُ يَعْزُضُونَ الْأَعْرَابِيَّ، فَيَسَاوِمُونَهُ بِالْفَرَسِ وَلَا يَشْعُرُونَ أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ابْتِاعَهُ، فَنَادَى الْأَعْرَابِيُّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالَ: إِنْ كُنْتَ مُبْتِاعًا هَذَا الْفَرَسِ وَإِلَّا بَعْتُهُ؟ فَقَامَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حِينَ سَمِعَ نِدَاءَ الْأَعْرَابِيَّ، فَقَالَ: «أَوْلَيْسَ قَدِ ابْتَعْتَهُ مِنْكَ؟» فَقَالَ الْأَعْرَابِيُّ: لَا، وَاللَّهِ مَا بَعْتُكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «بَلَى، قَدِ ابْتَعْتَهُ مِنْكَ» فَطَفِقَ الْأَعْرَابِيُّ، يَقُولُ هَلُمَّ شَهِيدًا، فَقَالَ خُزَيْمَةُ بْنُ ثَابِتٍ: أَنَا أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ بَايَعْتَهُ، فَأَقْبَلَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَلَى خُزَيْمَةَ فَقَالَ: «يَمَّ تَشْهَدُ؟»، فَقَالَ: بِتَصْدِيقِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَجَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) شَهَادَةَ خُزَيْمَةَ بِشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ» (2345).

قال العظيم آبادي: «شهادة خزيمه قد جعلها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بشهادتين دون غيره من هو أفضل منه؛ وهذا لمخصص اقتضاه، وهو مبادرته دون من حضره من الصحابة إلى الشهادة لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) وقد قبل الخلفاء الراشدون شهادته وحده، وهي خاصه له» (2346).

ومن أمثلة ذلك أيضًا:

ما رواه البخاري في «صحيحه»، بسنده من حديث البراء بن عازب (رضي الله عنهما)، قال: ضحى خال لي، يُقَالُ لَهُ أَبُو بُرْدَةَ، قَبْلَ الصَّلَاةِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «شَائِكَ شَاهُ حَلْمٍ» فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ عِنْدِي دَاجِنًا جَدَعَةً مِنَ الْمَعْرِ، قَالَ: «ادْبَحْهَا، وَلَنْ تَصْلُحَ لِعَبْرِكَ» ثُمَّ قَالَ: «مَنْ دَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَإِنَّمَا يَدْبَحُ لِنَفْسِهِ، وَمَنْ دَبَحَ بَعْدَ الصَّلَاةِ فَقَدْ تَمَّ نُسُكُهُ وَأَصَابَ سُنَّةَ الْمُسْلِمِينَ» (2347)، وقد ورد في حديث آخر أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) اخْتَصَّ عَقِبَةَ بْنَ عَامِرٍ بِهَذَا الْحُكْمِ كَذَلِكَ، قَالَ ابْنُ حَجْرٍ (رَحِمَهُ اللَّهُ): اخْتَصَّ أَبُو بَرْدَةَ، وَعَقِبَةَ بِالرَّحْصَةِ فِي ذَلِكَ (2348).

(2345) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الأقضية، باب: إذا علم الحاكم صدق شهادة الواحد (3/308/3/برقم: 3607)، وسنده

صحيح.

(2346) ينظر: «عون المعبود شرح سنن أبي داود»، للعظيم آبادي: (20/10)، دار الكتب العلميّة - بيروت، ط: 2، سنة: 1415 هـ.

(2347) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأضاحي، باب: قول النبي لأبي بردة (7/101/1/برقم: 5556).

(2348) ينظر: «فتح الباري شرح صحيح البخاري» لابن حجر العسقلاني: (13/10).

ومن أمثلة ذلك أيضاً:

ما رواه الإمام مسلم بسنده، من حديث عائشة (رضي الله عنها)، أن سألها، مؤلى أبي حذيفة كان مع أبي حذيفة وأهله في بينهم، فأنت (تعي ابنة سهيل) النبي (صلى الله عليه وسلم)، فقالت: إن سألما قد بلغ ما يبلغ الرجال، وعقل ما عقلوا، وإنه يدخل علينا، وإني أظن أن في نفس أبي حذيفة من ذلك شيئاً، فقال لها النبي (صلى الله عليه وسلم): «أرضعيه تحرمي عليه، ويذهب الذي في نفس أبي حذيفة»، فرجعت فقالت: إني قد أرضعته، فذهب الذي في نفس أبي حذيفة⁽²³⁴⁹⁾، وفي لفظ آخر لمسلم في «صحيحه» من حديث عائشة (رضي الله عنها) أيضاً، قالت: جاءت سهلة بنت سهيل إلى النبي (صلى الله عليه وسلم)، فقالت: يا رسول الله، إني أرى في وجه أبي حذيفة من دخول سالم وهو حليته، فقال النبي (صلى الله عليه وسلم): «أرضعيه»، قالت: وكيف أرضعته؟ وهو رجل كبير، فتبسم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وقال: «قد علمت أنه رجل كبير».

وقضية رضاع الكبير قد شغلت الرأي العام فترة من الزمن، ولا زالت بين الحين والآخر يستغلها الطاعنون في السنة، وهي واقعة عين كما قال الحافظ ابن حجر (رحمه الله): «واقعة سالم واقعة عين يطرقها احتمال الخصوصية فيجب الوقوف عن الاحتجاج بها»⁽²³⁵⁰⁾.

ويدل على هذا ويقويه قول أم المؤمنين أم سلمة وأزواج النبي (صلى الله عليه وسلم): «ما نرى هذا إلا رخصة أرخصها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لسالم خاصة، كما أن حديث سالم مؤلى أبي حذيفة هذا معارض بأحاديث كثيرة صحيحة كلها تفيد أن الرضاع الذي يثبت به التحريم لا يكون إلا في الصغر في الطفل ابن العامين، وهي الحال التي ينبت اللبن اللحم، ويُنشز العظم»⁽²³⁵¹⁾.

وبهذا العرض لأمثلة وقائع الأعيان التي تقتصر على أعيانها، ولا تحتل تعدية أحكامها إلى الآخرين، ندرُك أنه لا يُصار إلى القول باختصاص واقعة عين بأفرادها إلا بدليل، إمّا بكون الواقعة مثلاً حدثاً استثنائياً استتبع هذا الحكم كما في الحكم لشهادة خزيمة، وإما بالتصريح بنفي الحكم عن سوى المعين كما في حديث أبي بردة، وعقبة، أو بتجلي الخصوصية كما في حديث سالم مؤلى أبي حذيفة، وإذا ثبت في مسألة بالدليل أنها قضية عين لا تحتل التعدية، فحينئذ لا يجري عليها حكم العموم، وعلى هذا النوع من وقائع الأعيان، ينبغي أن يُحمل قول الإمام السمعاني (رحمه الله): «القضايا في الأعيان لا يجوز دعوى العموم

⁽²³⁴⁹⁾ ينظر: «المُعلم بفوائد مسلم»، لأبي عبد الله المازري: (166/2)، تحقيق: الشيخ محمد الشاذلي النيفر، ط: الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، والمؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات بيت الحكمة، ط: 2، سنة: 1988م، إلى سنة: 1991م.

⁽²³⁵⁰⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (149/9).

⁽²³⁵¹⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (148/9)، وما بعدها.

فيها» (2352).

ثالثًا: وقائع الأعيان التي اختلف في كونها تحتل تعدية حكمها إلى الآخرين، أو لا تفيد إلا

الخصوص:

اختلف الفقهاء في تكييف بعض الأحكام الصادرة منه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وترددت أنظارهم فيها، فمنهم من رأى أنها واقعة عين تحتل التعدية إلى مثيلاتها، ومنهم من قصرها على أفرادها، فترتب على هذا الخلاف أثر فقهي؛ إذ كثيرًا ما نجد في كتب الفروع الفقهية تمسك بعض الفقهاء بواقعة عين؛ لكونها تحتل التعدية بحسب ما أداهم اجتهادهم، بينما يردُّ الاستشهاد بها فريق آخر؛ لكون هذه التعدية لم يعم عليها عندهم دليل، وإذ يختلف القول في واقعة عين هل تحتل التعدية والعموم، أم هي خاصة بأفرادها، نعمل قواعد التعارض والترجيح المقررة في علم أصول الفقه.

ومن الأمثلة على وقائع الأعيان التي تحتل الوجهين، التعدية أو الخصوص بأفرادها، ما يلي:

ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما (واللفظ للبخاري) من حديث ابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) قال: **بَيْنَمَا رَجُلٌ وَاقِفٌ بِعَرَفَةَ، إِذْ وَقَعَ عَنْ رَاحِلَتِهِ، فَوَقَصَتْهُ (أَوْ قَالَ: فَأَوْقَصَتْهُ) قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَكَفُّوهُ فِي ثَوْبَيْنِ، وَلَا تُحِطُّوهُ، وَلَا تُحْمَرُوا رَأْسَهُ، فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبَّيًّا»** (2353).

فقد اختلف الفقهاء في حكم النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على واقعة العين هذه، هل تعدى لتشمل كلَّ من مات محرماً، أم هي واقعة عين لا تحتل التعدية لغير هذا الرجل؛ وذلك تبعاً لاختلافهم في تنقيح مناط الحكم هنا وتحقيقه، فمن رأى أن العلة هي اطلاع الله نبيه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على كون هذا المحرم يبعث ملبياً، قصر الواقعة عليه، ومن جعل العلة هي الإحرام، عدَّى الحكم لكل محرم، قال الإمام الغزالي (رَحِمَهُ اللهُ): **«لا يمكن دعوى العموم في واقعة لشخص معين قضى فيها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بحكم، وذكر العلة، إذا أمكن اختصاص العلة بصاحب الواقعة، ومثَّل بهذا الحديث، ثم قال: «فإنه يحتل أن يقال: لِأَنَّهُ عِلْمٌ مِنْ نَبِيِّهِ أَنَّهُ كَانَ مَخْلِصًا فِي عِبَادَتِهِ، وَأَنَّهُ مَاتَ مُسْلِمًا، وَغَيْرُهُ لَا يُعْلَمُ مَوْتُهُ عَلَى الْإِسْلَامِ، فَضْلًا عَنْ الْإِخْلَاصِ، أَمَّا الشَّافِعِيُّ (رَحِمَهُ اللهُ) فَقَدْ عَمَّمَ هَذَا الْحُكْمَ نَظْرًا إِلَى عِلَّةٍ أُخْرَى، فَقَالَ: كَانَ ذَلِكَ بِسَبَبِ**

(2352) ينظر: «قواطع الأدلة»، للسمعاني: (170/1).

(2353) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجنائز، باب: الكفن في ثوبين، (2/75/75)، ومسلم في «صحيحه»،

كتاب: الجنائز، باب: ما يفعل بالمحرم إذا مات (2/865/865)، برقم: (1206).

الإحرام، وهو العلة لحشرهم على هذه الصفات، وقد وقعت الشركة فيه»⁽²³⁵⁴⁾.

وأما الإمام القراني فقد قال في هذا الحديث: «هذه واقعة عين في هذا المحرم، وليس في اللفظ ما يقتضي أن هذا الحكم ثابت لكل محرم، أو ليس بثابت، وإذا تساوت الاحتمالات بالنسبة إلى بقية المحرمين سقط استدلال الشافعية به على أن المحرم إذا مات لا يغسل»⁽²³⁵⁵⁾.

فبعض المالكية يرى أن إثبات الحنوط في هذا الخبر بطريق المفهوم من منع الحنوط للمحرم، ولكنها واقعة حال يتطرق الاحتمال إلى منطوقها فلا يستدل بمفهومها، ونظر بعض الحنفية إليه أنه ليس عامًّا بلفظه؛ لأنَّه في شخص معين، ولا يتعدى حكمه إلى غيره إلا بدليل منفصل، ومنهم من ذهب إلى تعديته إلى غيره فيشمل بهذا كل محرم مات فلا يغطى رأسه، ولا يحنط إذا مات، وإلى هذا ذهب الشافعية، وسبب اختلافهم هذا يعود في تعليلهم للإحرام: هل يبقى قائمًا؟ أم يبطل إحرامه بموته؟ فمن العلماء من رأى أنه لا يبطل حكم إحرامه بموته، ويجب ما يجب المحرم من الطيب، وتغطية الرأس، ولبس المخيط وغيرها وإلى هذا ذهب الإمام عثمان، وعلي، وابن عباس، وعطاء، والثوري (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ)، وبه قال الشافعي، وإسحاق، وقال مالك، والأوزاعي، وأبو حنيفة: يبطل إحرامه بموته، ويُصنَعُ به ما يصنع بغيره، وهذا مروى عن عائشة، وابن عمر، وطاوس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ)، وعللوا ذلك بأنها عبادة شرعية فبطلت بالموت كالصلاة والصيام، ونظروا إلى حديث ابن عباس على أنه خاص له؛ لأنَّه يبعث يوم القيامة ملبئًا، وقيل: إن إخباره (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بأن يبعث ملبئًا شهادة بأن حَجَّةُ قُبِلَ⁽²³⁵⁶⁾.

ومن الأمثلة كذلك:

ما رواه أبو داود بسنده من حديث أنس بن مالك (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): حَدَّثَنِي، «أَنَّ شُهَدَاءَ، أُحُدٍ لَمْ يُعَسَّلُوا، وَدُفِنُوا بِدِمَائِهِمْ وَلَمْ يُصَلَّ عَلَيْهِمْ»⁽²³⁵⁷⁾، قال الإمام الغزالي (رَحِمَهُ اللهُ): «يجوز أن يكون لقتلى أحدٍ خاصة؛ لعلو درجاتهم، أو لعلمه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أنهم أخلصوا لله فهم شهداء حقًا، والشافعي (رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى) عمم هذا الحكم نظرًا إلى العلة، فقال: إن ذلك كان بسبب الجهاد وهو العلة، وقد وقعت الشركة

⁽²³⁵⁴⁾ ينظر: «المستصفى»، للغزالي: (239/1).

⁽²³⁵⁵⁾ يُنظَرُ: «الفروق»، لأبي العباس القراني: (90/2)، عالم الكتب، د.ت.

⁽²³⁵⁶⁾ ينظر: «البحر المحيط»، للزركشي: (146/3-147)، «الإحكام»، للآمدي: (256/2)، «فتح الباري» لابن حجر:

(136/3)، «المغني» لابن قدامة: (332/6)، «المجموع شرح المذهب»، للنووي: (207/5 - 210)، «بدائع الصنائع»، للكاساني: (308/1).

⁽²³⁵⁷⁾ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الجنائز، باب: الشهيد يغسل (3135/195/3 برقم)، وسنده حسن.

في هذه العلة» (2358).

والحاصل بعد هذه الجولة القصيرة في قضايا الأعيان، هو ما تبين لنا من أنَّ وقائع الأعيان من حيث إفادتها تعدية الحكم، أو قصور حكمها على أفرادها، أو تجاذب النظر فيها بأيهما يحق أن تلحق، ثلاثية القسمة، ويمكننا القول: إن الأصل في كل ما ثبت لواحد في زمن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أن يثبت لغيره، إلا أن يأتي دليل يفيد التخصيص، وإنَّا نطالب من ادعى الخصوصية في واقعة عينٍ بإظهار دليله، فحيث أظهره، وكان له وجهة مقبولة في الاستدلال سلمنا بالخصوصية، ثم إنَّ هذين القسمين الأولين بضوابطهما المقررة تتوارد عليهما الأفهام بلا خفاء، بيد أنَّ ثمة قسم ثالث يتطلب مزيد تمعن، وتوسيع رقعة قراءة في كتب السنَّة؛ لتقصي الألفاظ الواردة، ومراجعة الشروح، ومطارحة الأصول والفروع، وفيه مسارح نظر فسيحة، وساحته ساح مران على تطبيق قواعد علم الأصول بالدرجة الأولى، كما أنه يُبرز قيمة الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ويوسع أفق الذوق لمقاصد التشريع، وهو القسم الذي يتجاذبه النظر بأي القسمين هو أخرى وأوثق، ولم نواصل هنا سرد الأمثلة ومناقشتها؛ لأنَّ هذا ليس هو الغرض الأصيل من المناقشة، إنما تمحض غرضها بوضع توليفة دالة متماسكة، تحاكم إليها وقائع الأعيان، فتلحق كل واقعة بالقسم الذي يكشف البحث عن كونها أقعد فيه؛ فتضبط بهذه القسمة الثلاثية وقائع الأعيان، وينزاح ما قد يعرّف الفهم من لبس.

أمثلة تطبيقية أخرى على «وقائع الأعيان»:

سأذكر بعض الأمثلة التي وردت في كتب أصول الفقه دون الرجوع إلى تفاصيل اختلافات المذاهب الفقهية.

منها الحديث الذي مثَّل به الزركشي (رَحِمَهُ اللهُ) «أَنَّه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) جَمَعَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، وَبَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمَدِينَةِ، مِنْ غَيْرِ مَرَضٍ وَلَا سَقَرٍ»، قال: فإن هذا يحتل أنه كان في مطر، وأنه كان في مرض، ولا عموم له في جميع الأحوال، فلهذا حملوه على المطر، لمرحح للتعين (2359).

ومنها ما ورد في «الصحيحين» من حديث ابن عُمرَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) عن رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أنه كَانَ يُوتِرُ عَلَى الْبَعِيرِ»، ذكر الأحناف أنه واقعة حال لا عموم لها فيجوز أن يكون ذلك لعذر (2360).

(2358) ينظر: «المستصفي»، للغزالي: (239/1).

(2359) يُنظَرُ: «البحر المحيط في أصول الفقه»، للزركشي: (209/4).

(2360) يُنظَرُ: «التقرير والتجوير على تحرير الكمال بن الهمام»: (27/1).

ونقل ابن حجر (رَحْمَهُ اللهُ) في أثناء شرح حديث الرجل الَّذِي كَانَ يُجَدِّعُ فِي الْبُيُوعِ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لَا خِلَابَةَ»⁽²³⁶¹⁾ نقل قول ابن العربي: يحتمل أن الخديعة في قصة هذا الرجل كانت في العيب، أو في الكذب، أو في الثمن، أو في الغبن فلا يحتج بها في مسألة الغبن بخصوصها، وليست قصة عامّة، وإنما هي خاصّة في واقعة عين فيحتج بها في حق من كان بصفة الرجل⁽²³⁶²⁾.

ومن الأمثلة على ذلك أيضًا حديث أنس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قال: «رَخَّصَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِلزُّبَيْرِ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ فِي لُبْسِ الْحَرِيرِ، لِحِكَّةٍ بَيْنَهُمَا»⁽²³⁶³⁾، وعند الإمام مسلم «أَنَّ رَسُولَ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) رَخَّصَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، وَالزُّبَيْرِ بْنِ الْعَوَّامِ فِي الْقُمُصِ الْحَرِيرِ فِي السَّفَرِ مِنْ حِكَّةٍ كَانَتْ بَيْنَهُمَا، أَوْ وَجَعَ كَانَتْ بَيْنَهُمَا»⁽²³⁶⁴⁾، قال ابن حجر نقلًا عن الطبري: «في الحديث دلالة على النهي عن لبس الحرير لا يدخل فيه من كان به علة يخففها لبس الحرير، ويلتحق بذلك ما يقي من الحر والبرد حيث لا يوجد غيره، وخصص بعضهم الرخصة بالحكمة، وقيل بالقمل أيضًا، وذكر عن الشافعيّة أن الرخصة خاصّة بالزبير وعبد الرحمن»⁽²³⁶⁵⁾.

وقيل: يجوز تخصيص العموم بقضايا الأعيان، ويحتمل أن يمنع منه إذا منعنا من تخصيص العموم بفعل رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والخطاب له بلفظ يخصه، وكلام أحمد يحتمله في الحرير للحكمة⁽²³⁶⁶⁾، وقد ضعف الإمام النووي رأي من خص هذا بالسفر دون الحضر فقال: ويجوز لبس الحرير للحكمة ونحوها في السفر والحضر جميعًا، وفي هذا الحديث دليل على جواز لبس الحرير عند الضرورة كمن فاجأته الحرب ولم يجد غيره⁽²³⁶⁷⁾، ومما يجاب عن خصص هذا الحديث للزبير وعبد الرحمن (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) ما قاله ابن قدامة أن ما ثبت في حق صحابي ثبت في حق غيره ما لم يقدّم دليل التخصيص، وقيل لا يباح لبسه للمرض؛

²³⁶¹ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: البيوع، باب: مَا يُكْرَهُ مِنَ الْخِدَاعِ فِي الْبَيْعِ (3/65/2117)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: البيوع، باب: مَنْ يُجَدِّعُ فِي الْبَيْعِ (3/1165/1533) من حديث ابن عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا).

²³⁶² يُنظَرُ: «فتح الباري» لابن حجر: (338/4).

²³⁶³ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: اللباس، باب: ما يرخص للرجال من الحرير للحكمة (7/151/5839)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: اللباس والزينة، باب: إباحة لبس الحرير للرجل إذا كانت به حكمة، أو نحوها (3/1646/2076).

²³⁶⁴ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: اللباس والزينة، باب: إباحة لبس الحرير للرجل إذا كانت به حكمة، أو نحوها (3/1646/2076).

²³⁶⁵ يُنظَرُ: «فتح الباري» لابن حجر: (10/295).

²³⁶⁶ يُنظَرُ: «المسودة»، لآل تيمية: (ص: 106).

²³⁶⁷ يُنظَرُ: «شرح مسلم للنووي»: (14/297).

لا احتمال أن تكون الرخصة خاصّة لهما وهو قول مالك، والتخصيص على خلاف الأصل⁽²³⁶⁸⁾، والذي يتضح بعد بيان هذه الأقوال أن رأي التخصيص مرجوح، والقائلين بالعموم هو الراجح؛ لأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وما ثبت بحق صحابي يثبت بحق غيره إلا أن يأبي دليل التخصيص؛ ولأن العلة التي من أجلها رخص لهما بلبس الحرير قد تتكرر في غيرها على مرور الزمن؛ ولأن الأصل في التشريع دفع الضرر وحفظ النفس والتيسير على الأمة فهذا لا يعقل أن ينحصر بإنسان دون آخر، والحديث حجة على إباحة الحرير لعله، ولا يجوز أن يلغى العمل بنص قد ظهر وجه الدلالة منه بوجه من الظنون فهذا يقع به رد كثير من النصوص الواردة على أسباب بمجرد الهوى، والخلاصة أن هذه واقعة حال لا قضية عين، بدليل أن التخصيص بما تناول لمورد الحال فهو خاص بالنوع وليس خاصًا بالشخص، بمعنى أن كل من احتاج إلى لبسه بسبب الحكمة جاز له لبسه، وإلا فلا.

ومن الأمثلة أيضًا حديث ابن عمر (رضوان الله عليهما): **كَانَتْ تَحْتِي امْرَأَةٌ أُحِبُّهَا، وَكَانَ أَبِي يَكْرَهُهَا، فَأَمَرَنِي أَبِي أَنْ أُطَلِّقَهَا، فَأَبَيْتُ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالَ: «يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ، طَلِّقْ امْرَأَتَكَ»**⁽²³⁶⁹⁾.

ذكر العلماء أن هذه القضية قضية عين لا يؤخذ منها حكم عام؛ إذ تنطوي هذه القضية على الكثير من الاحتمالات التي تمنع من تعميم الحكم في جميع الأحوال، فتطرّق الاحتمال إلى هذه الواقعة يمنع من تعميمها، كما هو مقرر في علم الأصول، **ومن هذه الاحتمالات** أنه ربما يكون النبي (صلى الله عليه وسلم)، قد اطلع على السبب الذي من أجله أمر عمر ابنه بطلاق زوجته فوجده سببًا وجيهاً؛ لذلك أمر ابن عمر بالطاعة، **ومنها** أن الحديث لم يفصح عن طبيعة الطلاق من حيث هل هو قبل الدخول أو بعده؟ وهل يوجد أولاد أو لا؟ وربما كان طلاقاً قبل الدخول، وهذا يتساهل فيه ما لا يتساهل في غيره، ويحتمل الخصوصية بمن هو مثل عمر (رضي الله عنه) في عدالته، واستقامته، وحاله مع الله، فقد كان ملهماً، يجري الصواب على لسانه، كما أخبر النبي (صلى الله عليه وسلم) من حديث عائشة (رضي الله عنها) عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، **أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: «قَدْ كَانَ يَكُونُ فِي الْأُمَمِ قَبْلَكُمْ مُحَدِّثُونَ، فَإِنْ يَكُنْ فِي أُمَّتِي مِنْهُمْ أَحَدٌ، فَإِنْ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ مِنْهُمْ»**⁽²³⁷⁰⁾، وذكر النووي (رحمه الله) أن العلماء قد اختلفوا في تفسير المراد بـ «مُحَدِّثُونَ»، فقال ابن وهب

⁽²³⁶⁸⁾ يُنظَر: «المغني» لابن قدامة: (627/1).

⁽²³⁶⁹⁾ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الأدب، باب: في برِّ الوالدين (4/335/برقم: 5138)، والترمذي في «جامعه»، كتاب: الطلاق واللعان، باب: ما جاء في الرجل يسأله أبوه أن يطلق زوجته (3/468/برقم: 1189)، وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».

⁽²³⁷⁰⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الحيض، باب: إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ (4/1864/برقم: 2398).

(أحد رواة الحديث): مُلْهُمُونَ، وَقِيلَ: مُصِيبُونَ، وَقِيلَ: تُكَلِّمُهُمُ الْمَلَائِكَةُ، وَجَاءَ فِي رِوَايَةٍ: «مُتَكَلِّمُونَ»، وَقَالَ الْبُخَارِيُّ: يَجْرِي الصَّوَابُ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ، وَفِيهِ إِثْبَاتُ كَرَامَاتِ الْأَوْلِيَاءِ، وَجَاءَ فِي حَدِيثٍ آخَرَ: «قَالَ عُمَرُ وَافَقْتُ رَبِّي فِي ثَلَاثٍ فِي مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ، وَفِي الْحِجَابِ، وَفِي أَسَارَى بَدْرٍ»، وَهَذَا مِنْ أَجْلِ مَنَاقِبِ عُمَرَ، وَفَضَائِلِهِ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، وَهُوَ مُطَابِقٌ لِلْحَدِيثِ الْمَذْكُورِ⁽²³⁷¹⁾، وَيُؤَيِّدُ هَذَا الرَّأْيَ الْأَثَرُ الْوَارِدُ عَنِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ (رَحِمَهُ اللَّهُ) لَمَّا سَأَلَهُ رَجُلٌ قَائِلًا: «إِنَّ أَبِي يَأْمُرُنِي أَنْ أُطَلِّقَ امْرَأَتِي قَالَ: لَا تُطَلِّقْهَا، قَالَ: أَلَيْسَ عُمَرُ أَمَرَ ابْنَهُ عَبْدَ اللَّهِ أَنْ يُطَلِّقَ امْرَأَتَهُ؟ قَالَ: حَتَّى يَكُونَ أَبُوكَ مِثْلَ عُمَرَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)»⁽²³⁷²⁾، ثُمَّ نَقَلَ ابْنُ مَفْلَحٍ عَنِ الشَّيْخِ تَقِيِّ الدِّينِ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ قَوْلَهُ: «فِيْمَنْ تَأْمُرُهُ أُمُّهُ بِطَلَاقِ امْرَأَتِهِ، قَالَ: لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يُطَلِّقَهَا، بَلْ عَلَيْهِ أَنْ يَبْرِّهَا، وَأَلَيْسَ تَطْلِيقُ امْرَأَتِهِ مِنْ بَرِّهَا»⁽²³⁷³⁾.

ومما ينبغي معرفته في هذا الصدد أنه لا يصح لأحد أن يتورك على حكم قضى به رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؛ لِأَنَّهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لَا يَأْمُرُ بِأَمْرٍ يَكْرَهُهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، بَلْ أَمْرُهُ فِيهِ الْبَرَكَةُ وَالْخَيْرُ لِأَهْلِ الْإِيمَانِ بِهِ وَالتَّسْلِيمِ، فَعَنْ أَنَسٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) قَالَ: خَطَبَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَلَى جُلَيْبِ امْرَأَةٍ مِنَ الْأَنْصَارِ إِلَى أَبِيهَا، فَقَالَ: حَتَّى أَسْتَأْمِرَ أُمَّهَا، فَقَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «فَنِعْمَ إِذْنٌ»، فَانْطَلَقَ الرَّجُلُ إِلَى امْرَأَتِهِ فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهَا، فَقَالَتْ: لَاهَا اللَّهُ إِذْنٌ، مَا وَجَدَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إِلَّا جُلَيْبِيًّا، وَقَدْ مَنَعْنَاهَا مِنْ فُلَانٍ وَفُلَانٍ قَالَ: وَالْجَارِيَةُ فِي سِتْرِهَا تَسْمَعُ قَالَ: فَانْطَلَقَ الرَّجُلُ، وَهُوَ يُرِيدُ أَنْ يُخْبِرَ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالَتْ الْجَارِيَةُ: أَتُرِيدُونَ أَنْ تَرُدُّوهُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَمْرُهُ؟ إِنْ كَانَ قَدْ رَضِيَهِ لَكُمْ فَانْكِحُوهُ، فَكَأَنَّهَا جَلَّتْ عَنْ أَبِيهَا، وَقَالَتْ: صَدَقْتَ، فَذَهَبَ أَبُوهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالَ: «إِنْ كُنْتُ قَدْ رَضَيْتَهُ فَإِنِّي قَدْ رَضَيْتُهُ» قَالَ: فَتَزَوَّجَهَا، ثُمَّ فَرَعَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ، فَرَكِبَ جُلَيْبِ فَوَجَدُوهُ قَدْ قُتِلَ وَوَجَدُوا حَوْلَهُ نَاسًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَدْ قَتَلَهُمْ، قَالَ أَنَسٌ: فَلَقَدْ رَأَيْتُهَا وَإِنَّهَا لَأَنْفَقُ بِنْتٍ بِالْمَدِينَةِ»⁽²³⁷⁴⁾.

والأمر هنا في الحديث ليس على سبيل الوجوب، وإنما يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ عَلَى سَبِيلِ الْاسْتِحْبَابِ، كَمَا قَالَ الْقُسْطَلَانِيُّ⁽²³⁷⁵⁾، وَذَهَبَ إِلَى هَذَا بَعْضُ أَصُولِيِّيِ الْمُعْتَزَلَةِ، أَوْ يَكُونُ الْأَمْرُ مُشْتَرِكًا بَيْنَ النَّدْبِ وَالْوَجُوبِ، أَوْ

⁽²³⁷¹⁾ يُنْظَرُ: «شرح النووي على مسلم»: (166/15).

⁽²³⁷²⁾ يُنْظَرُ: «الآداب الشرعية والمنح المرعية» لابن مفلح الحنبلي: (1/447)، عالم الكتب، د. ت.

⁽²³⁷³⁾ يُنْظَرُ: «المصدر السابق»: (1/447).

⁽²³⁷⁴⁾ أخرجه عبد الرزاق في «مصنفه»، كتاب: النكاح، باب: الأوكفاء (6/155/برقم: 10333)، وسنده صحيح.

⁽²³⁷⁵⁾ ينظر: «إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري»، للقسطلاني: (8/127)، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر.

متوقفاً فيه كما هو رأي الأشعري، والباقلاني، والغزالي، وأبي منصور الماتريدي، وأبيده الشاطبي⁽²³⁷⁶⁾.

ثالثاً: هذا الوالد المطاع في مثل هذه الأمور لا بُدَّ أن يكون من أهل الصلاح والتقوى، وأن يكون طلبه في دائرة المشروع والمباح شرعاً، وأن يكون لمصلحة راجحة، ولسبب حقيقي، وليس لمجرد هوى، ولا قصد الإضرار بالزوج أو الزوجة، وكل ذلك متحقق في عمر (رضي الله عنه)، أما الطلاق بلا سبب، أو الناشيء عن هوى، أو تحكيم للعادات والتقاليد المصادمة للشرع الحنيف، أو المترتب عليه مفسدة، كتعريض الأسرة للضياع، وتشريد الأولاد، أو ظلم المرأة، أو ارتكاب معصية... فكل ذلك لا يُسمع فيه لرأي الأب؛ لكونه ظلماً ومعصية، وقد قال النبي (صلى الله عليه وسلم): «لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ»⁽²³⁷⁷⁾، وليس من المعروف أن يُطلق الابن زوجته بلا سبب معتبر شرعاً.

جاء في «كشاف القناع عن متن الإقناع»: «وَلَا يَجِبُ الطَّلَاقُ إِذَا أَمَرَهُ بِهِ أَبُوهُ فَلَا تَلْزِمُهُ طَاعَتُهُ فِي الطَّلَاقِ لِأَنَّهُ أَمَرَهُ بِمَا لَا يُوَافِقُ الشَّرْعَ»⁽²³⁷⁸⁾.

واشترط متأخرو الشافعية في طاعة الوالد في الطلاق شرطين: ألا يكون الوالد متعنّثاً، وألا يلزم عن الطلاق مشقة للابن.

ونقل ابن مفلح عن الشيخ تقي الدين ابن تيمية قوله: «إِنَّهُ لَيْسَ لِأَحَدِ الْأَبْوَيْنِ أَنْ يُلْزِمَ الْوَالِدَ بِنِكَاحٍ مَنْ لَا يُرِيدُ، وَإِنَّهُ إِذَا امْتَنَعَ لَا يَكُونُ عَاقِبًا، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ لِأَحَدٍ أَنْ يُلْزِمَهُ بِأَكْلِ مَا يَنْفَرُ مِنْهُ مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَى أَكْلِ مَا تَشْتَهِيهِ نَفْسُهُ كَانَ النِّكَاحُ كَذَلِكَ وَأَوْلَى، فَإِنْ أَكَلَ الْمَكْرُوهَ مَرَارَةً سَاعَةً وَعِشْرَةَ الْمَكْرُوهِ مِنَ الزَّوْجَيْنِ عَلَى طُولِ تُوْذِي صَاحِبِهِ، وَلَا يُمَكِّنُهُ فِرَاقُهُ»⁽²³⁷⁹⁾.

وليس امتناع الابن من تنفيذ أمر الأب من قبيل العقوق المحرم، يقول العز بن عبد السلام (رحمه الله): «وَلَمْ أَقِفْ فِي عُقُوقِ الْوَالِدَيْنِ وَلَا فِيْمَا يَحْتَصَّانِ بِهِ مِنَ الْحُقُوقِ عَلَى ضَابِطٍ اعْتَمَدَ عَلَيْهِ، فَإِنْ مَا يَحْرُمُ فِي حَقِّ الْأَجَانِبِ فَهُوَ حَرَامٌ فِي حَقِّهِمَا وَمَا يَجِبُ لِلْأَجَانِبِ فَهُوَ وَاجِبٌ لَهُمَا، وَلَا يَجِبُ عَلَى الْوَالِدِ طَاعَتُهُمَا فِي كُلِّ مَا يَأْمُرَانِ بِهِ وَلَا فِي كُلِّ مَا يَنْهَيَانِ عَنْهُ بِاتِّفَاقِ الْعُلَمَاءِ، وَقَدْ حُرِّمَ عَلَى الْوَالِدِ الْجِهَادُ بِغَيْرِ إِذْنِهِمَا لِمَا يَشُقُّ عَلَيْهِمَا مِنْ تَوَقُّعِ قَتْلِهِ أَوْ قَطْعِ غُضُوٍّ مِنْ أَعْضَائِهِ، وَلِشِدَّةِ تَفْجُوعِهِمَا عَلَى ذَلِكَ، وَقَدْ أُحِقَّ بِذَلِكَ كُلُّ سَفَرٍ يَخَافَانِ فِيهِ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ عَلَى

⁽²³⁷⁶⁾ يُنظَرُ تفصیل هذِهِ الآراءِ فِي: «إرشاد الفحول»، للشوكاني: (ص: 169)، و«الموافقات»، للشاطبي: (210/3).

⁽²³⁷⁷⁾ أخرجہ مسلم فِي «صحیحہ»، کتاب: الإمارة، باب: وُجُوبُ طَاعَةِ الْأَمْرَاءِ فِي غَيْرِ مَعْصِيَةٍ، وَتَحْرِيمُهَا فِي الْمَعْصِيَةِ (3/1469/برقم:

1840).

⁽²³⁷⁸⁾ ينظر: «كشاف القناع عن متن الإقناع»، للبهوتي: (233/5)، دار الكتب العلمية، د. ت.

⁽²³⁷⁹⁾ يُنظَرُ: «قواعد الأحكام فِي مصالح الأنام»، للعز بن عبد السلام: (24/1).

عُضُو مِنْ أَعْضَائِهِ» (2380).

ونقل الإمام محيي الدين النووي عن الشيخ أبي عمرو ابن الصلاح (رحمه الله) في «فتاويه» قوله: «العقوق المَحْرَمُ: كُلُّ فِعْلٍ يَتَأَدَّى بِهِ الْوَالِدُ أَوْ نَحْوُهُ تَأَدُّبًا لَيْسَ بِالْهَيِّنِ، مَعَ كَوْنِهِ لَيْسَ مِنَ الْأَفْعَالِ الْوَاجِبَةِ»، قَالَ: وَرُبَّمَا قِيلَ: طَاعَةُ الْوَالِدَيْنِ وَاجِبَةٌ فِي كُلِّ مَا لَيْسَ بِمَعْصِيَةٍ، وَمُخَالَفَةُ أَمْرِهِمَا فِي ذَلِكَ عُقُوقٌ» (2381).

ونقل ابن حجر الهيتمي عن السراج البلقيني (رحمه الله) في «فتاويه» قوله: «وَأَمَّا مُخَالَفَةُ أَمْرِهِ أَوْ نَهْيِهِ فِيمَا لَا يَدْخُلُ عَلَى الْوَالِدِ فِيهِ ضَرَرٌ بِالْكُلِّيَّةِ، وَإِنَّمَا هُوَ مُجَرَّدُ إِرْشَادٍ لِلْوَالِدِ، فَإِذَا فَعَلَ مَا يُخَالِفُ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ عُقُوقًا وَعَدَمَ مُخَالَفَةَ الْوَالِدِ أُولَى» (2382).

من كل ما سبق يظهر لنا أنه ليس كل والد يأمر ابنه بطلاق زوجته، ولا يجب على الابن طاعة والده في ذلك إلا إذا كان لمصلحة راجحة له، وأن عدم طاعة الوالدين في ذلك ليس من قبيل العقوق المحرم شرعاً، فمن مقاصد الشريعة أن الضرر يُزال، وأن الحرج والمشقة مرفوعان، ولا يمكن لنا أن نتصور طلاقاً يقع خالياً من الضرر، والله تعالى أعلى وأعلم.

ويمكننا تلخيص ما سبق فيما يأتي:

1 - أن واقعة العين هي التي تخص شخصاً بعينه، أما واقعة الحال فهي لا تخص شخصاً بعينه، وإنما تلبس بها حال أو زمن ذلك الفعل.

2 - إذا علق الشارع حكماً في واقعة على علة فالراجح تعدية الحكم إلى غيرها طالما تشترك في العلة كما في قصة المحرم الذي وقصته ناقته.

3 - الأصل في الحكم الذي يُبْنَى على واقعة العين أو الحال أنه عام إلا إذا جاء دليل التخصيص.

4 - لا عبره برأى من ذهب إلى التخصيص بقضايا الأعيان؛ لأنَّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؛ ولأنه تبطل كثير من الأحكام، والعمل بها بمجرد هذه الدعوى، فقضايا الأعيان إذن لا تفيد العموم إلا بقرينة وأدلة أخرى، وليس هذا يعني أنها ملغاة، وإنما يفيد احتمالية هذه الدلالة، ومن ثمَّ تحولها إلى مجمل كما يقول الإمام الشافعي، فيسقط بها الاستدلال حتى يتم بيانها (2383).

(2380) يُنظَر: «الآداب الشرعية والمنح المرعية» لابن مفلح الحنبلي: (1/446).

(2381) يُنظَر: «شرح النووي على مسلم»: (2/87).

(2382) يُنظَر: «الزواجر عن اقتراف الكبائر» لابن حجر الهيتمي: (2/118)، دار الفكر، ط: 1، سنة: 1407هـ - 1987م.

(2383) يُنظَر: «المطلق والنسبي في السُّنَّة النبوية»، د/ عبد الرحمن حللي: (ص: 101: 102)، ويُنظَر أيضاً: «وقائع الأعيان والأحوال في

الفقه الإسلامي»، د/ عبد المنعم جمعة.

الضابط الحادي والعشرون: ضرورة التفرقة بين أحاديث عالم الغيب، وأحاديث عالم الشهادة:

إن إجلال الأحاديث متى ثبتت وتعظيمها، يستلزم التسليم بالأحاديث التي تثبت وصحت في أمور الغيب، حيث وردت في دواوين السنّة المطهرة أحاديث كثيرة تتناول أحوال الآخرة، وتتكلم عن أحداث اليوم الآخر، وما يكون فيه من حشر، ونشر، وبعث، وميزان، وصحف، وحساب، وصراط، وحوض، ونحو ذلك، وقد تعامل المسلمون الأوائل مع هذه الأحاديث بالإيمان بها، وإمرارها كما جاءت، والتسليم بمقتضاها، وقد أول بعض علماء أهل السنّة، بعض هذه الأحاديث، لأسباب اقتضت هذا التّأويل جمعًا بين أدلّة الشرع في هذا الصدد.

غير أن بعض فرق الباطنيّة المنتسبة إلى الإسلام بالغت في تأويل هذه الأحاديث تأويلًا فاسدًا، غير مراعي لقواعد التّأويل، وضوابطه، بل إن بعض هذه الفرق أولت كلّ ما يتعلق باليوم الآخر، حتى حقيقته نفسه، فجعلت اليوم الآخر دألاً على حياة دنيويّة لها قوانين مطردة مستقرة.

وقد درجت بعض الاتجاهات العَلَمانيّة، والحداثيّة المعاصرة على خلخلة الفكر الإسلامي «عقيدةً وشرعيّةً وأخلاقاً»؛ وذلك عن طريق التشكيك في المفاهيم المأخوذة من الشريعة، ومنها تلك الأحاديث المتعلقة بعالم الغيب، وأحوال الآخرة، فرعموا أنّها مخالفة للعقل، أو لا يجوز حملها إلا على أمور معنويّة، وغير ذلك من مواقف ناشئة عن نظرهم الخاصّة تجاه الأديان كلها، والمنكرة لها من أساسها، والقاطعة بأن مصدرها ليس إلهيًّا، وإن كان إلهيًّا فلا علاقة له بالدنيا، ثم إنه في نظرهم لا وجود لحياة آخرة بالصورة التي وردت في النصوص الدينيّة الإسلاميّة «آيات قرآنيّة، وأحاديث نبويّة»⁽²³⁸⁴⁾.

كما أننا نجد بعض الناس في زماننا اليوم يُنكر أمورًا غيبية، ويحدد بعض أمور الآخرة التي تثبت بأخبار الآحاد، وهم في ذلك متبعون لغلاة المعتزلة في رد بعض ما تستبعده عقولهم من صحاح الأحاديث، مثل رد أحاديث سؤال الملكين في القبر، ونعيم القبر، وعذابه، وأحاديث الميزان، والصراط، ورؤية المؤمنين لله تعالى في الجنة، وبعض الأحاديث التي تحدّثت عن الجن، وعلاقتهم بالبشر... إلخ، كما أنّهم متبعون أيضًا لبعض أصحاب الرؤية الماديّة الصلدة التي لا تؤمن بغيب، ولا ترعوي لإيمان.

ولقد ذكر الإمام الشاطبي أن من خصال أهل البدع والأهواء ردهم للأحاديث التي جرت غير موافقة لأغراضهم ومذاهبهم، ويدعون أنّها مخالفة للمعقول، وغير جارية على مقتضى الدليل، فيجب ردها: كالمنكرين لعذاب القبر، والصراط، والميزان، ورؤية الله عزَّ وجلَّ في الآخرة، وكذلك حديث الذباب وقتله، وأن في إحدى جناحيه داء وفي الأخرى دواء، وأنه يقدم اللّذي فيه الداء، وحديث اللّذي أخذ أخاه بطنه

⁽²³⁸⁴⁾ «منهج التعامل مع أحاديث أحوال الآخرة»، د/ سعيد فودة: (ص: 1)، منتدى الأصلين «أصول الدين، وأصول الفقه».

فأمره النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بسقيه العسل...وما أشبه ذلك من الأحاديث الصحيحة المنقولة نقل العدول، ربما قدحوا في الرواة من الصحابة والتابعين (رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ)، ومن اتفق الأئمة من المحدثين على عدالتهم وإمامتهم؛ كل ذلك ليردوا به على من خالفهم في المذهب...» (2385).

والخطأ الأساسي الذي وقع فيه أمثال هؤلاء هو قياسهم الغائب على الشاهد، والآخرة على الأولى، ولم يعلموا أن لكل دار قوانينها، وأن الله تعالى لا يعجزه شيء في السماوات، ولا في الأرض، فالملك ملكه، والسلطان سلطانه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وإذا أخبر النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وثبت عنه الخبر، ولم يؤول بتأويل سائغ، فلا مجال إلا التسليم؛ لكونه عن الله عَزَّ وَجَلَّ أخبر، فمثل هذا لا يمكن معرفته بالمقاييس الدنيوية، ولا بالمعايير المادية الصلدة الماثورة في عالم الحياة الدنيا، فأهل السنة (رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ) إذا صح الحديث عندهم فلا يسعهم إلا أن يقولوا مطمئنين: آمنا به كلُّ من عند ربنا، سمعنا وأطعنا وصدقنا، وهم موقنون بأن للآخرة قوانينها الخاصة المخالفة لقوانين هذه الدنيا؛ وذلك مصداق قول الحق جَلَّ وَعَلَا: ﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (2386).

والواجب على المسلم أن يُسَلَّمَ بما صحَّ ثبوته حسب قواعد أهل العلم، ولا يحل له أن يرد حديثاً مجرد أنه يستبعد وقوعه، ما دام هذا الحديث في دائرة الممكن عقلاً، وإن كنا نَعُدُّهُ مستحيلاً في العادة، فمعجزات الأنبياء (عليهم السلام) غير خاضعة لقانون العقل، ولا لأحكام الطبيعة، ولكن الإيمان يقضي بتصديقها، والتسليم لها؛ لِأَنَّهَا من الله القوي القادر أظهرها على يد أنبيائه ورسوله (عليهم السلام)؛ إثباتاً لصدقهم، وتأيداً لدعواهم.

ونحن في وقتنا المعاصر قد استطاع البشر أن يصنعوا أشياء كانت في حكم المستحيل عادة، ولكنها أصبحت في حكم الواقع والمتاح، هل كان يتخيل أحد منذ خمسة قرون من الزمان أن أناساً يطيرون في الهواء، ويسافرون بالطائرة من بلد لبلد آخر، وهل كان في منظور الناس من قرنين مضوا أن إنساناً في قلب المشرق يهاتف إنساناً في أقصى المغرب، ويراسله، بهاتف نقال في جيبه، أو حقييته، وهلم جرّاً، فكيف بقدره رب البشر القادر على كل شيء، والمتصرف في كل شيء، لا معقب لحكمه، ولا راد لأمره، ولا إذن لأحد في ملكه وسلطانه إلا بإذنه، سبقت مشيئته المشيئة كلها، وغلبت إرادته الإرادات كلها، فهو سبحانه الإله الذي لا يعجزه شيء في السماوات، ولا في الأرض!

(2385) «الاعتصام»، للشاطبي: (194/1).

(2386) [البقرة: 285].

وليعلم المسلم علم اليقين أنه لا تناقض بين صحيح المنقول، وبين صريح المعقول، وقد أسلفنا ذلك في ضابط كامل أثبتنا فيه صحة هذا المدعى.

وقد أنكر المعتزلة الأحاديث التي تثبت شفاعة الأنبياء والأولياء، والشهداء، والصالحين عملاً في الآخرة بقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾⁽²³⁸⁷⁾، ولكن يُجاب عليهم بأن المراد في الآية الكريمة شفاعة الآلهة للمشركين كما أخبر القرآن: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾⁽²³⁸⁸⁾، فالقرآن أثبت الشفاعة بأنها تكون بعد إذن الله تعالى للشافع، قال تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾⁽²³⁸⁹⁾، كما تكون الشفاعة لأهل التوحيد، قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾⁽²³⁹⁰⁾.

فأمور الغيب مما استأثر الله تعالى بعلمه، وقد أطلع ملائكته وبعض رسله على بعض أمور من الغيب، فليس هناك ما يمنع عقلاً ولا شرعاً من إخبار النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عن بعض ما أطلعه الله تعالى عليه من أمور الغيب، ونحن نؤمن بالغيبيات التي تثبت بأدلة صحيحة، ونقول: آما به كل من عند ربنا، ونسلم بما أتت به الأحاديث الثابتة ثبوتاً بيئاً لا شبهة فيه.

أسس منهجية للتعامل مع أحاديث الغيب:

إن من الأسس العامة التي يتم التعامل بها مع أحاديث الغيب خاصة، ونصوص الشريعة عامة: أولاً: الإيمان واليقين والتسليم بأن الله تعالى قادر على كل شيء، فقدوته تعالى متعلقة بكل الممكنات، ولا يجوز تخصيص قدرته ببعض الممكنات، ولا يجوز القول إن الله تعالى عاجز عن بعض الممكنات، وحاشاه جل وعلا، فإن عجز الإله عن بعض الممكنات يُبطل كونه إلهاً؛ لأنَّ عموم التعلق لازم من لوازم الصفات الإلهية كما أثبتته أهل السنة، وعموم المتكلمين في كتب التوحيد.

كما أنه لا بدَّ من استحضار أن الله تعالى هل هو فاعل بالعلة والإيجاب، أو أنه فاعل بالاختيار والإرادة، وهل تكون أفعاله تابعة لأمر يقترحها البشر، ويظنون أنها هي الحكمة والصورة الواجبة على الإله.

ثانياً: إن الله تعالى أنزل الشريعة لهداية البشر، وخاطب البشر بلغة يفهمونها، فالأصل اتباع قواعد تلك اللغة في فهم النصوص الإلهية، وأحاديث النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فلا معنى لتخصيص الأحاديث

(2387) [المدثر: 48].

(2388) [يونس: 18].

(2389) [البقرة: 255].

(2390) [الأنبياء: 28].

النبويّة الشريفة بنوع خاصّ من القواعد اللُّغويّة، يتمُّ التعامل بها مع الأحاديث والآيات، فإن الأصل أن الخطاب إذا كان مؤلّفًا بلغة من اللغات أن يتبع الخطاب قوانين تلك اللغة، وقواعدها، سواء كانت قواعد عامّة: كما لو قلنا: إن الأصل في الألفاظ حقيقتها، أو أن الأصل عدم التخصيص، أو أن الأصل عدم الاشتراك، ونحو ذلك، كما لو قلنا: إنه لا يجوز صرف اللفظ عن ظاهره إلا بدليل وقرينة سائغة، وسبب دافع لهذا التّأويل والصرف، أما مع غياب هذا السبب والدليل، فلا وجه للعدول عن ظاهر الخطاب.

ثالثًا: من المَقْبُولِ تمامًا، أنّا إذا فرضنا أن نصًّا من النصوص النبويّة أو القرآنيّة، يدلنا بناءً على القواعد المعتبرة عند أهل اللغة العربيّة على معانٍ مُعيّنة، فهناك أمور:

الأول: أننا استعملنا قواعد معتبرة في فهم نصوص ثبتت صحتها، أي صحة نسبتها إلى النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فهذا رَجَحَ عند العقلاء أن هذه المعاني المتوصّل إليها هي المقصودة بالفعل من النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، لا غيرها؛ لأنّهُ لو أراد الدلالة على غير هذه المعاني لسلك طريقًا أخرى في الكلام تدلُّ بواسطة القواعد المعهودة عليها، ويستحيل عادة (عند العقلاء) أن يقوم النبيُّ الكريم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بإرادة معانٍ أخرى غير تلك المفهومة منها، وهو يقول للناس أجمعين: إنه يكلمهم بالأمر الواضح البينة، ويبلغ في البيان لهم، وأنه أرسل إليهم بلسانهم، ومعنى: «بلسان عربي مبين» أي قواعد وألفاظ وطريقة فهم، لا مجرد ألفاظ، ولم يرسل إليهم بلسان أعجمي غريب عنهم، كما يقترحه أهل الحداثة الإلحادية والعلمانيون.

الثاني: لو نظرنا في ذلك المعنى من حيث هو هو، لا من حيث هو مفهوم من النص النبوي الشريف، وتأمّلنا فيه، وكان هذا المعنى ممكنًا عقلاً، لا باطلاً، ولا مخالفاً لقواعد الشريعة المقطوع بها، لكان ذلك دليلاً آخر على كونه مراداً للنبي الكريم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ولكن لو كان هذا المعنى المفهوم بواسطة القواعد الكلّيّة للغة محالاً عقلاً، ونحن هنا نفرض مجرد فرض، أو كان المعنى المفهوم من حديث آحاد مخالفاً للمعنى مدلول عليه بالنصوص القطعيّة (قرآناً كانت أو سنة) لكانت هذه المخالفة نفسها داعية إلى إعادة الفهم، أو تأويل اللفظ عن ظاهره إن أمكن، وربما تكون دالة على كون هذا النص الأحادي غير صحيح، وهذا نوع من نقد المتن بعد نقد السند.

الثالث: لو فرضنا أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: إنني لم أرد هذا المعنى، بل أردت معنى آخر، ودلنا عليه، أو أبهمه علينا، لكان هذا دليلاً على عدم جواز أخذنا بهذا المعنى الظاهر، ولزوم توقفتنا عند لفظه، ولكن ما دام استعمل القواعد المطردة، تلك القواعد التي اطرده استعمال النبي الكريم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إيها في أحاديثه الأخرى، وكان دائماً يقول: إن ما تفهمونه بحسب فصيح الكلام والقواعد الثابتة هو الذي أريده، لكان ذلك دليلاً آخر على كون النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مريداً هذا المعنى الخاص في

هذا المورد، استقراءً» (2391).

ومن الأمثلة على ذلك ما أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه»، من حديث أبي هريرة، أخبرهما: أَنَّ النَّاسَ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: «هَلْ تُمَارُونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ» قَالُوا: لَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: «فَهَلْ تُمَارُونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ» قَالُوا: لَا، قَالَ: «فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ، يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيَقُولُ: مَنْ كَانَ يَعْبُدُ شَيْئًا فَلْيَتَّبِعْ، فَمِنْهُمْ مَنْ يَتَّبِعُ الشَّمْسَ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَتَّبِعُ الْقَمَرَ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَتَّبِعُ الطَّوَاغِيَتِ، وَتَبَقَى هَذِهِ الْأُمَّةُ فِيهَا مُنَافِقُوهَا، فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ هَذَا مَكَانَنَا حَتَّى يَأْتِينَا رَبُّنَا، فَإِذَا جَاءَ رَبُّنَا عَرَفْنَا، فَيَأْتِيهِمُ اللَّهُ فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ، فَيَقُولُونَ: أَنْتَ رَبُّنَا، فَيَدْعُوهُمْ فَيُضْرَبُ الصَّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَانِي جَهَنَّمَ، فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يَجُوزُ مِنَ الرَّسْلِ بِأُمَّتِهِ، وَلَا يَتَكَلَّمُ يَوْمَئِذٍ أَحَدٌ إِلَّا الرَّسْلُ، وَكَلَامُ الرَّسْلِ يَوْمَئِذٍ: اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ...» (2392).

اكتفى أهل السنة بظاهر هذه الأحاديث وغيرها التي ورد فيها ذكر الصراط، فقالوا: إنه جسر على متن جهنم يجوزه الناس، فمنهم سالم، ومنهم من يسقط في جهنم بسبب ذنوبه، ويتفاوتون في المرور عليه بحسب أعمالهم، لا بحسب قواهم الجسمانية، ولا مهارتهم في المشي والركض، وتجاوز المصاعب التي عليه، فإن معيار الأعمال في الآخرة هي ما أذاه الإنسان في الدنيا (2393).

وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه)، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «كَلِمَتَانِ حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ، خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ، ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ، سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ» (2394).

قال الحافظ ابن حجر (رحمه الله): «قال أبو إسحاق الزجاج: أجمع أهل السنة على الإيمان بالميزان، وأن أعمال العباد توزن يوم القيامة، وأن الميزان له لسان وكفتان، ويعمل بالأعمال، وأنكرت المعتزلة الميزان، وقالوا: هو عبارة عن العدل؛ فخالفوا الكتاب والسنة؛ لأن الله أخبر أنه يضع الموازين لوزن الأعمال؛ ليرى العباد أعمالهم ممثلة؛ ليكونوا على أنفسهم شاهدين، وقال ابن فورك: أنكرت المعتزلة الميزان بناء منهم على

(2391) هذِهِ الْأَسْسُ مَنْقُولَةٌ عَنْ بَحْثٍ: «مَنْهَجُ التَّعَامُلِ مَعَ أَحَادِيثِ أَحْوَالِ الْآخِرَةِ»، أَد/ سَعِيدُ فُودَةَ: (ص: 3: 6)، مَتَدَى الْأَصْلِيِّينَ «أَصُولُ الدِّينِ، وَأَصُولُ الْفَقْهِ»، وَهُوَ بَحْثٌ مَفِيدٌ جَدًّا فِي هَذِهِ الْقَضِيَّةِ فَلْيُرَاجِعْ كَامِلًا.

(2392) أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي «صَحِيحِهِ»، كِتَابُ: الْأَذَانِ، بَابُ: فَضْلِ السُّجُودِ (160/1)، بِرَقْمِ: (806).

(2393) يُنْظَرُ: «هُدَايَةُ الْمُرِيدِ عَلَى جَوْهَرَةِ التَّوْحِيدِ»، لِلْإِمَامِ بَرَهَانَ الدِّينِ اللَّقَّانِيِّ الْمَالِكِيِّ: (1096/2)، دَارُ الْبَصَائِرِ، ط: 1، سَنَةِ: 1430هـ- 2009 م.

(2394) أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي «صَحِيحِهِ»، كِتَابُ: التَّوْحِيدِ، بَابُ: قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [الأنبياء: 47]، وَأَنَّ أَعْمَالَ بَنِي آدَمَ وَقَوْلُهُمْ يُوزَنُ (162/9)، بِرَقْمِ: (7563).

أن الأعراس يستحيل وزنها إذ لا تقوم بأنفسها، قال: وقد روى بعض المتكلمين عن ابن عباس أن الله تعالى يقلب الأعراس أجسامًا فيزنها انتهى، وقد ذهب بعض السلف إلى أن الميزان بمعنى العدل والقضاء، ثم قال ابن حجر: والراجح ما ذهب إليه الجمهور، ونقل عن الطيبي قوله: قيل إنما توزن الصحف، وأما الأعمال فإنها أعراس فلا توصف بثقل ولا خفة، والحق عند أهل السنة أن الأعمال حينئذ تجسد، أو تجعل في أجسام فتصير أعمال الطائعين في صورة حسنة، وأعمال المسيئين في صورة قبيحة ثم توزن، ورجح القرطبي أن الذي يوزن الصحف التي تكتب فيها الأعمال، ونقل عن ابن عمر قال: توزن صحائف الأعمال، قال: فإذا ثبت هذا فالصحف أجسام فيرتفع الإشكال، ويقويه حديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي وحسنه الحاكم وصححه، وفيه: «فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة» انتهى، والصحيح أن الأعمال هي التي توزن⁽²³⁹⁵⁾، وغير هذا من الأمثلة كثير، وأنه متى صح الحديث وثبت وكان من أحاديث الغيب، وليس له تأويل من أحاديث أخرى، ولم يعارض نصًا قطعياً فيؤمن به، ويسلم بما فيه، والله أعلم.

⁽²³⁹⁵⁾ يُنظر: «فتح الباري» لابن حجر: (538/13، 539)، وحديث البطاقة أخرجه الترمذي في «سننه»، كتاب: الإيمان، باب: ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله (2639/24/5)، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «إن الله سيخلص رجلاً من أمي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشئ عليه تسعة وتسعين سجلاً كل سجلاً مثل مد البصر، ثم يقول: أتذكّر من هذا شيئاً؟ أظلمت كتبي الحافظون؟ فيقول: لا يا رب، فيقول: أفلك عذر؟ فيقول: لا يا رب، فيقول: بلى إن لك عندنا حسنة، فإنه لا ظلم عليك اليوم، فتخرج بطاقة فيها: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، فيقول: اخضر وزنك، فيقول: يا رب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات، فقال: إنك لا تظلم»، قال: «فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات وتفلت البطاقة، فلا يتفلت مع اسم الله شيء»، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن غريب»، وصححه ابن حبان: (225/461/1)، والحاكم: (9/46/1).

الضابط الثاني والعشرون: التفرقة بين الحديث المروي باللفظ والحديث المروي بالمعنى: أهمية هذا الضابط:

هذا الضابط في غاية الأهمية؛ فالرواية بالمعنى قد تؤثر على فهم الحديث النبوي، وتختلف بسببها أنظار المجتهدين في استنباط الأحكام الفقهية في محاولة منهم للوصول للمعنى المراد، وقد يحصل تصحيف في الفهم بسبب هذه المعاني التي لربما تكون غير مقصودة، وذلك مثل حديث: «كُلُّ صَلَاةٍ لَا يُقْرَأُ فِيهَا بِأَمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاحٌ»⁽²³⁹⁶⁾، أي ناقصة غير تامة، وقد رواه بعضهم بالمعنى بلفظ: «لَا تُجْزَى صَلَاةٌ لَا يُقْرَأُ فِيهَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»⁽²³⁹⁷⁾، فالرواية الأولى تثبت نقص الصلاة، وعدم تمامها، أما الرواية الثانية فإنها تُثَبِّتُ بطلانها، وعدم صحتها.

المقصود بالرواية باللفظ، والرواية بالمعنى:

الرواية باللفظ: هي رواية الحديث على النحو الذي تحمله الراوي، وباللفظ الذي سمعه من شيخه دون تغيير، أو تبديل، أو زيادة، أو نقص، أو تقديم، أو تأخير.

الرواية بالمعنى: هي رواية الحديث بمعناه، سواء كان اللفظ كلمة من عند الراوي، أو بعضه، بشرط أن يحافظ على المعنى، ولا يُحْلَ به⁽²³⁹⁸⁾، ويُضَافُ إلى هذا التعريف: «حتى ولو استبدل الراوي لفظة واحدة»، وقيل: إن الرواية بالمعنى تعني: «إبدال اللفظ بمرادفه»⁽²³⁹⁹⁾.

ونحن إذ نتحدث عن هذا الضابط المهم، نرى أنه لزامًا علينا أن نركز على الحقائق الآتية:

أولاً: النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) رغب أصحابه في رواية الحديث بلفظه:

لو نظرنا إلى السُّنَّةِ المطهرة لوجدنا أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قد رغب أصحابه في رواية أحاديثه باللفظ كما سمعوها منه، فقد قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «نَصَرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا شَيْئًا فَبَلَّغَهُ كَمَا

⁽²³⁹⁶⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الصلاة، باب: وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة (1/296/برقم: 395)، من حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

⁽²³⁹⁷⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأذان، باب: وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، في الحضرة والسفر، وما يُجْهَرُ فِيهَا وَمَا يُخَافُ (1/151/برقم: 756)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الصلاة، باب: وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة (1/295/برقم: 394)، من حديث عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

⁽²³⁹⁸⁾ يُنْظَرُ: «قواعد أصول الحديث»، أد/ أحمد عمر هاشم: (ص: 183)، ط: المعهد العالي للدراسات الإسلامية.

⁽²³⁹⁹⁾ يُنْظَرُ: «حاشية لقط الدرر بشرح متن نخبة الفكر»، لعبد الله بن حسين خاطر السمين: (ص: 97)، ط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، سنة: 1356هـ - 1938م.

سَمِعَ، فَزَبَّ مُبَلِّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ»⁽²⁴⁰⁰⁾، فانظر إلى قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «فبلغه كما سمع»، إنحاً دعوة إلى نقل الحديث عنه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بألفاظه، ومعانيه، لا بمعانيه فقط، وهذا دليل على استحباب الرواية باللفظ، وكراهة روايته بالمعنى، وإن كان ذلك لا يتعدى إلى رفض الرواية بالمعنى، ومنعها منعاً باتاً.

ومن الأدلة التي تؤكد حرص النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على الرواية عنه باللفظ ما رواه البخاري من حديث البراء بن عازب (رَضَوَانُ اللهُ عَلَيْهِمْ) قال: قال النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِذَا أَتَيْتَ مَضْجَعَكَ، فَتَوَضَّأْ وَضُوءَكَ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الْأَيْمَنِ، ثُمَّ قُلْ: «اللَّهُمَّ أَسَلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ، وَفَوَضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ، وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ، رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ، لَا مَلْجَأَ وَلَا مَنْجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ، اللَّهُمَّ أَمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ، وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ، فَإِنْ مِتُّ مِنْ لَيْلَتِكَ، فَأَنْتَ عَلَى الْفِطْرَةِ، وَاجْعَلْهُنَّ آخِرَ مَا تَتَكَلَّمُ بِهِ»، قَالَ: فَرَدَّدْتُهَا عَلَى النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَلَمَّا بَلَغْتُ: «اللَّهُمَّ أَمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ»، قُلْتُ: «وَرَسُولِكَ»، قَالَ: «لَا، وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ»⁽²⁴⁰¹⁾، فهذا ترغيب من النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إلى رواية الحديث بلفظه، والتمسك بذلك، وعدم مخالفة اللفظ، وقد أدى حثه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الصحابة على ذلك إلى تأثرهم الشديد بما قاله.

ثانياً: عناية الصحابة (رَضَوَانُ اللهُ عَلَيْهِمْ) بنقل الحديث على لفظه وصيانتهم له:

اعتنى الصحابة (رَضَوَانُ اللهُ عَلَيْهِمْ) بنقل الحديث عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بلفظه، وإن ترخص بعضهم في روايته بالمعنى، فإن ذلك كان عند الضرورة فقط، وعلى هذا المنوال سار التابعون من بعدهم؛ فالصحابة حرصوا على أداء الحديث، كما سمعوه من الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حتى إن بعضهم ما كان يرضى أن يبدل حرفاً بحرف، أو كلمة مكان كلمة، أو يقدم كلمة على أخرى، وقد اشتهر من بين الصحابة (رَضَوَانُ اللهُ عَلَيْهِمْ) من كان يستوثق من لفظ حديث رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مثل عبد الله بن عمر (رَضَوَانُ اللهُ عَلَيْهِمْ)؛ فقد روى يزيدُ بْنُ بِشْرِ السَّكْسَكِيُّ، أَنَّ رَجُلًا، أَتَى عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ (رَضَوَانُ اللهُ عَلَيْهِمْ)، فَقَالَ: يَا ابْنَ عُمَرَ، مَا لِي أَرَاكَ قَدْ أَقْبَلْتَ عَلَى الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ، وَلَا أَرَاكَ بُجَاهِدُ؟ حَتَّى قَالَهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، قَالَ: فَرَفَعَ إِلَيْهِ رَأْسَهُ، وَقَالَ: وَبِحُكِّ «إِنَّ الْإِسْلَامَ بُنِيَ عَلَى حَمْسٍ، شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَحَجِّ الْبَيْتِ، وَصِيَامِ رَمَضَانَ»، قَالَ يَزِيدُ بْنُ بِشْرِ: فَقُلْتُ لَهُ، وَأَنَا

⁽²⁴⁰⁰⁾ أخرجه الترمذي في «سننه»، كتاب: العلم، باب: ما جاء في الحث على تبليغ السماع (34/5/برقم: 2657)، من حديث ابن مسعود (رضي الله عنه)، وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».

⁽²⁴⁰¹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الوضوء، باب: فضل من بات على الوضوء، (58/1/برقم: 247)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة، باب: ما يقول عند النوم وأخذ المضجع (4/2081/برقم: 2710).

مُسْتَفْتِهِمْ: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ، شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَصَوْمُ رَمَضَانَ، وَحَجُّ الْبَيْتِ»، فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا): «لَا، وَلَكِنْ «حَجُّ الْبَيْتِ، وَصِيَامُ رَمَضَانَ» هَكَذَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى: «اجْعَلْ صِيَامَ رَمَضَانَ آخِرُهُنَّ، كَمَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»⁽²⁴⁰²⁾، وَهَذَا نَرَى فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ، قَوْلَ الرَّوَايِ: «كَذَا وَكَذَا، لَا أُدْرِي بِأَيِّهِمَا بَدَأَ، أَوْ أَيُّهُمَا قَالَ قَبْلَ»، وَنَحْوَ ذَلِكَ، وَهَذَا تَنْبِيهُ مِنَ الرَّوَايِ إِلَى أَنَّهُ أَدْرَكَ الْحَدِيثَ وَفَهَمَهُ، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَتَأَكَّدْ مِنْ تَرْتِيبِ اسْمَيْنِ فِيهِ أَوْ كَلِمَتَيْنِ فَيُبَيِّنُ مَوْضِعَ شَكِّهِ وَأَنَّ الشَّكَّ لَيْسَ فِي أَصْلِ الْحَدِيثِ.

ومن اهتمام الرواة في المحافظة على نص الحديث بألفاظه، أنهم كانوا يمنعون زيادة حرف واحد، أو حذفه وإن كان لا يغير المعنى، ولقد بلغ من شدة حرصهم على اللفظ الذي سمعوه أنهم كانوا لا يخففون حرفاً ثقیلاً، ولا يُثَقِّلُونَ حرفاً خفيفاً، ولا يبدلون حركات الحروف التي يسمعونها، بل يروونها كما سمعوها، وإن كان ذلك التغيير لا يبدل معناها، نحو «نمّا»، و«نمى» في حديثه (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «ليس الكاذب من أصلح بين الناس، فقال خيراً أو نمى خيراً»، قال حماد: «سمعت هذا الحديث من رجلين، فقال أحدهم: «نمّا خيراً» «خفيفة»، وقال الآخر: «نمى خيراً» «ثقيلة»⁽²⁴⁰³⁾.

ومن الصحابة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) مَنْ احتاط في أدائه فقال: «أو مثله»، «أو نحوه» مثل الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، ومنهم مَنْ رواه بالمعنى في لفظة أو لفظتين؛ لِأَنَّ رِوَايَةَ الْحَدِيثِ بِالْمَعْنَى لَيْسَ مَعْنَاهَا رِوَايَةُ كُلِّ النَّصِّ بِالْمَعْنَى، وَإِنَّمَا الْمُرَادُ مَا لَمْ يَتِمَّكَنْ مِنْ أَدَائِهِ بِاللَّفْظِ: لَفْظَةً، أَوْ لَفْظَتَيْنِ، أَوْ ثَلَاثَ، مَعَ عِلْمِهِ بِمَا يُجِيلُ الْمَعْنَى الْمُرَادَ، وَحَيْثُ لَمْ يَكُنْ الرَّوَايِ عَالِمًا بِمَا يُجِيلُ الْمَعْنَى لَمْ يَجِزْ لَهُ تَبْدِيلُ، أَوْ تَغْيِيرُ لَفْظٍ مِنَ أَلْفَاظِ الْحَدِيثِ.

⁽²⁴⁰²⁾ يُنظَرُ: «الكفاية في معرفة أصول علم الرواية»، للخطيب البغدادي: (ص: 176)، والحديث: أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: قَوْلُ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ» (11/1/برقم: 8)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: قَوْلُ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ» (1/45/برقم: 16).

⁽²⁴⁰³⁾ يُنظَرُ: «الكفاية في معرفة أصول علم الرواية»، للخطيب البغدادي: (ص: 530)، والحديث: أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الصلح، باب: لَيْسَ الْكَاذِبُ الَّذِي يُصَلِّحُ بَيْنَ النَّاسِ (3/183/برقم: 2692)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الْبُرِّ وَالصَّلَةِ وَالْأَدَابِ، باب: تَحْرِيمُ الْكُذْبِ وَبَيَانُ مَا يُبَاخُ مِنْهُ (4/2011/برقم: 2605).

ومن دلائل حرص الصحابة على رواية الحديث النبوي بلفظه ما يلي:

- 1- كان ابن عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) إذا سمع الحديث لم يزد فيه، ولم ينقص منه، ولم يجاوزه، ولم يقصر عنه⁽²⁴⁰⁴⁾.
- 2- وكان أبو أمامة الباهلي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) يؤدي الحديث بلفظه، فعن حبيب بن عبيد الرحبي قال: «إن كان أبو أمامة ليحدثنا الحديث كالرجل الذي عليه أن يؤدي ما سمع»⁽²⁴⁰⁵⁾.
- 3- وكذلك عمر بن الخطاب (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) كان ممن يحدون من الرواية بالمعنى، ويؤيدون الرواية باللفظ، فقد قال (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): «من سمع حديثاً فأداه كما سمع فقد سلّم»⁽²⁴⁰⁶⁾.

ثالثاً: ملكة الحفظ ساعدت الرواة على أداء الحديث على لفظه:

لاشك أنه مما ساعد الرواة على حفظ الحديث بلفظه هي الذاكرة الحافظة القويّة التي وهبها الله (عَزَّ وَجَلَّ) لحملة الشريعة الإسلاميّة الأوائل، ورواة الحديث الشريف من الصحابة والتابعين؛ فهم قوم اختارهم الله لحمل دينه، وتبليغ رسالته من بعد انتقال النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وقد روى لنا التاريخ ما كان يحفظه الصحابي الجليل أبو هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وغيره من السبعة المكثرين، أمثال أنس، وابن عباس، وجابر، وأبو سعيد الخُدري، وعائشة، وعبد الله بن عمرو، وغيرهم (رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ)، وإن المرء ليعجب عندما يطلع على أخبار صحيحة تذكر أولئك الحفاظ الذين حملوا إلينا السُنَّة، فنجد عبد الله بن عباس الذي اشتهر بسرعة حفظه، كان يحفظ الحديث من مرة واحدة، ويُرَوَّى أنه سمع قصيدة لابن أبي ربيعة عدتها ثمانون بيتاً فحفظها من المرة الأولى، وكان يقول لأصحابه: «وهل فيكم من لا يحفظ من أول سمعة!»، وكذلك زيد بن ثابت (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) الذي حفظ معظم القرآن قبل بلوغه، وتعلم لغة اليهود في سبعة عشر يوماً، ومنهم عائشة أم المؤمنين (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا) التي كانت آية من آيات الذكاء والحفظ، وغيرهم كثير، وفي التابعين نافع مولى عبد الله بن عمر الذي لم يخطئ فيما حفظ، وأجمع النقاد على دقة حفظه، وفيهم ابن شهاب الزهري حافظ زمانه، وعامر الشعبي ديوان عصره، وقتادة بن دعامة السدوسي مضرب المثل في سرعة الحفظ والضبط

(2404) يُنظَر: «المرجع السابق»: (ص: 265)، وفي سنده مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمُقْرِيُّ مجهول الحال.

(2405) يُنظَر: «المرجع السابق»: (ص: 266)، والأثر صحيح؛ لاتصال إسناده، وثقة رواته.

(2406) يُنظَر: «المحدث الفاضل»: (ص: 538)، و«الكفاية»: (ص: 267)، والأثر صحيح؛ لاتصال إسناده، وثقة رواته.

رابعاً: براعة أسلوب النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ساعد الصحابة على حفظ الحديث بلفظه:

فالنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أفصح العرب وأوتي جوامع الكلم، وكان يختار في تعليمه من الأساليب أحسنها، وأفضلها، وأوقعها في نفس المخاطب وأقربها إلى فهمه وعقله، وأشدّها تشبيهاً للعلم في ذهن المخاطب، وأكثرها مساعدة على إيضاحه له فكان (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إذا حَدَّثَ بحديث فإنه يُفَصِّلُ كلامه ويُزِدُّهُ، ولم يكن يتحدث كما يتحدث الناس على عَجَلٍ، وهذا أدعى إلى حفظ الحديث بلفظه.

خامساً: كتابة السُّنَّة أدَّت إلى حفظ الحديث بلفظه، والتثبت من دقة أدائه:

اهتم الصحابة الكرام (رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ) بكتابة السُّنَّة كما سمعوها من المصطفى (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، لا سيما بعد أن نُسخَت أحاديث النهي عن الكتابة، وما كان اهتمامهم بالكتابة إلا لحفظ الحديث لفظاً، ووصله إلى المسلمين بلفظه، فنجد من المحدثين من لم يحدث طلابه إلا إذا كتبوا عنه؛ إذ خشي ألا يحفظوا عنه؛ فيقع منهم الوهم والخطأ، وهذا ما يرويه الخطيب البغدادي، بسنده عن ابن عيينة، قال: «قال محمد بن عمرو: لا والله لا أحدثكم حتى تكتبوا، إنِّي أخاف أن تكذبوا علي»، وفي رواية: «أخاف أن تغلطوا علي» (2408).

وعن عبد الله بن عمرو (رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمَا) قال: «كُنْتُ أَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ أَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أُرِيدُ حِفْظَهُ، فَتَهْتِنِي قُرَيْشٌ وَقَالُوا: أَتَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ تَسْمَعُهُ وَرَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بَشَرٌ يَتَكَلَّمُ فِي الْعُضْبِ، وَالرِّضَا، فَأَمْسَكْتُ عَنِ الْكِتَابِ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَأَوْمَأَ بِأَصْبَعِهِ إِلَى فِيهِ، فَقَالَ: «أَكْتُبْ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا يَخْرُجُ مِنْهُ إِلَّا حَقٌّ» (2409).

هذا عن الصحابة أما عن التابعين، فإنهم كانوا يحفظون الحديث كما كانوا يحفظون القرآن

أيضاً:

ومن اشتهر بقوة حفظه من التابعين قتادة بن دِعامة السدوسي، وذكروا أن صحيفة جابر على كبرها قرئت عليه مرة واحدة (وكان أعمى) فحفظها بحروفها...، وكان غالبهم يكتبون، ثم يحفظون ما كتبوه، ثم منهم من بقي كتبه، ومنهم من إذا أتقن المكتوب حفظاً محا الكتاب، وقد عرف منهم جماعة بالتزام رواية

(2407) يُنظَرُ: «السُّنَّة قبل التدوين»، محمد عجاج الخطيب: (ص: 136)، ط: مكتبة وهبة، سنة: 1408هـ/1988م.

(2408) يُنظَرُ: «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع» الخطيب البغدادي، (5/675).

(2409) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: العِلْم، باب: في كِتَابِ العِلْم (3/318/برقم: 3646)، وأحمد في «مسنده»، مسند عبد الله بن

عمرو بن العاص (رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ) (10/15/برقم: 6510)، وسنده صحيح.

الحديث بتمام لفظه، كالقاسم بن محمد بن أبي بكر، ومحمد بن سيرين، ورجاء بن حيوة، وغيرهم⁽²⁴¹⁰⁾.
قال الإمام الشافعي (رَحِمَهُ اللهُ) في صفة المحدث: «وأن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمعه، لا يحدث به على المعنى؛ لِأَنَّهُ إِذَا حَدَّثَ بِهِ عَلَى الْمَعْنَى، وَهُوَ غَيْرَ عَالِمٍ بِمَا يَحْتَمِلُ مَعْنَاهُ، لَا يَدْرِي لَعَلَّهُ أَنْ يَحْمِلَ الْحَلَالَ عَلَى الْحَرَامِ، وَإِذَا أَدَاهُ بِحُرُوفِهِ لَمْ يَبْقَ وَجْهٌ تَخَافُ مِنْهُ إِحَالَةَ الْحَدِيثِ، وَيَكُونُ حَافِظًا إِنْ حَدَّثَ مَنْ حَفِظَهُ، حَافِظًا لِكِتَابِهِ إِنْ حَدَّثَ مِنْ كِتَابِهِ»⁽²⁴¹¹⁾، ومفهوم كلام الإمام الشافعي (رَحِمَهُ اللهُ): إتباع الراوي اللفظ الذي سمع به الرواية على أن يؤديها بمثل ما سمع، ويسوغ له أن يأتي بالمعنى دون اللفظ إذا كان عالمًا بلغات العرب، وبما يحيل المعنى المراد، وما لا يحيله حتى لا يقع في تغيير، أو تبديل اللفظ إلى معنى آخر غير مراد⁽²⁴¹²⁾، والباعث الرئيس على أداء رواية الحديث باللفظ عند الصحابة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»⁽²⁴¹³⁾، فكانوا حريصين أن يؤديوا الرواية كما سمعوها من رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

قال الحافظ ابن حجر (رَحِمَهُ اللهُ): «ولا شك أنَّ الأولى إيراد الحديث بألفاظه دون التصرف فيه»⁽²⁴¹⁴⁾. وقال القاضي عياض (رَحِمَهُ اللهُ): «ينبغي سد باب الرواية بالمعنى؛ لِئَلَّا يَتَسَلَطَ مَنْ لَا يُحْسِنُ مِنْ يَظُنُّ أَنَّهُ يُحْسِنُ، كَمَا وَقَعَ لكَثِيرٍ مِنَ الرِّوَاةِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا»⁽²⁴¹⁵⁾.

آراء العلماء في رواية الحديث بالمعنى⁽²⁴¹⁶⁾:

اختلف المحدثون قديمًا وحديثًا حول رواية الحديث بالمعنى ما بين مؤيد لها، ومانع لها، وتعددت أقوال العلماء فيها، على أقول متعددة نورد منها ما يأتي:

⁽²⁴¹⁰⁾ يُنظَرُ: «الأنوار الكاشفة لما في كتاب «أضواء على السنة» من الزلل والتضليل والمجازفة»، للمعلمي اليماني: (ص: 80)، و«دفاع عن السنة»، للشيخ محمد محمد أبي شهبه: (ص: 62 - 65).

⁽²⁴¹¹⁾ يُنظَرُ: «الرسالة»، للإمام الشافعي: (ص: 370 371)، ويُنظَرُ: «المحدث الفاضل»، للرامهرمزي: (ص: 404، و ص: 539).

⁽²⁴¹²⁾ يُنظَرُ: «ضوابط الرواية بالمعنى عند المحدثين، عرض ونقد»، أ.د/ هشام إبراهيم فرج (ص: 26)، بحث ترقية، فُدمَ لحولية أصول الدين بالقاهرة.

⁽²⁴¹³⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: العلم، باب: إثم من كذب على النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (1/33/1/برقم: 108)، وأخرجه مسلم في «صحيحه»، المقدمة، باب: في التحذير من الكذب (1/7/1/برقم: 2)، من حديث أنس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

⁽²⁴¹⁴⁾ يُنظَرُ: «نزهة النظر في توضيح تحفة الفكر في مصطلح أهل الأثر»، للحافظ ابن حجر: (ص: 78).

⁽²⁴¹⁵⁾ يُنظَرُ: «نزهة النظر»: (ص: 78)، ويُنظَرُ أيضًا: «إكمال المعلم بفوائد مسلم»، للقاضي عياض: (1/225).

⁽²⁴¹⁶⁾ يُنظَرُ: «أثر اختلاف الأسانيد والمتون في اختلاف الفقهاء»، د/ ماهر ياسين الفحل: (ص: 127 وما بعدها)، أصل الكتاب رسالة دكتوراه، ط: دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، سنة: 1430 هـ - 2009 م.

الرأي الأول: المنع مطلقاً من رواية الحديث بالمعنى:

قال الإمام الغزالي في «المستصفى»: «نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بمواقع الخطاب، ودقائق الألفاظ»⁽²⁴¹⁷⁾.

ويؤبّ أبو إسحاق الشيرازي في «اللمع»: «باب: القول في حقيقة الرواية وما يتصل بها». ثم قال: «والاختيار في الرواية أن يروي الخبر بلفظه»⁽²⁴¹⁸⁾.

ومن الأدلة على هذا الرأي: قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «نَضَرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا شَيْئًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَ، فَزَبَّ مُبَلِّغٍ أَوْ عَمَى مِنْ سَامِعٍ»⁽²⁴¹⁹⁾.

وقد اشتهر من بين الصحابة الَّذِينَ كانوا يحرصون على نقل الحديث بلفظه عبد الله بن عمر (رَضَوَانُ اللهُ عَلَيْهِمُ)، وقد مرت قصة أركان الإسلام آنفاً⁽²⁴²⁰⁾.

فمحافظة ابن عمر على اللفظ دليل على عدم جوازه لرواية الحديث بالمعنى، أما الرجل الَّذِي قَدَّمَ الصيام على الحج فهو ممن يرى جواز رواية الحديث بالمعنى.

وهنا ردُّ على من يقول أن السُّنَّةَ جاء جميعها بالمعنى: فالصحابي الجليل عبد الله بن عمر (رَضَوَانُ اللهُ عَلَيْهِمُ)، وهو من الرواة المكثرين للحديث وقد دُوِّنَ له في السُّنَّةِ ما يقرب من «2630» حديثاً، وكلها جاءت باللفظ عن ابن عمر عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهنا نأخذ قضية علمية وهي أَنَّ أحاديث عبد الله بن عمر جاءت باللفظ جميعها، فيمكننا المقارنة بين روايات ابن عمر (رَضَوَانُ اللهُ عَلَيْهِمُ)، وبين ما جاء عن غيره من الصحابة (رَضَوَانُ اللهُ عَلَيْهِمُ) فيما اتفق بينهم من مرويات عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

وأيضاً الَّذِي نقل لنا رواية ابن عمر (رَضَوَانُ اللهُ عَلَيْهِمُ) أبناءه، ومولاه نافع، وهم مشهورون بروايتهم للسنة، وأخذ العلم عنهم من صغار التابعين الإمام الزهري، عن نافع، وكذلك من أتباع التابعين الإمام مالك روى عن نافع مولى ابن عمر (رَضَوَانُ اللهُ عَلَيْهِمُ)، وهي المعروفة عند المحدثين ب«سلسلة الذهب».

وإذا كان هذا صنيع ابن عمر (رَضَوَانُ اللهُ عَلَيْهِمُ)، فما بالناس بصنيع راوية الحديث الصحابي الجليل أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وابن عباس (رَضَوَانُ اللهُ عَلَيْهِمُ)، والمحدثات الفقيهات المستدركة على الصحابة السيدة

⁽²⁴¹⁷⁾ يُنظَرُ: «المستصفى»، للغزالي: (ص: 133)، و«توجيه النظر إلى أصول الأثر» للجزائري: (ص: 299).

⁽²⁴¹⁸⁾ يُنظَرُ: «اللمع في أصول الفقه»، للشيرازي: (ص: 80)، و«توجيه النظر»: (ص: 299).

⁽²⁴¹⁹⁾ صحيح من حديث ابن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، تقدم تخريجه (ص: 1/ هامش: 5).

⁽²⁴²⁰⁾ يُنظَرُ «الكفاية في علم الرواية»، للخطيب البغدادي: (ص: 176)، والأثر صحيح؛ لاتصال إسناده، وثقة رواته.

عائشة أم المؤمنين (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا).

فهذا يجعلنا نقول بما لا يدع مجالاً للشك: إنه لم يأت بالمعنى من السنة إلا القليل.
وأيضاً سبب عدم رواية الحديث بالمعنى الثابت والاحتياط في رواية الحديث عند الصحابة، وتخوفهم من
الرواية عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إلا بأداء ما سمعوه على لفظه، وليس على معناه.
وأيضاً تدوين السنة بدأ مبكراً في العهد النبوي الشريف في صحف خاصة، وهكذا إلى أن تم
التدوين الرسمي في نهاية القرن الأول الذي تتلمذ فيه أبناؤه على صحابة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).
علمًا بأن الصحابة (رَضُوا اللهُ عَلَيْهِمْ) أقرروا عدم رواية الحديث بالمعنى لما دُونَ، وأيضاً اهتموا بعدم
الزيادة في الحديث، والنقص منه.

وأيضاً حفظ الله تعالى لسنة نبيه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، كما حفظ القرآن الكريم فهي بمنزلة التوضيح
والتفصيل لما أجمله القرآن بفصاحته؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾⁽²⁴²¹⁾، ومن
لوازم حفظ المُبَيَّنِّ حفظ البيان⁽²⁴²²⁾.

الرأي الثاني: جواز رواية الحديث بالمعنى بشروط:

قال الإمام المناوي: «وأما الرواية بالمعنى فالخلاف فيها شهير، والأكثر على الجواز أيضاً وعليه الأئمة
الأربعة، وأكثر السلف والخلف من الفقهاء، والأصوليين، والمحدثين».

شروط رواية الحديث بالمعنى عند القائلين بهذا الرأي؛ هي:

- 1- أن يكون راوي الحديث بالمعنى عالماً بألفاظه، ومقاصده، خبيراً بما يحيل المعنى،
فإن لم يكن كذلك فلا تجوز له الرواية بالمعنى بلا خلاف بين العلماء، ولكن يتعين اللفظ الذي
سمعه، فيمن لم يعرف مدلول الألفاظ.
- 2- أن يكون عالماً بمواقع الكلام: بأن يأتي بلفظ آخر مساوٍ له في المراد منه وفهمه،
فلا يبدل لفظ ظاهر الدلالة على المعنى بلفظ خفي الدلالة على ذلك المعنى، ولا العكس؛ لأنَّه
ينشأ عن ذلك تقديم ما رتبته التأخير، والعكس لوجوب تقديم أحد الخبرين المتعارضين على
مخالفته.
- 3- أن يكون عالماً باللغة العربية؛ لأنَّ غير العارف باللغة العربية لا يجوز له ذلك
قطعاً إجماعاً، ويشمل قولهم: الجاهل بالنحو؛ لأنَّ اللحن يغير المعنى، وعلى ذلك لا بُدَّ أن يكون

⁽²⁴²¹⁾ [الحجر: 9].

⁽²⁴²²⁾ يُنظَر: «ضوابط الرواية بالمعنى عند المحدثين، عرض ونقد»، أ.د/ هشام إبراهيم فرج (ص: 28).

نحوياً.

- 4- ألا يتغير المعنى، ولا يكون متناقضاً.
- 5- ألا يكون المروي مما يتعبد بلفظه.
- 6- وألا يكون المروي من جوامع الكلم⁽²⁴²³⁾، مثل حديث: «الحَرْبُ خُدْعَةٌ»⁽²⁴²⁴⁾.
- 7- ألا يأتي بلفظ مرادف كالجُلوس بدلاً من القعود، والعلم بدلاً من المعرفة، النهوض بدلاً من القيام.

قال الإمام السيوطي: «إن لم يكن الراوي عالماً بالألفاظ ومدلولاتها ومقاصدها، خبيراً بما يحيل معانيها، بصيراً بمقادير التفاوت بينها، لم تجز الرواية لما سمعه بالمعنى بلا خلاف، بل يتعين اللفظ اللذي سمعه»⁽²⁴²⁵⁾.

والرواية للحديث بالمعنى محرّمة على مَنْ لا يعلم مدلول الألفاظ ومقاصدها، وما يحيل معانيها، فإن هذا لا يمكنه أن يروي المعنى؛ لِأَنَّهُ لا يعرفه فتحرم عليه الرواية بلا خلاف، ولكن إذا كان عالماً بمدلول الرواية فإن أكثر العلماء على جواز الرواية بالمعنى؛ لجواز رواية الحديث بالعجمية للعجم، فإنه جائز بالاتفاق وهو رواية بالمعنى، وكتريجة معاني القرآن الكريم باللغات غير العربية⁽²⁴²⁶⁾.

أدلة القائلين بجواز رواية الحديث بالمعنى:

أولاً: ما ورد عن الصحابة والتابعين من جواز الرواية بالمعنى:

احتج القائلون بجواز رواية الحديث بالمعنى بأن بعض الصحابة رَوَوْا أحاديث بألفاظ مختلفة في وقائع متعددة⁽²⁴²⁷⁾.

قال ابن الصلاح: «والأصح جواز ذلك في الجميع إذا كان عالماً بالألفاظ ومقاصدها بأن أدى معنى

⁽²⁴²³⁾ يُنظَر: «شرح فصب السكر نظم نخبة الفكر»: (ص: 90).

⁽²⁴²⁴⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجهاد، باب: الحرب خدعة (4/64/برقم: 3030)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسير، باب: جواز الخداع في الحرب (5/143/برقم: 1739) من حديث جابر بن عبد الله (رضوان الله علىّهم).

⁽²⁴²⁵⁾ يُنظَر: «تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي»، للسيوطي: (2/91).

⁽²⁴²⁶⁾ يُنظَر: «تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي»: (2/91).

⁽²⁴²⁷⁾ يُنظَر: «توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار»، للأمير الصنعاني: (2/223)، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط: 1، سنة: 1417هـ/1997م، ويُنظَر: «الإحكام في أصول الأحكام» للأمدّي: (2/93)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، ط: المكتب الإسلامي بيروت.

اللفظ الَّذِي بلغه؛ لِأَنَّ ذَلِكَ هُوَ الَّذِي تَشْهَدُ بِهِ أَحْوَالُ الصَّحَابَةِ، وَالسَّلَفِ الْأَوَّلِينَ، وَكَثِيرًا مَا يَنْقَلُونَ مَعْنَى وَاحِدًا بِالْفِظَائِ مَخْتَلِفَةً، وَمَا ذَلِكَ إِلَّا لِأَنَّ مَعْوَلَهُمْ كَانَ عَلَى الْمَعْنَى دُونَ الْفِظِ» (2428).

واستدلوا أيضًا بما رواه مكحول قال: «دَخَلْتُ أَنَا وَأَبُو الْأَزْهَرِ، عَلَيَّ وَائِلَةَ بِنِ الْأَسْقَعِ فُقُلْنَا لَهُ: يَا أَبَا الْأَسْقَعِ حَدِّثْنَا بِحَدِيثِ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لَيْسَ فِيهِ وَهْمٌ، وَلَا تَزِيدُ، وَلَا نَسِيَانٌ قَالَ: «هَلْ قَرَأَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْئًا؟ قَالَ: فُقُلْنَا: نَعَمْ وَمَا نَحْنُ لَهُ بِحَافِظِينَ جِدًّا، إِنَّا لَنَزِيدُ الْوَاوَ وَالْأَلِفَ، وَنُنْقِصُ قَالَ: فَهَذَا الْقُرْآنُ مَكْتُوبٌ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ لَا تَأْلُونَ حِفْظًا، وَأَنْتُمْ تَزْعُمُونَ أَنَّكُمْ تَزِيدُونَ وَتُنْقِصُونَ، فَكَيْفَ بِأَحَادِيثِ سَمِعْنَاهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، غَيْرَ أَنْ لَا يَكُونُ سَمِعْنَاهَا مِنْهُ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً، حَسْبُكُمْ إِذَا حَدَّثْنَاكُمْ الْحَدِيثَ عَلَى الْمَعْنَى» (2429).

فهذا وائلة بن الأسقع من أصحاب رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يجوز رواية الحديث بالمعنى، ما لم يتغير المعنى المراد، وصحَّ المعنى.

واستدلوا أيضًا بما رواه عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ قَالَ: قَالَتْ لِي عَائِشَةُ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا): «إِنَّهُ يَبْلُغُنِي أَنَّكَ تَكْتُوبُ عَنِّي الْحَدِيثَ، ثُمَّ تَعُودُ فَتَكْتُوبُهُ» فُقُلْتُ لَهَا: أَسْمَعُهُ مِنْكَ عَلَى شَيْءٍ، ثُمَّ أَعُودُ فَأَسْمَعُهُ عَلَى غَيْرِهِ، فَقَالَتْ: هَلْ تَسْمَعُ فِي الْمَعْنَى خِلَافًا؟ قُلْتُ: لَا، قَالَتْ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ» (2430).

واستدلوا أيضًا بما رواه الشعبي قال: قلت لابن عباس: «إنك تحدثنا بالحديث اليوم فإذا كان من الغد قلبته، قال: فقال وهو غضبان: أما ترضون أن نحفظ لكم، مما في الحديث، حتى تسألوا عن سياقتها» (2431).

واستدلوا أيضًا بما رواه ابن جريج، عن عطاء، والربيع، عن الحسن (يعني البصري) قال: «إذا أصبت معنى الحديث أجزأك» (2432).

وعن يحيى بن آدم قال: سمعت سفيان الثوري يقول: «إنما نحدثكم بالمعاني» (2433).

ثانيًا: ومن أقوى حجج المجوزين لرواية الحديث بالمعنى الإجماع على جواز شرح الشريعة للعجم

(2428) يُنظَرُ: «مقدمة ابن الصلاح»: (ص: 775).

(2429) يُنظَرُ: «الجامع لأحلاق الراوي وآداب السامع» للخطيب البغدادي: (20/2)، وليس في هذا ما يقطع في القرآن، وإنما هم يحكون واقعًا يقعون فيه، فالذي يحفظ القرآن وهو غير ضابط لحفظه متقن له، فهو يبرر بذلك أن حفظ الحديث قد يزيد شيئًا أو يُنقص شيئًا، والأثر صحيح؛ لاتصال إسناده، وثقة رواته.

(2430) يُنظَرُ: «الكفاية»: (ص: 309 310)، وفيه محمد بن المنذر بن عبيد الله ضعيف، ينظر: «ميزان الاعتدال»: (8208/47/4).

(2431) يُنظَرُ: «المحدث الفاضل»: (ص: 537)، وفيه أبو بكر الهذلي البصري متروك. يُنظر: «ميزان الاعتدال»: (194/2).

(2432) يُنظَرُ: «المصدر السابق»: (ص: 533).

(2433) يُنظَرُ: «المصدر السابق»: (ص: 534)، والأثر صحيح؛ لاتصال إسناده، وثقة رواته.

بلسانهم للعارف به، مثل ترجمة معاني القرآن والأحاديث، وكتب التفسير والشروح، فإذا جاز الإبدال بلغة أخرى فجوازه باللغة العربية أولى خصوصاً وأن نسبة الناطقين للغة العربية (العرب) بالنسبة للعجم لا يمثل (15%) من عدد الناطقين من المسلمين باللغات الأخرى المختلفة، ولا يستطيعون التحدث بالعربية⁽²⁴³⁴⁾.

ثالثاً: أن الصحابة نقلوا القصة الواحدة بألفاظ مختلفة في مجلس واحد، وعلى مرأى ومسمع من الصحابة كلهم، ولم ينكر أحد منهم على أحد.

رابعاً: ما أخرجه الإمام مسلم بسنده من حديث عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قال: «سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمِ بْنِ حِرَامٍ، يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَأُهَا، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَقْرَأَ نَبِيَهَا...»⁽²⁴³⁵⁾.

قال الإمام الشافعي (رحمته الله): «إذا كان الله لرأفته بخلقه أنزل كتابه على سبعة أحرف، معرفة منه بأن الحفظ قد يزل ليحل لهم قراءته، وإن اختلف اللفظ فيه، ما لم يكن في اختلافهم إحالة معنى ما كان ما سوى كتاب الله أولى أن يجوز فيه اختلاف اللفظ ما لم يجل معناه، وكل ما لم يكن فيه حكم فاختلاف اللفظ فيه لا يُجِيل معناه»⁽²⁴³⁶⁾.

خامساً: استدلووا بأن الاتفاق حاصل على ورود الشرع بأشياء قصد منها الإتيان باللفظ والمعنى جميعاً مثل التكبير، والتشهد، والأذان، والشهادة، قالوا: إذا كان كذلك أمكن أن يكون المطلوب بالحديث لفظه ومعناه جميعاً»⁽²⁴³⁷⁾.

قال ابن كثير: «وكان ينبغي أن يكون هذا المذهب هو الواقع، ولكن لم يتفق ذلك»⁽²⁴³⁸⁾.

سادساً: أن الله تعالى قد قصَّ أنباء ما قد سبق قصصاً كرر ذكر بعضها في مواضع بألفاظ مختلفة، والمعنى واحد، ونقلها من ألسنتهم إلى اللسان العربي، وهو مخالف لها في التقديم والتأخير، والحذف والإلغاء، والزيادة، والنقصان، وغير ذلك، وقد حكيَّت هذه الحجة عن الحسن البصري، قال الحسن: «يحكي الله تعالى عن القرون السابقة بغير لغاتها أفكذب هو؟ وكان محمد بن منصور متكئاً فاستوى جالساً ثم أخذ

⁽²⁴³⁴⁾ يُنظَر: «اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر»، للناوي: (116/2)، تحقيق: المرتضى الزين أحمد، مكتبة الرشد - الرياض، ط: 1، سنة: 1999م، و«شرح قصب السكر»، للأمير الصنعاني: (ص: 90).

⁽²⁴³⁵⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الخصومات، باب: كلام الخصوم بعضهم في بعض (3/122/برقم: 2419)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: صلاة المسافرين، باب: بيان أن القرآن على سبعة أحرف (2/202/برقم: 818) من حديث عمر (رضي الله عنه).

⁽²⁴³⁶⁾ يُنظَر: «الرسالة»، للشافعي: (ص: 273)، و«فتح المغيِّث بشرح ألفية الحديث» للسخاوي: (2/213/214).

⁽²⁴³⁷⁾ يُنظَر: «فتح المغيِّث بشرح ألفية الحديث»، للسخاوي: (2/211).

⁽²⁴³⁸⁾ يُنظَر: «اختصار علوم الحديث» لابن كثير: (ص: 119).

بمجامع كفه، وقال: ما أحسن هذا، أحسن الحسن جدًّا» (2439).

سابعًا: استدلووا بحديث محمد بن عبد الله بن إسحاق بن سليمان بن أكيمة الليثي، عن أبيه، عن جده أنه قال: قال: «يا رسول الله، إنِّي أسمع منك الحديث لا أستطيع أن أرويه كما أسمع منك يزيد حرفًا فقال (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إذا لم تحلوا حرامًا، ولا تحرموا حلالًا، وأصبتم المعنى فلا بأس» (2440)، فذكر ذلك للحسن بن أبي الحسن (يعني البصري) فقال: «لولا هذا ما حدثنا» (2441).

وذهب نجم الدين الطوفي إلى جواز الرواية بالمعنى؛ واستدل على ذلك بوجوه؛ منها:

أحدها: الإجماع على جواز شرح الحديث العربي بالعجمي، والعجمي بالعربي، والشهادة على الشهادة العربيَّة بالعجمية، والشهادة بالعجمية على الشهادة العربيَّة.

الوجه الثاني: أن التعبد في الحديث بالمعنى؛ لِأَنَّهُ المقصود، لا باللفظ، بخلاف القرآن، فإن التعبد بمعناه للإبلاغ، وبلغه للتلاوة والإعجاز، بدليل الحروف المقطعة في أوائل السور، فإنه ليس لها معنى يفهم بالنسبة لنا، فيمتثل، ونحن متعبدون بلفظها، والأجر مترتب عليها، على كل حرف عشر حسنات، كسائر حروف القرآن.

الوجه الثالث: أن تبديل اللفظ بما يؤدي معناه جائز في غير السُنَّة، كالتخاطب الجاري بين الناس، فكذلك ينبغي أن يجوز في السُنَّة؛ لِأَنَّ المحذور من ذلك إنما هو الكذب، وهو حرام فيهما، أي: في السُنَّة وغيرها من محاورات الناس بينهم، وقد جاز في أحدهما، فليجز في الآخر (2442).

وقد أجاب الطوفي عن حديث البراء بن عازب المتقدم في الرأي الأول بقوله: إن فائدة قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) له: قل: «ونبيك الذي أرسلت»، إما عدم الالتباس بجبريل، فإنه رسول الله إلى الأنبياء، فلو قال: «وبرسولك»، لالتبس به، وإنما مقصوده ها هنا الإيمان به (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؛ لِأَنَّهُ يستلزم الإيمان بجبريل، وغيره، مما يجب الإيمان به، بخلاف العكس، أعني أن الإيمان بجبريل لا يستلزم الإيمان بالنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

(2439) يُنظَر: «المحدث الفاضل»: (ص: 539)، ولم أقف على رجال إسناده.

(2440) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير»: (117/7)، والخطيب في «الكفاية»: (ص: 199)، وإسناده حسن لحال سعيد بن عمرو السكوني الحمصي، وينظر: «تاريخ الإسلام»، للذهبي: (337/6).

(2441) أخرجه أبو نعيم الأصبهاني في «معرفة الصحابة»: (1681/3)، وفيه أحمد بن مصعب المروزي ضعيف. يُنظَر: «ميزان الاعتدال»: (156/1/ترجمة: 621).

(2442) يُنظَر: «شرح مختصر الروضة»، لنجم الدين الطوفي: (246/2)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط: 1، سنة:

أو يكون فائدة ذلك الجمع في الحديث بين لفظي التَّبَوُّة، والرسالة، في قوله: «ونبيك الَّذِي أُرْسِلْتُ»، وإحداهما أعم من الأخرى، والجمع بينهما أبلغ في الإيمان، وأفخم للرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (2443).

الرأي الثالث: تجوز الرواية بالمعنى في المفردات دون المركبات (2444)، والمراد بذلك أن يُبدل الراوي بالمعنى مفردة في الحديث بمفردة أخرى ترادفها، وتوافق معناها؛ كإبدال لفظة: قعد بـ«جلس»، ولفظة: علم بـ«عرف»، ولفظة يستطيع بـ«يقدر»، ومثله في الحديث: إبدال لفظة: قَتَّات بـ«نَمَّام» في حديث: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَّاتٌ» (2445)، وأما المركبات فيعني بها الكلام المركب، فإذا غيّر تركيب الكلام أخلّ بالمقصود (2446).

ومثال المركبات: «فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِيَ حِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ امْرَأَةٍ يَتَرَوَّجُهَا، فَهِيَ حِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَا جَرَ إِلَيْهِ» (2447).

الرأي الرابع: تجوز الرواية بالمعنى لمن يستحضر اللفظ ليتمكن من التصرف، يعني أن يكون مستحضرًا لألفاظ الحديث منذ سمعه إلى أن يؤديه، واستحضاره هذا يفيد في الأداء، بحيث إذا تصرف في الألفاظ لم يُغير في معاني الحديث.

الرأي الخامس: تجوز الرواية بالمعنى لمن كان يحفظ الحديث فَنَسِيَ لفظه، وبقي معناه مرتسمًا في ذهنه؛ فله أن يروي به بالمعنى؛ لمصلحة تحصيل الحكم منه.

وذكر المناوي رأي الإمام الماوردي فقال: «لا تجوز الرواية بالمعنى لمن يحفظ؛ لزوال العلة التي رُحِّصَ فيها بسببها، وتجاوز لغيره؛ لِأَنَّهُ تَحْمِلُ اللَّفْظَ وَالْمَعْنَى، وَعَجَزَ عَنْ أَحَدِهِمَا فَلَزِمَهُ أَدَاءُ الْآخَرِ، لَا سِيَّمَا إِنْ كَانَ فِي تَرْكِهِ كَتَمٌ لِلْأَحْكَامِ، فَإِنْ لَمْ يَنْسَهُ لَمْ يَجْزَ أَنْ يُوْرِدَهُ بغيره؛ لِأَنَّ فِي كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مِنَ الْفَصَاحَةِ مَا لَيْسَ فِي غَيْرِهِ» (2448).

(2443) يُنظَرُ: «شرح مختصر الروضة»: (248/2).

(2444) يُنظَرُ: «اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر»، للمناوي: (115/2).

(2445) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأدب، باب: مَا يُكْرَهُ مِنَ التَّمِيمَةِ (6056 / 17/8)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: بَيَانُ غِلْظِ تَحْرِيمِ التَّمِيمَةِ (105 / 101/1) من حديث حذيفة (رضي الله عنه).

(2446) يُنظَرُ: «رواية الحديث بالمعنى وأثرها في الحديث والفقهاء واللغة والنحو والتصريف»، أ د/ رضا زكريا حميدة: (ص: 98)، مكتبة الإيمان بتصرف كثير.

(2447) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: مَا جَاءَ إِنْ الْأَعْمَالَ بِالنِّيَّةِ وَالْحَسْبَةِ، وَلِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى (20/1/برقم: 54)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسير، باب: قَوْلِهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ»، وَأَنَّهُ يَدْخُلُ فِيهِ الْعَزْوُ وَغَيْرُهُ مِنَ الْأَعْمَالِ (1515/3/برقم: 1907)، من حديث عمر بن الخطاب (رضي الله عنه).

(2448) يُنظَرُ: «اليواقيت والدرر»، لمناوي: (115/2).

من هنا نعلم أن الإمام الماوردي أجاز الرواية بالمعنى بهذا الشرط، وتخوفاً من الإخلال بالفصاحة في الحديث النبوي.

الرأي السادس: تجوز الرواية بالمعنى إن كان دلالته علماً أي اعتقاداً؛ أما إذا كان موجه «دلالته» عملاً فلا يجوز في بعض الأحاديث.

مثال الاعتقادي حديث: أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «الْإِيمَانُ بَضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ»⁽²⁴⁴⁹⁾، ومثال العملي حديث: «مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطَّهُورُ، وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ»⁽²⁴⁵⁰⁾.

وحديث «الصحيحين»: «خَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ كُلُّهَا فَاسِقٌ لَا حَرَجَ عَلَيَّ مَنْ قَتَلَهُنَّ: الْعُقْرَبُ، وَالْعُرَابُ، وَالْحِدَاةُ، وَالْفَارَةُ، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ»⁽²⁴⁵¹⁾.

الرأي السابع: تجوز الرواية في بعض الأحاديث باللفظ، وهو ما كان في إيرادها باللفظ مزية تفوت بإيراده بالمعنى، كفوات الرتبة العليا من البلاغة في إفادة الحكم الشرعي، كإفادة اشتراط الطهارة، وتقدمها على الصلاة، وإفادة انعقاد الصلاة بالتكبير الأولى، وانقضائها بالسلام، ولو حصلت بغير الألفاظ المشار إليها لفاتت المرتبة العليا من البلاغة⁽²⁴⁵²⁾.

الرأي الثامن: أجاز ابنُ العربي الرواية بالمعنى للصحابة فقط، دون من بعدهم.

الرأي التاسع: قال ابن حزم: «لا تجوز الرواية بالمعنى إلا في الإفتاء والمناظرة، أما خلاف ذلك فلا»⁽²⁴⁵³⁾.

هذه بعض أقوال المجوزين لرواية الحديث بالمعنى، أما المانعون لرواية الحديث بالمعنى مطلقاً كابن سيرين، وشعلب، وأبي بكر الرازي، فالمقصد الحيطه لما فيه من إضافة لفظ للنبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لم يقله، علماً

(2449) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: أمور الإيمان (1/11/9)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: شُعْبِ الْإِيمَانِ (1/63/35)، من حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ).

(2450) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الطهارة، باب: فرض الوضوء (1/42/61)، والترمذي في «سننه»، أبواب: الطهارة، باب: ما جاء أن مفتاح الصلاة الطهور (1/6/3)، من حديث عليٍّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، وقال الترمذي: «حديث حسن صحيح».

(2451) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: جزاء الصيد، باب: ما يقتل المحرم من الدواب (3/13/1829)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الحج، باب: ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم (4/18/1198)، من حديث عائشة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا).

(2452) يُنظَرُ: «اليواقيت والدرر»، للمناوي: (2/118/119).

(2453) يُنظَرُ: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم الأندلسي: (2/86)، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، تقدم: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، ط: دار الآفاق الجديدة، بيروت، ويُنظَرُ: «أثر اختلاف الأسانيد والمتون في اختلاف الفقهاء»، د/ ماهر ياسين الفحل: (ص: 127).

بأن رواية الحديث بالمعنى رخصة (وليست واجبة أو ضرورة) وتكون في لفظة أو لفظتين، وليس المقصد أن يأتي بكل ألفاظ الحديث على معناها.

وهذا الخلاف بين المجوزين، والممانعين لرواية الحديث بالمعنى في غير ما دُوِّنَ في الكتب، أما بعد أن دُوِّنَت الأحاديث في الكتب أصبح العمل بما ورد نصًّا دون زيادة، أو نقصان.

قال ابن الصلاح: «ثم إنَّ هذا الخلاف لا نراه جاريًا فيما تضمنته بطون الكتب، فليس لأحد أن يغيّر لفظ شيء من كتاب مصنف، ويثبت بدله فيه لفظًا آخر بمعناه، فإن الرواية بالمعنى رَخَّصَ فيها مَنْ رَخَّصَ لما كان عليهم في ضبط الألفاظ، والجمود عليها من الحرج والنصب، وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق والكتب؛ ولأنه إن ملك تغيير اللفظ فليس يملك تغيير تصنيف غيره»⁽²⁴⁵⁴⁾، ولكن ابن دقيق العيد انتقده بقوله: «وهذا فيه ضعف»⁽²⁴⁵⁵⁾.

وقال الزركشي: «وأقل ما فيه: أنه يقتضي تجويز هذا فيما ينقل من المصنفات إلى أجزاءنا، وتخريجنا، فإنه ليس فيه تغيير التصنيف»⁽²⁴⁵⁶⁾.

مناقشة أصحاب المذاهب السابقة:

وما ذهب إليه ابن دقيق العيد، والزركشي من التغيير في النقل من المصنفات باختصار، أو بالمعنى، أو بالشرح؛ فهذا لا يؤثر في المصنف نفسه، فالكتابة كالقول، مثل السماع، والقراءة على الشيخ، ولا يُعَدُّ تغييرًا للمصنف المنقول منه، وهذا واضح جليٌّ في عصرنا الحاضر، وهو الانتقاء من المصنفات حسب المسألة، وما يوضح به الحكم الشرعي من أدلّة السُنَّة، كما نأخذ من القرآن الكريم للاستدلال بآية، أو جزء من آية وقد فعله كثير من الشرح، والله أعلم.

هذا والخلاف المذكور في الرواية بالمعنى كان في عصور الرواية، أما بعد أن دُوِّنَت السُنَّة فقد زال الخلاف، وأصبحنا لا يمكننا تغيير ألفاظ الكتب.

والرأي المختار: هو القول بجواز رواية الحديث بالمعنى مع استيفاء شروطها؛ وذلك لرفع الحرج؛ ولأن المقصود من أكثر السنن معناها، واللفظ لا يقع به إعجاز، ولا تُحَدُّ، ولا تَعَبَّدُ بتلاوته كالقرآن، وهذا من باب التيسير على الأمة.

أما القائلون بمنع الرواية بالمعنى فمقصودهم حفظ السُنَّة، وصيانتها من التغيير، والتصحيف،

⁽²⁴⁵⁴⁾ يُنظَر: «مقدمة ابن الصلاح»: (ص: 105 - 106).

⁽²⁴⁵⁵⁾ يُنظَر: «الاقتراح في بيان الاصطلاح» لابن دقيق العيد: (ص: 29)، ط: دار الكتب العلميّة - بيروت، د.ت.

⁽²⁴⁵⁶⁾ يُنظَر: «النكت الزركشي على ابن الصلاح»: (611/3)، تحقيق: د/ زين العابدين بن محمد بلا فريج، ط: أضواء السلف - الرياض،

ط: 1، سنة: 1419هـ - 1998م.

والتحريف خصوصاً في الأزمنة الماضية من عصر الرواية في القرون الثلاثة الأولى، وإن كان الراجح رواية الحديث بالمعنى بمقتضى ما ذكره العلماء من شروط لجواز الرواية بالمعنى، أما بعد أن دُوِّتِ السُّنَّةُ، وأصبحت في مصنفات متعددة، فلا يجوز تغيير اللفظ الذي دونه صاحبه في مصنفه.

وتظهر أهمية هذا الضابط والحاجة إليه عند التعارض بين الروایتين، فبالاطلاع على رواية الحديث بلفظه يتحاشى الإنسان الخطأ المحتمل الذي قد ينتج على الرواية بالمعنى، ويتأتى هذا عن طريق جمع روايات الحديث الواحد، وهذا ما يعتني به الفقهاء، ومثاله حديث أبي وائل، قال: كَانَ أَبُو مُوسَى، يُشَدِّدُ فِي الْبَوْلِ، وَيَبُولُ فِي قَائِرَةٍ وَيَقُولُ: إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ إِذَا أَصَابَ جِلْدَ أَحَدِهِمْ بَوْلٌ قَرَضَهُ بِالْمَقَارِضِ، فَقَالَ حُدَيْفَةُ: «لَوِ دِدْتُ أَنْ صَاحِبَكُمْ لَا يُشَدِّدُ هَذَا التَّشْدِيدَ، فَلَقَدْ رَأَيْتُنِي أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) نَتَمَاشَى، فَأَتَى سُبَاطَةَ خَلْفَ حَائِطٍ، فَقَامَ كَمَا يَقُومُ أَحَدُكُمْ، فَبَالَ، فَأَنْتَبَذْتُ مِنْهُ، فَأَشَارَ إِلَيَّ فَجِئْتُ، فَقُمْتُ عِنْدَ عَقِبِهِ حَتَّى فَرَعَّ»⁽²⁴⁵⁷⁾، ولكن جاء في لفظ البخاري من حديث أبي وائل، قال: كَانَ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ يُشَدِّدُ فِي الْبَوْلِ، وَيَقُولُ: «إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ إِذَا أَصَابَ ثَوْبَ أَحَدِهِمْ قَرَضَهُ»⁽²⁴⁵⁸⁾، قال الحافظ ابن حجر في «الفتح»: «وقع في مسلم: «جلد أحدهم»، قال القرطبي: مراده بالجلد واحد الجلود التي كانوا يلبسونها، وحمله بعضهم على ظاهره، وزعم أنه من الإصر الذي حملوه، ويؤيده رواية أبي داود ففيها: «كان إذا أصاب جسد أحدهم»، لكن رواية البخاري صريحة في الثياب، فلعلَّ بعضهم رواه بالمعنى»⁽²⁴⁵⁹⁾.

ومثله أيضاً حديث أبي هريرة (رضي الله عنه)، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ، فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»⁽²⁴⁶⁰⁾، ذكر النووي (رحمه الله) أن هذا الحديث من أحاديث الصفات، وأن من العلماء من يمسك عن تأويلها، ويقول نؤمن بأنها حق، وأن ظاهرها غير مراد، ولها معنى يليق بها، وهذا مذهب جمهور السلف، وهو أحوط وأسلم، والثاني: أنها تتأول على حسب ما يليق بتزيه الله تعالى، وأنه ليس كمثله شيء، قال المازري: هذا الحديث بهذا اللفظ ثابت، ورواه بعضهم: «إن الله خلق آدم على صورة الرحمن»، وليس بثابت عند أهل الحديث، وكأن من نقله رواه بالمعنى الذي وقع له، وغلط في ذلك، قال المازري: «وقد غلط بن قتيبة في هذا الحديث فأجراه على ظاهره، وقال: لله تعالى صورة، لا كالصور، وهذا الذي قاله ظاهر الفساد؛ لأنَّ الصورة تفيد التركيب، وكل مركب محدث، والله تعالى ليس بمحدث، فليس هو مركباً، فليس مصوراً»، وقد اختلف العلماء في تأويل الحديث: فقالت

⁽²⁴⁵⁷⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الطهارة، باب: الْمَسْحُ عَلَى الْحُفَّيْنِ (1/228/برقم: 273).

⁽²⁴⁵⁸⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الوضوء، باب: الْبَوْلُ عِنْدَ سُبَاطَةِ قَوْمٍ (1/55/برقم: 226).

⁽²⁴⁵⁹⁾ يُنظَرُ: «فتح الباري» لابن حجر: (1/330).

⁽²⁴⁶⁰⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الطهارة، باب: الْمَسْحُ عَلَى الْحُفَّيْنِ (1/228/برقم: 273).

طائفة: الضمير في «صورته» عائد على الأخ المضروب، وهذا ظاهر رواية مسلم، وقالت طائفة: يعود إلى آدم، وفيه ضعف، وقالت: طائفة يعود إلى الله تعالى، ويكون المراد إضافة تشريف واختصاص كقوله تعالى: «ناقة الله»، وكما يقال في الكعبة: «بيت الله»، ونظائره والله أعلم⁽²⁴⁶¹⁾.

ومثله أيضاً: ما أخرجه الراهمزمي في «المحدث الفاصل بين الراوي والواعي»: (ص: 389)، من طريق أبي يحيى العطار قال: سَمِعْتُ إِسْمَاعِيلَ ابْنَ عَلِيَّةٍ يَقُولُ: رَوَى عَنِّي شُعْبَةُ حَدِيثًا وَاحِدًا فَأَوْهَمَ فِيهِ، حَدَّثْتُهُ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ صَهْبِيِّ، عَنْ أَنَسٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): «أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) نَهَى أَنْ يَتَزَعَّفَرَ الرَّجُلُ»، فَقَالَ شُعْبَةُ: إِنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) نَهَى عَنِ التَّزَعُّفِ وَكَانَ شُعْبَةُ حَفِظَ عَنْ إِسْمَاعِيلِ، فَأَنكَرَ إِسْمَاعِيلُ لَفْظَ التَّزَعُّفِ؛ لِأَنَّهُ لَفْظُ الْعُمُومِ، وَإِنَّمَا الْمَنْهِيُّ عَنْهُ الرَّجَالُ، وَأَحْسِبُ شُعْبَةَ قَصَدَ الْمَعْنَى، وَلَمْ يَفْطِنْ لِمَا فَطِنَ لَهُ إِسْمَاعِيلُ، وَشُعْبَةُ شُعْبَةُ، وَقَدْ اخْتَلَفَتْ أَلْفَاظُ هَذَا الْحَدِيثِ عَنْ إِسْمَاعِيلِ أَيْضًا، فَقَالَ شُعْبَةُ: «نَهَى عَنِ التَّزَعُّفِ»، وَرَوَى أَكْثَرَ أَصْحَابِهِ عَنْهُ، «نَهَى أَنْ يَتَزَعَّفَرَ الرَّجُلُ»⁽²⁴⁶²⁾.

وهكذا ينبغي الانتباه لمسألة الرواية بالمعنى التي تكون خطأ من راويها، وسببها عدم الدقة والاحتياط في نقل الخبر كما سمعه بلفظه، فينبغي التمسك بالرواية باللفظ، ولا يصار إلى الرواية بالمعنى إلا إذا عدنا الرواية باللفظ؛ لِأَنَّهُ قَدْ تَكُونُ الرِّوَايَةُ بِالْمَعْنَى (أحياناً) غلطاً من الراوي، ووهماً وقع منه، والله تعالى أعلى وأعلم، ومنه العون والتوفيق.

⁽²⁴⁶¹⁾ يُنظَرُ: «شرح النووي على مسلم»: (166/16).

⁽²⁴⁶²⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: اللباس، باب: النَّهْيُ عَنِ التَّزَعُّفِ لِلرِّجَالِ (7/153/برقم: 5846)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: اللباس والزينة، باب: النَّهْيُ عَنِ التَّزَعُّفِ لِلرِّجَالِ (3/1663/برقم: 2101)، كلاهما من حديث أنسٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنْ يَتَزَعَّفَرَ الرَّجُلُ».

الضابط الثالث والعشرون: محاكمة المظنون إلى المقطوع، وحسن التنسيق بين الأدلة:

قبل أن نذكر أهمية هذا الضابط والمقصد منه يجدر بنا بادئ ذي بدء أن نعرف مفهوم القطع، فالقطع في اللغة يدل على إبانة الشيء، والغلبة بالحجة قال تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون﴾⁽²⁴⁶³⁾، وفي الاصطلاح عرف العلماء القطع بتعاريف متعددة، نختار منها تعريف التفنازاني، قال: «القطع يطلق على نفي الاحتمال أصلاً، وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل»⁽²⁴⁶⁴⁾، وينبغي على هذا أن القطع ليس معه احتمال، وأن الاحتمال الناشئ عن دليل لا يؤثر في القطع، أما الدلالة القطعية فقد عرفها أمير بادشاه الحنفي بقوله: «القطعية أي الثابتة بدليل قطعي لا شبهة فيه»⁽²⁴⁶⁵⁾، يعني الشبهة الناشئة عن الدليل.

وأما الظن في اللغة فيدل على الشك والتردد الحاصل في الأمر غير المجزوم به، قال تعالى: ﴿إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾⁽²⁴⁶⁶⁾، أي شكاً، وفي الاصطلاح عرف الظن بتعاريف منها تعريف الجويني بأنه: «تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر عند المجوز»⁽²⁴⁶⁷⁾، وأما الشك فهو: «تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر عند المجوز»، وينبغي على تعريف الظن أن الظن يكون مع وجود الاحتمالات، وأنه يرتبط بالاحتمال الأقوى في الغالب.

وبناءً على ما تقدم يمكن التفرقة بين القطع والظن بأن القطع يفيد وجهًا واحدًا، بينما الظن يفيد وجهين أو أكثر، وأن القطع لا شبهة معه، بينما الظن فيه شبهة، وأن الظن له مراتب يرجح بينها، بينما القطع له مرتبة واحدة لا رجحان معها، وأن الظن لا جزم معه بينما القطع فيه جزم بالمقطوع به. إن من المعلوم لدى علماء الأصول أن الأدلة السمعية تنقسم إلى أربعة أقسام من حيث الثبوت والدلالة:

1 - قطعي الثبوت، والدلالة، كبعض النصوص المتواترة التي لم يختلف فيها، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾⁽²⁴⁶⁸⁾، فالقرآن ثبت بالتواتر،

(2463) [النمل: 32].

(2464) يُنظَر: «شرح التلويح على التوضيح»، للتفنازاني: (63/1)، مكتبة صبيح بمصر، د. ت.

(2465) يُنظَر: «تيسير التحرير»، لأمير بادشاه: (10/1)، ط: مصطفى الباي الحلبي - مصر سنة: 1351هـ - 1932م.

(2466) [الجاثية: 32].

(2467) يُنظَر: «شرح الورقات في أصول الفقه»، للجلال المحلي: (ص: 85)، تحقيق: د/ حسام الدين بن موسى عفانة، ط: جامعة القدس،

فلسطين، ط: 1، سنة: 1420هـ - 1999م.

(2468) [البقرة: 196].

والعشرة أيام قطعية الدلالة.

2 - وقطعي الثبوت، ظني الدلالة، كبعض النصوص المتواترة التي يُختلف في تأويلها.

3 - وظني الثبوت، قطعي الدلالة، كأخبار الآحاد ذات المفهوم القطعي.

4 - وظني الثبوت، والدلالة، كأخبار الآحاد التي مفهومها ظني.

قال علاء الدين الحنفي في «شرح أصول البزدوي»: «وَالْأَقْرَبُ إِلَى التَّحْقِيقِ أَنَّ ذَلِكَ التَّفَاوُتَ دَرَجَاتُ الدَّلَائِلِ، فَإِنَّ الْأَدْلَةَ السَّمْعِيَّةَ أَنْوَاعٌ أَرْبَعَةٌ: قَطْعِي الثُّبُوتِ وَالدَّلَالَةِ كَالنُّصُوصِ الْمُتَوَاتِرَةِ، وَقَطْعِي الثُّبُوتِ ظَنِّي الدَّلَالَةِ كَالآيَاتِ الْمُؤَوَّلَةِ، وَظَنِّي الثُّبُوتِ قَطْعِي الدَّلَالَةِ كَأَخْبَارِ الْآحَادِ الَّتِي مَفْهُومُهَا قَطْعِي، وَظَنِّي الثُّبُوتِ وَالدَّلَالَةِ كَأَخْبَارِ الْآحَادِ الَّتِي مَفْهُومُهَا ظَنِّي»⁽²⁴⁶⁹⁾.

وقال الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف (رَحِمَهُ اللهُ): «فإن كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد دَلَّ على الحكم الشرعي فيها دليل صريح قطعي الورد والدلالة فلا مجال للاجتهاد فيها، والواجب أن ينفذ فيها ما دَلَّ عليه النص؛ لِأَنَّهُ ما دام قطعي الورد فليس ثبوته وصدوره عن الله، أو رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) موضع بحث وبذل جهد، وما دام قطعي الدلالة فليست دلالته على معناه واستفادة الحكم منه موضع بحث واجتهاد، وعلى هذا فآيات الأحكام المفسرة التي تدل على المراد منها دلالة واضحة، ولا تحمل تأويلاً يجب تطبيقها، ولا مجال للاجتهاد في الوقائع التي تطبق فيها، ففي قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾⁽²⁴⁷⁰⁾، لا مجال للاجتهاد في عدد الجلدات، وكذلك في كل عقوبة، أو كفارة مقدرة، وفي قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾⁽²⁴⁷¹⁾، بعد أن فسرت السُّنَّةُ العمليَّةُ المراد من الصلاة، أو الزكاة، لا مجال للاجتهاد في تعرف المراد من أحدهما، فما دام النص صريحاً مُفسِّراً بصيغة، أو بما ألحقه الشارع به من تفسير وبيان، فلا مساع للاجتهاد فيما ورد فيه، ومثل هذه الآيات القرآنية المُفسَّرة السنن المتواترة المُفسَّرة، كحديث الأموال الواجبة فيها الزكاة، ومقدار النصاب من كل مال منها، ومقدار الواجب فيه.

أما إذا كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد ورد فيها نص ظني الورد والدلالة أو أحدهما ظني فقط ففيهما للاجتهاد مجال؛ لِأَنَّ المجتهد عليه أن يبحث في الدليل الظني الورد من حيث سنده، وطريق وصوله إلينا عن الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ودرجة رواته من العدالة والضبط والثقة

⁽²⁴⁶⁹⁾ يُنظَرُ: «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي»، لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد الحنفي: (84/1).

⁽²⁴⁷⁰⁾ [النور: 2].

⁽²⁴⁷¹⁾ [البقرة: 43].

والصدق، وفي هذا يختلف تقدير المجتهدين للدليل، فمنهم من يطمئن إلى روايته ويأخذ به، ومنهم من لا يطمئن إلى روايته ولا يأخذ به، وهذا باب من الأبواب التي اختلف من أجلها المجتهدون في كثير من الأحكام العلمية.

فالإحصاء: أن مجال الاجتهاد أمران: ما لا نص فيه أصلاً، وما فيه نص غير قطعي، ولا مجال للاجتهاد فيما فيه نص قطعي»⁽²⁴⁷²⁾.

ثم قال (رحمته الله): «المراد بالنص ظني الدلالة: هو ما دل على معنى، ولكن يحتمل أن يؤول ويُصرف عن هذا المعنى، ويراد منه معنى غيره، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾⁽²⁴⁷³⁾، فلفظ: «القرء» في اللغة العربية مشترك بين معنيين يُطلق لغة على الطهر، ويُطلق لغة أيضاً على الحيض، والنص دل على أن المطلقات يتربصن ثلاثة قروء، فيحتمل أن يراد ثلاثة أطهار، ويحتمل أن يراد ثلاث حيضات، فهو ليس قطعي الدلالة على معنى واحد من المعنيين، ولهذا اختلف المجتهدون في أن عدة المطلقة ثلاث حيضات، أو ثلاثة أطهار»⁽²⁴⁷⁴⁾.

وهناك أيضاً من السنة ما هو قطعي الثبوت، مثل السنة المنقولة إلينا بالتواتر، فالأحكام الثابتة بذلك لا مجال للاجتهاد فيها، كوجوب الصلوات الخمس، والزكاة، والصوم، والحج، وكحرمة الزنى، والقتل، والسرقه، ونحو ذلك.

ومن أمثلة نصوص السنة النبوية ظنيّة الثبوت قطعيّة الدلالة ما رواه ابن عمير (رضوان الله عليهم) قال: «فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى الْعَبْدِ وَالْحُرِّ وَالذَّكْرِ وَالْأُنْثَى وَالصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ»⁽²⁴⁷⁵⁾.

فدلالة النص على فرضية زكاة الفطر واضحة في الحديث السابق المتفق عليه، ولهذا لم يختلف أحد من العلماء في فرضية زكاة الفطر.

ومن أمثلة نصوص السنة النبوية ظنيّة الثبوت والدلالة ما ورد عن ابن عمير (رضوان الله عليهم) قال: قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لَنَا لَمَّا رَجَعَ مِنَ الْأَحْزَابِ: «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَيْتِي

⁽²⁴⁷²⁾ يُنظَر: «علم أصول الفقه»، للشيخ: عبد الوهاب خلاف: (ص 217).

⁽²⁴⁷³⁾ [البقرة: 228].

⁽²⁴⁷⁴⁾ يُنظَر: «علم أصول الفقه»، للشيخ خلاف: (ص: 35).

⁽²⁴⁷⁵⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الزكاة، باب: فرض صدقة الفطر (2/130/1503)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب:

الزكاة، باب: زكاة الفطر على المسلمين (2/677/984).

قُرْبَانَةٌ»، فَأَذْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرُ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يُرَدِّ مِنَّا ذَلِكَ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَلَمْ يُعْنَفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ» (2476).

فأعلى النصوص رتبة ما كان «قطعي الثبوت، قطعي الدلالة»، يليه ما كان «قطعي الثبوت، ظني الدلالة»، ثم «ظني الثبوت، قطعي الدلالة»، ثم «ظني الثبوت، قطعي الدلالة».

والمقصود من هذا الضابط أن يُرَدَّ المظنون من الأدلة إلى المقطوع، فما كان «قطعي الثبوت، قطعي الدلالة» يُقَدَّم على ما كان «قطعي الثبوت ظني الدلالة»، وما كان «قطعي الثبوت، ظني الدلالة»، يُقَدَّم على ما كان «ظني الثبوت، قطعي الدلالة»، وما كان «ظني الثبوت، قطعي الدلالة» يُقَدَّم على ما كان «ظني الثبوت، والدلالة».

وقد راعى العلماء ذلك في تعاملهم مع النصوص، ومما يدل على ذلك قول حافظ المغرب الإمام ابن عبد البر (رحمه الله): «وَلَمَّا اخْتَلَفَتِ الْأَثَارُ فِي كَيْفِيَّةِ التَّيْمُمِ وَتَعَارَضَتْ كَانِ الْوَاجِبُ فِي ذَلِكَ الرَّجُوعَ إِلَى ظَاهِرِ الْقُرْآنِ وَهُوَ يُدَلُّ عَلَى ضَرْبَتَيْنِ ضَرْبَةٍ لِلْوَجْهِ وَضَرْبَةٍ لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمَرْفَعَيْنِ قِيَاسًا عَلَى الْوُضُوءِ وَاتِّبَاعًا لِفِعْلِ عُمَرَ (رَحِمَهُ اللَّهُ)» (2477).

وقال في موضع آخر: «وَيَكُونُ مَعْنَى حَدِيثِ سَمُرَةَ (يعني بحديث سَمُرَةَ عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّهُ نَهَى عَنِ بَيْعِ الْحَيَوَانَ بِالْحَيَوَانَ نَسِيئَةً) إِذَا لَمْ تَخْتَلِفْ فَلَا يَجُوزُ بَيْعُ طَعَامِهَا يَتَّعُ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ نَسِيئَةً فَيُسْتَعْمَلُ الْحَدِيثَانِ عَلَى هَذَا إِلَّا أَنْ الْأَصْلَ فِي الْبَيْعِ أَنَّهَا حَلَالٌ إِذَا كَانَتْ تِجَارَةً عَنِ تَرَاضٍ إِلَّا مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) نَصًّا أَوْ كَانَ فِي مَعْنَى النَّصِّ فَإِنَّ ذَلِكَ حَرَامٌ وَإِنْ تَرَاضَى بِهِ الْمُتَبَايِعَانِ، وَإِذَا تَعَارَضَتْ الْأَثَارُ فِي بَيْعِ الْحَيَوَانَ بِالْحَيَوَانَ نَسِيئَةً سَقَطَتْ وَكَانَتْ الْحُجَّةُ فِي عُمومِ ظَاهِرِ الْقُرْآنِ، لِأَنَّهَا تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ» (2478).

وقال ابن عبد البر أيضًا بعد أن ذكر رأي أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد فيمن أكثرى ذابته إلى مكانٍ فجاوزَ بها إلى مكانٍ آخر كان ضامناً لها ساعة جاوزَ بها، وكان عليه الأجر، ولا شيء عليه في مجاوزته بها بعد سلامتها وإن عطبت في مجاوزته بها كان عليه ضمان قيمتها ساعة تجاوزَ بها: «مذهبهم أنه إذا جاوزَ بها كانت في ضمانه إن سلمت أو عطبت فليس عليه أجره لما هو ضامن له، وهذا

(2476) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: صلاة الخوف، باب: صلاة الطالب والمطلوب (15/2/برقم: 946)، ومسلم في «صحيحه»،

كتاب: الجهاد والسير، باب: المبادرة بالغزو، وتقدم أهم الأمرين المتعارضين (3/1391/برقم: 1770).

(2477) «الاستدكار» لابن عبد البر: (1/312).

(2478) «الاستدكار» لابن عبد البر: (6/419).

خَالَفَ ظَاهِرِ الْقُرْآنِ وَظَاهِرِ السُّنَّةِ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾⁽²⁴⁷⁹⁾، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَا يَجِلُّ مَالٌ أَمْرِيٍّ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبِ نَفْسٍ مِنْهُ»⁽²⁴⁸⁰⁾، وَالْمُتَعَدِّي بِالذَّابَّةِ إِذَا تَجَاوَزَ بِهَا الْمَوْضِعَ الَّذِي أَكْتَرَاهَا إِلَيْهِ فَقَدْ وَجَبَ لِصَاحِبِهَا عَلَيْهِ أُجْرَةٌ مِثْلَهَا فِي ذَلِكَ فَإِنْ لَمْ يَزِدْهَا إِلَيْهِ كَانَ قَدْ أَكَلَ مَالَهُ بَاطِلًا بِغَيْرِ طَيْبِ نَفْسِهِ، وَمَنْ لَمْ يُوجِبْ عَلَى الْمُكْتَرِي كِرَاءَ مَا تَعَدَّى فِيهِ بِهَا فَقَدْ أَعْطَاهُ مَالَ غَيْرِهِ بِغَيْرِ طَيْبِ نَفْسٍ مِنْهُ، وَلَيْسَ اِعْتِلَالُهُ بِرَأْيِهِ أَنَّهَا صَارَتْ فِي ضَمَانِهِ بِشَيْءٍ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلِ الذَّابَّةَ إِذَا سَلِمَتْ فِي ضَمَانِ الْمُتَعَدِّي بِهَا وَلَا رَسُولَهُ، وَلَا اتَّفَقَ الْجَمِيعُ عَلَيْهِ، بَلِ الْجُمْهُورُ يَقُولُونَ إِذَا سَلِمَتْ فَلَا ضَمَانَ عَلَى الْمُكْتَرِي فِيهَا، وَإِنَّمَا عَلَيْهِ كِرَاءُ الْمَسَافَةِ الَّتِي تَعَدَّى عَلَيْهَا»⁽²⁴⁸¹⁾.

بل إن العلماء يُعَدُّونَ من موافقة القرائن ترجيح رواية على الرواية الأخرى، وتعد الرواية التي خالفت القرآن مرجوحة مطروحة، يقول الإمام ابن دقيق العيد (رَحِمَهُ اللَّهُ): «والفقهَاء لما رجع بعضهم بعض الروايات على بعض احتاجوا إلى ذكر سبب الترجيح، فتارة يرجحون بموافقة ظاهر القرآن، وتارة بكثرة الرواة؛ وتارة يكون بعضها موصولاً، وبعضها موقوفاً، وتارة بالموافقة للأصول في غير هذه الصلاة، وتارة بالمعاني»⁽²⁴⁸²⁾.

ومن الأمثلة أيضاً ما ذكره البدر العيني نقلاً عن ابن عبد البر قوله: «اختلف أهل العلم في معنى هذا الحديث؛ يعني حديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا)، قَالَ: «كَانَ الْفَضْلُ زَدِيْفَ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَجَاءَتْ امْرَأَةٌ مِنْ خَشَعَمَ، فَجَعَلَ الْفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَتَنْظُرُ إِلَيْهِ، وَجَعَلَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، يَصْرِفُ وَجْهَ الْفَضْلِ إِلَى الشَّقِّ الْآخَرَ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ فَرِيضَةَ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ فِي الْحَجِّ أَذْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا، لَا يَثْبُثُ عَلَى الرَّاحِلَةِ، أَفَأَحْجُ عَنْهُ؟ قَالَ: «نَعَمْ»، وَذَلِكَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ»⁽²⁴⁸³⁾، فَإِنْ جَمَاعَةٌ مِنْهُمْ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ مَخْصُوصٌ بِهِ وَالِدِ الْخُثْعَمِيَّةِ لَا يَجُوزُ أَنْ يَتَعَدَّى بِهِ إِلَى غَيْرِهِ بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾⁽²⁴⁸⁴⁾، وَإِنَّ الْأَصْلَ فِي الْاسْتِطَاعَةِ هِيَ

⁽²⁴⁷⁹⁾ [البقرة: 188].

⁽²⁴⁸⁰⁾ أخرجه أحمد في «مسنده»: (299/34/برقم: 20695)، وهو صحيح مجموع طرقه وشواهده.

⁽²⁴⁸¹⁾ «الاستدكار» لابن عبد البر: (145/7).

⁽²⁴⁸²⁾ يُنظَرُ: «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام» لابن دقيق العيد: (359/1)، مطبعة السنة المحمدية، د.ت.

⁽²⁴⁸³⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الحج، باب: وجوب الحج وفضله (132/2/برقم: 1513)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب:

الحج، باب: الحج عن العاجز لزمانة وهزم ونحوهما، أو للمؤت (973/2/برقم: 1334).

⁽²⁴⁸⁴⁾ [آل عمران: 97].

القوة في البدن، قال تعالى: ﴿فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا﴾⁽²⁴⁸⁵⁾، وكان أبوها ممن لا يستطيع فلم يكن عليه الحج، فلما لم يكن عليه لعدم استطاعته كانت ابنته مخصوصة بذلك الجواب، وممن قال ذلك مالك، وأصحابه؛ لأنَّ الحج عندهم من عمل البدن، فلا ينوب فيه أحد عن أحد قياسًا على الصلاة»، إلى أن قال: «وقال القرطبي: مالك وأصحابه رأوا أن ظاهر حديث الخثعمية مخالف لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾⁽²⁴⁸⁶⁾، أي: ما قدروا ولا قفوا، فإذا قال القائل: فلان مستطيع، أو غير مستطيع، فالظاهر منه السابق إلى الفهم هي القدرة وإتيانها، فلما عارض ظاهر الحديث ظاهر القرآن العزيز رجع مالك ظاهر القرآن»⁽²⁴⁸⁷⁾.

وقد أماط اللثام العلامة الزرقاني (رَحِمَهُ اللهُ) عن هذه القضية حين قال: «ومن المقرر أنه إذا كان علماء الصحابة وأئمة الأمصار وجهابذة المحدثين قد تركوا العمل بحديث مع روايتهم له ومعرفتهم به كهذا الحديث، فإنما تركوه لعله كنسخ أو معارض يوجب تركه فيرجع إلى ظاهر القرآن والأخبار المطلقة وإلى قاعدة هي أصل في الشريعة، وهي أنه متى حصل اشتباه في قصة كان الاحتياط فيها أبرأ للذمة، وأنه متى تعارض مانع ومبيح قدم المانع؛ لِأَنَّهُ أَحْوَطُ»⁽²⁴⁸⁸⁾.

مثال تطبيقي على هذا الضابط: لو عرضنا أدلة القائلين بوجوب حد الردة، ومن أهمها:

1 حديث ابن عباس أَنَّ عَلِيًّا (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، حَرَّقَ قَوْمًا، فَبَلَغَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ: لَوْ كُنْتُ أَنَا مِمَّنْ أَحْرَقْتَهُمْ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «لَا تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ اللَّهِ»، وَلَقَتَلْتَهُمْ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ»⁽²⁴⁸⁹⁾.

2 وحديث عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَا يَحِلُّ

⁽²⁴⁸⁵⁾ [الكهف: 97].

⁽²⁴⁸⁶⁾ [آل عمران: 97].

⁽²⁴⁸⁷⁾ ينظر: «عمدة القاري شرح صحيح البخاري»، للبدر العيني: (126/9)، والمراد بظاهر القرآن قول الله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: 39]، ويمثل رأي مالك قال الشعبي، والنخعي، وعللوا بأن الحج عبادة بدنية فتسقط بالموت كالصلاة، واحتجوا أيضًا بأن ظاهر القرآن كقوله: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ مقدم على ظاهر الأحاديث، بل على صريحها؛ لأنه أصح منها. ينظر: «مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح»، للمباركفوري: (400/8).

⁽²⁴⁸⁸⁾ ينظر: «شرح الزرقاني على الموطأ»، للزرقاني: (378/3)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، ط: 1، سنة: 1424هـ - 2003م.

⁽²⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الدِّيَاتِ، بَابُ: قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: 45]: (5/9/برقم: 6878)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الْقَسَامَةِ وَالْمُخَارِبِينَ وَالْقِصَاصِ وَالْدِّيَاتِ، بَابُ: مَا يُبَايَعُ بِهِ دَمُ الْمُسْلِمِ، (1302/3/برقم: 1676).

دَمِ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّي رَسُولُ اللَّهِ، إِلَّا بِإِخْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيْبُ الرَّبَاني، وَالتَّنْفُسُ بِالتَّنْفُسِ، وَالتَّارِكُ لِذِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ»⁽²⁴⁹⁰⁾.

فحديث ابن عباس (رضي الله عنه): خبر آحاد برغم توافر الدواعي على نقله، وهو من أبرز الأحاديث، وأشهرها بين الفقهاء خاصة، وعليه اعتمد جمهورهم، وهو حديث اشتهر بعد الصدر الأول، أما قبل ذلك فهو حديث آحاد، قال الأستاذ الدكتور طه العلواني (رحمه الله): «وهذا الحديث له ارتباط وثيق بمؤامرة يهود التي ذكرها القرآن المجيد في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾⁽²⁴⁹¹⁾، ويعضد هذا الذي ذكرنا ويعززه ويقويه ما رووه من حديث أبي بُرْدَةَ، قَالَ: قَدِمَ عَلَيَّ أَبِي مُوسَى مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ (رَضُوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ)، بِالْيَمَنِ، فَإِذَا رَجُلٌ عِنْدَهُ، قَالَ: مَا هَذَا؟ قَالَ: رَجُلٌ كَانَ يَهُودِيًّا، فَأَسْلَمَ، ثُمَّ تَهَوَّدَ، وَنَحْنُ نُزِيدُهُ عَلَى الْإِسْلَامِ، قَالَ: أَحْسَبُهُ شَهْرِيْنِ، فَقَالَ: وَاللَّهِ لَا أَقْعُدُ حَتَّى تَضْرِبُوا عُنُقَهُ، فَضْرِبْتِ عُنُقَهُ، فَقَالَ: قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ: «أَنَّ مَنْ رَجَعَ عَن ذَنْبِهِ فَاقْتُلُوهُ»، أَوْ قَالَ: «مَنْ بَدَّلَ ذَنْبَهُ فَاقْتُلُوهُ»⁽²⁴⁹²⁾.

ومن هنا نستطيع أن نلاحظ الارتباط الوثيق بين الحديث، وبين قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾⁽²⁴⁹³⁾، فالرجل يهوديٌّ من هؤلاء المتأمرين، ومع ذلك فقد أعطي فرصة للتوبة والتراجع والإقلاع عن جريمته شهريْن⁽²⁴⁹⁴⁾. والحديث كما ترى، عندما نهيمن بالقرآن عليه، ونربطه بمحكم آياته، لا تكون فيه أي مشكلة، ولكن حين تورده رواياته بعيداً عن القرآن المجيد، ويربطها بعض الرواة للحديث بوقائع أخرى، فذلك قد يجعله غير مفهوم في كثير من تلك الطرق والروايات، إضافة إلى المشكلات التي لاحظها المحدثون في طريقه، وأسانيده، ومتمنه، والحديث مروى من حديث ابن عباس، وعائشة، ومعاذ بن جبل، وأبي هريرة، وعصمة بن مالك الخطمي، وعبد الله بن عمر، وقد اختلفت القصص التي روي فيها الحديث اختلافاً شديداً⁽²⁴⁹⁵⁾.

⁽³⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسير، باب: لا يُعَذَّبُ بِعَذَابِ اللَّهِ (4/61/61/4 برقم: 3017)، وفي رواية: «المُفَرَّقُ للجماعة»، وفي رواية ثالثة: «المارق من الجماعة».

⁽⁴⁾ [آل عمران: 72].

⁽¹⁾ أخرجه أحمد في «مسنده»: (343/36)، برقم: 22015، وسنده صحيح.

⁽²⁾ [آل عمران: 72].

⁽³⁾ ينظر: «إشكاليّة الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم»، أد/ طه العلواني: (ص: 118 – 119)، ويُنظر: «حد الردة في الإسلام، عقيدة وقانوناً»، أد/ عبد الحميد أبو سليمان: (ص: 26)، ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 1، سنة: 1434هـ – 2013م.

⁽⁴⁾ ينظر: «إشكاليّة الردة والمرتدين»: (ص: 123، وما بعدها).

فالحديث رُوِيَ بطرق بعضها صَحَّحَهُ بعضُ المحدثين، وفي بعضها إرسال، وفي بعضها انقطاع، وفي بعضها تدليس، وفي بعضها اضطراب حيث اختلف رواة الواقعة المشار إليها في رواياتهم اختلافًا كبيرًا؛ فَمِنْ قائل: إن أمير المؤمنين عليًا أمر أولاً بقتلهم، ثم ألقى جثثهم في النار، ومِنْ قائل: إِنَّهُ أمر بأن يُدَحَّن عليهم لعلهم يرجعون؛ مع أَنَّ واقعة مثل هذه لا بُدَّ أن يشهدها، ويروي أخبارها، الآلاف، خاصَّة وأن أمير المؤمنين كما كان له موالون وأنصار، فقد كان له أعداء وخصوم كثيرٌ ما كان يعجزهم أن يستغلوا هذه الواقعة (لو صَحَّحَتْ) للتشهير به، وبيان أَنَّهُ يُعَذِّبُ الناسَ بعذاب الله، ولربما أَنَّهُمُوه (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) بدعوى الألوهية؛ لِأَنَّهُ عَذَّبَ بعذاب الله، كيف وقد رَوَوْا أَنَّهُ قد استدرِك عليه أقرب الناس إليه؛ ابن عمه عبد الله بن عباس (رَضُوا اللهُ عَلَيْهِمْ)، فالأمور التي أُعْلِلَ بها الحديث لا تُقْبَلُ في واقعة عظيمة مثل هذه لم تقع في عهود من سبقوا أمير المؤمنين عليًا (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، ولا في عهود من جاءوا بعده»⁽²⁴⁹⁶⁾.

أما حديث ابن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) فإنه يُفهم من خلال جمع أدلة الشرع وتضافرها، فيصبح معناه: أَنَّ مَنْ بدل دينه، وفارق الجماعة، وانحاز إلى أعدائها، أو حمل ضدها السلاح، وحاول تحريب نظامها فذلك هو الَّذِي يُقْتَلُ؛ لِأَنَّهُ يُعَدُّ والحالة هذه قد ارتكب ما نسميه في عصورنا هذه جريمة الخيانة العظمى، والعمل على قلب نظام الجماعة والحكم، والكيِّد لِلْأُمَّةِ»⁽²⁴⁹⁷⁾.

فجمع الأدلة، وحمل المطلق منها على المُقَيَّد، أمر لا غبار عليه، فَإِنَّا قد حملنا قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾⁽²⁴⁹⁸⁾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾⁽²⁴⁹⁹⁾، على قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي لَعَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ﴾⁽²⁵⁰⁰⁾؛ فحمل المطلق على المُقَيَّد أمر له قيمته وأهميته في فَهْمِ النص عند العلماء»⁽²⁵⁰¹⁾.

والعلماء اتفقوا على أن السنن التي تحمل عقوبات فيها إتلاف النفس، أو عضو من أعضاء الإنسان لا تقبل إلا إذا جاءت تلك السنن بيانًا لكيفية تطبيق العقوبة المذكورة في كتاب الله تعالى، وقامت على أساس منه؛ وذلك لعموم الأدلة القرآنية القاطعة في حفظ النفس والأعضاء، فلا تعارض إلا بمثلها، ولا

(5) ينظر: «إشكالية الردة والمرتين»: (ص: 124 - 125).

(6) ينظر: «المصدر السابق»: (ص: 155).

(1) [الزمر: 53].

(2) [النساء: 48].

(3) [طه: 82].

(4) ينظر «إشكالية الردة والمرتين»: (ص: 155).

معارض! ثم إنَّ مُهِمَّةَ النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إبلاغ الكتاب المنزل وبيانه واتباع ما فيه»⁽²⁵⁰²⁾.

فحينما يخرج حديث: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» من دائرة البيان للقرآن الكريم إلى دائرة الهيمنة عليه، والحكم بما لم يرد القرآن المجيد به، رغم كل ما فيه، ورغم تعلُّقه بإزهاق الأنفس الَّذِي احتاط القرآن الكريم جدًّا لها، ولم يتساهل في قتلها، أو الحكم بإزهاقها إلا بدليل قطعي في ثبوته ودلالته، كيف وهذا الحديث فيه إضافة إلى زيادة حكم لم يرد في القرآن، فإن الأخذ به بإطلاق يؤدي إلى ما لم يقل به أحد، وهو نسخ أو إيقاف العمل بما يقرب من معني آية من الآيات الكريمة التي نصت وتنص على إطلاق حرِّيَّة الاعتقاد وتنفى الإكراه على الدين.

وروايات الحديث، وغيرها من الآثار هي روايات رواها آحاد، وروِيَتْ بأشكال تدعو إلى النظر؛ لأنَّ تلك الحوادث التي أشارت هَذِهِ الآثار إليها (فضلاً عن مشكلات أسانيدھا) فإنها كانت أخبار آحاد في وقائع يُفْتَرَضُ لو أنها وقعت فعلاً لسارت بها الرُّكبان. كما أن بعض تلك الآثار التي ذكرت التحريق لم تذكر ما إذا كان التحريق يتم بعد القتل بالسيف، أو أنهم يجرِّقون أحياء.

وبعضها قد اضطرب اضطراباً شديداً في هذا، وما من أثر من هَذِهِ الآثار إلا ويمكن إثارة الكثير من الأسئلة عليه: على سنده، ومنتنه، ومعانيه، ودلالاته.

فحين اتخذنا منهج ربط الحديث بالقرآن بدا التكامل واضحاً بفضل الله، وتجاوزنا المشكلات التي أثارها بعضهم حول الحديث، وحتى روايات الحديث الضعيفة والمعلولة لم تعد الحاجة ملحة للانشغال بالجدل حول أسانيدھا وفقهها ما دام هناك أصل صحيح يدور حول القرآن بتكامل تام»⁽²⁵⁰³⁾.

فحرِّيَّة الإنسان قيمة من أبرز القيم العليا، ومقصد من أهم مقاصد الشريعة، وقد عدَّ القرآن الكريم حرِّيَّة الاعتقاد أهم أنواع الحرِّيَّة التي تكفل بضمائها للإنسان، وحض على المحافظة عليها، ثم حرِّيَّة التعبير، وسائر الحرِّيَّات الأخرى التي تحفظ للإنسان إنسانيته، وقد نزل القرآن العظيم بعدد كبير من الآيات التي تؤكد على حرِّيَّة الإنسان خاصَّة في اختيار ما يعتقد، وعدم جواز إكراهه على تَبَيُّ أيِّ معتقد، أو تغيير معتقد اعتقده إلى سواه، وعلى تأكيد أنَّ العقيدة شأن إنسانيٍّ خاصٍّ بين الإنسان وربِّه، فليس لأحد أن يُكره أحداً على اعتقاد أو تغيير اعتقاده تحت أيِّ ظرفٍ من الظروف، وبأي نوع من أنواع الإكراه، ومنه استغلال حاجة الإنسان، أو تعريضه للإغراء المادي أو سواه.

⁽⁵⁾ ينظر «المصدر السابق»: (ص: 114).

⁽¹⁾ ينظر: «إشكاليَّة الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم»، للعلواني: (ص: 124 – 144).

وأخذت حرية العقيدة من اهتمام القرآن الكريم، وتحديدتها كشأن خاص، وضمان حرية الاعتقاد للإنسان، كثيراً من الآيات التي تضافرت على تأكيد هذا الحق ووجوب حفظه للإنسان، وحمایته من أي تدخل خارجي، وفي مقدمة هذه الآيات قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾⁽²⁵⁰⁴⁾.

والقرآن الكريم قد أكد اختصاص الله تعالى (وَحْدَهُ) بحساب مَنْ يدعو معه غيره، فقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾⁽²⁵⁰⁵⁾، ويخاطب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾⁽²⁵⁰⁶⁾، وقوله: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾⁽²⁵⁰⁷⁾، وقوله ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾⁽²⁵⁰⁸⁾، كما تأتي آيات كثيرة تبين لرسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عدم جدوى وسائل الإكراه، وفرض الاعتقاد على الآخرين، وأن الله تعالى لو علم أنَّ الإيمان يمكن أن يأتي بالإكراه لأمر رسله بإكراه الناس على الإيمان، وقبول الإسلام، فقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾⁽²⁵⁰⁹⁾، وقوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾⁽²⁵¹⁰⁾، كما يُبيِّن جَلَّ شَأْنُهُ أَنَّ شأن العقائد ألا تخضع للإكراه من أي نوع كان، حتى ذلك الذي يأتي من زاوية الحرص على المدعو والرغبة في إنقاذه، فقال تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾⁽²⁵¹¹⁾، ولذلك فقد حثه على ممارسة الدعوة إلى الإيمان، ونبذ الكفر بالحكمة، والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن: فقال جَلَّ شَأْنُهُ: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾⁽²⁵¹²⁾، فحرية العقيدة في القرآن أحيطت بسائر الضمانات القرآنية التي جعلت منها حرية مطلقة لا تحدها حدود، ما دامت في إطار حرية اختيار المعتقد، وأنَّ الحساب عليها

⁽²⁾ [البقرة: 256].

⁽³⁾ [المؤمنون: 117].

⁽⁴⁾ [الغاشية: 22].

⁽⁵⁾ [ق: 45].

⁽⁶⁾ [الرعد: 40].

⁽⁶⁾ [الأنعام: 107].

⁽⁷⁾ [يونس: 99].

⁽⁸⁾ [يوسف: 103].

⁽⁹⁾ [النحل: 125].

خاص بالله (جَلَّ شَأْنُهُ) لا يجاوزه إلى سواه⁽²⁵¹³⁾.

ومن الأمثلة التطبيقية على ذلك أيضاً تعارض الحديث الذي أخرجه الإمام الحاكم من حديث عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، عن أبيه، عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، قال: «عَلَيْكُمْ بِالْبَنَانِ الْبَقَرِ وَسُمْنَاهَا، وَإِيَّاكُمْ وَلُحُومَهَا فَإِنَّ الْبَنَانَ وَسُمْنَاهَا دَوَاءٌ وَشِفَاءٌ وَلُحُومُهَا دَاءٌ»⁽²⁵¹⁴⁾، مع قول الله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحْلِي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾⁽²⁵¹⁵⁾، وقوله سبحانه: ﴿وَمَنْ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمَنْ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمْ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁽²⁵¹⁶⁾، فكيف تحرم السنة لحوم البقر، وتعلمنا أن فيه داء، ويحل القرآن أكله، وكذا السنة العملية المتواترة التي ذكرت لنا حل أكل لحوم البقر، وكيف يوضح لي هذا الخبر أن السمن الناتج من الأبقار شفاء، وأن لحومها داء؟ فهو فضلاً عن ضعف بعض رواته يعارض ظاهر القرآن الكريم، كما أن الله لا يحل لعباده ما كان داءً ضاراً بهم، بل قاعدة الشريعة الإسلامية أن ما كان ضاراً فإنه محرم لا يحل للمسلمين تناوله.

وقبل أن نلوي عنان القلم عن هذا الضابط نود ذكر ما أبان عنه الإمام الشافعي (رحمه الله) أن القول بمخالفة الظني للقطعي لا بُدُّ أن تكون من كل وجه، وليس لها ضرب من التأويل، أو نوع من الجمع والتوفيق حين قال: «وَلَا حُجَّةَ فِي أَحَدٍ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا فِي أَحَدٍ رَدَّ حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ بِلَا حَدِيثٍ مِثْلَهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ، وَقَدْ يَخْفَى عَلَى الْعَالِمِ بِرَسُولِ اللَّهِ الشَّيْءُ مِنْ سُنَّتِهِ يَعْلَمُهُ مَنْ لَيْسَ مِثْلَهُ فِي الْعِلْمِ، وَهَؤُلَاءِ وَإِنْ أَخَذُوا بِبَعْضِ الْحَدِيثِ فَقَدْ سَلَكُوا فِي تَرْكِ تَحْرِيمِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ، وَتَرَكَ الْمَسْحَ عَلَى الْحُقُوفِ طَرِيقٌ مَنْ رَدَّ الْحَدِيثَ كُلَّهُ؛ لِأَنَّهُمْ إِذَا اسْتَعْمَلُوا بَعْضَ الْحَدِيثِ وَتَرَكَوا بَعْضَهُ لَا مُخَالَفَ لَهُ عَنِ النَّبِيِّ فَقَدْ عَطَّلُوا مِنَ الْحَدِيثِ مَا اسْتَعْمَلُوا مِثْلَهُ. وَقُلْتُ: وَلَا حُجَّةَ بِتَوْهِينِ الْحَدِيثِ إِذَا دَهَبُوا إِلَى أَنَّهُ يُخَالِفُ ظَاهِرَ الْقُرْآنِ وَعُمُومَهُ إِذَا احْتَمَلَ الْقُرْآنُ أَنْ يَكُونَ خَاصًّا، وَقَوْلُهُمْ لِمَنْ قَالَ بِالْحَدِيثِ فِي الْمَسْحِ، وَتَحْرِيمِ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ

⁽²⁵¹³⁾ ينظر: «إشكالية الردة والمتردين»، للعلواني: (ص: 124 – 144).

⁽²⁵¹⁴⁾ أخرجه الحاكم في «المستدرک»، كتاب: المغازي، باب: غمرة القضاء (4/448/برقم: 8232)، وقال الحاكم: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ إِسْنَادًا، وَلَمْ يُخْرَجْ لَهُ»، وتعقبه الذهبي في «التلخيص» بقوله: «سيف بن مسكين وهاه بن حبان»، والطبراني في «المعجم الكبير»: (18/218).

⁽²⁵¹⁵⁾ [المائدة: 1].

⁽²⁵¹⁶⁾ [الأنعام: 144، 145].

وَعَبْرَهُ: إِذَا كَانَ الْقُرْآنُ مُحْتَمِلًا لِأَنَّهُ يَكُونُ عَامًّا يُرَادُ بِهِ الْخَاصُّ خَالَفَتْ الْقُرْآنَ ظُلْمًا، قَالَ: نَعَمْ...»⁽²⁵¹⁷⁾.
من خلال ما سبق نؤكد أنه ينبغي أن يُردَّ المظنون من الأدلة إلى المقطوع، وأن يفهم المظنون في ضوء المقطوع، وأن يكون الفيصل في الأدلة ما كان قطعي الثبوت قطعي الدلالة، والله تعالى أعلى وأعلم.

⁽⁹⁾ يُنظَر: «اختلاف الحديث»، للشافعي: (596/8).

الضابط الرابع والعشرون: أصول العقائد وقضايا الإيمان بالغيب تثبت بالقرآن والأحاديث

المتواترة:

من المعلوم أن الإسلام عقيدة وشريعة، وفي الشريعة تدخل منظومة القيم والأخلاق، كما تدخل العبادات والمعاملات، والعقيدة هي لب الدين وجوهره، ونقطة الابتداء فيه، والشريعة هي كل معالم الطريق التي يسلكها المؤمن بالإسلام ليصل إلى العقيدة؛ ولذلك كانت العقائد في حاجة إلى درجة من اليقين الذي يجعلها قادرة على حمل سائر البناء «بناء الإسلام».

ومن نعم الله على المسلمين أن جعل سائر عقائد الإسلام مكتملة في الآيات المحكمات من النصوص قطعية الدلالة والثبوت في القرآن الكريم، فالمسلم لا يحتاج في إثبات عقائد الإسلام إلى المظنون، أو النصوص ظنيّة الثبوت، أو ظنيّة الدلالة، ولا إلى التماس هذه العقائد في الخوارق الحسية، التي تدهش العقول فتشلها عن التأمل والتدبر والتفكير.

وليس معنى هذا خلو الموروث والمأثور الإسلامي من النصوص ظنيّة الورد، ومن النصوص ظنيّة الدلالة، فبعض آيات القرآن الكريم (التي تحمل التأويل) هي ظنيّة الدلالة، وأكثر الأحاديث النبويّة (وخاصّة أحاديث الآحاد) هي ظنيّة الثبوت، وهذه النصوص (القرآنيّة والنبويّة) هي مصدر من مصادر الدين والتدين، ومنها نأخذ الكثير من الأحكام في الأمور العمليّة، لكن تبقى الأسس والقواعد، ويبقى لب الدين (أي عقائده) مكتملة في الآيات القرآنيّة المحكمات، قطعية الدلالة، وكل القرآن الكريم قطعي الثبوت والورد⁽²⁵¹⁸⁾.

يقول فضيلة الإمام الراحل الشيخ محمود شلتوت (رحمه الله): «اتفق العلماء على أن الدليل العقلي الذي سلمت مقدماته، وانتهت في أحكامها إلى الحس، أو الضرورة يفيد ذلك اليقين، ويحقق الإيمان المطلوب»⁽²⁵¹⁹⁾، هذا بالنسبة للأدلة العقلية، أما الأدلة النقلية فقد اشترط العلماء فيها كي تفيد اليقين، وتثبت بها العقائد، اشترطوا فيها أن تكون قطعية الثبوت، قطعية الدلالة.

قال الشيخ شلتوت (رحمه الله): «والذين ذهبوا إلى أن الدليل النقلية يفيد اليقين، ويشبث العقيدة شرطوا فيه أن يكون قطعياً في وروده، قطعياً في دلالاته، ومعنى كونه قطعياً في وروده: ألا يكون هناك أي شبهة في ثبوته عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وذلك إنما يكون في المتواتر فقط، ومعنى كونه قطعياً في

⁽²⁵¹⁸⁾ يُنظر: «مقال بعنوان: «بين الظن واليقين»، أد/ محمد عمارة - نشر على موقع: «جريدة الشرق الأوسط»، السبت: 5 شعبان لسنة: 1423هـ/ 12 أكتوبر 2002م، العدد: (8719).

⁽²⁵¹⁹⁾ يُنظر: «الإسلام شريعة وعقيدة»، للشيخ محمود شلتوت: (ص: 55).

دلالتها: أن يكون نصًّا محكمًا في معناه، وذلك إنما يكون فيما لا يحتل التَّأويل، فإذا كان الدَّلِيلُ النقلِي بهذه المثابة أفاد اليقين، وصلاح لِأَنَّ تثبت به العقيدة.

وأمثلة ذلك فيما ورد إلينا آيات القرآن التي تحدثت عن التوحيد، والرسالة، واليوم الآخر، وما إلى ذلك من أصول الدين، فقد جاءت (كما هي قطعِيَّة في ورودها) قطعِيَّة في دلالتها لا تحمل أكثر من معناها، مثل قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾⁽²⁵²⁰⁾، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾⁽²⁵²¹⁾، وقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ﴾⁽²⁵²²⁾، وقوله تبارك وتعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾⁽²⁵²³⁾، وقوله سبحانه: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾⁽²⁵²⁴⁾، وقوله عز شأنه: ﴿وَلَكِنَّ الْإِبْرَءَانَ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾⁽²⁵²⁵⁾، هذا هو شأن العقائد وطريق ثبوتها، ولا بُدَّ أن يعم العلم بها جميع الناس، ولا يختص بطائفة دون أخرى؛ لِأَنَّهَا أساس الدين، وبها يكون المرء مؤمنًا، فكيف يتصور في مؤمن أن يجهلها؟ ومن مقتضيات هذا العلم العام بها: ألا يقع خلاف بين العلماء في ثبوتها، أو نفيها»⁽²⁵²⁶⁾.

القرآن وثبوت العقائد:

يقول الشيخ شلتوت (رحمه الله): «إن الطريق الوحيد لثبوت العقائد هو القرآن الكريم، وذلك فيما كان من آياته قطعي الدلالة «لا يحتل معنيين فأكثر»، كآيات التي ذكرناها من قبل في إثبات الوجدانيَّة، والرسالة، واليوم الآخر، وأما ما كان غير قطعي في دلالتها، محتملاً لمعنيين فأكثر، فهذا لا يصلح أن يُتَّخَذَ دليلاً على عقيدة يحكم على منكرها بأنه كافر، وذلك كآيات التي استدل بها بعض العلماء على رؤية الله بالأبصار في الدار الآخرة، مثل قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾⁽²⁵²⁷⁾، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ﴾⁽²⁵²⁸⁾، وقوله جل وعلا: ﴿وَجُودًا يُؤْمِنُونَ نَاضِرَةً * إِلَىٰ رَبِّهَا

[2520] محمد: [19].

[2521] [الإخلاص: 1 - 4].

[2522] [التغابن: 7].

[2523] [يس: 79].

[2524] محمد: [19].

[2525] [البقرة: 285].

[2526] يُنظَرُ: «الإسلام شريعة وعقيدة»، للشيخ محمود شلتوت: (ص: 54).

[2527] [يونس: 26].

[2528] [المطففين: 22، 23].

ولم يسلم لهم آخرون من العلماء فهمهم فيها، بل نفوا الرؤية المذكورة بآية أخرى، قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (2530).

إذن فثبوت العقيدة بالقرآن، أو عدمه مبني على قطعية الدلالة أو ظنيها، أما قطعية الورد، فهذا مما لا شك فيه؛ إذ القرآن كله قد وصل إلينا كما أنزل الله متواتراً جيلاً عن جيل.

وإذا كانت العقيدة لا تثبت إلا بنص قطعي في وروده ودلالته، كان لا بُدَّ من تبيين المبادئ التي تقوم عليها قطعية السنّة النبوية، أو ظنيها.

وأول ما يجب التنبيه له في هذا المقام أن «الظنّيّة» تلحق السنّة من جهتي الورد والدلالة: فقد يكون في اتصال الحديث برسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) شبهة، فيكون ظني الورد، وقد يلبس دلالته احتمال، فيكون ظني الدلالة، وقد يجتمع فيه الأمران: الشبهة في اتصاله، والاحتمال في دلالته، فيكون ظنياً في وروده ودلالته.

ومتى لحقت «الظنّيّة» الحديث على أي نحو من هذه الثلاثة، فإنه لا يمكن أن تثبت به عقيدة يكفر منكرها، وإنما يُثْبِتُ الحديث العقيدة وينهض حجة عليها إذا كان قطعياً في وروده وفي دلالته، وهذا هو المعروف عند العلماء بـ«المتواتر».

ولكي يتضح مناط «القطعية والظنّيّة» في ورود الحديث، ينبغي أن نبين ما قرره العلماء في «التواتر والآحاد» ليكون مناراً يهتدى به من يريد الوصول إلى الحق:

فقد قسم العلماء «السنّة النبوية» إلى قسمين: ما ورد بطريق التواتر، وما ورد بطريق الآحاد، وضابط التواتر أن يبلغ الرواة حداً من الكثرة، تحيل العادة معه تواطؤهم عن الكذب، ولا بد أن يكون ذلك متحققاً في جميع طبقاته: أوله، ووسطه، ومنتهاه، بأن يروي جمع عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ثم يروي عنهم جمع مثلهم، وهكذا حتى يصل إلينا، وهو عند التحقيق رواية الكافة عن الكافة.

يقول بعض علماء الأصول: الخبر المتواتر هو الذي اتصل بك من رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) اتصالاً بلا شبهة، حتى صار كالمعائن المسموع منه، وذلك أن يرويه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب؛ لكثرتهم، وعدالتهم، وتباين أماكنهم، ويدوم هذا في وسطه، وآخره، كأوله، وذلك مثل: القرآن، والصلوات الخمس، وأعداد الركعات، ومقادير الركوات.

(2529) [القيامة: 22، 23].

(2530) [الأنعام: 103].

هذا هو التواتر الذي يوجب اليقين بثبوت الخبر عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، أما إذا روى الخبر واحد، أو عدد يسير ولو في بعض طبقاته، فإنه لا يكون متواتراً مقطوعاً بنسبته إلى رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وإنما يكون «آحادياً»، في اتصاله بالرسول شبهة، فلا يفيد يقيناً»⁽²⁵³¹⁾.

وقد ذهب جمهور أهل العلم، بظنيّة حديث الآحاد وعدم القطع به ولا يؤخذ بها في أصول

العقائد:

قال البزدوي: «وأما دعوى علم اليقين يريد في أحاديث الآحاد فباطلة بلا شبهة؛ لأنّ العيان يرده، وهذا لأنّ خبر الواحد محتمل لا محالة، ولا يقين مع الاحتمال، ومن أنكر هذا فقد سقّم نفسه، وأضلّ عقله»⁽²⁵³²⁾.

وقال حجة الإسلام الغزالي: «خبر الواحد لا يفيد العلم، وهو (أي عدم إفادته العلم) معلوم بالضرورة، وما نُقل عن المحدثين من أنه يوجب العلم فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل؛ إذ يُسمّى الظن علماً، ولذا قال بعضهم: خبر الآحاد يورث العلم الظاهر، والعلم ليس له ظاهر وباطن، وإنما هو الظن»⁽²⁵³³⁾.

وقال الشنقيطي: «ولا يفيد خبر الواحد العلم ولو عدلاً بالإطلاق، احتفت به قرينة أم لا عند الجماهير من الحذاق، وبعضهم قال يفيد»⁽²⁵³⁴⁾.

وقال الشاطبي: «فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم إفادتها القطع ظاهر»⁽²⁵³⁵⁾.

وقال في موضع آخر: «أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن، ولا الخبر المتواتر؛ لأنّه رفع للمقطوع به بالمظنون»⁽²⁵³⁶⁾.

وقال البخاري: «كتاب أخبار الآحاد»، ثم قال بعدها: «باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان، والصلاة، والصوم، والفرائض، والأحكام»⁽²⁵³⁷⁾، ولم يقل: «والعقائد»، أو: «والغيبات»؛ لاحتياجها للقطع.

⁽²⁵³¹⁾ يُنظر: «الإسلام شريعة وعقيدة»، للشيخ محمود شلتوت: (ص: 57 - 59).

⁽²⁵³²⁾ يُنظر: «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي»، لعبد العزيز البخاري الحنفي: (376/2).

⁽²⁵³³⁾ يُنظر: «المستصفي»، للغزالي: (ص: 116).

⁽²⁵³⁴⁾ يُنظر: «مراقي السعود»، للشنقيطي: (ص: 272).

⁽²⁵³⁵⁾ يُنظر: «الموافقات»، للشاطبي: (24/1).

⁽²⁵³⁶⁾ يُنظر: «الموافقات»، للشاطبي: (339/3).

⁽²⁵³⁷⁾ يُنظر: «صحيح البخاري»: كتاب أخبار الآحاد، باب: ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان، والصلاة، والصوم، والفرائض، والأحكام: (86/9).

وقال الكرماني: «ليعلم أنما هو «أي خبر الآحاد» في العمليات، لا في الاعتقادات»⁽²⁵³⁸⁾.

وقال بدر الدين العيني: «قوله: في الأذان... إلخ، إنما ذكر هذه الأشياء ليُعلم أن إنفاذ الخبر إنما هو في العمليات، لا في الاعتقادات»⁽²⁵³⁹⁾.

وقال ابن حجر: في شرحه لصحيح البخاري: «قال الكرماني: ليُعلم أنما هو في العمليات، لا في الاعتقادات»⁽²⁵⁴⁰⁾.

وقال أيضاً في «شرح النخبة»: «... وقد يقع في أخبار الآحاد العلم النظري، ولكن بالقرائن»⁽²⁵⁴¹⁾.

وقال الخطيب البغدادي: «خبر الواحد لا يُقبل في شيء من أبواب الدين المأخوذ على المكلفين العلم بما والقطع عليها...»، إلى أن قال: «وإنما يُقبل به فيما لا يُقطع به، مما يجوز ورود التعبد به كالأحكام التي تقدم ذكرها، مثل الكفارات، والهلل، وتفصيل الحدود...»⁽²⁵⁴²⁾.

وقال الجرجاني: «وحكم خبر الآحاد أنه يوجب العمل دون العلم؛ ولهذا لا يكون حجة في المسائل الاعتقادية»⁽²⁵⁴³⁾.

وقال المناوي: «ذهب الإمامان، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، والبيضاوي إلى أن خبر الواحد لا يفيد العلم إلا بقريئة خلافاً لمن أبي ذلك، وهم الجمهور؛ فقالوا: لا يفيد العلم مطلقاً»⁽²⁵⁴⁴⁾.

ولعل هدفنا من هذا الضابط أن نقل ونحد من مقصلة التَّكْفِيرِ الموجودة في مجتمعنا؛ وذلك لِأَنَّ بعض الناس قد يكفرون غيرهم بمجرد ردهم لشيء ثبت بخبر الآحاد، وفي هذا المعنى يقول السيد محمد رشيد رضا: «التَّفْرِيقُ بَيْنَ مَا ثَبَتَ بِنَصِّ الْقُرْآنِ مِنَ الْأَحْكَامِ، وَمَا ثَبَتَ بِرَوَايَاتِ الْأَحَادِ، وَأَقْسَى أَلْفَقَهَاءِ ضَرُورِيَّةً، فَإِنْ مَنْ يَجْحَدُ مَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ يُحْكَمُ بِكُفْرِهِ، وَمَنْ يَجْحَدُ غَيْرَهُ يُنْظَرُ فِي عُدْرِهِ، فَمَا مِنْ إِمَامٍ مُجْتَهِدٍ إِلَّا وَقَدَّ قَالَ أَقْوَالًا مُخَالَفَةً لِبَعْضِ الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ، لِأَسْبَابٍ يُعْذَرُ بِهَا وَتَبِعَهُ النَّاسُ عَلَى ذَلِكَ، وَلَا يُعَدُّ أَحَدٌ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ خُرُوجًا عَنِ الدِّينِ، حَتَّى مَنْ لَا عُدْرَ لَهُ فِي التَّقْلِيدِ، فَمَا بِالْكَ بِمُخَالَفَةِ بَعْضِهِمْ بَعْضًا فِي الْأَقْوَالِ الْاجْتِهَادِيَّةِ الَّتِي تَخْتَلِفُ فِيهَا أَقْسَى تَهُمٌ»⁽²⁵⁴⁵⁾.

⁽²⁵³⁸⁾ يُنْظَرُ: «الكوكب الدرر شرح الكرماني للبخاري»: (13/25).

⁽²⁵³⁹⁾ يُنْظَرُ: «عمدة القاري»، للبدر العيني: (11/25).

⁽²⁵⁴⁰⁾ يُنْظَرُ: «فتح الباري» لابن حجر: (287/13).

⁽²⁵⁴¹⁾ يُنْظَرُ: «نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر» لابن حجر: (ص: 48).

⁽²⁵⁴²⁾ يُنْظَرُ: «الكفاية في علم الرواية»، للخطيب البغدادي: (ص: 41)، و(ص: 472).

⁽²⁵⁴³⁾ يُنْظَرُ: «التعريفات»، للجرجاني: (ص: 97).

⁽²⁵⁴⁴⁾ يُنْظَرُ: «اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر»، للمناوي: (302/1).

⁽²⁵⁴⁵⁾ ينظر: «تفسير المنار»، للشيخ رشيد رضا: (94/3)، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة: 1990م.

الضابط الخامس والعشرون: ردُّ خبر الواحد (وإن صحَّ) إذا خالف السُّنَّة العمليَّة المتواترة، أو المشهورة ولم يمكن الجمع:

إن قضية خبر الواحد شغلت فكر الأُمَّة الإسلاميَّة كثيرًا، ودار جدل ومناقشات بين المتخصصين في الشريعة الإسلاميَّة حول هذه المسألة، ومدى علاقتها مع الخبر المتواتر، وما يجري مجراه مما يفيد اليقين والقطع، كما في مسألة السُّنَّة العمليَّة التي وصلت إلى درجة التواتر العملي والتطبيقي جيلًا بعد جيل، وقبيلًا بعد قبيل؛ ولذا وددنا لو بيَّنا المراد بخبر الواحد، والمتواتر، والسُّنَّة العمليَّة؛ ليظهر من خلال ذلك كله مقصودنا ومرامنا من وراء هذا الضابط المهم:

أولاً: المراد بخبر الواحد أو حديث الآحاد:

هو: ما قصر عن صفة التواتر، ولم يقطع به العلم وإن رَوَّته الجماعة، أو ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر، أو هو الخبر الَّذي لم يجمع شروط المتواتر⁽²⁵⁴⁶⁾، وحكمه أنه يفيد العلم النظري؛ أي العلم المتوقع على النظر والاستدلال⁽²⁵⁴⁷⁾.

وينقسم خبر الآحاد إلى ثلاثة أقسام: مشهور، وعزيز، وغريب.

أما المشهور فهو: «الحديث الَّذي رواه في طبقة من طبقات سنده، أو في أكثر من طبقة منه ثلاثة فأكثر ما لم يبلغ حدَّ التواتر»، أي هو الحديث الَّذي يرويه مثلاً ثلاثة من الصحابة، أو أكثر، ثم يرويه ثلاثة من التابعين، عن هؤلاء الصحابة، ثم يرويه ثلاثة، أو أكثر من أتباع التابعين، عن هؤلاء التابعين، ثم يرويه جماعة من تبع الأتباع، عن أتباع التابعين، وهكذا.

وينقسم المشهور إلى قسمين: مشهور اصطلاحياً، ومشهور غير اصطلاحياً.

فالمشهور الاصطلاحياً هو الَّذي سبق تعريفه.

والمشهور غير الاصطلاحياً يُقصد به ما اشتهر على الألسنة من غير اعتبار لأي شروط أخرى؛ وللمشهور على السُّنَّة الناس أقسام كثيرة؛ منها: المشهور بين أهل الحديث خاصَّة، والمشهور بين أهل الحديث، والمشهور بين العلماء، والمشهور بين العوام، والمشهور بين الفقهاء، والمشهور بين الأصوليين، والمشهور بين النحاة، والمشهور بين العامة⁽²⁵⁴⁸⁾.

(2546) سيأتي ذكر شروط المتواتر في نهاية الضابط عند الحديث عن المتواتر، وشروطه.

(2547) ينظر: «الكفاية»، للخطيب: (ص: 50)، و«البحر المحيط»، للزركشي: (1/255)، و«نزهة النظر» لابن حجر: (ص: 26).

(2548) ينظر: «نزهة النظر» لابن حجر: (ص: 62)، و«تدريب الراوي»، للسيوطي: (2/173)، و«معرفة علوم الحديث»، للحاكم: (ص: 92 - 94)، ط دار الكتب العلميَّة - بيروت، و«الإرشاد»، للنووي: (2/538 - 544).

وأما العزيب: فهو «الحديث الذي يكون في طبقة من طبقات سنده، أو في أكثر من طبقة راويان فقط»، فشرطه ألا يقل رواه في طبقة واحدة من طبقات السند عن اثنين، أما إن وجد في بعض طبقات السند ثلاثة، فأكثر فلا يضر، فالشرط أن تبقى ولو طبقة واحدة فيها اثنان؛ لأنَّ العبرة لأقل طبقة من طبقات السند⁽²⁵⁴⁹⁾.

وأما الغريب: فهو «الحديث الذي يستقل بروايته شخص واحد، إما في طبقة من طبقات السند، أو في بعض طبقات السند، ولو في واحدة»، ولا تضر الزيادة على واحد في باقي طبقات السند؛ لأنَّ العبرة للأقل، ويطلق كثير من العلماء على الغريب اسمًا آخر، هو «الفرد» على أنهما مترادفان، وغاير بعض العلماء بينهما، فجعل كلاً منهما نوعًا مستقلًا، لكن الحافظ ابن حجر يُعَدُّهما مترادفين لغة، واصطلاحًا، إلا أنه قال: «إن أهل الاصطلاح غايروا بينهما من حيث كثرة الاستعمال، وقلته، ف«الفرد» أكثر ما يطلقونه على «الفرد المطلق»، و«الغريب» أكثر ما يطلقونه على «الفرد النسبي»⁽²⁵⁵⁰⁾.

ثانيًا: المراد بالسُّنَّة العمليَّة:

المقصود بالسُّنَّة العمليَّة ما عليه عمل أهل المدينة، ويستعمل الفقهاء عبارة «عمل أهل المدينة» فيما أجمع على عمله علماء المدينة في القرون الثلاثة الأولى التي وردت الآثار على أنها خير القرون، وتوارثوه جيلاً بعد جيل.

واختلف العلماء في حجِّيَّة «عمل أهل المدينة»: فذهب الجمهور إلى أن إجماع أهل المدينة على عملٍ ليس حجة على من خالفهم.

وذهب الإمام مالك (رَحِمَهُ اللهُ) إلى أن عمل أهل المدينة حجة على غيرهم، ونقل عنه أنه قال: «إذا اجتمع أهل المدينة على شيء، لم يعتد بخلاف غيرهم»، وقال بعض أصحابه: إنما أراد بذلك ترجيح روايتهم على رواية غيرهم، وقال بعضهم: أراد به أن يكون إجماعهم أولى من غيرهم، ولا يمتنع مخالفتهم، وقال

⁽²⁵⁴⁹⁾ يُنظَر: «الموقظة»، للذهبي: (ص: 43)، و«اختصار علوم الحديث» لابن كثير: (ص: 166 - 167)، و«الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح»، للأبناسي: (446/2 - 450)، و«فتح المغيب»، للسخاوي: (27/3 - 41)، و«تدريب الراوي»، للسيوطي: (180/2 - 183)، و«توضيح الأفكار»، للصنعاني: (401/2 - 411)، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1417هـ-1997م، و«ظفر الأمانى بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني في مصطلح الحديث»، لمحمد عبد الحي اللكنوي الهندي: (ص: 68 - 76)، تحقيق الشيخ: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلاميَّة - حلب، الطبعة: الثالثة، سنة: 1416هـ-1995م، و«معرفة علوم الحديث»، (ص: 94 - 96)، و«الإرشاد»، للنووي: (545/2 - 549)، و«نزهة النظر» لابن حجر: (ص: 48 - 50).

⁽²⁵⁵⁰⁾ يُنظَر: «نزهة النظر»: (ص: 28).

آخرون منهم: إنه أراد بذلك أصحاب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والصحيح الراجح الَّذِي تدل عليه عباراتهم: أنه إذا اجتمع أهل المدينة على أمرٍ لم يُجْزَ لأحد أن يقول بخلافه⁽²⁵⁵¹⁾.

والإمام مالك (رَحِمَهُ اللهُ) كان يُقَدِّمُ عمل أهل المدينة على أخبار الآحاد، ونُسِبَ إليه أنه يُقَدِّمُ القياس، وظاهر القرآن على سُنَّةِ الآحاد، ولهذا لم يعمل بحديث: «إِذَا وَلَعَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا أَوْ لَاهُنَّ بِالثَّرَابِ»⁽²⁵⁵²⁾؛ وذلك لعدم روايته التتريب (أي التعفير بالتراب) مع العسل⁽²⁵⁵³⁾.

وسبب تقديم الإمام مالك (رَحِمَهُ اللهُ) عمل أهل المدينة على خبر الآحاد؛ لِأَنَّهُ يرى أن عمل

أهل المدينة هو بمنزلة رواية جماعية، أو أنه استفاد التواتر العملي، بعمل الصحابة له، اقتداءً بالنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ثم تواتر التابعون، على عمله، ثم أتباعهم، وهلمَّ جراً، وَمِنْ ثَمَّ فَإِنَّهُ يُقَدِّمُهُ عَلَى الآحاد، وهو لا يُقَدِّمُ عليها القياس مطلقاً، بل يُقَدِّمُ ما اعتضد منه بقاعدة عامة قطعية، وفي هذا يقول ابن رشد (رَحِمَهُ اللهُ): «ومالك يُرَجِّحُ القياس الَّذِي تشهد له الأصول على الأثر الَّذِي لا تشهد له الأصول»⁽²⁵⁵⁴⁾.

وَمِنْ ثَمَّ إِذَا تعارضت الرواية الجماعية مع رواية الآحاد قَدَّمَ الرواية الجماعية على رواية الآحاد، وقد نُقِلَ عن الإمام مالك (رَحِمَهُ اللهُ) أنه قال عن كتابه: «الموطأ»: «إن في كتابي هذا حديث رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وقول الصحابة، وقول التابعين، ورأياً هو إجماع أهل المدينة».

كما أن الإمام مالك (رَحِمَهُ اللهُ) يبرأ من تقديم شيء على الكتاب والسنة، فقد روى ابن حزم في كتابه «الإحكام» عن معين القزاز، عن الإمام مالك (رَحِمَهُ اللهُ) أنه قال: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أُحْطِي وَأُصِيبُ، فَانظُرُوا فِي رَأْيِي فَكُلُّ مَا وَافَقَ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ فَخُذُوا بِهِ، وَكُلُّ مَا لَمْ يُوَافِقِ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ فَاتْرُكُوهُ»⁽²⁵⁵⁵⁾.

⁽²⁵⁵¹⁾ يُنظَرُ: «الإحكام في أصول الأحكام»: (243/1)، و«كشف الأسرار»: (231/3)، و«إرشاد الفحول»، للشوكاني: (ص: 82)، و«المستصفي»، للغزالي: (187/1)، و«حاشية العطار على جمع الجوامع»: (212/2)، و«إعلام الموقعين» لابن قيم الجوزية: (380/2).

⁽²⁵⁵²⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الطهارة، باب: حُكْمُ وُلُوغِ الْكَلْبِ (1/234/29)، وإسحاق بن راهويه في «مسنده»: (121/1/39)، بلفظ: «إِخْدَاهُنَّ بِالثَّرَابِ»، من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه).

⁽²⁵⁵³⁾ يُنظَرُ: «تنوير الحوالك»: (ص: 55)، المكتبة السَّخَّارِيَّة الكبری - مصر، سنة: 1389هـ - 1969م، و«الموافقات»، للشاطبي: (21/3).

⁽²⁵⁵⁴⁾ يُنظَرُ: «مناهج الاجتهاد»، للدكتور/ عبد الحميد مدكور: (ص: 630)، ط: جامعة الكويت، و«أدب الاختلاف»، للدكتور/ طه العلواني: (ص: 64)، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

⁽²⁵⁵⁵⁾ يُنظَرُ: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: (149/6)، و«السُّنَّة المفترى عليها»، تأليف: سالم البهنساوي (ص: 142)، دار الوفاء، القاهرة، دار البحوث العلمية، الكويت، ط: 3، 1409هـ - 1989م.

الأدلة على حجية عمل أهل المدينة، وأنه مقدم على خبر الآحاد:

هناك عدة أدلة استدلت بها المالكية، ومن تبعهم على حجية عمل أهل المدينة، وتقديمه على خبر الآحاد، من هذه الأدلة ما يأتي:

1 إن عمل أهل المدينة بمنزلة الخبر المتواتر، فوجب تقديمه على ما سواه من أخبار الآحاد، والأقيسة، ولا ينبغي أن يُخالف في هذا أحد، وقد نُقِل الاستدلال بهذا الدليل عن الإمام مالك (رَحِمَهُ اللهُ) في رده على القاضي أبي يوسف حين جادله في الأذان، وقال له: تؤذنون بالترجيع، وليس عندكم عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حديث؟ فالتفت مالك إليه، وقال: يا سبحان الله! ما رأيت أمرًا أعجب من هذا، ينادي على رءوس الأشهاد في كل يوم خمس مرات، يتوارثه الأبناء عن الآباء من لدن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، إلى زماننا هذا، أيجتاج فيه إلى فلان، عن فلان، هذا أصح عندنا من الحديث.

وسأله عن الصاع؟ فقال: خمسة أرتال، وثلاث، فقال: ومن أين قلت ذلك؟ فقال مالك لبعض أصحابه: أخضروا ما عندكم من الصاع، فأتى أهل المدينة، أو عامتهم، من المهاجرين، والأنصار، وتحت كل واحد منهم صاع، فقال: هذا صاع ورثته عن أبي جدي صاحب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فقال مالك: هذا الخبر الشائع عندنا أثبت من الحديث، فرجع أبو يوسف إلى قوله⁽²⁵⁵⁶⁾.

وقال القاضي عبد الوهاب: «ودليلنا على كونه حجة: اتصال نقله على الشرط المرعى في التواتر من تساوي أطرافه، وامتناع الكذب، والتواطؤ، والتواصل، والتشاعر على ناقله، وهذه صفة ما يحج نقله»⁽²⁵⁵⁷⁾.

2 - أن أهل المدينة إذا أجمعوا على أمر من الأمور، فلا يخلو من أن يكونوا أخذوه توقيفًا، أو رأيهم النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فأقروهم، ولم يتعرض للنهي عنه، ولا أنكره، وأي ذلك كان فقد حصل النقل له من جميعهم، والتواطؤ عليه من كافتهم، فوجب أن يُقَدَّم على غيره، ولا سيما إذا كان الأمر مما لا ينفك منه أهل عصر، والحاجة إليه عامّة كالأذان، والإقامة، والصلاة على الجنائز، وترك أخذ الزكوات من الخضروات،

⁽²⁵⁵⁶⁾ يُنظر: «ترتيب المدارك وتقريب المسالك»، للقاضي عياض: (124/2)، تحقيق: ابن تاويت الطنجي، وآخرين، مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، الطبعة الأولى، ويُنظر: «عمل أهل المدينة عند الأصوليين وأثره في الفروع الفقهيّة»، د/ محمد حسب الله: (ص: 12)، بحث pdf منشور على شبكة المعلومات الدوليّة، د ت.

⁽²⁵⁵⁷⁾ يُنظر: «المعونة على مذهب عالم المدينة» للإمام مالك بن أنس، لعبد الوهاب الثعلبي: (ص: 1744)، تحقيق: حميش عبد الحق، المكتبة التجارئة، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة، أصل الكتاب: رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة.

وما أشبه ذلك كثير (2558).

3 - أَنَّ عمل أهل المدينة متصل، فإذا عملوا بأحد المتعارضين دليل على أنه الناسخ للآخر إذا كانوا إنما يأخذون بالأحدث، فالأحدث من أمر رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قال الإمام الشاطبي: «وَهَذَا ظَاهِرٌ فِي أَنَّ الْعَمَلَ بِأَحَدِ الْمُتَعَارِضِينَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ النَّاسِخُ لِلْآخَرِ؛ إِذْ كَانُوا إِنَّمَا يَأْخُذُونَ بِالْأَحْدَثِ فَالْأَحْدَثُ مِنْ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَرُوِيَ عَنِ ابْنِ شَهَابٍ؛ أَنَّهُ قَالَ: «أَعْيَا الْمُفْهَاءَ وَأَعَجَزَهُمْ أَنْ يَعْرِفُوا حَدِيثَ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) نَاسِخَهُ وَمَنْسُوخَهُ»، وَهَذَا صَحِيحٌ، وَلَمَّا أَخَذَ مَالِكٌ بِمَا عَلَيْهِ النَّاسُ، وَطَرَحَ مَا سِوَاهُ؛ انْضَبَطَ لَهُ النَّاسِخُ مِنَ الْمَنْسُوخِ عَلَى يُسْرٍ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ» (2559).

4 - أَنَّ أهل المدينة أعرف بالتنزيل، وأخبر بمواقع الوحي والتأويل، قال علي بن عبد الكافي السبكي: «ولا ينبغي أن يُخَالَفَ مالِكُ في ذلك إن أراد به ترجيح روايتهم على رواية غيرهم، وكانوا من الصحابة؛ لِأَنَّهُمْ شَاهَدُوا التَّنْزِيلَ، وَسَمِعُوا التَّأْوِيلَ، وَلَا رَيْبَ فِي أَنَّهُمْ أَخْبَرُوا بِأَحْوَالِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَهَذَا ضَرْبٌ مِنَ التَّرْجِيحِ لَا يَدْفَعُ، وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَظُنَّ ظَانٌّ أَنَّ مَالِكًا (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) يَقُولُ بِإِجْمَاعِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ لِذَاتِهَا فِي كُلِّ زَمَانٍ، وَإِنَّمَا هِيَ مِنْ زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إِلَى زَمَانِ مَالِكٍ، لَمْ تَبْرَحْ دَارَ الْعِلْمِ، وَآثَارِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِهَا أَكْثَرَ وَأَهْلَهَا بِهَا أَعْرَفُ» (2560).

5 - أَنَّ أهل المدينة لهم صفات مميزة من فضل الصحبة، والمخالطة، والملابسة، والمساءلة، ومشاهدة الأسباب، والقرائن، وإجماعهم بمنزلة ترجيح تفسير الصحابي «راوي الحديث» لأحد محتلمي الخبر على تفسير غيره، وكتريج قياس الصحابي علي قياس غيره، وكتريج عمل الصحابي بما رواه علي رواية من لم يعمل بها، قال ابن الحاجب: «إِنَّ الْعَادَةَ تَقْضِي بَأَنَّ مِثْلَ هَذَا الْجَمْعِ الْمُنْحَصَرِّ مِنَ الْعُلَمَاءِ لَا يُجْمَعُونَ إِلَّا عَنِ الرَّاجِحِ فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ رَاجِحٌ» (2561)؛ وَلِأَنَّهُمْ أَعْرَفُوا بِوُجُوهِ الْجَاهِدِ، وَأَبْصَرُوا بِطَرِيقِ الْاسْتِنْبَاطِ وَالِاسْتِخْرَاجِ لِمَا لَهُمْ مِنَ الْمَزِيَّةِ (2562).

6 - أَنَّ رواية أهل المدينة مُقَدِّمَةٌ عَلَى رواية غيرهم، فيكون عملهم الاجتهادي راجحًا على اجتهاد

(2558) يُنظَرُ: «البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة»، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي: (332/17)، تحقيق: د/ محمد حجي، وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، 1408هـ - 1988م.

(2559) يُنظَرُ: «الموافقات»، لأبي إسحاق الشاطبي: (279/3).

(2560) يُنظَرُ: «الإجماع في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي»، لتقي الدين السبكي: (365/2)، دار الكتب العلميّة - بيروت، سنة: 1416 هـ - 1995م.

(2561) يُنظَرُ: «تحفة المستوفى في شرح مختصر منتهى السؤل لابن الحاجب»، لأبي زكريا يحيى بن موسى الرهوني: (250/2)، تحقيق: الهادي بن الحسين شبيلي، دار البحوث للدراسات الإسلاميّة، وإحياء التراث، الإمارات - دبي، سنة: 1422هـ - 2002م.

(2562) يُنظَرُ: «عمل أهل المدينة عند الأصوليين وأثره في الفروع الفقهيّة»، د/ محمد حسب الله: (ص: 14).

غيرهم (2563).

7 - ومن الأدلة أيضاً: الأحاديث الدالة على فضل المدينة، وساكنيها، منها: حديث جابر (رضي الله عنه) أن أعرابياً بايع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) على الإسلام، فأصاب الأعرابي وعك بالمدينة، فأتى الأعرابي إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فقال: يا رسول الله، أفلني بيعتي، فأبى رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ثم جاءه فقال: أفلني بيعتي، فأبى، ثم جاءه فقال: أفلني بيعتي، فأبى، فخرج الأعرابي، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «إنما المدينة كالكبير، تنفي حبتها، وينصع طيبها» (2564)، وحديث أبي هريرة، أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: «بأبي على الناس زمان يدعو الرجل ابن عمه وقريبه: هلّم إلى الرخاء، هلّم إلى الرخاء، والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون، والذي نفسي بيده، لا يخرج منهم أحد رغبة عنها إلا أخلف الله فيها خيراً منه، إلا إن المدينة كالكبير، تُخرج الحبيث، لا تقوم الساعة حتى تنفي المدينة شرارها، كما ينفي الكبر خبث الحديد» (2565).

وعن أبي هريرة (رضي الله عنه)، أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، قال: «إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تآرز الحية إلى جحرها» (2566)، إلى غير ذلك من الأحاديث الدالة على فضل المدينة وأهلها.

بعض الأمثلة التي قدم فيها المالكية عمل أهل المدينة على خير الأحاد:

(1) مسألة دعاء الاستفتاح:

جاء في «المدونة»: «قال ابن القاسم: وكان مالك لا يرى هذا الذي يقول الناس: «سبحانك اللهم وبحمدك، تبارك اسمك وتعالى جدك، ولا إله غيرك»، وكان لا يعرفه.

قال: وقال مالك: ومن كان وراء الإمام ومن هو وحده، ومن كان إماماً فلا يقل: «سبحانك اللهم وبحمدك، تبارك اسمك، وتعالى جدك، ولا إله غيرك»، ولكن يكبروا، ثم يتدثروا القراءة» (2567).

(2563) يُنظر: «تحفة المسؤل في شرح مختصر منتهى السؤل لابن الحاجب»، للرهوني: (257/2).

(2564) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: ما ذكر النبي (صلى الله عليه وسلم)، وحض على اتفاق أهل العلم (79/9/7211)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الحج، باب: المدينة تنفي شرارها (1006/2/1383).

(2565) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: فضائل المدينة، باب: فضل المدينة (20/3/1871)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الحج، باب: المدينة تنفي شرارها (1005/2/1381).

(2566) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: فضائل المدينة، باب: الإيمان يآرز إلى المدينة (21/3/1876)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: بيان أن الإسلام بدأ عربياً وسعوداً عربياً، وأنه يآرز بين المسجدين (131/1/147)، ومعنى: «ليأرز»: لينضم أهله ويجمعون. و«جحرها»: مسكنها الذي تأمن فيه وتستقر.

(2567) يُنظر: «المدونة»، للإمام مالك: (62/1)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، سنة: 1415هـ - 1994م.

وقال ابن القاسم عن مالك، في القول بعد الإحرام: «سبحانك اللهم ربنا، ولك الحمد» قال: قد سمعت ذلك يُقال، وما به من بأس لمن أحب أن يقوله، قيل: فالإمام يكبر فقط، ثم يقرأ؟ قال: نعم» (2568).

وقال عنه ابن القاسم في «المجموع»: «وإذا كبر الرجل في صلاته قرأ، ولو كان ما يذكر من التوجه حقاً لهم، فقد صلى رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والخلفاء بعده، والأمراء من أهل العلم، فما عمل به عندنا» (2569).

وقال عنه ابن وهب: «والذي أدركت عليه الأئمة، وسمعنا من علمائنا، أن يكبروا، ثم يقرأوا» (2570).

(2) مسألة سجود التلاوة في المفصل:

ذهب المالكية إلى أن عمل أهل المدينة يُدُلُّ على نسخ السجود في المُفَصَّل؛ إذ لو كان باقياً من غير نسخ، ما عدل أهل المدينة عن العمل به، قَالَ يَحْيَى، قَالَ مَالِكُ: «الْأَمْرُ عِنْدَنَا أَنَّ عَزَائِمَ سُجُودِ الْقُرْآنِ إِحْدَى عَشْرَةَ سَجْدَةً، لَيْسَ فِي الْمُفَصَّلِ مِنْهَا شَيْءٌ» (2571)، قال النووي: «فاحتج به مالك (رَحِمَهُ اللهُ) ومن وافقه في أنه لا سجود في المُفَصَّل، وأنَّ سجدة «النجم»، و«إذا السماء انشقت»، و«اقرأ باسم ربك»، منسوخات بهذا الحديث -أي حديث زيد بن ثابت (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أنه قرأ على رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) سورة النجم، ولم يسجد- أو بحديث ابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لم يسجد في شيء من المُفَصَّل منذ تحول إلى المدينة» (2572) قال ابن عبد البر: «ومن حجة من لم ير السجود في المفصل حديث الليث، عن ابن الهاد عن أبي سلمة، أنه قال لأبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) حين سجد بهم في ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ﴾ [الانشقاق] لقد سجدت في سجدة ما رأيت الناس يسجدون فيها، قالوا: هذا دليل على أن السجود في ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ﴾ كان الناس قد تركوه، وجرى العمل بتركه» (2573).

لكن قال النووي بعد ذكر قول مالك (رَحِمَهُ اللهُ): «وَهَذَا مَذْهَبٌ ضَعِيفٌ، فَقَدْ ثَبَتَ حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) الْمَذْكُورَ بَعْدَهُ فِي «مُسْلِمٍ» قَالَ: سَجَدْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فِي ﴿إِذَا

(2568) يُنظَرُ: «النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات»، لأبي محمد بن أبي زيد القيرواني: (171/1)، تحقيق: عبد الفتاح الحلو - محمد الأمين بوخبيزة، طبعة: دار الغرب الإسلامي، سنة: 1999م.

(2569) يُنظَرُ: «المرجع السابق».

(2570) يُنظَرُ: «المرجع السابق».

(2571) يُنظَرُ: «موطأ الإمام مالك»، كتاب: الصلاة، باب: ما جاء في سجود القرآن (206/1/برقم: 484)، والمراد بالمُفَصَّل: هو من أول سورة ق إلى سورة الناس، والله أعلم.

(2572) يُنظَرُ: «شرح النووي على صحيح مسلم»: (351/2).

(2573) يُنظَرُ: «الاستدكار» لابن عبد البر: (2/504-505)، تحقيق: سالم محمد عطا، ومحمد علي معوض، دار الكتب العلميّة - بيروت، الطبعة: الأولى، سنة: 1421هـ - 2000م.

السَّمَاءُ انشَقَّتْ»، و﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾، وَقَدْ أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّ إِسْلَامَ أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) كَانَ سَنَةَ سَبْعٍ مِنَ الْهِجْرَةِ؛ فَدَلَّ عَلَى السُّجُودِ فِي الْمَفْصَلِ بَعْدَ الْهِجْرَةِ، وَأَمَّا حَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) فَضَعِيفُ الْإِسْنَادِ لَا يَصِحُّ الْإِحْتِجَاجُ بِهِ، وَأَمَّا حَدِيثُ أَبِي زَيْدٍ فَمَحْمُولٌ عَلَى بَيَانَ جَوَازِ تَرْكِ السُّجُودِ، وَأَنَّهُ سَنَةٌ لَيْسَ بِوَاجِبٍ، وَيَحْتَاجُ إِلَى هَذَا التَّأْوِيلِ؛ لِلْجَمْعِ بَيْنَهُ، وَبَيِّنَ حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، وَاللَّهُ أَعْلَمُ» (2574).

وهذا إن دَلَّ على شيءٍ فإنما يُدَلُّ على أن هذا العمل ليس نقلاً مستمراً عن رسول الله (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ).

وثبت أيضاً من فعل عمر بن الخطاب (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، فقد روى مالك في «الموطأ»: «أن عمر بن الخطاب قرأ ب﴿والتَّحْمِيمِ إِذَا هَوَى﴾، فسجد فيها، ثم قام، فقرأ بسورة أخرى» (2575)، وهذا ينفي أن يكون العمل القديم بالمدينة ينفي السجود في المَفْصَلِ.

ثالثاً: المراد بالمتواتر، وشروطه التي ينبغي توافرها فيه:

المتواتر في اللغة: مادته اللُّغَوِيَّةُ «و ت ر» (2576)، أصله: قال ابن فارس عن أصل هذه المادة: «الْوَاوُ وَالْتَاءُ وَالرَّاءُ: بَابٌ لَمْ يَجِيءْ كَلِمُهُ عَلَى قِيَاسٍ وَاحِدٍ، بَلْ هِيَ مُفْرَدَاتٌ لَا تَتَشَابَهُ» (2577)، وقال أبو منصور الأزهري: «وأصل هذا كله من الوتر، وهو الفرد، وهو أي جعلت كل واحد بعد صاحبه فرداً فرداً» (2578).

أما دلالات واستعمالات هذه المادة اللُّغَوِيَّةُ فكثيرة، ومتنوعة، لعل أهمها ما يلي: الفرد، والظلم، والمكروه، والفرغ، والتقص، والجنابة، والتمائم، والتراخي، والفتور، والحبس، والإبطاء، والتتابع، والطريقه، والسجية، والوردة البيضاء... إلخ هذه المعاني (2579).

والتواتر اصطلاحاً: هو ما رواه عددٌ كثيرٌ تُحِيلُ العادة اتفاقهم على الكذب.

(2574) يُنظَرُ: «شرح النووي على صحيح مسلم»: (351/2).

(2575) أخرجه مالك في «الموطأ» - رواية أبي مصعب الزهري، كتاب: القرآن، باب: ما جاء في سجود القرآن (1/206/برقم: 261)، وسنده صحيح.

(2576) يُنظَرُ: «العين»، للخليل بن أحمد: (132/8)، تحقيق: د مهدي المخزومي، ود إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د ت.

(2577) يُنظَرُ: «مقاييس اللغة» لابن فارس: (83/6)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط: 1، سنة: 1399هـ - 1979م.

(2578) يُنظَرُ: «تهذيب اللغة»، لأبي منصور الأزهري: (14/222)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة:

الأولى، سنة: 2001م.

(2579) يُنظَرُ: «لسان العرب» لابن منظور: (5/273-277).

وعرفه ابن حجر من خلال ذكر شروطه، فقال: فإذا جمع هذه الشروط الأربعة وهي: عددٌ كثير، وأحالت العادة تواطؤهم على الكذب، ورووا ذلك عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء، وكان مستند انتهائهم الحس، ويضاف إلى ذلك أن يصحب خبرهم إفادة العلم لسامعه؛ فهذا هو المتواتر⁽²⁵⁸⁰⁾.

ومن خلال ما سبق يمكن أن يُعرف المتواتر بأنه: «ما يرويه جمعٌ يستحيل في العقل اتفاقهم على الكذب، أو وقوعه منهم اتفاقاً من غير قصد، عن مثلهم من أول السند إلى منتهاه، ويكون منتهى خبرهم الحس»، أو هو «ما رواه في كل طبقة عددٌ كثيرٌ، تُحِيلُ العادة توافقتهم على الكذب، وكان مُسْتَنَدَ اتفاقهم الحس»، ومعنى التعريف: أن المتواتر هو الحديث أو الخبر الذي يرويه في كل طبقة من طبقات سنده رواية كثيرون، يحكم العقل عادةً باستحالة أن يكون أولئك الرواة قد اتفقوا على الكذب في هذا الخبر، أو اختلاقه.

المناسبة بين الاستعمال اللغوي والمفهوم الاصطلاحي:

لعلَّ الاستعمال الأقرب إلى مفهومه الاصطلاحي: التابع، وقيل: بل معناه التابع وبينها فجوات وفترات، ومنه قيل للإبل إذا جاءت متتابعة، ومتفرقة متواترة، فإن لم يكن بينها تراخٍ قيل متدركة، وقيل: أوتر الأخبار إذا جعل بين الخبر والخبر هنيهة⁽²⁵⁸¹⁾.

أقسام المتواتر:

ينقسم المتواتر إلى ثلاثة أقسام:

الأول: المتواتر اللفظي: وهو الحديث الذي تواتر لفظه، بمعنى أن يتتابع الرواة على روايته بلفظ

واحد.

مثاله: وأشهر مثال له عند المحدثين حديث: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»⁽²⁵⁸²⁾. قال الإمام النووي: «لا يعرف حديث اجتمع على روايته العشرة المبشرون بالجنة إلا هذا الحديث، ولا

⁽²⁵⁸⁰⁾ يُنظَر: «نزهة النظر» لابن حجر: (ص: 38-39).

⁽²⁵⁸¹⁾ يُنظَر: «معجم الفروق اللغوية»، لأبي هلال العسكري: (ص: 116)، ويُنظَر أيضاً: «تحذيب اللغة»، لأبي منصور الأزهري: (222/14).

⁽²⁵⁸²⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجنائز، باب: مَا يُكْرَهُ مِنَ النَّيَاحَةِ عَلَى الْمَيِّتِ (2/80/80)، من حديث المغيرة بن شعبة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: المقدمة، باب: فِي التَّحْذِيرِ مِنَ الْكُذْبِ عَلَى رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (10/1/3)، من حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، والحديث متواتر، وقد جمع طرقه غير واحد من العلماء؛ مِنْهُمْ: الحافظ الطبراني، وجزوه مطبوع.

حديث يروى عن أكثر من ستين صحابياً إلا هذا، وقال بعضهم: رواه مثنان من الصحابة»⁽²⁵⁸³⁾.
وقال زين الدين العراقي: «ليس هذا المتن، وإنما هي أحاديث في مطلق الكذب، والخاص بهذا المتن رواه بضعة وسبعون صحابياً»، ثم ذكر عددهم⁽²⁵⁸⁴⁾.

وقال الحافظ ابن حجر: «وأستبعد أن يكون ذلك العدد، أو أكثر منه، فقد تَبَعَتْ طَرَقَهُ مِنَ الرِّوَايَاتِ المشهورة، والأجزاء المنشورة منذ طلبت الحديث إلى وقتي هذا، فما قدرت على تكميل المائة»⁽²⁵⁸⁵⁾.

الثاني: المتواتر المعنوي: وهو الحديث الذي ورد بألفاظ مختلفة ومعناها واحد، مثل أحاديث رفع اليدين في الدعاء، فقد روي عنه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أكثر من خمسين حديثاً فيه رفع يديه في الدعاء لكنّها في قضايا مختلفة، فكل قضية منها لم تتواتر، والقدر المشترك منها (وهو الرفع عند الدعاء) تواتر باعتبار المجموع، وقد جمع طرقها الإمام السيوطي في كتاب سماه «فض الوعاء في أحاديث رفع اليدين في الدعاء»⁽²⁵⁸⁶⁾.

الثاني: المتواتر العملي: هو ما كان عليه العمل من لدن زمان حضرة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إلى زماننا هذا، مثل تعلم الوضوء، والصلاة، والصيام، والحج، وارتداء الحجاب، وغير ذلك من الأمور العمليّة التي توارثتها أمة الإسلام جيلاً بعد جيل، وهو الذي يعبر عنه الفقهاء بقولهم: «وهذا الذي كان عليه العمل».

وجود الحديث المتواتر: اختلف العلماء في وجوده على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه معدوم، ولا وجود له، وإلى هذا ذهب ابن أبي الدم، وابن حبان البستي، والإمام الحازمي، قال ابن أبي الدم: «ومن رام من المحدثين وغيرهم ذكر حديث عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) متواتر وجدت فيه شروط المتواتر، فقد رام محالاً»⁽²⁵⁸⁷⁾، وقال الإمام ابن حبان: «أما الأخبار فإنها كلها أخبار آحاد؛ لأنّهُ ليس يوجد عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، خبر من رواية عدلين روى أحدهما عن عدلين، وكل واحد منهما عن عدلين، حتى ينتهي ذلك إلى النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فلما استحال هذا،

⁽²⁵⁸³⁾ يُنظَر: «شرح النووي على مسلم»: (68/1).

⁽²⁵⁸⁴⁾ يُنظَر: «شرح التبصرة والتذكرة»، لزين الدين العراقي: (277/2)، تحقيق: عبد اللطيف المميم - ماهر ياسين فحل، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، سنة: 1423هـ - 2002م.

⁽²⁵⁸⁵⁾ يُنظَر: «فتح الباري» لابن حجر العسقلاني: (11/1).

⁽²⁵⁸⁶⁾ طبعته مكتبة المنار - الأردن، في مجلد واحد.

⁽²⁵⁸⁷⁾ يُنظَر: «لقط اللآلي المنتثرة»، لأبي الفيض الزبيدي: (ص: 16)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط: 1،

سنة: 1405هـ - 1985م.

وبطل ثبت أنَّ الأخبار كلها آحاد، ومن شَرَطَ ذلك فقد عمد إلى ترك السنن كلها؛ لعدم وجود السنن إلا من رواية الآحاد»⁽²⁵⁸⁸⁾.

وكلامه هنا منصب على ما يعرف عند المحدثين بـ«العزيم»، وهو أحد أقسام الآحاد، فوجود المتواتر من باب أبعد، ووافقه الحازمي فقال: «ومن سَبَرَ مطالع الأخبار عرف أن ما ذكره ابن حبان أقرب إلى الصواب»⁽²⁵⁸⁹⁾.

القول الثاني: أن الحديث المتواتر قليل نادر يَعْزُر وجوده، وأشار إلى هذا الإمام النووي حيث قال: «وذهب كثير من العلماء إلى أنه قليل نادر، لا يكاد يوجد في روايات العلماء»⁽²⁵⁹⁰⁾، وعليه ابن الصلاح حيث قال: «ومن سئل عن أبرز مثال لذلك فيما يرويه من الحديث أعياه طلبه»⁽²⁵⁹¹⁾، ووافقه من المعاصرين الشيخ محمود شلتوت (رَحِمَهُ اللهُ)⁽²⁵⁹²⁾.

القول الثالث: أن الحديث المتواتر في السُّنَّة موجود، وكثير، وإلى هذا ذهب جمهور العلماء. وحجتهم: أن كتب السُّنَّة، والمسانيد، وغيرها قد انتشرت واشتهرت بين أهل العلم، وقطعوا بصحة نسبتها إلى أصحابها الذين صنفوها، وكثيرًا ما تتفق على إخراج أحاديث قد تعددت طرقها في كل طبقات رواها، تعددًا تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، أو صدوره منهم اتفاقًا، وكلها قد انتهت إلى قول رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، أو فعله، قال الحافظ ابن حجر: «ومن أحسن ما يقرر به كون المتواتر موجودًا وجود كثرة في الأحاديث: أن الكتب المشهورة المتداولة بأيدي أهل العلم شرقًا وغربًا المقطوع عندهم بصحة نسبتها إلى مصنفها إذا اجتمعت إلى إخراج حديث، وقد تعددت طرقه تعددًا تحيل العادة تواطؤهم على الكذب (إلى آخر الشروط) أفاد العلم اليقيني بصحته إلى قائله، ومثل ذلك في الكتب المشهورة كثير»⁽²⁵⁹³⁾. وأجاب ابن حجر على القولين الأولين: «ممنوع وكذا ما ادعاه غيره من العدم؛ لأنَّ ذلك ناشئ عن قلة الاطلاع على كثرة الطرق، وأحوال الرجال، وصفاتهم المقتضية لإبعاد العادة أن يتواطئوا على كذب، أو

⁽²⁵⁸⁸⁾ يُنظَر: «شروط الأئمة الخمسة»، لأبي بكر الحازمي: (ص: 32)، دار الكتب العلميَّة، سنة: 1405 هـ - 1984 م.

⁽²⁵⁸⁹⁾ يُنظَر: «المصدر السابق»: (ص: 32).

⁽²⁵⁹⁰⁾ يُنظَر: «تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي»، للسيوطي: (627/2).

⁽²⁵⁹¹⁾ يُنظَر: «مقدمة ابن الصلاح»: (ص: 162).

⁽²⁵⁹²⁾ يُنظَر كتاب: «الإسلام عقيدة وشرعية»، للشيخ محمود شلتوت: (ص: 62)، حيث بَوَّبَ لذلك، فقال: باب الإسراف في وصف الأحاديث بالتواتر، وأسبابه، طبعة: دار الشروق.

⁽²⁵⁹³⁾ يُنظَر: «نزهة النظر» لابن حجر: (ص: 19).

يُحْصَلُ مِنْهُمْ اتِّفَاقًا» (2594).

ويمكن الجمع بين القولين الأولين من جهة، والقول الثالث من جهة أخرى، وذلك بحمل القولين على المتواتر اللفظي؛ فإنه فعلاً قليل نادر إذا ما قورن بالمتواتر المعنوي، وبحمل قول الجمهور على المتواتر المعنوي، فإنه كثير إذا ما قورن بالمتواتر اللفظي، والله أعلم (2595).

وأما عن حُكْم المتواتر فإنه يُفِيدُ العلم الضروري، أي العلم اليقيني الَّذِي يضطر الإنسان إلى التصديق به تصديقاً جازماً، كمن يشاهد الأمر بنفسه؛ فإنه لا يتردد في تصديقه؛ لذلك كان المتواتر كله مقبولاً، ولا حاجة إلى البحث عن أحوال رواته.

الحكم على الحديث بالتواتر لا يكون إلا بعد استيفاء شروطه المعتمدة:

من التعريفات السابقة للمتواتر يتبين أن التواتر لا يتحقق في الخبر إلا بشروط (2596)، فلا نحكم على الحديث بالتواتر إلا بعد استيفاء شروطه المعتمدة، وهي:

الشرط الأول: العدد الكثير: ومعنى ذلك أن يتوفر عدد كثير من الرواة في كل حلقة من حلقات الإسناد، وقد اختلف العلماء في تحديد هذا العدد؛ تَبَعًا لاعتبارات متعددة؛ فقال بعضهم أربعة؛ قياساً على شهود الزَّيْنِ الَّذِينَ تَبَتَّ بِهِمْ جَرِيْمَةُ الزَّيْنِ، وَيُقَامُ الْحُدُّ عَلَى فَاعِلِهِ: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (2597)، ومن العلماء من اشترط سبعة؛ لاشتمالها على العدد المطلوب في كل نوع من أنواع الشهادات، وهي: الأربعة، والاثنان، والواحد، ومنهم من اعتبر أقل عدد التواتر عشرة؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ (2598)، ووصفها بالكمال، ولأنها أول جموع الكثرة، واختار ذلك السيوطي (رَحْمَةُ اللَّهِ) وسار عليه في كتابه الَّذِي جمع فيه الأحاديث المتواترة «الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة»؛ فقال (رَحْمَةُ اللَّهِ): «كل حديث رواه عشرة من

(2594) يُنْظَرُ: «النكت على نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر»، لعلي بن حسن بن علي بن عبد الحميد الحلبي: (ص: 61)، دار ابن الجوزي، ط: 1، سنة: 1413هـ - 1992م.

(2595) يُنْظَرُ: «شرح النووي على مسلم»، (120/1).

(2596) يُنْظَرُ: «المستصفي»، للغزالي: (132/1)، و«المحصول»، للرازي: (108/2)، و«البحر المحيط»، للزركشي: (231/4)، و«نزهة النظر» لابن حجر: (ص: 53)، و«تدريب الراوي»، للسيوطي: (2/176)، و«مقدمة لقط اللآلئ»: (ص: 17)، و«ظفر الأمان»، للكنوي: (ص: 39)، و«توجيه النظر إلى أصول الأثر»، لطاهر الجزائري: (107/1)، تحقيق الشيخ: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الأولى، سنة: 1416هـ - 1995م، و«مقدمة نظم المتناثر من الحديث المتواتر»، للكناني: (ص: 11)، تحقيق: شرف حجازي، دار الكتب السلفية - مصر، ط: 2، د ت.

(2597) [النور: 4].

(2598) [البقرة: 196].

الصحابة؛ فهو متواتر عندنا معشر أهل الحديث»، وهناك من قال: يشترط في العدد أن يكون اثني عشر مثل نقيب بني إسرائيل: ﴿وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾⁽²⁵⁹⁹⁾، ومنهم من قال: عشرون؛ لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾⁽²⁶⁰⁰⁾، ومنهم من قال: أربعون؛ لِأَنَّ عِنْدَ هَذِهِ السَّنِ يُعِثُ الأَنْبِيَاءُ، وَهِيَ تَدُلُّ عَلَى اكْتِمَالِ الْعَقْلِ، وَالْأَشَدُّ عِنْدَ الْإِنْسَانِ؛ فَمَتَى بَلَغَ الْإِنْسَانُ أَرْبَعِينَ سَنَةً، فَقَدْ كَمَلَ نَضْجُهُ الْعَقْلِيَّ وَالْبَدَنِيَّ، فِي الْآيَةِ: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ﴾⁽²⁶⁰¹⁾، ومنهم من قال: يشترط في العدد أن يكون سبعين، مثل من اختارهم موسى (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لميقات ربه: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا﴾⁽²⁶⁰²⁾.

وهناك من ذهب إلى أن العدد لا يُحَصَّرُ بِرَقْمٍ مُعَيَّنٍ؛ وَإِنَّمَا مَتَى تَحَقَّقَ الْإِطْمِئْنَانُ إِلَى أَنْ هَذَا الْجَمْعُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَتَوَاطَأَ عَلَى الْكُذْبِ، وَأَلَّا يَقَعَ مِنْهُمْ ذَلِكَ، وَلَوْ مِنْ قَبِيلِ الْمَصَادِفَةِ، وَأَنْ نَسْتَوْثِقَ مِنْ عَدَمِ وَجُودِ الدَّاعِي عِنْدَهُمْ لِلْكَذْبِ.

إذن، اشتراط العدد المحدد قد لا يكون ضرورة بقدر التركيز على اطمئناننا إلى صدقهم، وعدالتهم، وأنه يستحيل أن يقع منهم الكذب.

ولعلَّ هذا ما ذهب إليه بعض العلماء، مثل الكتاني (رَحِمَهُ اللهُ) في «نظم المتناثر في الحديث المتواتر»، قال فيما نقله عنه اللكنوي في «ظفر الأمانى»: «والتحقيق الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ جَمْعُ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ: هُوَ أَنَّهُ لَا يَشْتَرُطُ لِلتَّوَاتُرِ عِدَدٌ؛ وَإِنَّمَا الْعِبْرَةُ بِحَصُولِ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ؛ فَإِنْ رَوَاهُ جَمْعٌ غَفِيرٌ، وَلَا يَحْصُلُ الْعِلْمُ بِهِ لَا يَكُونُ مُتَوَاتِرًا، وَإِنْ رَوَاهُ جَمْعٌ قَلِيلٌ وَحَصَلَ الْعِلْمُ الضَّرُورِيُّ بِهِ يَكُونُ مُتَوَاتِرًا أَلْبَتَةَ»⁽²⁶⁰³⁾.

الشرط الثاني: أن تحيل العادة تواطؤهم على الكذب: بأن يكونوا من أجناس مختلفة، أو بلاد مختلفة، أو مذاهب مختلفة، أن يطمئن العقل، والقلب معًا إلى عدم اتفاق هذا العدد على الكذب.

الشرط الثالث: أن يتوافر العدد المطلوب في كل حلقة من حلقات الإسناد مع توافر صفات القبول فيهم أيضًا؛ فليس التركيز على العدد وَحْدَهُ؛ بَلْ لَا بُدَّ أَنْ يَنْضُمَ إِلَيْهِ وَجُودُ صِفَاتِ الْقَبُولِ فِيهِمْ فِي كُلِّ طَبَقَةٍ مِنَ طَبَقَاتِ الْإِسْنَادِ؛ فَإِذَا اخْتَلَّ الْعِدَدُ، أَوْ قُفِدَ شَرَطُ الْقَبُولِ (وَلَوْ فِي حَلَقَةٍ وَاحِدَةٍ مِنَ حَلَقَاتِ

⁽²⁵⁹⁹⁾ [المادة: 12].

⁽²⁶⁰⁰⁾ [الأفعال: 65].

⁽²⁶⁰¹⁾ [الأحفاف: 15].

⁽²⁶⁰²⁾ [الأعراف: 155].

⁽²⁶⁰³⁾ يُنظَرُ: «نظم المتناثر من الحديث المتواتر»، للكتاني: (ص: 15 - 16)، تحقيق: شرف حجازي، دار الكتب السلفية - مصر، ط: 2، د.

الإسناد) اختل التواتر حينئذ، حتى لو توفرت الشروط في بقية حلقات الإسناد؛ فالمطلوب هو وجود صفات القبول في كل رواية الحديث المتواتر، في كل حلقة من حلقات الإسناد، مع كثرة العدد في كل حلقة.

الشرط الرابع: أن يكون منتهى خبرهم الحس؛ بمعنى: أن يقولوا في نهاية الخبر: «رأينا»، أو

«سمعنا»؛ لأنَّ الإدراك الحسي يفيد اليقين: أي: يروون شيئاً لنا في نهاية الكلام يعتمد على الحس؛ أي: على واحد من أدوات الحس التي تفيد اليقين عند الإنسان، مثل: السمع، أو البصر، أو التذوق، أو اللمس، أو ما شاكل ذلك.

ويزيد الأستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت (رحمهُ اللهُ) الأمر بياناً ووضوحاً: «وضابط التواتر أن يبلغ الرواة حدّاً من الكثرة تحيل العادة معه تواطؤهم على الكذب، ولا بد أن يكون ذلك متحققاً في جميع طبقاته: أوله، ومنتهاه، ووسطه، بأن يروي جمع عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ثم يروي عنهم جمع مثلهم، وهكذا حتى يصل إلينا، وهو عند التحقيق رواية الكافّة عن الكافّة، ويقول بعض علماء الأصول: «الخبر المتواتر هو الَّذِي اتصل بك من رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) اتصالاً بلا شبهة، حتى صار كالمعائن المسموع منه، وذلك أن يرويه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب؛ لكثرتهم، وعدالتهم، وتباين أماكنهم، ويدوم هذا في وسطه، وآخره، كأوله، وذلك مثل: القرآن، والصلوات الخمس، وأعداد الركعات، ومقادير الزكوات»، هذا هو التواتر الَّذِي يوجب اليقين بثبوت الخبر عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، أما إذا روى الخبر واحد، أو عدد يسير، ولو في بعض طبقاته، فإنه لا يكون متواتراً مقطوعاً بنسبته إلى رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وإنما يكون «آحادياً»، في اتصاله بالرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) شبهة، فلا يفيد يقيناً⁽²⁶⁰⁴⁾.

ثم واصل الشيخ شلتوت (رحمهُ اللهُ) حديثه تحت عنوان: «الإسراف في وصف الأحاديث بالتواتر وأسبابه»، فقال: «على الرغم من هذا التحفظ الشديد في الحكم لحديث مما دون في الكتب بالتواتر نرى بعض المؤلفين قديماً وحديثاً يسرفون في وصف الأحاديث بالتواتر، وقد يقتصدون فيخلعون عليها أوصافاً أخرى كالشهرة، والاستفاضة، والذيع، على ألسنة العلماء، وتلقي الأمة إياها بالقبول، والثبوت في كتب التفسير، وشرح الحديث، أو في كتب التاريخ، والمناقب... إلخ، وقد ينشط أناس في سلوك هذا السبيل فتراهم يتتبعون مع هذا أسماء الصحابة، والتابعين، والأئمة، والمؤلفين الَّذِينَ جرى ذكرهم على ألسنة النقلة في رواية الحديث، وهم يعلمون أنها رواية ضعيفة لا تصبر على النقد، وأن هَذِهِ الأسماء التي يحرصون على جمعها توجد

(2604) يُظنر: «الإسلام شريعة وعقيدة»، للشيخ محمود شلتوت: (ص: 57 - 59).

في كل حديث، حتى في الأحاديث الموضوعية، ولكنهم مع ذلك يجمعونها، ويجهدون في عدّها، وإحصائها، وذكر الكتب التي اشتملت عليها؛ لِأَنَّهم يريدون أن يخطفوا أبصار العامّة، ويستغلوا عاطفتهم الدينيّة، ويزعموا أنّ هذا الحديث، أو تلك الأحاديث قد وردت عن نبيكم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في هَذِهِ الكتب الكثيرة، وعلى لسان هذا الجَمِّ الغفير من الرواة... إلخ».

ثم قال رَحِمَهُ اللهُ: «ثم توسعوا فوصفوا الآحاد بالتواتر، والضعيف بالصحيح، وتناسوا مقاييس التواتر والآحادية، ومقاييس الصحة، والضعف، ومن هنا رأينا من يصف «المعجزات الحسية»، كانشقاق القمر، وتسبيح الحصى، وكلام الغزالة، وحنين الجذع بالتواتر، مع أنها غير متواترة، وإنما هي آحادية، على ما قرره علماء الأصول، وكذلك رأينا من يصف أخبار المهدي، والدَّجَال، ويأجوج ومأجوج، وما إلى ذلك مما يذكر باسم «أشراط الساعة»، بالشهرة، أو التواتر، وتلك الأحاديث كيفما كانت ليست من قبيل الْمُحْكَمِ الَّذِي لا يحتمل التَّأْوِيلَ حتى تكون قطعِيَّة الدَّلَالَةِ، فقد تناولتها أفهام العلماء قديماً وحديثاً، ولم يجدوا مانعاً من تأويلها»⁽²⁶⁰⁵⁾.

فمما يَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ مِثْلَ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ أُمُورٌ غَيْبِيَّةٌ، والنصوص في ذلك كلها تقبل التَّأْوِيلَ، فضلاً عن أَنَّ أَكْثَرَهَا أَحَادِيثٌ آحَادٌ؛ فَمَنْ شَاءَ فليؤمّن بها على ظاهرها، وله أجر، ومَنْ أَنْكَرَهَا فهو مَخْطِئٌ بتعديه على رفض هَذِهِ الْجُمْلَةِ مِنَ الْأَحَادِيثِ، وإن كانت آحاداً، ولكنه لا يخرج من الملة؛ لِأَنَّ الْقَوْلَ بِالْكَفْرِ قول شديد يحتاج إلى قطعِيَّة في الثبوت، والدلالة.

ومن خلال ما استعرضناه من معلومات حول التواتر، والآحاد، والمشهور، فإنه ينبغي للباحث المجدد ألا يسارع بالحكم على خبر الآحاد بأنه متواتر، أو استجمع شروط التواتر إلا إذا تحققت فعلاً، وحكم على ذلك جماعة من أهل العلم المعتبرين في علم الحديث، وعلم أصول الفقه، وأن يتعجل الباحث الرد أو القبول لخبر إلا إذا درسه دراسة وافية متأنية، وأخضعه للنظرة الفاحصة غير المتعجلة، وأيضاً إذا ثبت تواتر الخبر أو شهرته، أو كونه سنة عمليّة فإنه يُقَدَّمُ على خبر الآحاد الَّذِي ليس بهذه المنزلة.

⁽²⁶⁰⁵⁾ يُنظَرُ: «المصدر السابق»: (ص: 62 - 64)، بتصرف.

الضابط السادس والعشرون: رد الأحاديث التي تُشكك في عصمة الأنبياء أو تنتقص من أقدارهم:

إن من الأمور المُهمّة التي اعتنت بها شريعة الإسلام، وراعتها أيما رعاية احترام جميع الأنبياء، وحفظ مقامهم، وصيانة أقدارهم، والإيمان بهم، وبما جاءوا به عن الله عَزَّ وَجَلَّ، وعدم التفرقة بينهم، والأمر صريح بذلك في القرآن الكريم في أكثر من موضع، قال تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾⁽²⁶⁰⁶⁾، فالأنبياء جميعًا متساوون في شريعتنا الإسلاميّة من حيث الوصف في أصل النُبوة والاصطفاء، وفي اعتقاد وجوب الإيمان بهم من غير تفرقة، بل الإيمان بهم ركن من أركان الإيمان عندنا، وهم (صلوات الله وسلامه عليهم) متساوون كذلك في وجوب احترامهم، وحفظ مقاماتهم العلية عليهم، وفي رعاية جناهم من أن يُمسَّ بسوء، أو يُتَهَّون في حقه أدنى تهان.

وإن مقام النُبوة (بلا أدنى شك) أرفع مقامات الإنسانيّة والبشريّة، فقد توافرت في الأنبياء الكمالات البشريّة كُلِّها، واختصُّوا بالعصمة المانعة عن الوقوع في الخطأ؛ لتكتمل بهم الأسوة والقُدوة، ويقنّدي بهم أتباعهم، والمؤمنون برسالتهم، والمعتنقون لدينهم.

والعصمة في لغة العرب مأخوذة من: «عَصَمَ»، وهو أصل واحد صحيح، يدل على الإمساك، والمنع، والملازمة⁽²⁶⁰⁷⁾، وعصمة الله عبده: أن يعصمه مما يهلكه، أو ينجيه من سوء يقع فيه، واعتصم فلان بالله: إذا امتنع به، واستعصم إذا امتنع وأبى، وتقول العرب: أعصمت فلانًا، أي هيأت له شيئًا يعتصم بما نالته يده، أي: يلتجئ، ويتمسك به⁽²⁶⁰⁸⁾.

وعلى هذا المعنى اللغوي: دار أهل العلم من المفسرين، والمُحدِّثين، والمتكلمين، في تحديد معنى العصمة.

قال الإمام ابن جرير الطبري: «وأصل العصم: المنع، فكل مانع شيئًا فهو عاصمه، والممتنع به: معتصم به»⁽²⁶⁰⁹⁾.

وقال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في شرح عنوان البخاري في «صحيحه»: «كِتَابُ الْأَعْتَصَامِ

⁽²⁶⁰⁶⁾ [البقرة: 136].

⁽²⁶⁰⁷⁾ يُنظَر: «مقاييس اللغة» لابن فارس: (331/4).

⁽²⁶⁰⁸⁾ يُنظَر: «مقاييس اللغة»: (331/4)، ويُنظَر: «تَهذِيبُ اللُّغَةِ»، لأبي منصور محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي: (34/2)، تحقيق: محمد

عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: 1، سنة: 2001م.

⁽²⁶⁰⁹⁾ يُنظَر: «تفسير الطبري»: (26/4).

بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ»: «الاعتصام: من العصمة: وهي المنعة، والمراد به: التمسك بالكتاب، والسُّنَّة»⁽²⁶¹⁰⁾.
وقال الإمام الحسين الزَّيْدَانِيُّ، المشهور بِالْمُظْهَرِيِّ «ت: 727 هـ» في تفسير قول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «اللَّهُمَّ أَوْلِيَّ دِينِي الَّذِي هُوَ عِصْمَةٌ أَمْرِي»: «العِصْمَةُ: الْحِفْظُ؛ يَعْنِي اللَّهُمَّ احْفَظْ دِينِي عَنِ الْخَطَا، وَالزَّلَلِ، وَالرَّيَاءِ، وَعَمَّا لَا يَلِيقُ، وَلَا تُحِبُّهُ»⁽²⁶¹¹⁾.
وحقيقة العصمة للأنبياء كما قال عضد الدين الإيجي: «ألا يخلق الله فيهم ذنباً»⁽²⁶¹²⁾، وعند الحكماء هي: «ملكة تمنع عن الفجور، وتحصل بالعلم بمثالب المعاصي، ومناقب الطاعات، وتتأكد بتتابع الوحي بالأوامر والنواهي، والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر، وترك الأولى»⁽²⁶¹³⁾.
وقد عرفها الراغب الأصفهاني تعريفاً جامعاً بقوله: «وعصمة الأنبياء: حِفْظُهُمْ إِيَّاهُمْ أَوَّلًا بِمَا خَصَّهَمْ بِهِ مِنْ صِفَاءِ الْجَوْهَرِ، ثُمَّ بِمَا أَوْلَاهُمْ مِنَ الْفَضَائِلِ الْجَسْمِيَّةِ، ثُمَّ بِالنُّصْرَةِ، وَبِتَشْيِيتِ أَقْدَامِهِمْ، ثُمَّ بِإِنْزَالِ السَّكِينَةِ عَلَيْهِمْ، وَبِحِفْظِ قُلُوبِهِمْ، وَبِالتَّوْفِيقِ»⁽²⁶¹⁴⁾.
وقد أجمع أهل العلم على ثبوت العصمة للأنبياء والمرسلين، ولم يخالف في ذلك إلا بعض الخوارج، والروافض.

قال الإمام أبو حنيفة النعمان، كما ورد عنه في كتابه المنسوب إليه «الفرق الأكبر»: «وَمُحَمَّدٌ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حَبِيبِي، وَعَبْدِي، وَرَسُولِي، وَنَبِيِي، وَصَفِيِي، وَنَفِيِي، وَلَمْ يَعْبُدِ الصَّنَمَ، وَلَمْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ تَعَالَى طَرَفَةً عَيْنٍ قَطُّ، وَلَمْ يَرْتَكِبْ صَغِيرَةً، وَلَا كَبِيرَةً قَطُّ»⁽²⁶¹⁵⁾، وينسحب هذا الكلام على جميع الأنبياء والمرسلين.
وقال الإمام فخر الدين الرازي في مقدمة رسالته «عصمة الأنبياء»: «فهذه رسالة عملناها في النَّصْحِ عَنِ رَسْلِ اللهِ، وَأَنْبِيَائِهِ، وَالذَّبِّ عَنِ خِلَاصَةِ خَلْقِهِ، وَأَتْقِيَائِهِ، وَإِبَانَةِ مَا أَتَى بِهِ أَهْلُ الْحِشْوَةِ مِنْ إِحَالَةِ الذُّنُوبِ، وَالْجَرَائِمِ عَلَيْهِمْ، وَنِسْبَةِ الْفَضَائِحِ، وَالْقَبَائِحِ إِلَيْهِمْ، وَأَنَّهُ زُورٌ وَبُهْتَانٌ، وَحَسْبَانٌ عَاطِلٌ عَنِ الْحُجَّةِ وَالْبِرْهَانِ، وَإِنَّهُمْ يَتَحَشَّوْنَ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ، وَيَطْمَعُونَ فِي غَيْرِ مَطْمَعٍ، وَإِنْ شَبَّهْتَهُمْ لَا تَقْوَى عَلَى مَقَاوِمِ السَّاعِدِ الْأَشَدِّ، وَلَا

⁽²⁶¹⁰⁾ يُنظَرُ: «منحة الباري بشرح صحيح البخاري»، لشيخ الإسلام زين الدين زكريا بن محمد الأنصاري المصري الشافعي (267/10)، تحقيق: سليمان بن دريع العازمي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، السُّعُودِيَّة، ط: 1، سنة: 1426هـ - 2005م.

⁽²⁶¹¹⁾ يُنظَرُ: «المفاتيح في شرح المصابيح»، للحسين بن محمود المظهري الحنفي: (243/3)، تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، دار النوادر، وهو من إصدارات إدارة الثقافة الإسلامية - وزارة الأوقاف الكويتية، ط: 1، سنة: 1433هـ - 2012م.

⁽²⁶¹²⁾ يُنظَرُ: «المواقف»، لعضد الدين الإيجي: (448/3)، وهو تعريف الإمام السعد التفتازاني نفسه في «شرح المقاصد في علم الكلام»: (160/2).

⁽²⁶¹³⁾ يُنظَرُ: «المواقف»: (448/3).

⁽²⁶¹⁴⁾ يُنظَرُ: «المفردات في غريب القرآن»: (ص: 57).

⁽²⁶¹⁵⁾ يُنظَرُ: «الفرق الأكبر»: (ص: 39).

تَسْمُ عَلَى الْمَنْهَجِ الْأَسَدِ ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾⁽²⁶¹⁶⁾.

وهذه العصمة واقعة في أمور:

الأول: ما يتعلق بالأمور الاعتقادية، فقد اجتمعت الأمة على أن الأنبياء معصومون عن الكفر، والبدعة، إلا الفضيلية من الخوارج، فإنهم يجوزون الكفر على الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام)؛ وذلك لأنَّ عندهم يجوز صدور الذنوب عنهم، وكل ذنب فهو كفر عندهم، فهذا الطريق جَوَّزُوا صدور الكفر عنهم، والروافض فإنهم يُجَوِّزُونَ عليهم إظهار كلمة الكفر على سبيل التَّقِيَّةِ⁽²⁶¹⁷⁾.

وعصمة الأنبياء في هذه الأمور الاعتقادية حاصلة لهم قبل البعثة، وبعدها.

الثاني: أنهم معصومون من الوقوع في الكبيرة، أو الصغيرة المزرية المستحقة، أو تعمد صغائر الذنوب كلها، أو الإصرار عليها، وأما ما وقع منهم من بعض ما أخطأهم تأويله، أو خالفوا فيه الأولى: فهو من باب حسنات الأبرار سيئات المقربين، وقد كان الوحي الشريف ينزل؛ ليرشدهم إلى الأولى والأصوب.

قال الفخر الرازي: «والذي نقول: إن الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) معصومون في زمان النبوة عن الكبائر والصغائر بالعمد، أما على سبيل السهو فهو جائز»⁽²⁶¹⁸⁾، وعصمتهم في هذا الأمر أيضًا حاصلة لهم قبل البعثة، وبعدها.

قال القاضي عياض: «ولم ينقل أحد من أهل الأخبار، أنَّ أحدًا نُبِّيَ واصْطُفِيَ، ممن عُرفَ بكفرٍ وإشراكٍ قبل ذلك»⁽²⁶¹⁹⁾، فالله عَزَّ وَجَلَّ يصطفي من خلقه، ويختار من عباده مَنْ نَشَأَ عَلَى الْإِيمَانِ والتوحيد، والأمانة والصدق، والأخلاق الكاملة، والصفات الفاضلة، وقد نقل شمس الدين القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾⁽²⁶²⁰⁾ عن القاضي عياض قوله: «وَالصَّوَابُ أَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ قَبْلَ النَّبُوَّةِ مِنَ الْجَهْلِ بِاللَّهِ، وَصِفَاتِهِ، وَالتَّشَكُّكِ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ، وَقَدْ تَعَاضَدَتِ الْأَخْبَارُ، وَالْأَثَارُ عَنِ الْأَنْبِيَاءِ بِتَنْزِيهِهِمْ عَنْ هَذِهِ النَّقِصَةِ مُنْذُ وُلِدُوا، وَنَشَأَتْهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ وَالْإِيمَانِ، بَلْ عَلَى إِشْرَاقِ

⁽²⁶¹⁶⁾ يُنظَرُ: «عصمة الأنبياء»، للفخر الرازي: (ص: 6)، مطبعة الشهيد - قم، منشورات الكتبي النحفي، سنة: 1406هـ، والتجشؤ إخراج صوت مع ريح من الفم عند الشَّبَعِ، يُقال: جَحَشَاتِ المَعْدَةُ: أي دَفَعَتْ ما بَها مِنْ غازٍ عِنْدَ امْتِلائِها، يُنظَرُ: «معجم اللغة العربية المعاصرة»: (376/1).

⁽²⁶¹⁷⁾ يُنظَرُ: «عصمة الأنبياء»: (ص: 7).

⁽²⁶¹⁸⁾ يُنظَرُ: «عصمة الأنبياء»: (ص: 9).

⁽²⁶¹⁹⁾ يُنظَرُ: «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى»: (257/2)، دار الفيحاء - عمان، ط: 2، سنة: 1407هـ.

⁽²⁶²⁰⁾ [الشورى: 52].

أَنْوَارِ الْمَعَارِفِ، وَنَفَحَاتِ أَلطَافِ السَّعَادَةِ، وَمَنْ طَالَعَ سَيْرَهُمْ مُنْذُ صِبَاهِهِمْ إِلَى مَبْعَثِهِمْ حَقَّقَ ذَلِكَ، كَمَا عُرِفَ مِنْ حَالِ مُوسَى، وَعِيسَى، وَيَحْيَى، وَسُلَيْمَانَ، وَغَيْرِهِمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ»⁽²⁶²¹⁾.

ولو وقع منهم شيء مما سبق قبل نبوتهم، لُنُقِلَ إلينا، لا سيما والدواعي توافرت على ذلك، فقد كان أقوام الأنبياء يبحثون عن كل نقيصة يستطيعون إلصاقها بأنبيائهم؛ لِيُنْفَرُوا الناس منهم، ولم نجد أحداً من الأنبياء غيّر بشرك، أو كبيرة ارتكبها قبل بعثته، أو صغيرة مستحقرة وقع فيها، فدَلَّ ذلك على أَنَّ الله عصمهم منها.

أما ما ورد في بعض الآيات، مما يوهم وقوعهم في الشرك أو الكبيرة، كقول الأقوام لأنبيائهم: ﴿لِنُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِنَا أَوْ لِنُعْزِدَنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾⁽²⁶²²⁾، أو قول الله (عَزَّ وَجَلَّ) للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾⁽²⁶²³⁾، فإنه لا يفهم منه انتفاء العصمة البتة؛ لِأَنَّ العود هنا: «بمعنى الصيرورة، وهو كثير في كلام العرب، ولا يقتضي أن الرسل، كانوا في ملة الكفار قبل ذلك»⁽²⁶²⁴⁾.

وأما قوله تَعَالَى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾⁽²⁶²⁵⁾: فالضلال هنا ليس المراد به الَّذِي هو ضد الهدى؛ لِأَنَّ القرآن لا يضرب بعضه بعضاً، وقد قال سُبْحَانَهُ: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾⁽²⁶²⁶⁾، وفي التعبير بـ﴿صَاحِبُكُمْ﴾: دليل على أن الضلال لم يعرف طريقه إلى النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَطُّ، ليس فقط بعدما صار نبياً، وإنما منذ أن كان صاحباً لقريش وعرفوه، وهذا حدث من ساعة أن ولد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

وقد فسّر العلماء الضلال بعدة معانٍ، منها: وجدك لا تعرف الحق فهداك إليه، أو ووجدك ضالاً عن النبوة فهداك إليها، أو وجد قومك في ضلال فهداك إلى إرشادهم، أو وجدك ناسياً فأذكرك، كما قال تَعَالَى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾⁽²⁶²⁷⁾، أو ووجدك طالباً القبلة فهداك إليها، ويكون الضلال بمعنى الطلب؛ لِأَنَّ الضال طالب، أو ووجدك متحيراً في بيان من نزل عليك فهداك إليه،

⁽²⁶²¹⁾ يُنظَر: «تفسير القرطبي»: (55/16)، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط: 2، سنة: 1384هـ - 1964م.

⁽²⁶²²⁾ [إبراهيم: 13].

⁽²⁶²³⁾ [الضحى: 7].

⁽²⁶²⁴⁾ يُنظَر: «التسهيل لعلوم التنزيل» لابن جزي الكلبي الغرناطي: (410/1)، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، ط: 1، سنة: 1416هـ.

⁽²⁶²⁵⁾ [الضحى: 7].

⁽²⁶²⁶⁾ [النجم: 1، 2].

⁽²⁶²⁷⁾ [البقرة: 282].

فيكون الضلال بمعنى التحير؛ لِأَنَّ الضال متحير (2628).

الثالث: معصومون عن الجهل بالله تَعَالَى وصفاته، وأفعاله، وشرائعه:

قال الإمام الرازي (رَحِمَهُ اللهُ): «وأجمعوا على أنه لا يجوز عليهم التحريف والخيانة في هذا الباب، لا بالعمد ولا بالسهو، وإلا لم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع» (2629).

وقال ابن الوزير اليماني: «أجمعت على عصمة الأنبياء (عليهم السلام) عن الجهل بالله تَعَالَى وصفاته وقواعد شرائعه، وعلى صحة عقائدهم فيما يتعلّق بأفعال الله وحكمته وجلاله» (2630).

وعصمتهم في هذا الأمر حاصلة لهم بعد البعثة لا قبلها. قال الله تَعَالَى لأشرف الخلق، وسيد الأنبياء (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (2631)، قال محيي السنّة البغوي: «مَا كُنْتَ تَدْرِي، قَبْلَ الْوَحْيِ، مَا الْكِتَابُ، وَلَا الْإِيمَانُ، يَعْنِي شَرَائِعَ الْإِيمَانِ وَمَعَالِمَهُ» (2632).

الرابع: أنهم معصومون من الأمراض المنفرة التي تصد الناس عنهم، كالبرص، والجذام، والبهاق، ونحو ذلك مما لا يليق بمقام النبوة الأقدس، وعصمتهم في هذا الأمر حاصلة لهم قبل البعثة، وبعدها.

قال العلامة الدكتور عبد الغني عبد الخالق (رَحِمَهُ اللهُ): «وهل عصمة الأنبياء إلا مثل سائر الصفات الأخرى الواجبة لهم، من الأمانة والصدق، وعدم حدوث ما ينفر الأمة منهم، من جذام، وبرص، ونحو ذلك!» (2633).

«وبالجملة فإن عصمة الأنبياء (عليهم السلام) تجب عن أي شيء يخل بالتبليغ، مثل كتمان الرسالة، والكذب في دعواها، والجهل بأي حكم أنزل عليهم، والشك فيه، والتقصير في التبليغ، وتصور الشيطان لهم في صورة الملك، وتلبيسه عليهم في أول الرسالة، وفيما بعدها، وتسلبه على خواطهم بالوساوس، وتعمد الكذب في أيّ خبر أخبروا به عن الله تَعَالَى وتعمد بيان أي حكم شرعي، على خلاف ما أنزل عليهم،

(2628) يُنظَر: «النكت والعيون»، المعروف ب«تفسير الماوردي»: (294/6)، تحقيق: السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلميّة - بيروت / لبنان، دت.

(2629) يُنظَر: «عصمة الأنبياء»: (ص: 7).

(2630) يُنظَر: «الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)» لابن الوزير اليماني: (465/2)، اعتنى به: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، دت.

(2631) [الشورى: 52].

(2632) يُنظَر: «تفسير البغوي» المسمى ب«معالم التنزيل في تفسير القرآن»: (153/4)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: 1، سنة: 1420هـ.

(2633) يُنظَر: «حجّيّة السنّة»، للشيخ عبد الغني عبد الخالق: (94)، مكتبة السنّة، ط: 1، سنة: 1989م.

سواء أكان ذلك البيان بالقول أم بالفعل، وسواء أكان ذلك القول خبراً أم غيره، فذلك كله قد انعقد الإجماع من أهل الشرائع على وجوب عصمتهم منه؛ لدلالة المعجزات التي أظهرها الله على أيديهم، فإنه لو جاز عليهم شيء من ذلك، لأدّى إلى إبطال دلالتها، وهو محال»⁽²⁶³⁴⁾.

وقد وردت بعض الأحاديث التي ظاهرها الطعن في عصمة الأنبياء، أو الانتقاص من أقدارهم: ولنا تجاهها موقفان: الأول: رد الأحاديث الضعيفة، والثاني: توجيه الأحاديث التي صحّحها أهل العلم.

أولاً: الأحاديث الضعيفة، وأغلبها من الإسرائيليات والمكذوبات، قال العلامة الشيخ محمد محمد أبو شهبة: «ومعظمه (أي ما ورد عن الأنبياء والمرسلين) مما لا يصح، ولا يثبت، وإنما هو من إسرائيليّات بني إسرائيل، وأكاذيبهم على الأنبياء»⁽²⁶³⁵⁾.

ومن ذلك: ما ورد عن ابن أبي مليكة، قال: شهدت ابن عباس وهو يسأل عن هم يوسف ما بلغ؟ قال: «حل الهميان (أي السراويل) وجلس منها مجلس الخاتن، فنودي يا ابن يعقوب! أتزني فتكون كالطائر وقع ريشه، فذهب يطير فلا ريش له!»⁽²⁶³⁶⁾، وغير ذلك.

قال العلامة الشيخ أبو شهبة: «وكل ذلك مرجعه إلى أخبار بني إسرائيل وأكاذيبهم التي افتجروها على الله، وعلى رسله، وحمله إلى بعض الصحابة والتابعين: كعب الأخبار ووهب بن مُنّبّه، وأمثالهما»⁽²⁶³⁷⁾.

ومن ذلك: ما رواه الحكيم الترمذي في: «نوادير الأصول» من حديث أنس بن مالك (رضي الله عنه) قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول إن داود (عليه السلام) حين نظر إلى المرأة فهتم بها، قطع على بني إسرائيل بعثاً، وأوصى صاحب البعث، فقال: إذا حضر العدو، فقرّب فلاناً بين يدي التابوت، فكان ذلك التابوت في ذلك الزمان، يستنصر به، فمن قدم بين يدي التابوت لم يرجع حتى يقتل، أو ينهزم عنه الجيش الذي يُقَابله فقدم فقتل زوج المرأة»⁽²⁶³⁸⁾.

قال الإمام ابن كثير (رحمه الله): «قد ذكر المفسرون ها هنا قصة، أكثرها مأخوذ من الإسرائيليات ولم

⁽²⁶³⁴⁾ يُنظر: «حجّة السنّة»: (ص: 96).

⁽²⁶³⁵⁾ يُنظر: «الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير»، للشيخ: محمد بن محمد بن سويلم أبو شهبة: (ص: 124)، مكتبة السنّة، الطبعة:

الرابعة.

⁽²⁶³⁶⁾ يُنظر: «تفسير عبد الرزاق»: (212/2)، تحقيق: د/ محمود محمد عبده، دار الكتب العلميّة - بيروت، ط: 1، سنة 1419هـ.

⁽²⁶³⁷⁾ يُنظر: «الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير»: (ص: 221).

⁽²⁶³⁸⁾ يُنظر: «نوادير الأصول في أحاديث الرسول»، للحكيم الترمذي: (178/2)، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت.

يثبت فيها عن المعصوم حديث يجب اتباعه. ولكن روى ابن أبي حاتم هنا حديثا لا يصح سنده⁽²⁶³⁹⁾؛ لِأَنَّهُ من رواية يزيد الرقاشي عن أنس ويزيد (وإن كان من الصالحين) لكنه ضعيف الحديث عند الأئمة فالأولى أن يقتصر على مجرد تلاوة هذه القصة⁽²⁶⁴⁰⁾، وأن يرد علمها إلى الله (عَزَّ وَجَلَّ) فإن القرآن حق، وما تضمن فهو حق أيضاً⁽²⁶⁴¹⁾... وأحاديث أخرى نَبَّه عليها الإمام ابن كثير في تفسيره، وردها أهل العلم من المحدثين وغيرهم.

ثانياً: الأحاديث الصحيحة التي ظاهرها القدح في الأنبياء ونفي العصمة عنهم:

وقد وردت بعض الأحاديث الصحيحة، التي ظاهرها الانتقاص من الأنبياء، أو التشكيك في عصمتهم، لكن: وقف العلماء منها موقفاً آخر، يختلف عن سابقه، فلم يردوها، بل أولوها بما يليق وعصمة الأنبياء والمرسلين؛ لِأَنَّ الحديث إذا صحَّ بالقواعد العلميَّة، فلا يمكن رُدُّه، وما ورد فيه مما ظاهره القدح، فلا بُدَّ أن له وجهًا يحمل عليه، وهذا ما فعله أهل العلم.

فمن ذلك: ما ورد في خبر كذبات إبراهيم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: «لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ النَّبِيُّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، فَطُ إِلاَّ ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ، تَنْتَنُ فِي ذَاتِ اللهِ، قَوْلُهُ: إِنِّي سَقِيمٌ، وَقَوْلُهُ: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا، وَوَاحِدَةٌ فِي شَأْنِ سَارَةَ، فَإِنَّهُ قَدِمَ أَرْضَ جَبَّارٍ، وَمَعَهُ سَارَةُ، وَكَانَتْ أَحْسَنَ النَّاسِ، فَقَالَ لَهَا: إِنَّ هَذَا الْجَبَّارَ، إِنْ يَعْلَمَ أَنَّكَ امْرَأَتِي يَغْلِبُنِي عَلَيْكَ، فَإِنْ سَأَلَكَ فَأَخْبِرِيهِ أَنَّكَ أُخْتِي، فَإِنَّكَ أُخْتِي فِي الْإِسْلَامِ، فَإِنِّي لَا أَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ مُسْلِمًا غَيْرِي وَغَيْرِكَ، فَلَمَّا دَخَلَ أَرْضَهُ رَأَاهَا بَعْضُ أَهْلِ الْجَبَّارِ، أَتَاهُ فَقَالَ لَهُ: لَقَدْ قَدِمَ أَرْضَكَ امْرَأَةٌ لَا يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تَكُونَ إِلاَّ لَكَ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا فَأْتِي بِمَا فَقَامَ إِبْرَاهِيمُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) إِلَى الصَّلَاةِ، فَلَمَّا دَخَلْتَ عَلَيْهِ لَمْ يَتَمَالَكَ أَنْ بَسَطَ يَدَهُ إِلَيْهَا، فَقَبِضَتْ يَدَهُ قَبْضَةً شَدِيدَةً، فَقَالَ لَهَا: ادْعِي اللهَ أَنْ يُطْلِقَ يَدِي وَلَا أَضْرُكَ، فَفَعَلْتَ، فَعَادَ، فَقَبِضَتْ أَشَدَّ مِنَ الْقَبْضَةِ الْأُولَى، فَقَالَ لَهَا مِثْلَ ذَلِكَ، فَفَعَلْتَ، فَعَادَ، فَقَبِضَتْ أَشَدَّ مِنَ الْقَبْضَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ، فَقَالَ: ادْعِي اللهَ أَنْ يُطْلِقَ يَدِي، فَلِكِ اللهُ أَلَّا أَضْرُكَ، فَفَعَلْتَ، وَأَطْلَقَتْ يَدَهُ، وَدَعَا الَّذِي جَاءَ بِهَا فَقَالَ لَهُ: إِنَّكَ إِنَّمَا أَتَيْتَنِي بِشَيْطَانٍ، وَلَمْ تَأْتِنِي بِإِنْسَانٍ، فَأَخْرَجَهَا مِنْ أَرْضِي، وَأَعْطَاهَا هَاجِرًا، قَالَ: فَأَقْبَلْتُ تَمْشِي، فَلَمَّا رَأَاهَا إِبْرَاهِيمُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) انْصَرَفَ، فَقَالَ لَهَا: مَهَيْمٌ؟ قَالَتْ: خَيْرًا، كَفَّ اللهُ يَدَ الْفَاجِرِ، وَأَخَذَ خَادِمًا»، قَالَ

(2639) وهو الحديث الذي ذكرته.

(2640) أي: التي في القرآن.

(2641) يُنظَر: «تفسير ابن كثير»: (60/7).

أبو هريرة: فَنَلِكُ أُمَّكُمْ يَا بَنِي مَاءِ السَّمَاءِ (2642).

وليسَت هَذِهِ الكَذِبَاتِ الثَّلَاثَةُ قَادِحَةٌ فِي عَصْمَةِ إِبْرَاهِيمَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)؛ فَإِنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَوْضَحَ أَنَّ مِنْهَا ثَنَتَيْنِ فِي ذَاتِ اللهِ:

أَمَّا الْأُولَى: فَحِينَ كَلَفُوهُ الْخُرُوجَ مَعَهُمْ: تَفَكَّرَ فِيمَا يَعْمَلُ، فَلَكِي بِنَأْيِ عَن هَزْلِهِمْ قَالَ: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ (2643)! أَي: «سَأَسْقَمُ سَقَمَ الْمَوْتِ؛ لِأَنَّ مِنْ كُتُبِ عَلَيْهِ الْمَوْتِ، يَسْقَمُ فِي الْغَالِبِ ثُمَّ يَمُوتُ، وَهَذَا تَوْرِيَّةٌ وَتَعْرِيفٌ» (2644).

وورد أَنَّهُ كَانَ مَرِيضًا عَلَى الْحَقِيقَةِ، فَعَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قَالَ: قَالُوا لِإِبْرَاهِيمَ: «إِنْ لَنَا عِيْدًا لَوْ خَرَجْتَ مَعَنَا لِأَعْمَجِبُكَ دِينَنَا، فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ الْعِيدِ خَرَجُوا إِلَيْهِ، وَخَرَجَ مَعَهُمْ، فَلَمَّا كَانَ بِبَعْضِ الطَّرِيقِ أَلْقَى بِنَفْسِهِ، وَقَالَ: إِنِّي سَقِيمٌ أَشْتَكِي رَجُلِي، فَوَطِئُوا رِجْلَهُ وَهُوَ صَرِيحٌ» (2645).

وَأَمَّا الثَّانِيَّةُ: فَحِينَ هَدَمَ أَصْنَامَهُمْ، وَقَالُوا: ﴿مَنْ فَعَلَ هَذَا بِالْهَيْتَانِ﴾ (2646)، فَلْيَقِيمِ عَلَيْهِمُ الْحِجَّةَ، وَيُظْهِرِ ضِحَالَةَ عَقُولِهِمْ، قَالَ: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطَفُونَ﴾ (2647).

وَأَمَّا الثَّالِثَةُ: فَفِي زَوْجِهِ سَارَةَ، وَهِيَ مِنْ بَابِ الْمَعَارِيضِ، وَقَدْ وَرَدَ مَرْفُوعًا وَمَوْقُوفًا (وَالْمَوْقُوفُ أَصْحَحُ) عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حَصِينٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): «إِنَّ فِي الْمَعَارِيضِ مُنْدُوحَةً عَنِ الْكَذِبِ» (2648)، فَقَوْلُهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِسَارَةَ: «إِنْ سَأَلْتُكَ فَأَخْبِرِيهِ أَنْكَ أَحْتِي»؛ أَرَادَ بِهَا: أُخُوَّةَ الدِّينِ (2649).

وَوَجَّهَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ قَوْلَ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ النَّبِيُّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَطُّ إِلَّا ثَلَاثَ كَذِبَاتٍ»؛ أَي: «لَمْ يَقُلْ كَلَامًا ظَاهِرَهُ الْكَذِبُ، أَوْ يُشْبِهُ الْكَذِبَ، إِلَّا فِي ثَلَاثِ مَوَاضِعَ» (2650)، فَلَيْسَ

(2642) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: 125]: (140/4)، رقم: 3358)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الفضائل، باب: من فضائل إبراهيم الخليل (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، (1840/4) برقم: 2371)، ومعنى: مَهْمَمٌ أَي مَا شَأْنُكَ وَمَا أَخْبِرُكَ. (2643) [الصفات: 89].

(2644) يُنْظَرُ: «تفسير القرطبي»: (93/15).

(2645) السابق نفسه.

(2646) [الأنبياء: 59].

(2647) [الأنبياء: 63].

(2648) ورد موقوفًا على عمران في «مصنف ابن أبي شيبة»: (282/5)، و«الأدب المفرد»: (ص: 297)، وورد مرفوعًا إلى النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في «معجم ابن الأعرابي»: (2/514)، و«الآداب»، للبيهقي: (ص: 121). والموقوف أصح.

(2649) يُنْظَرُ: «تفسير القرطبي»: (93/15).

(2650) يُنْظَرُ: «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز» لابن عطية الأندلسي: (87/4)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط: 1، سنة: 1422هـ.

فيما سبق قدح في عصمة إبراهيم (عليه السلام).

وأما ذكره الذنب في أرض المحشر: حين جاءه الناس، وقالوا: «يَا إِبْرَاهِيمُ أَنْتَ نَبِيُّ اللَّهِ وَخَلِيلُهُ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ، اشْفَعْ لَنَا إِلَى رَبِّكَ أَلَا تَرَى إِلَى مَا نَحْنُ فِيهِ، فَيَقُولُ هُمْ: إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وَإِنِّي قَدْ كُنْتُ كَذَبْتُ ثَلَاثَ كَذِبَاتٍ»⁽²⁶⁵¹⁾، فهذا من إبراهيم (عليه السلام) استعظام لما فعله، وهو في مقام النبوة، مع أن ما فعله: لا يُدْمُ به، لكنه استعظم مقام النبوة.

وإذا كان الصحابة يستعظمون الخطأ اليسير، كما ورد عن أنس (رضي الله عنه) أنه قال: «إِنَّكُمْ لَتَعْمَلُونَ أَعْمَالًا، هِيَ أَدْقُ فِي أَعْيُنِكُمْ مِنَ الشَّعْرِ، إِنْ كُنَّا لَتَعُدُّهَا عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مِنْ الْمُؤَبَّاتِ»⁽²⁶⁵²⁾، قال البخاري: «يَعْنِي بِذَلِكَ الْمُهْلِكَاتِ»⁽²⁶⁵³⁾، فكيف بأنبياء الله الْمُصْطَفَيْنِ الْأَخْيَارِ! هذا من باب: حسنات الأبرار سيئات المقربين.

ومن ذلك أيضًا ما ورد في خبر مرض أيوب (صلى الله عليه وسلم) عن أنس بن مالك (رضي الله عنه) أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: «إِنَّ أَيُّوبَ نَبِيُّ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لَبِثَ فِي بَلَاءِهِ ثَمَانِي عَشْرَةَ سَنَةً، فَرَفَضَهُ الْقَرِيبُ وَالْبَعِيدُ إِلَّا رَجُلَيْنِ مِنْ إِخْوَانِهِ كَانَا مِنْ أَخَصِّ إِخْوَانِهِ، كَانَا يَغْدُوَانِ إِلَيْهِ وَيُرْوَحَانِ، فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ: تَعْلَمُ وَاللَّهِ لَقَدْ أَذْنَبَ أَيُّوبُ ذَنْبًا مَا أَذْنَبَهُ أَحَدٌ مِنَ الْعَالَمِينَ، قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ: وَمَا ذَاكَ؟ قَالَ: مُنْذُ ثَمَانِي عَشْرَةَ سَنَةً لَمْ يَرِحْمَهُ اللَّهُ، فَبِكَشِفِ مَا بِهِ، فَلَمَّا رَاحَ إِلَيْهِ لَمْ يَصْبِرِ الرَّجُلُ حَتَّى ذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ أَيُّوبُ: لَا أَذْرِي مَا تَقُولُ غَيْرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ أَيُّ كُنْتُ أَمْرٌ عَلَى الرَّجُلَيْنِ يَتَنَارَعَانِ فَيَذُرُّانِ اللَّهَ، فَأَرْجِعْ إِلَى بَيْتِي فَأَكْفُرْ عَنْهُمَا كَرَاهِيَةً أَنْ يُذَكَرَ اللَّهُ إِلَّا فِي حَقِّ قَالَ: وَكَانَ يَخْرُجُ إِلَى حَاجَتِهِ، فَإِذَا قَضَى حَاجَتَهُ أَمْسَكَتْ أَمْرَاتُهُ بِيَدِهِ فَلَمَّا كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ، أَبْطَأَ عَلَيْهَا، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى أَيُّوبَ فِي مَكَانِهِ ﴿ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسِلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾⁽²⁶⁵⁴⁾، فَاسْتَبْطَأَتْهُ فَبَلَعَتْهُ، فَأَقْبَلَ عَلَيْهَا قَدْ أَذْهَبَ اللَّهُ مَا بِهِ مِنَ الْبَلَاءِ فَهُوَ أَحْسَنُ مَا كَانَ، فَلَمَّا رَأَتْهُ قَالَتْ: أَيُّ بَارِكَ اللَّهُ فِيكَ هَلْ رَأَيْتَ نَبِيَّ اللَّهِ هَذَا الْمُبْتَلَى، وَاللَّهِ عَلَى ذَلِكَ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا كَانَ أَشْبَهَ بِهِ مِنْكَ إِذْ كَانَ صَحِيحًا قَالَ: فَإِنِّي أَنَا هُوَ، وَكَانَ لَهُ أَنْدَرَانِ: أَنْدَرُ الْقَمْحِ، وَأَنْدَرُ الشَّعِيرِ، فَبَعَثَ اللَّهُ سَحَابَتَيْنِ، فَلَمَّا كَانَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى أَنْدَرِ الْقَمْحِ، أَفْرَعَتْ فِيهِ الذَّهَبَ حَتَّى

⁽²⁶⁵¹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: تفسير القرآن، باب: ﴿دُرَّةٌ مِنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ [الإسراء: 3]

⁽²⁶⁵²⁾ (84/6/4712)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: أدنى أهل الجنة منزلة فيها، (1/184/184/1)، برقم: 2371.

⁽²⁶⁵³⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الرقاق، باب: ما يُقضى من محقرات الأعمال، (8/103/103/8)، برقم: 6492.

⁽²⁶⁵⁴⁾ «صحيح البخاري»: (8/103).

⁽²⁶⁵⁴⁾ [ص: 42].

فَاضَتْ، وَأَفْرَعَتْ الْأُخْرَى عَلَى أَنْدَرِ الشَّعِيرِ الْوَرِقِ حَتَّى فَاضَتْ»⁽²⁶⁵⁵⁾.

قال العلامة الشيخ أبو شهبة (رَحِمَهُ اللهُ): «من القصص التي تَزِيدُ فيها المتزيدون، واستغلها القصاصون، وأطلقوا فيها لخيالهم العنان: قصة سيدنا أيوب (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، فقد رَوَوْا فيها ما عصم الله أنبياءه عنه، وصوروه بصورة لا يرضاها الله لرسولٍ من رسله»⁽²⁶⁵⁶⁾.

وكل ما ورد في بيان حقيقة بلاء أيوب (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وأنه أصيب بالجذام في سائر بدنه، ولم يبق منه سليم سوى قلبه ولسانه، يذكر بهما الله عَزَّ وَجَلَّ، حتى عافه الجليس، وصار منبوءاً في ناحية من البلد، ولم يبق أحد من الناس يحنو عليه غير زوجته، وتحملت في بلائه ما تحملت، حتى صارت تحدم الناس، بل قد باعت شعرها بسبب ذلك مردود لا يقبله الشرع، ولا العقل؛ لذلك نضرب به عُرْضَ الحائط، ولا نَقْبَلُهُ.

واليقين: أن حقيقة بلائه: محجوبة عنَّا كلاً، أو جزءاً؛ لِأَنَّ المقصود من القصة: هو بيان ما يجب على المسلم تجاه البلاء، أيًا كان نوعه، وليس المراد: الوقوف على حقيقة البلاء.

أما قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في الحديث السابق ذكره: «فَرَفَضَهُ الْقَرِيبُ وَالْبَعِيدُ إِلَّا رَجُلَيْنِ مِنْ إِخْوَانِهِ كَانَا مِنْ أَحْصَى إِخْوَانِهِ»، فليس فيه ما يدل على نفي العصمة عنه، المفهوم من رفض القريب والبعيد له؛ لِأَنَّ رفضهم له لم يكن بسبب مرض مُنْفَرِّ، أو ما شابه، وإنما تسلل الشيطان إلى قلوب أتباعه، ووسوس لهم بأنه لو كان نبياً كما يزعم ما ابتلاه الله (عَزَّ وَجَلَّ) بهذا البلاء الشديد، أما وقد ابتلي: فليس بنبي، فرفضه (لأجل ذلك) مَنْ آمَنَ به، وعادوا إلى الكفر مرة أخرى، إلا رجلين كانا من أحصى إخوانه، لم يتسلل إلى قلبهم ما وسوس به إبليس (لَعَنَهُ اللهُ) وكان هذا من أشد ما وقع فيه أيوب (عَلَيْهِ السَّلَامُ) من بلاء؛ لذلك قال تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾⁽²⁶⁵⁷⁾، فليس في القصة ما يدل على نفي العصمة، أو القدح في نبي الله أيوب (عَلَيْهِ السَّلَامُ).

مما سبق يظهر لنا أن علماء الحديث قد عُثُوا بتمحيص المرويَّات ونقدها، ورَدُّ ما يشكك منها في عصمة الأنبياء، أو ينتقص من أقدارهم الشريفة، ومن هذا القبيل الذي يزري بالأنبياء عليهم السلام،

⁽²⁶⁵⁵⁾ أخرجه ابن حبان في «صحيحه» كما في «الإحسان» كتاب: الجنائز، باب: ما جاء في الصبر وثواب الأمراض والأعراض، ذكر الخبر الدال على من امتحن بمحنة في الدنيا فيلقاها بالصبر والشكر يرجى له زوالها عنه في الدنيا مع ما يدخر له من الثواب في العقبى، (157/7) برقم: 2898)، والحاكم في «المستدرک»، كتاب: تواريخ المُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، باب: ذَكَرُ أَيُّوبَ بْنِ أُمُوصَ نَبِيَّ اللهِ الْمُبْتَلَى (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): (2/635) برقم: 4115)، وقال الحاكم: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَلَمْ يَخْرُجْهُ»، ووافقه الشمس الذهبي، والأندران: الحقلان.

⁽²⁶⁵⁶⁾ يُنظَرُ: «الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير»: (ص: 275).

⁽²⁶⁵⁷⁾ [ص: 41].

ويشكك في نبوتهم، ما رواه ابن جرير الطبري عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا﴾⁽²⁶⁵⁸⁾، قال: حدثني موسى بن هارون، حدثنا عمرو، حدثنا أسباط، عن السدي، قال: نادى جبرائيل زكريا: ﴿إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا﴾، فلما سمع النداء، جاءه الشيطان فقال: يا زكريا إن الصوت الذي سمعت ليس من الله، إنما هو من الشيطان يسخر بك، ولو كان من الله أوحاه إليك كما يوحى إليك غيره من الأمر، فشك وقال: ﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ﴾⁽²⁶⁵⁹⁾، وقد علق الأستاذ الدكتور محمد حسين الذهبي على ذلك بقوله: «وليس يخفى أن ما ذكره السدي باطل؛ لَأَنَّهُ لَا يَجُوزُ عَلَى نَبِيِّ أَنْ يَشْكُ فِيمَا يُوحَى بِهِ إِلَيْهِ، وَإِلَّا لَدَهَبَتِ الثِّقَةُ فِيهِ، وَفِيمَا يَدْعِيهِ وَحِيًّا، ثُمَّ أُنِّي يَكُونُ لِلشَّيْطَانِ سُلْطَانٌ عَلَى قَلْبِ زَكْرِيَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَاللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾⁽²⁶⁶⁰⁾، ألم يكن زكريا من عباد الله؟ أم كان منهم ولكنه من الغاوين! معاذ الله أن يكون إلا نبياً معصوماً من الشيطان، وخداعه⁽²⁶⁶¹⁾، وبالبحث عن حال رجال السند الذي ذكره الطبري يتبين أن مداره على السدي، وبمزيد بحث يتبين لنا أنه السدي الكبير وهو مختلف في توثيقه وتوجيهه بين علماء الجرح والتعديل، إلا أن ما رواه عنه أسباط خاصة (كما في هذه الرواية) هو محل نظر عند العلماء؛ لأجل أسباط، يقول الخليلي: وتفسير إسماعيل بن عبد الرحمن السدي فإنما يسنده بأسانيد إلى عبد الله بن مسعود، وابن عباس، وروى عن السدي الأئمة مثل: الثوري، وشعبة، لكن التفسير الذي جمعه رواه عنه أسباط بن نصر، وأسباط لم يتفقوا عليه⁽²⁶⁶²⁾.

وما فعله الإمام الحافظ عماد الدين أبو الفداء ابن كثير صاحب التفسير المسمى: «تفسير القرآن العظيم» (رَحِمَهُ اللهُ) وهو من أشهر كتب التفسير بالمأثور، يبرز لنا اعتناء الأئمة بحفظ مقامات الأنبياء، ورعاية منزلتهم ومكانتهم، فإنه لما كان على دراية تامة بعلم الحديث، وقواعد إيراده، وما يستتبع ذلك من حكم بالقبول والرد، فقد أخذ يعمل الصنعة الحديثية في «تفسيره»، مستشرفاً للمرويات التي تنال من عصمة الأنبياء، أو تنتقص منهم فإنها يوردها، ويتعقبها بالحكم بالرد أو النكارة، ويكر عليها بالإبطال. ومما أعرض صفحاً عن ذكره مشيراً إلى أن هذا هو الأليق: تعقيبه عند قول الله تعالى: ﴿وَتُخْفِي فِي

(2658) [مریم: 8].

(2659) يُنظَرُ: «تفسير الطبري»: (149/18)، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة.

(2660) [الحجر: 42].

(2661) يُنظَرُ: «الإسرائيليات في التفسير والحديث»، محمد حسين الذهبي: (ص: 102)، مكتبة وهبة، سنة: 1990م.

(2662) يُنظَرُ: «الإرشاد في معرفة علماء الحديث»، لأبي يعلى الخليلي: (396/1)، تحقيق: د. محمد سعيد عمر إدريس، مكتبة الرشد -

الرياض، ط: 1، سنة: 1409م.

نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ»⁽²⁶⁶³⁾، قال (رَحِمَهُ اللَّهُ): ذكر ابن أبي حاتم، وابن جرير هَا هُنَا آثَارًا عن بعض السلف (رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمُ)، أحببنا أن نضرب عنها صفحًا؛ لعدم صحتها فلا نوردها⁽²⁶⁶⁴⁾.

ومن ذلك أيضًا ما ورد في خبر نسيانه النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في الصلاة في حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) انْصَرَفَ مِنْ اثْنَتَيْنِ، فَقَالَ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ: أَقْصُرْتَ الصَّلَاةَ، أَمْ نَسِيتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «أَصَدَقَ ذُو الْيَدَيْنِ؟» فَقَالَ النَّاسُ: نَعَمْ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَصَلَّى اثْنَتَيْنِ أُخْرَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ كَبَّرَ، فَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ، ثُمَّ رَفَعَ»⁽²⁶⁶⁵⁾.

وقد فهم بعضهم أن نسيان النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في الصلاة قادم في عصمته، وليس كما فهموا؛ فإن أفعاله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على ثلاثة أقسام⁽²⁶⁶⁶⁾:

الأول: ما يختص به من أمور دينه، وأذكار قلبه ونحوها، مما يفعله لا ليُتبع فيه، وهو فيه كسائر البشر، فيجوز السهو والغلط فيه، وهذا الذي عليه أكثر العلماء، وهذا وارد في حديث الأغر المزني (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: «إِنَّهُ لَيُعَانُ عَلَى قَلْبِي، وَإِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ، فِي الْيَوْمِ مِائَةً مَرَّةً»⁽²⁶⁶⁷⁾.

قال النووي: «والمراد هنا ما يتغشى القلب، من الفترات والغفلات عن الذكر الذي كان شأنه الدوام عليه، فإذا فتر عنه أو غفل: عد ذلك ذنبًا، واستغفر منه، وسببه: اشتغاله بالنظر في مصالح أمته وأمورهم، ومحاربة العدو، ومداراته، وتأليف المؤلفة، ونحو ذلك، فيشتغل بذلك من عظيم مقامه، فيراه ذنبًا بالنسبة إلى عظيم منزلته، وإن كانت هذه الأمور من أعظم الطاعات، وأفضل الأعمال، فهي نزول عن عالي درجته، ورفيع مقامه من حضوره مع الله تَعَالَى، ومشاهدته، ومراقبته، وفراغه مما سواه، فيستغفر لذلك»⁽²⁶⁶⁸⁾.

⁽²⁶⁶³⁾ [الأحزاب: 33].

⁽²⁶⁶⁴⁾ يُنظَر: «تفسير ابن كثير»: (378/6)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلميّة، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، الطبعة: الأولى، سنة: 1419هـ.

⁽²⁶⁶⁵⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الصلاة، أبواب: ما جاء في السهو، باب: من لم يتشهد في سجدي السهو (2/68) برقم: (1228)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: السهو في السجود والصلاة له، (1/404) برقم: (573).

⁽²⁶⁶⁶⁾ يُنظَر: «حجّة السنّة»: (ص: 106)، بتصرف.

⁽²⁶⁶⁷⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: استحباب الاستغفار والاستكثار منه (4/2075) برقم: (2702).

⁽²⁶⁶⁸⁾ يُنظَر: «شرح النووي على مسلم»: (24/17).

على أن بعض أهل العلم ذهب إلى أن العَيْن: هو السكينة التي تغشى قلبه؛ لقوله تَعَالَى: ﴿فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ﴾⁽²⁶⁶⁹⁾، ويكون استغفاره إظهارًا للعبودية والافتقار، وملازمة الخشوع، وشكرًا لما أولاه⁽²⁶⁷⁰⁾.

الثاني: أفعاله البلاغية التي قصد بها تعليم الأمة، بأن يكون ذلك أول أداء منه لها، وأول بيان لحكمها، ولم يسبق له أن فعلها للتبليغ والتعليم، وهذه يكون معصومًا من السهو والغلط فيها بدون شك؛ لدلالة المعجزة.

الثالث: أفعاله البلاغية التي لم يقصد بها تعليم الأمة، بأن يكون قد فعلها من قبل مرارًا، حتى استقرت ورسخت في نفوس الأمة، ولم يقصد بفعلها حينئذ إلا محض العبادة، كسائر الناس، فهذه يجوز فيها السهو والخطأ.

ونسيانه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الوارد في حديث ذي اليمين هو من هذا القسم الثالث؛ لأنها لو كانت ابتداء بيان: لاعتقد الصحابة أنها ثنائية، في حديث ذي اليمين، ولما ترددوا بين السهو والقصر، ولما سأله ذو اليمين عن شيء⁽²⁶⁷¹⁾.

فوق النسيان من النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إذن يكون على قسمين:

الأول: وقوع النسيان منه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فيما ليس طريقه البلاغ، فهذا جائز مطلقًا لما جُبل عليه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من الطبيعة البشرية.

والثاني: وقوع النسيان منه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فيما طريقه البلاغ، وهذا جائز بشرطين:

الشرط الأول: أن يقع منه النسيان بعد ما يقع منه تبليغه، وأما قبل تبليغه فلا يجوز عليه فيه النسيان أصلاً.

الشرط الثاني: ألا يستمر على نسيانه، بل يحصل له تذكره: إما بنفسه، وإما بغيره⁽²⁶⁷²⁾.

قال القاضي عياض (رَحِمَهُ اللهُ): جمهور المحققين على جواز النسيان عليه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ابتداءً فيما ليس طريقه البلاغ، واختلفوا فيما طريقه البلاغ والتعليم، ولكن من جوز قال: لا يُقَرُّ عليه، بل لا بد أن يتذكره، أو يُدَكَّرَه⁽²⁶⁷³⁾.

⁽²⁶⁶⁹⁾ [الفتح: 18].

⁽²⁶⁷⁰⁾ يُنظَر: «شرح النووي على مسلم»: (24/17).

⁽²⁶⁷¹⁾ يُنظَر: «حجية السنة»: (ص: 107).

⁽²⁶⁷²⁾ يُنظَر: «فتح الباري بشرح صحيح البخاري» لابن حجر العسقلاني: (703/8).

⁽²⁶⁷³⁾ يُنظَر: «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى»: (161/2)، و«شرح النووي على صحيح مسلم»: (76/6).

والحكمة من هذا النسيان: إثبات بشريته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والتشريع لأمته؛ ليتأسى الناس به، قال الإمام مالك: «بلغني أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «إِنِّي لَأَنْسَى، أَوْ أَنْسَى لِأَسْنٍ» (2674). وهكذا كل الأحاديث الصحيحة التي قد يوهم ظاهرها القدح في عصمة الأنبياء، أو الانتقاص منهم فإنها تحمل على وجوه من التَّأْوِيلِ صحيحة، تناسب مقام التَّبُوَّةِ الشريف.

وقد حفظ العلماء مقامات الأدب بأعلى رتبة في حق الأنبياء، فقد عقد القاضي عياض في كتابه «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» فصلاً في حكم من وصف نفسه بصفة من صفات الأنبياء؛ رفعا لشأنه، أو استصغارا لشأنهم صلوات الله عليهم، مع كونه لا يَقْصِدُ نَقْصًا، وَلَا يَذْكَرُ عَيْبًا، وَلَا سَبًّا، لكنه يَنْزِعُ بِذِكْرِ بَعْضِ أَوْصَافِهِ، أَوْ يَسْتَشْهَدُ بِبَعْضِ أَحْوَالِهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الْجَائِزَةَ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا عَلَى طَرِيقِ ضَرْبِ المثل والحجة لنفسه، أو لغيره، أو على التشبه به، أو عند هزيمة نالته، أو غضاضة لحقته، ليس على طريق التأسى، وطريق التحقيق، بل على مَقْصِدِ التَّرْفِيعِ لِنَفْسِهِ، أَوْ لِعَبْرَةٍ، أَوْ عَلَى سَبِيلِ التَّمْثِيلِ، وعدم التَّوْقِيرِ لِنَبِيِّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، أَوْ فَصْدِ الهُزْلِ وَالتَّنْذِيرِ بِقَوْلِهِ، كقول القائل: إِنْ قِيلَ فِي السُّوءِ فَقَدْ قِيلَ فِي النَّبِيِّ، أَوْ إِنْ كُذِّبَتْ فَقَدْ كُذِّبَ الْأَنْبِيَاءُ، أَوْ إِنْ أذُنْتُ فَقَدْ أذُنْتُوَا، أَوْ أَنَا أَسْلَمْتُ مِنَ أَلْسِنَةِ النَّاسِ وَلَمْ يَسْلَمْ مِنْهُمْ أَنْبِيَاءُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ، أَوْ قَدْ صَبَرْتُ كَمَا صَبَرَ أَوْلُو الْعِزْمِ، أَوْ كَصَبَرَ أَيُّوبَ، أَوْ قَدْ صَبَرَ نَبِيُّ اللَّهِ عَن عِدَاةٍ، وَحَلُمْتُ عَلَى أَكْثَرِ مِمَّا صَبَرْتُ...، وإنما أكثرنا بشاهدها مع استئقالاتنا حكايتها لتعريف أمثلتها، ولتساهل كثير من الناس في ولوج هذا الباب الضنك، واستخفافهم فادح هذا العبء، وقلة علمهم بعظيم ما فيه من الوزر، وكلامهم فيه بما ليس لهم به علم ﴿وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾، إلى أن قال: ولم يزل المتقدمون ينكرون مثل هذا ممن جاء به، وذكر القتيبي نوادر من رواية ابن أبي مريم في رجل عيَّر رجلاً بالفقر فقال: تعيروني بالفقر، وقد رعى النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الغنم، فقال مالك: قد عَرَّضَ بذكر النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في غير موضعه، أرى أن يؤدب» (2675).

وقد ذكر الإمام السيوطي في كتابه «الحاوي» السبب في تأليفه كراسة: «تنزيه الأنبياء عن تسفيه الأغبياء» أنه وقع أن رجلاً خاصم رجلاً فوق بينهما سبٌّ كثير، فقذف أحدهما عرض الآخر، فنسبه الآخر إلى رعي المعزى، فقال له ذلك: تنسبني إلى رعي المعزى؟ فقال له والد القائل: الأنبياء رعوا المعزى، أو ما من نبي إلا رعى المعزى، وذلك بسوق الغزل، بجوار الجامع الطولوني، بحضرة جمع كثير من العوام، فترافعوا إلى

(2674) أخرجه مالك في «الموطأ» بلاغاً، كتاب: السهو، باب: العمل في السهو (100/1)، وهو من بلاغاته الأربعة في «الموطأ».

(2675) يُنظَرُ: «الشفا بتعريف حقوق المصطفى»، للقاضي عياض: (259 - 521 / 2)، وما نقلناه منه فإنما هو طرف يسير من الفصل يدل على بقيته.

الحكام، فبلغ الخبر قاضي القضاة المالكي، فقال: لو رُفِعَ إليَّ ضربته بالسياط، فسئلت ماذا يلزم الذي ذكر الأنبياء مستدلاً بهم في هذا المقام؟ فأجبت: بأن هذا المستدل يعزر التعزير البليغ؛ لأنَّ مقام الأنبياء أجل من أن يُضْرَبَ مثلاً لآحاد الناس، ولم أكن عرفت من هو القائل ذلك، فبلغني بعد ذلك أنه الشيخ شمس الدين الحمصاني إمام الجامع الطولوني، وشيخ القراء، وهو رجل صالح في اعتقاده، فقلت: مثل هذا الرجل تُقَالُ عشرته، وتُعْمَرُ زلته، ولا يُعَزَّرُ لهُفوة صدرت منه⁽²⁶⁷⁶⁾.

وبالجملة فإن تقديس الأنبياء، وحفظ أقدارهم، ورعاية الأدب معهم من الضوابط المُهِمَّة التي ينبغي مراعاتها في أثناء دراسة التراث التفسيري وقراءته ومراجعته، والتراث الحديثي على السواء، والله تعالى أعلى وأعلم.

⁽²⁶⁷⁶⁾ يُنظَرُ: «الحاوي للفتاوى»، للسيوطي: (272/1)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، سنة: 1424هـ - 2004م.

الضابط السابع والعشرون: تحري سلامة النص النبوي من التصحيف والتحريف:

إن من الأمور المُهمَّة التي يتوقف عليها فهم الحديث النبوي: هو تحري سلامة النص النبوي من التصحيف والتحريف، ولا يُتصوَّر خُلُو الحديث من التصحيف والتحريف، إلا باستدعاء صورة كافة المخطوطات من المتاحف والمكتبات ما أمكن، واستحضار ما يتم في سبيل الحفاظ عليها من وسائل وطرق تنتهي بإخراجها إلى النور بعملية محكمة تسمى: «التَّحْقِيق»، والتحقيق اصطلاح معاصر يُقصدُ به: بذل عناية خاصَّة بالمخطوطات حتى يمكن الثبوت من استيفائها لشرائط مُعيَّنة، وهو يعني أيضًا إخراج الكتاب المُحقَّق على ما أراده مؤلفه، فالكتاب المُحقَّق هو الكتابُ الَّذِي صحَّ عنوانه، واسم مؤلفه، ونسبة الكتاب إليه، وكان متنه أقرب ما يكون إلى الصورة التي تركها مؤلفه⁽²⁶⁷⁷⁾.

وبمكنا تعريف التَّصْحِيف في اللغة بأنه: مصدر صَحَّفَ، يُقال: صَحَّفَ الكَلِمَةَ: أي كتبها، أو قرأها على غير صَحَّتِها؛ لاشتباهاً في الحروف⁽²⁶⁷⁸⁾.

واصطلاحاً: هو تغيير في نقط الحروف، أو حركتها، مع بقاء صورة الخط، كالذي تراه في كلمات مثل: عباس وعياش، وحمزة وجمرة، ويسار وبشار، ومثل ذلك⁽²⁶⁷⁹⁾.

والتَّحْرِيف لغةً: مصدر حَرَّفَ، يقال: حَرَّفَ النَّصَّ: صَحَّفَهُ، وشَوَّهَهُ، وأخطأ في قراءته⁽²⁶⁸⁰⁾.

واصطلاحاً: قال الإمام طاهر الجزائري: العُدُول بالكلام من جِهَتِهِ، وهُوَ قد يكون بِالزِّيَادَةِ فِيهِ والنَّقْصِ مِنْهُ، وقد يكون بتبديل بعض كَلِمَاتِهِ، وقد يكون بِحَمْلِهِ على غير المُراد مِنْهُ، فالتحريف أعم من التَّصْحِيفِ⁽²⁶⁸¹⁾.

يقول العلامة الطناحي (رَحِمَهُ اللهُ): «فإنَّ قضايا التَّصْحِيفِ والتحريف من أخطر قضايا تحقيق النصوص؛ لِأَنَّهَا تتصل بسلامة النص، وتأديته على الوجه الَّذِي تركه عليه مؤلفه، وهي الغاية التي ليس

⁽²⁶⁷⁷⁾ يُنظَر: «تحقيق النصوص ونشرها»، للأستاذ عبد السلام هارون: (ص: 39)، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، ط: 2، سنة: 1385هـ = 1965م.

⁽²⁶⁷⁸⁾ يُنظَر: «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة»، د أحمد مختار عبد الحميد عمر بمساعدة فريق عمل: (2/1272)، عالم الكتب، ط: 1، سنة: 1429هـ - 2008م.

⁽²⁶⁷⁹⁾ يُنظَر: «تاج العروس»: (1/89)، و«معجم اللغة العربيَّة المعاصرة»: (3/1903)، «القاموس الفقهي»: (ص: 208).

⁽²⁶⁸⁰⁾ يُنظَر: «معجم اللغة العربيَّة المعاصرة»: (1/475).

⁽²⁶⁸¹⁾ يُنظَر: «توجيه النظر إلى أصول الأثر»، لظاهر الجزائري: (2/708)، تحقيق الشيخ: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات

الإسلاميَّة - حلب، ط: 1، سنة: 1416هـ - 1995م.

وراءها غاية من تحقيق النصوص وإذاعتها»⁽²⁶⁸²⁾.

وأما عن التصحيف والتحريف في خصوص الحديث الشريف، فيقول الدكتور ماهر ياسين الفحل: «التصحيف والتحريف من الأمور الطارئة التي تقع في الحديث سنداً أو متناً عند بعض الرواة، وهو من الأمور المؤدية إلى الاختلاف في الحديث، فيحصل لبعض الرواة أوهام تقع في السند، أو في المتن بتغيير النقط، أو الشكل، أو الحروف، وهذا النوع من الخطأ يُسمّى عند المحدثين بالتصحيف والتحريف، ومعرفة هذا الفن من فنون علم الحديث له أهمية كبيرة؛ وذلك لما فيه من تنقية الأحاديث النبوية مما شابهها في بعض الألفاظ، سواء كان في متونها، أم في رجال أسانيدها»⁽²⁶⁸³⁾.

فخطورة التصحيف في النص النبوي تكمن في أن هذا «اللفظ المُصحَّف قد يُبني عليه فهم خاطئ، فيطعن في العقيدة تارة، ويؤثر في الحكم الشرعي تارة أخرى، ويُعدّ لقاعدة لغوية تارة ثالثة»⁽²⁶⁸⁴⁾.
كما أن للتصحيف خطورة أخرى، وهي أن المُصحَّف قد يُعَيَّر معنى الحديث، فينسب إلى رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ما لم يقله، فيدخل في زمرة الكذابين.

يقول الشيخ محمد بن علي الأثيوبي: «احذر أيها المحدث من اللحن أو التصحيف في حديثه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؛ لئلا تغير كلامه فتدخل في جملة من كذب عليه، فقد قال الأصمعي: إن أخوف ما أخاف على طالب العلم إذا لم يعرف النحو أن يدخل في جملة قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار»⁽²⁶⁸⁵⁾؛ لأنه لم يكن يلحن، فمهما رويت عنه، ولحنت فيه فقد كذبت عليه»⁽²⁶⁸⁶⁾.

وقد كان العلماء الأقدمون لا يُفرِّقون بين التحريف والتصحيف من حيث الاصطلاح، ويجعلونهما لفظين مترادفين، إلى أن جاء الحافظ ابن حجر العسقلاني (المتوفى 852 هـ)، فجمع بينهما بجامع أن المخالفة فيهما تكون بتغيير حرف، أو حروف مع بقاء صورة الخط في السياق، وفرَّق بينهما بأن جعل

⁽²⁶⁸²⁾ يُنظر: «دراسات وبحوث في اللغة والأدب»، للطناحي: (ص: 457)، دار الغرب الإسلامي.

⁽²⁶⁸³⁾ يُنظر: «أثر اختلاف الأسانيد والمتون في اختلاف الفقهاء»، د/ ماهر ياسين الفحل: (428/1).

⁽²⁶⁸⁴⁾ يُنظر: «التصحيف وأثره في فقه الحديث»، أ.د/ ياسر محمد شحاته: (المقدمة ج)، مكتبة الأندلس بطنطا، ط: 1، سنة:

1424هـ - 2003م.

⁽²⁶⁸⁵⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: العلم، باب: إنم من كذب على النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (1/33/برقم: 110)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: المقدمة، باب: في التحذير من الكذب على رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (1/10/برقم: 3)، من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه).

⁽²⁶⁸⁶⁾ يُنظر: «شرح ألفية السيوطي في الحديث»، محمد بن علي بن آدم بن موسى الأثيوبي: (68/2)، مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة

المنورة - السُّعُودِيَّة، ط: 1، سنة: 1414هـ - 1993م.

«المُصَحَّف» هو ما تكون فيه المخالفة بالنسبة إلى النَّقْط، و«المُحَرَّف» ما تكون المخالفة فيه بالنسبة إلى الشكل»⁽²⁶⁸⁷⁾.

أسباب الوقوع في التصحيف والتحريف:

إن الوقوع في التصحيف والتحريف له أسباب كثيرة، نذكر منها ما يأتي:

1الأخذ من الصحف، دون تلقٍ للحديث عن شيخٍ، أو أستاذ؛ لذلك شَدَّدَ الأئمَّةُ على ضرورة التلقي من العلماء والمشافهة عليهم، وحذَّروا من الأخذ مباشرة من الكتب، بل عدُّوا ذلك من الإغارة على التراث، والتسوُّر على المعرفة بعدم إتيانها من بابها، ومن هنا انتشر وذاع قولهم: «لا تحملوا العلم عن صحفي، ولا تأخذوا القرآن من مصحفي»⁽²⁶⁸⁸⁾، والمقصود به ذاك الذي يتعلم مباشرة من الكتب، دون التلمذ على معلم نابه، وكذا الذي يحفظ من المصحف دون القراءة على يد شيخ مقرب.

يقول الإمام السخاوي (رَحِمَهُ اللهُ): «لن يسلم من الوقوع في التصحيف والتحريف في الألفاظ والأسماء من قلَّد الصحف، وبطون الكتب، ولم يضبطه عن المشايخ، فسيبيله بحث ذلك، والأخذ من أفواه أهل العلم، والضبط عنهم ممن أخذ ذلك عن تقدم من شيوخه وهلمَّ جرًّا؛ ليسلم من ذلك»⁽²⁶⁸⁹⁾.

ويقول العلامة الأستاذ عبد السلام هارون: «التصحيف والتحريف هما أكبر آفة مُنبتت بها الآثار العلمية، فلا يكادُ كتاب منها يسلم من ذلك، وأصلُّ هذا أنَّ قومًا كانوا قد أخذوا العلم عن الصُّحُف من غير أن يلقوا فيه العلماء، فكان يقع فيما يروونه التَّغيير، فيقال عنده: قد صحَّفوا، أي رَدَّدُوا عن الصُّحُف، وهم مُصحِّفون»⁽²⁶⁹⁰⁾.

ومن أمثلة التصحيف الناشئ عن الأخذ من الكتاب بدون شيخ حافظ ما ذكره الإمام مسلم في «التمييز» قال: «حدَّثنا زُهَيْرُ بن حَرْبٍ، حدَّثنا إِسْحَاقُ بن عِيسَى، حدَّثنا ابْنُ هَبِيْعَةَ قَالَ: كَتَبَ إِلَيَّ مُوسَى بن عَقْبَةَ يَقُولُ: حَدَّثَنِي بسر بن سعيد، عن زيد بن ثابت أن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) احتجم في المَسْجِدِ، قلت لابنِ هَبِيْعَةَ مَسْجِدٍ فِي بَيْتِهِ؟ قَالَ: مَسْجِدَ الرَّسُولِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

قال الإمام مسلم (رَحِمَهُ اللهُ): «وَهَذِهِ رِوَايَةٌ فَاسِدَةٌ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ، فَاحْشِ خَطْوَها فِي المَثْنِ وَالإِسْنَادِ

⁽²⁶⁸⁷⁾ يُنْظَرُ: «نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر» لابن حجر: (ص: 96).

⁽²⁶⁸⁸⁾ يُنْظَرُ: «تصحيفات المحدثين»، لأبي أحمد العسكري: (145/1)، تحقيق: محمود أحمد ميرة، المطبعة العربية الحديثة - القاهرة، ط:

1، سنة: 1402هـ.

⁽²⁶⁸⁹⁾ يُنْظَرُ: «الغاية في شرح الهداية في علم الرواية»، لشمس الدين السخاوي: (117/1)، تحقيق: أبي عائش عبد المنعم إبراهيم،

مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ط: 1، سنة: 2001م.

⁽²⁶⁹⁰⁾ يُنْظَرُ: «تحقيق النصوص ونشرها»: (ص: 60).

جميعاً، وابن هَيْعَةَ الْمُصَحِّفِ فِي مَتْنِهِ، الْمُعْقَلُ فِي إِسْنَادِهِ، وَإِنَّمَا الْحَدِيثُ: «أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): احْتَجَرَ فِي الْمَسْجِدِ بِخُوصَةٍ أَوْ حَصِيرٍ يُصَلِّي فِيهَا»⁽²⁶⁹¹⁾، وَسَنَدُكَ صِحَّةَ الرَّوَايَةِ فِي ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ، حَدَّثَنَا بَهْزُ بْنُ أَسَدٍ، حَدَّثَنَا وَهَيْبٌ، حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ عَقَبَةَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا النَّضْرِ يَحْدُثُ عَنْ بَسْرِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ «أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) اتَّخَذَ حَجْرَةً فِي الْمَسْجِدِ مِنْ حَصِيرٍ فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فِيهَا لَيْلِي حَتَّى اجْتَمَعَ إِلَيْهِ أَنَاسٌ، ثُمَّ فَقَدُوا صَوْتَهُ لَيْلَةً، وَظَنُوا أَنَّهُ قَدْ نَامَ فَجَعَلَ بَعْضُهُمْ يَتَنَحَّضُ بِأَنْ يَخْرُجَ إِلَيْهِمْ...»⁽²⁶⁹²⁾، وَسَاقَهُ، قَالَ: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمَثْنِيِّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا سَالِمُ أَبُو النَّضْرِ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنْ بَسْرِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ: «احْتَجَرَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِخُوصَةٍ أَوْ حَصِيرٍ فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)».

قال الإمام مسلم: «الرَّوَايَةُ الصَّحِيحَةُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ مَا ذَكَرْنَا عَنْ وَهَيْبٍ، وَذَكَرْنَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي النَّضْرِ، وَابْنِ هَيْعَةَ إِنَّمَا وَقَعَ فِي الْخَطِّ مِنْ هَذِهِ الرَّوَايَةِ أَنَّهُ أَخَذَ الْحَدِيثَ مِنْ كِتَابِ مُوسَى بْنِ عَقَبَةَ إِلَيْهِ فِيمَا ذَكَرَ، وَهِيَ الْآفَةُ الَّتِي نَخْشَى عَلَى مَنْ أَخَذَ الْحَدِيثَ مِنَ الْكُتُبِ مِنْ غَيْرِ سَمَاعٍ مِنَ الْمُحَدِّثِ، أَوْ عَرَضَ عَلَيْهِ، فَإِذَا كَانَ أَحَدُ هَذَيْنِ السَّمَاعِ، أَوْ الْعَرَضِ فَخَلِيقٌ إِلَّا يَأْتِي صَاحِبَهُ التَّصْحِيفُ الْقَبِيحُ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنَ الْخَطِّ الْفَاحِشِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، وَأَمَّا الْخَطُّ فِي إِسْنَادِ رَوَايَةِ ابْنِ هَيْعَةَ فَقَوْلُهُ: كَتَبَ إِلَيَّ مُوسَى بْنُ عَقَبَةَ يَقُولُ: حَدَّثَنِي بَسْرُ بْنُ سَعِيدٍ، وَمُوسَى إِنَّمَا سَمِعَ هَذَا الْحَدِيثَ مِنْ أَبِي النَّضْرِ يَرُويهِ عَنْ بَسْرِ بْنِ سَعِيدٍ»⁽²⁶⁹³⁾.

2 - ومن أسباب التصحيف والتحرير أيضاً: التشابه في رسم بعض الحروف:

قال حمزة بن الحسن الأصفهاني: «وأما سبب وقوع التصحيف في كتابة العرب فهو أن الذي أبدع صور حروفها، لم يضعها على حكمة، ولا احتاط لمن يجيء بعده؛ وذلك أنه وضع لخمسة أحرف صورة واحدة وهي: الباء، والتاء، والثاء، والياء، والنون، وكان وجه الحكمة فيه أن يضع لكل حرف صورة مباينة

⁽²⁶⁹¹⁾ يعني اتخذ رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حجرة في المسجد، حوائطها من الخوص والحصير.

⁽²⁶⁹²⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأذان، باب: صلاة الليل (1/147/1/برقم: 731)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: استحباب صلاة التأفلة في بيته، وجوارها في المسجد (1/540/1/برقم: 781)، من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه).

⁽²⁶⁹³⁾ يُنظر: «التمييز»، للإمام مسلم: (ص: 187)، تحقيق: د/ محمد مصطفى الأعظمي، مكتبة الكوثر - المربع - الشؤودية، ط: 3،

للأخرى حتى يؤمن عليه التبديل»⁽²⁶⁹⁴⁾.

ومن أمثلة ذلك ما ذكره الحافظ السيوطي قال: «وَصَحَّفَ بَعْضُهُمْ حَدِيثَ: «زُرْ غَيْبًا تَزِدُّدُ حُبًّا»؛ فَقَالَ: «زُرْعُنَا تَزِدُّدُ حِنًّا»، ثُمَّ فَسَّرَهُ بِأَنَّ قَوْمًا كَانُوا لَا يُؤَدُّونَ زَكَاةَ زُرُوعِهِمْ، فَصَارَتْ كُلُّهَا حِنًّا»⁽²⁶⁹⁵⁾.

3 - ومنها أيضاً: خداع السمع:

ومن الأسباب التي ينشأ عنها التصحيف: سوء سمع الراوي، سواء كان ذلك ناتجاً عن ضعف حاسة السمع لديه، أو كان ناتجاً عن خفض صوت الشيخ لعجز، أو لاتساع المجلس، وكثرة الطلاب، والعرب تقول: «أساء سمعاً، فأساء إجابة»⁽²⁶⁹⁶⁾، فالكلمة تشبهه على السامع مع كلمة أخرى؛ لكونها على وزن صرفي واحد، ومثاله: حديث مروي عن «عاصم الأحول»، صحَّفه بعضهم فقال: عن «واصل الأحذب».

4 - ومنها أيضاً: الوراقون (النسّاخ):

ومن الأسباب التي أسهمت في تفشي ظاهرة التصحيف، وانتشارها في كُتب الحديث: «الوراقون»، وهم طبقة شبه مثقفة، كان العلماء يستعينون بهم في التأليف، ولم يكونوا على ثقة تامة بهم؛ لما قد يُحدثونه من تصحيف، أو تحريف فيما ينسخون؛ لبعدهم عن ميدان الحديث، وقلة عنايتهم به، ولصعوبة ضبط أسماء رجاله⁽²⁶⁹⁷⁾.

ومن أمثلة تصحيفات الوراقين ما رواه مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْبَرَاءِ، قَالَ: «كَانَ يُوَاسِطُ وَرَاقٌ يَنْظُرُ فِي الْأَدَبِ وَالشُّعْرِ، وَلَا يَعْرِفُ شَيْئًا مِنَ الْحَدِيثِ، وَكَانَ لِعَمْرٍو بْنِ عَوْنِ الْوَاسِطِيِّ وَرَاقٌ مُسْتَمَلٌ يَلْحَنُ كَثِيرًا فَقَالَ: أَخْرُوهُ، وَتَقَدَّمَ إِلَى الْوَرَاقِ الَّذِي كَانَ يَنْظُرُ فِي الْأَدَبِ أَنْ يَقْرَأَ عَلَيْهِ، فَبَدَأَ فَقَالَ: حَدَّثَكُمْ هَشِيمٌ (بفتح الهاء، وكسر الشين) فَقَالَ هَشِيمٌ: وَيْحَكَ (بضم الهاء، وفتح الشين) فَقَالَ: عَنْ حَصِينٍ (بفتح الحاء، وكسر الصاد) فَقَالَ: عَنْ حَصِينٍ وَيْلَكَ (بضم الحاء، وفتح الصاد) ثُمَّ قَالَ عمرو بن عَوْنٍ: زُدُونَا إِلَى الْوَرَاقِ الْأَوَّلِ، فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ يُلْحَنُ، فَلَيْسَ يَمْسَحُ»⁽²⁶⁹⁸⁾.

⁽²⁶⁹⁴⁾ يُنْظَرُ: «التنبية على حدوث التصحيف»، لحمزة بن الحسن الأصفهاني: (ص: 27)، تحقيق: محمد أسعد طلس، وراجعته: أسماء الحمصي وعبد المعين الملوحي، دار صادر - بيروت «بإذن من المجمع العلمي العربي بدمشق»، ط: 2، سنة: 1412 هـ - 1992 م، ويُنْظَرُ: «التصحيف وأثره في فقه الحديث»: (ص: 35).

⁽²⁶⁹⁵⁾ يُنْظَرُ: «تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي»، للسيوطي: (650/2).

⁽²⁶⁹⁶⁾ يُنْظَرُ: «التصحيف وأثره في فقه الحديث»: (ص: 35).

⁽²⁶⁹⁷⁾ يُنْظَرُ: «المصدر السابق»: (ص: 39).

⁽²⁶⁹⁸⁾ يُنْظَرُ: «تصحيفات المحدثين»، للعسكري: (65/1)، يُنْظَرُ: «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»، للخطيب البغدادي:

5 - ومن أسباب التصحيف والتحريف أيضاً: الطباعة في زمننا المعاصر:

ومن الأسباب التي ينتج عنها التصحيف أيضاً «الطباعة»، وعدم توفير المطابع على متخصصين في علم الحديث يقومون على مراقبة وتصحيح «التحارب»؛ كي يسلم الحديث سنداً وامتناً من ظاهرة التصحيف، ومن يُراجع كتب الحديث وشروحها المطبوعة حديثاً بواسطة الكمبيوتر يتضح له ذلك بأدنى تأمل (2699).

وتاريخ التصحيف والتحريف قديمٌ جداً، وقد وقع فيه جماعة من الفضلاء من أئمة اللغة، وأئمة الحديث، حتى إنَّ الإمام أحمد بن حنبل (رَحِمَهُ اللهُ) قال: «ومن يَعْرِى من الخطأ والتَّصْحِيفِ» (2700).
وغنيٌّ عن البيان أن نقول: إن التصحيف والتحريف عيبٌ، لكن إنما يُعَابُ الرَّجُلُ بالتَّصْحِيفِ والتحريف إذا وقع منه مراراً، وتكراراً، إذ يصبح هذا حينئذٍ دليلاً لِقَلَّةِ ضَبْطِهِ، وعدم عنايته، أمَّا التصحيف والتحريف الَّذِي يكون في الدَّقِيقِ دون الجليل، والمرة بعد المرة فلا يقدر في صاحبه، وهو الَّذِي عناه الإمام أحمد بقوله السابق، وقد اعتذر الإمام ابن الصلاح للأكابر الَّذِينَ وقع منهم التصحيف والتحريف بقوله: «وكثير من التصحيف المنقول عن الأكابر الجلمة لهم فيه أعذار» (2701).

ولما كُنَّا معنيين أصالة بالتَّصْحِيفِ الَّذِي يقع في الحديث النبوي، فسنعرض لبعض أمثله، ومن المعلوم لدى المتخصصين أن التصحيف ينقسم إلى قسمين: تصحيف في الإسناد، وتصحيف في المتن، فمن أمثلة للتصحيف في سند الحديث: ما رواه الخطيب البغدادي بسنده عن إسحاق بن راهويه، قال: «كنا عند جرير فأتاه رجل برقعة فقال له: يا أبا عبد الله تقرأ عليّ هذا الحديث، قال: وما هو؟ قال: «خرزب عن رقبة»، قال: ويحك، أنا جرير، حدثنا رقبة» (2702).

ومثال ذلك أيضاً: العوّام بن مُرَاجِم، بالراء والجيم، صحَّفَهُ ابن معين فقاله: «مُرَاجِم» بالزاي والحاء (2703).

ومن أمثلة التصحيف والتحريف في متن الحديث: ما رواه السيوطي قال: قَالَ الخَطِيبُ فِي «تَارِيخِهِ»: حَدَّثَنَا القَاضِي عَلِي بن المحسن، قَالَ سَمِعْتُ مُحَمَّد بن العَبَّاس الخَزَّاز يَقُول: حضرت الصولي وقد روى حَدِيثَ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «من صَامَ رَمَضَانَ وَأَتَبَعَهُ سِتًّا من سُؤَالِ»، «وَأَتَبَعَهُ شَيْئًا من

(2699) يُنظَرُ: «التصحيف وأثره في فقه الحديث»، أد/ ياسر شحاتة: (ص: 54).

(2700) يُنظَرُ: «فتح المغيب بشرح الألفية الحديث»، للسخاوي: (58/4).

(2701) يُنظَرُ: «تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي»، للسيوطي: (650/2).

(2702) يُنظَرُ: «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»، للخطيب البغدادي: (285/1).

(2703) ينظر: «تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي»، للسيوطي: (650/2).

شَوَّال»، فقالت: أيها الشيخ: اجعل النقطتين اللتين تحت الياء فوقها، فلم يعلم ما قصدت له، فقالت: إنما هو «سِتًّا من شَوَّال»، فَرَوَاهُ عَلَى الصَّوَابِ (2704).

فهذا التصحيف يُعَيِّرُ المعنى، فيجعل ثواب صيام الدهر يتحقق لمن صام أي شيء من شوال، ولو كان يوماً واحداً، بينما مراد الشارع (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أن يصوم المسلم ستة أيام. قال القاضي عياض: «قوله «من صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ» أَي صَوْمَ سِتَّةِ أَيَّامٍ، هَذَا الْمَعْرُوفُ وَرَوَايَةُ الْجُمْهُورِ، وَرَوَاهُ بَعْضُ الْمَشَايخِ وَأَتْبَعَهُ شَيْئًا بِشَيْنٍ مُعْجَمَةً وَبَاءً، وَهُوَ وَهْمٌ» (2705).

وحديث: «من فارق روحه جسده وهو بريء من ثلاثة دخل الجنة: الكبير، والدين، والغلول»، قال العراقي: المشهور في الرواية «الكبير» بالموحدة والراء، وذكر ابن الجوزي في «جامع المسانيد»، عن الدارقطني أنه «الكنز» بالنون والزاي، وكذا ذكره ابن مردويه في «تفسيره» في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (2706)، انتهى. وقال البيهقي في «شعب الإيمان»: «في كتابي عن أبي عبد الله الحافظ «الكنز» مقيد بالزاي، والصحيح في حديث أبي عوانة بالراء» (2707).

وجاء رجل إلى الليث بن سعد فقال: كيف حدثك نافع، عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فِي الَّذِي نَشَرْتُمْ فِي أَبِيهِ الْفِضَّةَ؟ فقال الليث: ويحك! إنما هو: فِي الَّذِي يَشْرَبُ فِي آنِيَةِ الْفِضَّةِ، يَجْرَجُ فِي بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ» (2708).

(2704) ينظر: «التطريف في التصحيف»، للسيوطي: (ص: 48)، تحقيق: د. علي حسين البواب، دار الفائر - عمان - الأردن، ط: 1، سنة: 1409، والحديث أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الصيام، باب: استحباب صَوْمِ سِتَّةِ أَيَّامٍ مِنْ شَوَّالٍ إِنْ تَبَاعًا لِرَمَضَانَ (822/2/1164)، من حديث أبي أيوب الأنصاري (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، أَنَّ رَسُولَ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ، كَانَ كَصِيَامِ الدَّهْرِ».

(2705) ينظر: «مشارك الأنوار على صحاح الآثار»، للقاضي عياض: (206/2)، المكتبة العتيقة، ودار التراث، د.ت.

(2706) [التوبة: 34]، والحديث أخرجه الترمذي في «سننه»، كتاب: السير، باب: ما جاء في الغُلُولِ (138/4/1573)، من حديث سَعِيدِ بْنِ أَبِي عَرُوبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ، عَنْ مَعْدَانَ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ، عَنْ ثُوبَانَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ فَارَقَ الرُّوحَ الْجَسَدَ وَهُوَ بَرِيءٌ مِنْ ثَلَاثٍ: الْكَنْزِ، وَالْغُلُولِ، وَالَّذِينَ دَخَلَ الْجَنَّةَ»، وقال الترمذي: «هَكَذَا قَالَ سَعِيدٌ: «الْكَنْزُ»، وَقَالَ أَبُو عَوَّانَةَ فِي حَدِيثِهِ: «الْكَنْزُ»، وَلمْ يَذْكُرْ فِيهِ عَنْ مَعْدَانَ، وَرَوَايَةُ سَعِيدٍ أَصَحُّ»، وصححه الحاكم في «المستدرک علی الصحیحین»، كتاب: البيوع: (2217/31/2)، والغُلُولُ الخيانة في الغنيمة.

(2707) ينظر: «التطريف في التصحيف»، للسيوطي: (ص: 23).

(2708) يُنظَرُ: «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»، للخطيب البغدادي: (285/1)، والحديث أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأشرية، باب: آنية الفضة (113/7/5634)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال أولي الذهب والفضة في الشرب وغيره على الرجال والنساء (1634/3/2065)، من حديث أم سلمة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا)، زَوْجِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ

وصحف بعضهم: «لا يورث جميلٌ إلا بيئته»، فقال: «لا يرث جميلٌ إلا بيئته»⁽²⁷⁰⁹⁾.

وينقسم التصحيف والتحريف باعتبار تلقي الحديث إلى قسمين:

أحدهما: تصحيف البصر، مثل ما رواه الخطيب عن مُحَمَّدِ بْنِ يُونُسَ الْكَلْبِيِّ، قَالَ: «حَضَرْتُ مَجْلِسَ مُؤَمَّلِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ فَقَرَأَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الْمَجْلِسِ: حَدَّثَكُمْ سَبْعَةٌ وَسَبْعِينَ، فَضَحِكَ مُؤَمَّلٌ وَقَالَ: «الْفَتَى مِنْ أَيْنَ؟ فَقَالَ: مِنْ أَهْلِ مِصْرَ، فَقَالَ: شُعْبَةُ بْنُ الْحَجَّاجِ، وَسُفْيَانُ بْنُ سَعِيدِ الثَّوْرِيِّ»⁽²⁷¹⁰⁾.

ومثله قول عَوَّامِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، قَالَ: «جَاءَ حَبِيبُ كَاتِبِ مَالِكٍ يَقْرَأُ عَلَيَّ سُفْيَانَ بْنَ عُيَيْنَةَ فَقَالَ: حَدَّثَكُمْ الْمَسْعُودِيُّ عَنْ جَرَّابِ التَّمِيمِيِّ، قَالَ سُفْيَانُ: لَيْسَ هُوَ جَرَّابٌ، جَوَّابٌ، وَقَرَأَ عَلَيْهِ: حَدَّثَكُمْ أَيُّوبُ عَنْ ابْنِ شِيرِينَ، فَقَالَ سُفْيَانُ: لَيْسَ هُوَ ابْنُ شِيرِينَ، ابْنُ سِيرِينَ»⁽²⁷¹¹⁾.

وحكى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ عَنْ بَعْضِ شُيُوخِهِ قَالَ: «قَالَ رَجُلٌ لِهُشَيْمٍ: يَا أَبَا مُعَاوِيَةَ أَخْبِرْكُمْ أَبُو جَرَّةَ، عَنِ الْحُسَيْنِ، فَقَالَ هُشَيْمٌ: أَخْبَرْنَا أَبُو حُرَّةَ عَنِ الْحُسَيْنِ، وَوَصَفَ شَيْخُنَا ضَحِكَ هُشَيْمٍ هَهُ هَهُ»⁽²⁷¹²⁾.

والثاني: تصحيف السمع، نحو حديث لعاصم الأحول، رواه بعضهم فقال: «عن واصل الأحدب»،

فذكر الدارقطني أنه من تصحيف السمع، لا من تصحيف البصر، كأنه ذهب (والله أعلم) إلى أن ذلك مما لا يشتهه من حيث الكتابة، وإنما أخطأ فيه سمع من رواه، وقد تقدم مثاله في الأسباب.

وينقسم التصحيف والتحريف باعتبار رواية الحديث إلى قسمين:

إلى تصحيف اللفظ، وهو الأكثر.

وإلى تصحيف يتعلق بالمعنى دون اللفظ، كمثل ما روي عن موسى العنزي أنه قال يوماً: "نحن قوم لنا شرف، نحن من عنزة، قد صلى النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إلينا، يريد ما روي «أن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) صلى إلى عنزة»، توهم أنه صلى إلى قبيلتهم، وإنما العنزة ها هنا حربة، نصبت بين يديه فصلى

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «الَّذِي يَشْرَبُ فِي إِنَاءِ الْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجْرَجُ فِي بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ»، ومعنى يُجْرَجُ: يلقيها في بطنه بجمع متتابعة تسمع لها جرجرة، وهي صوت يردده البعير في حنجرته إذا هاج، نحو صوت اللجام في فك الفرس.

⁽²⁷⁰⁹⁾ يُنظَرُ: «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»، للخطيب البغدادي: (285/1)، والحديث أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب: الفرائض، باب: في التحميل مَنْ وَرَّثَهُ وَمَنْ كَانَ يَرَى لَهُ مِيرَاثًا (278/6) / برقم: (31373)، قال: حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ، قَالَ: ثنا مجالد، عَنِ الشَّعْبِيِّ، قَالَ: «كُتِبَ إِلَى شُرَيْحِ الْأَبِيِّ يُوَرِّثُ جَمِيلًا إِلَّا بَيْئَتَهُ»، وسنده صحيح.

⁽²⁷¹⁰⁾ يُنظَرُ: «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»، للخطيب البغدادي: (286/1).

⁽²⁷¹¹⁾ يُنظَرُ: «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»، للخطيب البغدادي: (285/1).

⁽²⁷¹²⁾ يُنظَرُ: «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»، للخطيب البغدادي: (285/1).

إليها⁽²⁷¹³⁾.

وقد أجمال الإمام النووي (رحمه الله) أقسام التصحيف هذه بعبارة موجزة، حين قال: يكون تصحيف لفظ، ويقابله تصحيف المعنى، وبصر ومقابله تصحيف السمع، ويكون في الإسناد والمتن⁽²⁷¹⁴⁾.

هذا وقد تسنى لنا من خلال عرض ضابط: «تجري سلامة النص النبوي من التصحيف والتحريف»، أن نلمس طرفاً من الجهد المبذول في كشف تراث الأئمة، وإيرازه إلى النور، لاسيما ما يمس منه جناب السنّة المشرفة، وأن نبصر كيف أنّ التأهل لفحص النصوص عامّة، ومعرفة ما وقع فيها من تصحيف وتحريف خاصّة يعوزه تمكّن ومملكة، يصدق على هذا قول ابن الصلاح عن «معرفة المصحف من أسانيد الأحاديث ومتونها»: «هذا فنٌ جليل، إنما ينهض بأعبائه الحذاق من الحفاظ».

وبعد أن استعرضنا الحديث عن خطورة التصحيف، وأثره على تغيير اللفظ النبوي، ومن ثمّ على تغيير المعنى، ومراد الشارع (صلى الله عليه وسلم) منه، بقي الحديث عن كيفية تلافي الوقوع في هذا التصحيف، وقد بذل علماء الحديث جهوداً كبيرة في سبيل علاج الوقوع في التصحيف والتحريف، وتمثلت هذه الجهود فيما يأتي:

1- التلقي المباشر للحديث من الشيخ⁽²⁷¹⁵⁾:

لقد جعل المحدثون السماع من الشيخ مباشرة أقوى صور طرق التحمل للحديث، وأكثرها اعتماداً وتقدماً، ثم من بعدها القراءة عليه؛ لأنّ هذه الطريقة أسلم في الوصول إلى أخذ الحديث كما سمعه دون أدنى تغيير أو تصحيف.

قال الإمام النووي: «ينبغي ألا يروي بقراءة لحن، أو مُصَحَّفٍ، وعلى طالب الحديث أن يتعلم من النحو واللغة ما يسلم به من اللحن والتصحيف، وطريقه في السلامة من التصحيف الأخذ من أفواه أهل المعرفة والتحقيق»⁽²⁷¹⁶⁾.

وقال الشيخ محمد بن علي الأثيوبي: «وإذا أردت السلامة من اللحن والتصحيف في الأسماء والألفاظ

⁽²⁷¹³⁾ ينظر: «مقدمة ابن الصلاح»، بتحقيق: أد/ نور الدين عتر: (ص: 279)، والحديث أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الصلاة، باب: سُتْرَةُ الإِمَامِ سُتْرُهُ مَنْ خَلْفَهُ (1/106/برقم: 495)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الصلاة، باب: سترة المصلي (1/360/برقم: 503)، من حديث أبي جحيفة (رضي الله عنه)، بلفظ: «أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) صَلَّى بِهِنَّ بِالْبَطْحَاءِ وَبَيَّنَّ يَدَيْهِ عَنَزَةً».

⁽²⁷¹⁴⁾ ينظر: «تدريب الراوي بشرح تقريب النووي»، للسيوطي: (650/2).

⁽²⁷¹⁵⁾ ينظر: «التصحيف وأثره في فقه الحديث»، أد/ ياسر شحاتة: (ص: 57).

⁽²⁷¹⁶⁾ ينظر: «تقريب التيسير»، للنووي: (ص: 75).

فخذها من الأفواه، أي أفواه العلماء الضابطين لذلك، الآخذين عن تقدم من شيوخهم، وهلم جرّاً لا تأخذ ذلك من بطون الكتب والصحف، من غير تدريب المشايخ؛ إذ يوجد في الكتب أشياء تصد عن العلم، وهي معدومة عند الطالب، كالتصحيف العارض من اشتباه الحروف مع عدم اللفظ، وقلة الخبرة بالإعراب، وكتابة ما لا يُقرأ، وقراءة ما لا يكتب وغير ذلك، ومَنْ ثَمَّ قال العلماء: «لا تأخذوا القرآن من مُصْحَفِي، ولا العلم من صحفي»، وعن ثور بن يزيد: لا يفتي النَّاسَ صَحْفِي، ولا يُقْرَأُ لَهُمْ مُصْحَفِي»⁽²⁷¹⁷⁾.

2- الإلمام بعلوم اللغة العربيّة:

فتعلم قواعد النحو واللغة واجب على طالب علم الحديث، وغيره، بحيث يتعلم من كل منهما ما يتخلص به عن شين اللحن والتصحيف، وصرح بالوجوب العز بن عبد السلام، وغيره، وأقل ما يكفي فيهما أن يعرف منهما ما إذا قرأ لا يلحن، وإذا كتب لا يلحن، وقد أفاد بمثل هذا الكلام الإمام السخاوي (رَحِمَهُ اللهُ)⁽²⁷¹⁸⁾.

3- الاهتمام بضبط الحديث نقطاً وشكلاً⁽²⁷¹⁹⁾:

وذلك أن كثيراً من حالات التصحيف يكون سببها النطق بالكلمة بشكل خاطئ نتيجة تغيير حرف بحرف آخر قريب له في الرسم، أو تغيير تشكيل الكلمة، وقد نقل السيوطي عن الإمام الأوزاعي (رَحِمَهُ اللهُ) قوله: «نور الكتاب إجمامه»، قَالَ الرَّامَهُزْمِيُّ: «أَيُّ نَقْطُهُ أَنْ يُبَيِّنَ النَّاءَ مِنَ الْيَاءِ وَالْحَاءَ مِنَ الْخَاءِ، قَالَ: وَالشَّكْلُ تَقْيِيدُ الْإِعْرَابِ»، وَقَالَ ابْنُ الصَّلَاحِ: «إِعْجَامُ الْمَكْتُوبِ يَمْنَعُ مِنَ اسْتِعْجَامِهِ، وَشَكْلُهُ يَمْنَعُ مِنَ إِشْكَالِهِ»، قَالَ: وَكَثِيرًا مَا يَعْتَمِدُ الْوَائِقُ عَلَى ذَهَبِهِ، وَذَلِكَ وَحِيمُ الْعَاقِبَةِ، فَإِنَّ الْإِنْسَانَ مُعَرَّضٌ لِلنَّسْيَانِ، أَنْتَهَى. وَقِيلَ: أَوَّلُ فِتْنَةٍ وَقَعَتْ فِي الْإِسْلَامِ سَبَبُهَا ذَلِكَ أَيْضًا، وَهِيَ فِتْنَةُ عُثْمَانَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، فَإِنَّهُ كَتَبَ لِلَّذِي أَرْسَلَهُ أَمِيرًا إِلَى مِصْرَ، إِذَا جَاءَكُمْ فَأَقْبَلُوهُ؛ فَصَحَّفُوهَا فَأَقْبَلُوهُ؛ فَجَرَى مَا جَرَى»⁽²⁷²⁰⁾.

أمثلة تبين خطورة التصحيف، وأثره على فقه الحديث:

مثال 1: روى الإمام مسلم في «صحيحه»، عَنْ قَتَادَةَ، حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَرِنُ

⁽²⁷¹⁷⁾ ينظر: «شرح ألفيَّة السيوطي في الحديث»، للأثيوبي: (68/2).

⁽²⁷¹⁸⁾ ينظر: «شرح ألفيَّة السيوطي في الحديث»، للأثيوبي: (68/2).

⁽²⁷¹⁹⁾ ينظر: «التصحيف وأثره في فقه الحديث»، أد/ ياسر شحاتة: (ص: 66).

⁽²⁷²⁰⁾ ينظر: «تدريب الراوي بشرح تقريب النووي»، للسيوطي: (496/1).

شَعِيرَةً، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مِنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْحَبِيرِ مَا يَزِينُ بُرَّةً، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مِنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْحَبِيرِ مَا يَزِينُ دُرَّةً»، زاد ابنُ مِنْهَالٍ فِي رِوَايَتِهِ: قَالَ: يَزِيدُ، فَلَقِيتُ شُعْبَةَ فَحَدَّثْتُهُ بِالْحَدِيثِ، فَقَالَ شُعْبَةُ: حَدَّثْنَا بِهِ قَتَادَةُ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِالْحَدِيثِ، إِلَّا أَنَّ شُعْبَةَ جَعَلَ مَكَانَ الدَّرَّةِ دُرَّةً، قَالَ يَزِيدُ: صَحَّفَ فِيهَا أَبُو بَسْطَامٌ، يَعْنِي شُعْبَةَ (2721).

فهذا التصحيف من شعبة يؤدي إلى معنى لا يقصد إليه الحديث، بل يخل بمبراده؛ ذلك أن الحديث يرمي إلى تباين تفاوت الإيمان في القلب تفاوتاً ينتقل من القليل إلى الأقل، فالأقل منه، وهكذا، ويوضح ذلك التعبير بالشعيرة، ثم البُرَّة، ثم الدَّرَّة؛ إذ الدَّرَّة (بفتح الـذال، وتشديد الراء المفتوحة) هي أقل الأشياء الموزونة، وهذا يتناسب مع التدرج الذي أوضحناه، أما الدُرَّة (بضم الـذال، والتخفيف) فهي حبة معروفة، وهي أكبر حجماً من الشعيرة، والبرة، وعليه فالمعنى يحتل؛ إذ يجعل التفاوت ينتقل من الكبير، وهو الشَّعيرة إلى الصغير، وهو البرة، إلى الأكبر من الكبير نفسه، وهو الدُرَّة، وهذا يُخالف مقصود الحديث من ناحية، وتعارضه رواية أنس في كتاب التوحيد عند البخاري من ناحية أخرى (2722).

قال الحافظ ابن حجر (رَحْمَةُ اللَّهِ): «قوله: بُرَّة (بضم الموحدة وتشديد الراء المفتوحة) وهي القمحة، ومقتضاه أن وزن البرة دون وزن الشعيرة؛ لِأَنَّه قَدِمَ الشَّعِيرَةُ، وتلاها بالبرة، ثم الذرة، وكذلك هو في بعض البلاد، فإن قيل: إن السياق بالواو، وهي لا ترتب، فالجواب أن رواية مسلم من هذا الوجه بلفظ: «ثم» وهي للترتيب، قوله دُرَّة (بفتح المعجمة وتشديد الراء المفتوحة) وصحَّفها شعبة فيما رواه مسلم من طريق يزيد بن زريع عنه فقال دُرَّة بالضم وتخفيف الراء، وكأن الحامل له على ذلك كونها من الحبوب، فناسبت الشعيرة، والبرة، قال مسلم في روايته: قال يزيد: صحف فيها أبو بسطام يعني شعبة، ومعنى الذرة قيل: هي أقل الأشياء الموزونة، وقيل: هي الهباء الذي يظهر في شعاع الشمس مثل رءوس الإبر، وقيل: هي النملة الصغيرة، ويروى عن ابن عباس أنه قال: إذا وضعت كفك في التراب ثم نفضتها فالساقط هو الذر، ويقال: إن أربع ذرات وزن خردلة، وللمصنف في أواخر التوحيد من طريق حميد عن أنس مرفوعاً أدخل الجنة من كان في قلبه خردلة، ثم من كان في قلبه أدنى شيء وهذا معنى الذرة» (2723).

مثال 2: عَنْ عَائِشَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا): أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «لَا نُورُثُ مَا تَرَكْنَا

(2721) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: أَدَّى أَهْلُ الْجَنَّةِ مَنَزَلَةً فِيهَا (1/182/193)، من حديث شعبة، عن قتادة، عن أنس (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ).

(2722) ينظر: «التصحيف وأثره في فقه الحديث»، أد/ ياسر شحاتة: (ص: 93).

(2723) ينظر: «فتح الباري» لابن حجر العسقلاني: (1/104).

صَدَقَةٌ» (2724).

ففي الحديث أن الأنبياء، وعلى رأسهم رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لا يتركون مالا لورثته، وإنما تَرَكْتُهُمْ تخرج صدقة على أممهم، وقد أخذ بهذا المعنى جمهور المسلمين، أما الشيعة فقد ذهبوا إلى أن الأنبياء يورثون، وبنوا قولهم هذا على تصحيف للحديث.

قال الإمام النووي: «هو برفع صدقة وما بمعنى الَّذِي أي الَّذِي تَرَكْنَاهُ فهو صدقة، وقد ذكر مسلم بعد حديث يحيى بن يحيى عن مالك من حديث عائشة رفعته: «لا نورث ما تركناه فهو صدقة»، وإنما نبهت على هذا؛ لِأَنَّ بعض جهلة الشيعة يصحفه، قال العلماء: والحكمة في أن الأنبياء صلوات الله عليهم لا يورثون أنه لا يؤمن أن يكون في الورثة من يتمنى موته فيهلك؛ ولئلا يظن بهم الرغبة في الدنيا لوارثهم فيهلك الظان، وينفر الناس عنهم» (2725).

وَبَيَّنَ الإمام القرطبي تصحيفهم بقوله: «وقد صحَّفه بعض الشيعة، فقال: «لا يورث (بالياء) ما تركناه صدقة» بالنصب، وجعل الكلام جملة واحدة، على أن يجعل «ما» مفعولاً لما لم يسم فاعله. و«صدقة» ينصب على الحال، ويكون معنى الكلام: إن ما يتركه صدقة لا يورث، وإنما فعلوا هذا، واقتحموا هذا المحرم، لما يلزمهم على رواية الجمهور من إفساد قولهم، ومذهبهم، أنهم يقولون: إن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يورث، كما يورث غيره، متمسكين بعموم آية الموارث، معرضين عمَّا كان معلوماً عند الصحابة من الحديث الَّذِي يدل على خصوصية النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بأنه لا يورث» (2726).

مثال 4: حديث عمرو بن شعيب، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) نَهَى عَنِ الشِّرَاءِ وَالْبَيْعِ فِي الْمَسْجِدِ، وَأَنْ تُنْشَدَ فِيهِ ضَالَّةٌ، وَأَنْ يُنْشَدَ فِيهِ شِعْرٌ، وَنَهَى عَنِ التَّحَلُّقِ قَبْلَ الصَّلَاةِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ» (2727).

فقوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «وَنَهَى عَنِ التَّحَلُّقِ»: الحُلُقَةُ وَالِاجْتِمَاعُ لِلْعِلْمِ وَالْمُذَاكِرَةِ، قَالَ الخَطَّابِيُّ: إِنَّمَا كَرِهَ الاجْتِمَاعَ قَبْلَ الصَّلَاةِ لِلْعِلْمِ وَالْمُذَاكِرَةِ، وَأَمَرَ أَنْ يَشْتَغَلَ بِالصَّلَاةِ، وَوُضِعَتْ لِلخُطْبَةِ وَالذِّكْرِ، فَإِذَا

²⁷²⁴ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الفرائض، باب: قول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لا نورث، ما تركناه صدقة»، رقم (8/ 129) / برقم: (6727)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسير، باب: قول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لا نورث، ما تركناه صدقة»، (1383/3) / برقم: (1761).

²⁷²⁵ ينظر: «شرح النووي على صحيح مسلم»: (74/12).

²⁷²⁶ ينظر: «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم»، لأبي العباس القرطبي: (85 83/11)، تحقيق: محيي الدين ديب ميسو، وآخرين، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ودار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، ط: 1، سنة: 1417هـ - 1996م.

²⁷²⁷ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الصلاة، باب: التحلق يوم الجمعة قبل الصلاة، رقم (1079)، وإسناده حسن.

فَرَعَ مِنْهَا كَانَ الْاجْتِمَاعَ وَالتَّحَلُّقَ بَعْدَ ذَلِكَ (2728).

وقد صحفه بعض شيوخ الخطابي فقال: «الحلق»، قال الخطابي: «الحلق (مكسورة الحاء مفتوحة اللام) جمع الحلقة، وكان بعض مشايخنا يرونه أنه نهي عن الحلق بسكون اللام، وأخبرني أنه بقي أربعين سنة لا يخلق رأسه قبل الصلاة يوم الجمعة، فقلت له إنما هو الحلق جمع الحلقة؛ وإنما كره الاجتماع قبل الصلاة للعلم والمذاكرة، وأمر أن يشتغل بالصلاة، وينصت للخطبة والذكر، فإذا فرغ منها كان الاجتماع والتحلق بعد ذلك فقال: قد فرجت عني، وجزاني خيرًا، وكان من الصالحين (رَحِمَهُ اللهُ)» (2729).

مثال 5: حديث أبي أيوب الأنصاري (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «أَزِيغُ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ: الْحَيَاءُ، وَالتَّعَطُّرُ، وَالسَّوَاكُ، وَالتَّكَاخُ» (2730).

قال الإمام النووي: «وقوله الحياء هو بالياء لا بالنون، وإنما ضبطته لأني رأيت من صحفه في عصرنا، وقد سبق بتصحيحه، وقد ذكر الإمام الحافظ أبو موسى الأصبهاني هَذَا الْحَدِيثَ فِي كِتَابِهِ «الِاسْتِعْنَاءُ فِي اسْتِعْمَالِ الْحَيَاءِ»، وَأَوْضَحَهُ وَقَالَ: وَقَدْ رُوِيَ عَنْ عَائِشَةَ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَأَنْسَ كُلَّهُمْ عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: وَاتَّفَقُوا عَلَى لَفْظِ «الْحَيَاءِ»، قَالَ: وَكَذَا أوردته الطَّبْرَانِيُّ، وَالدَّارَقُطْنِيُّ، وَأَبُو الشَّيْخِ، وَابْنُ مَنْدَةَ، وَأَبُو نَعِيمٍ، وَغَيْرُهُمْ مِنَ الْخَفَاطِ وَالْإِئِمَّةِ، قَالَ: وَكَذَا هُوَ فِي مُسْنَدِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ وَغَيْرِهِ مِنَ الْكُتُبِ» (2731).

مثال 6: حديث عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، أَنَّهُ قَالَ: إِنِّي مِنَ التُّقْبَاءِ الَّذِينَ بَايَعُوا رَسُولَ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَقَالَ: «بَايَعْنَاهُ عَلَى أَلَّا تُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلَا تُسْرِقَ، وَلَا تُزْنِي، وَلَا تُقْتُلَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ، وَلَا نَتَهَبَ، وَلَا نَعْصِي، بِالْجَنَّةِ، إِنْ فَعَلْنَا ذَلِكَ، فَإِنْ غَشِينَا مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا، كَانَ قَضَاءُ ذَلِكَ إِلَى اللهِ» (2732).

فقوله: «ولا نعصي»، صحفها أحد رواة الصحيح إلى «ولا نقضي»، وهذا التصحيح يغير المعنى، ووثبت حكمًا لم يُرده النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهو المنع من تولي القضاء.

قال الحافظ ابن حجر: «ووقع عنده؛ أي: المصنف، «ولا يقضي» بقاف وضاد معجمة، وهو

(2728) ينظر: «عون المعبود»، للعظيم آبادي: (417/3).

(2729) ينظر: «معالم السنن»، للخطابي: (247/1).

(2730) أخرجه الإمام الترمذي في «سننه»، كتاب: النكاح، باب: ما جاء في فضل التزويج، والحث عليه رقم (1080).

(2731) ينظر: «المجموع شرح المهذب»، للنووي: (274/1).

(2732) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه»، كتاب: مناقب الأنصار، باب: وفود الأنصار إلى النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِمَكَّةَ، وَبَيْعَةَ الْعَقَبَةِ، (55/5/برقم: 3893)، ومسلم في الحدود في «صحيحه»، كتاب: الحدود، باب: الحدود كفارات لأهلها (1333/3/برقم: 1709).

تصحيف، وقد تكلف بعض الناس في تخريجه، وقال إنه نحاكم عن ولاية القضاء، ويطلبه أن عبادة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) ولي قضاء فلسطين في زمن عمر (رَضُواْ اللهُ عَلَيْهِمْ)، وقيل: إن قوله بالجنة متعلق ب«يقضي»، أي لا يقضي بالجنة لأحد معين، قلت: لكن يبقى قوله «إن فعلنا ذلك» بلا جواب، ويكفي في ثبوت دعوى التصحيف فيه رواية مسلم عن قتبية بالعين والصاد المهملتين، وكذا الإسماعيلي عن الحسن بن سفيان، ولأبي نعيم من طريق موسى بن هارون كلاهما عن قتبية، وكذا هو عند البخاري أيضاً في هذا الحديث في الديات عن عبد الله بن يوسف عن الليث في معظم الروايات، لكن عند الكشميهني بالقاف والصاد أيضاً وهو تصحيف كما بيَّناه»⁽²⁷³³⁾.

ومما سبق يتبين لنا خطورة التصحيف والتحريف على الفهم السديد المنضبط للروايات، وأنه ينبغي لمن أراد أن يتعامل مع الأحاديث النبوية أن يراعي سلامتها من التصحيف والتحريف.

²⁷³³ ينظر: «فتح الباري» لابن حجر العسقلاني: (68/1).

الضابط الثامن والعشرون: عدم إغفال قواعد علم الجرح والتعديل وقواعد علم الرجال:

الجرح لغة: مصدر من جَرَحَ⁽²⁷³⁴⁾، وجَرَحَ الراوي، أو الشاهد، بمعنى أسقط عدالته.

وفي الاصطلاح: «وصف متى التحق بالراوي والشاهد سقط الاعتبار بقوله، وبطل العمل بروايته»⁽²⁷³⁵⁾.

أو هو «وصف الراوي بما يقتضي رد روايته».

والتعديل لغة: مصدر من عَدَّلَ أي زَكَّى، بأن يُقَوِّلَ: عَدَّلَ رَضِيٌّ، والعَدْلُ: المَرَضِيُّ من الناسِ قولُهُ وحُكْمُهُ⁽²⁷³⁶⁾.

وفي الاصطلاح: «وصف متى التحق بالراوي والشاهد، اعتُبرَ قولهما وأُخِذَ به»⁽²⁷³⁷⁾.

أو هو «وصف الراوي بما يقتضي قبول روايته».

وعلم الجرح والتعديل هو: «علمٌ يبحث فيه عن جرح الرواة، وتعديلهم بألفاظٍ مخصوصة، كما يبحث فيه عن مراتب تلك الألفاظ»⁽²⁷³⁸⁾.

ولما كان علم الجرح والتعديل متعلقًا بالشرعية، وبصيانتها، والحفاظ عليها، في المقام الأول، اعتنى به علماء الحديث كل العناية، وبذلوا فيه أقصى جهد، تنظيرًا وتطبيقًا، وفي هذا الخصوص يقول الإمام ابن أبي حاتم الرازي (رَحِمَهُ اللهُ): «ولما كان الدين هو الَّذِي جَاءَنَا عن الله عَزَّ وَجَلَّ، وعن رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بنقل الرواة، حق علينا معرفتهم، ووجب الفحص عن الناقله، والبحث عن أحوالهم، وإثبات الَّذِينَ عرفناهم بشرائط العدالة، والتثبت في الرواية، مما يقتضيه حكم العدالة في نقل الحديث وروايته، بأن يكونوا أمناء في أنفسهم، علماء بدينهم، أهل ورع وتقوى، وحفظ للحديث، وإتقان له، وتثبت فيه، وأن يكونوا أهل تمييز وتحصيل، لا يشوبهم كثير من الغفلات، ولا تغلب عليهم الأوهام فيما قد حفظوه ووعده، ولا يشبه عليهم بالأغلوطات، وأن يعزل عنهم الَّذِينَ جرحهم أهل العدالة، وكشفوا لنا عن عوراتهم في كذبهم، وما كان

⁽²⁷³⁴⁾ ينظر: «معجم اللغة المعاصرة»: (359/1).

⁽²⁷³⁵⁾ ينظر: «جامع الأصول» لابن الأثير: (126/1)، تحقيق: عبد القادر الأرئوط - وبشير عيون، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، ط: 1، سنة: 1392هـ - 1972م.

⁽²⁷³⁶⁾ ينظر: «العين»، للخليل بن أحمد الفراهيدي: (38/2)، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، و«شرح الحدود ابن عرفة»، لأبي عبد الله الرضا: (455/1)، المكتبة العلميّة، الطبعة: الأولى، سنة: 1350هـ.

⁽²⁷³⁷⁾ ينظر: «جامع الأصول» لابن الأثير: (126/1).

⁽²⁷³⁸⁾ ينظر: «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون»، لحاجي خليفة: (528/1)، مكتبة المثنى - بغداد، سنة: 1941م.

يعتريهم من غالب الغفلة، وسوء الحفظ، وكثرة الغلط والسهو والاشتباه؛ ليعرف به أدلة هذا الدين وأعلامه، وأمناء الله في أرضه على كتابه، وسنة رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهؤلاء هم أهل العدالة، فيتمسك بالذي رووه، ويعتمد عليه، ويحكم به، وتجري أمور الدين عليه، ويعرف أهل الكذب تحريماً، وأهل الكذب وهم، وأهل الغفلة والنسيان، والغلط ورداءة الحفظ، فيكشف عن حالهم، وينبأ عن الوجوه التي كان مجرى روايتهم عليها، إن كذب فكذب، وإن وهم فوهم، وإن غلط فغلط، وهؤلاء هم أهل الجرح، فيسقط حديث من وجب منهم أن يسقط حديثه، ولا يعبأ به ولا يعمل عليه، ويكتب حديث من وجب كتب حديثه منهم على معنى الاعتبار» (2739).

وغير خاف أن الأهمية القصوى لعلم الجرح والتعديل إنما تبرز من حيث كونه العمدة في تمييز صحيح الحديث من سقيم، ومقبوله من مردوده، وهذا ما نبهت إليه الإمام العراقي في منظومته الألفية بقوله:

وَاعْنِ بِعِلْمِ الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيلِ... فَإِنَّهُ الْمَرْقَاةُ لِلتَّفْضِيلِ
بَيْنَ الصَّحِيحِ وَالتَّقِيمِ وَاحْتَدَرَ... مِنْ غَرَضٍ، فَالْجَرْحُ أَيُّ خَطَرٍ (2740).

أما عن علم الجرح والتعديل من حيث النشأة، فهو مقترن بنشأة الرواية في صدر الإسلام، فقد قيض الله لسنة نبيه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ولعلومها على الدوام علماء يحفظونها، ويقومون بما يستلزمه هذا الحفظ وفقاً لمقتضيات الممارسة الحديثية في كل عصر، وعن أطوار هذه النشأة لعلم الجرح والتعديل، يقول الإمام السخاوي (رَحِمَهُ اللهُ): «وأوجب الله الكشف والتبين عند خبر الفاسق بقوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (2741)، وقال النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في الجرح كما روت أم المؤمنين عائشة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا): أَنَّ رَجُلًا اسْتَأْذَنَ عَلَى النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَلَمَّا رَأَاهُ قَالَ: «بِئْسَ أَخُو الْعَشِيرَةِ، وَبِئْسَ ابْنُ الْعَشِيرَةِ»، فَلَمَّا جَلَسَ تَطَلَّقَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فِي وَجْهِهِ، وَانْبَسَطَ إِلَيْهِ، فَلَمَّا انْطَلَقَ الرَّجُلُ قَالَتْ لَهُ عَائِشَةُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، حِينَ رَأَيْتَ الرَّجُلَ قُلْتَ لَهُ كَذَا وَكَذَا، ثُمَّ تَطَلَّقْتَ فِي وَجْهِهِ وَانْبَسَطْتَ إِلَيْهِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «يَا عَائِشَةُ، مَتَى عَهْدْتَنِي فَحَاشَا، إِنَّ شَرَّ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ مَنْزِلَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ تَرَكَ النَّاسُ اتِّقَاءَ شَرِّهِ» (2742)، وفي التعديل ما رواه ابنُ عُمَرَ، عَنْ أُخْتِهِ حَفْصَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ (رَضِيَ اللهُ

(2739) ينظر: «الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم الرازي: (4/1 - 5)، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - مجيد آباد الدكن - الهند، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى، سنة: 1271هـ - 1952م.

(2740) ينظر: «ألفية الحديث»، المسماة: «التبصرة والتذكرة في علوم الحديث»، للعراقي: (البيت رقم: 979، 980)، (ص: 183) تحقيق ودراسة: العربي الدائر الفرياطي، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، سنة: 1428هـ.

(2741) [الحجرات: 6].

(2742) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأدب، باب: مَا يُجُوزُ مِنَ اغْتِيَابِ أَهْلِ الْفَسَادِ وَالرِّبِّ (17/8/برقم: 6054)، ومسلم

عَنْهَا) أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قَالَ لَهَا: «إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ رَجُلٌ صَالِحٌ»⁽²⁷⁴³⁾، إلى غير ذلك من الأحاديث الصحيحة في الطرفين.

وتكلم في الرجال جماعة من الصحابة، كابن عباس، وابن عمر، وعائشة (رَضُواً اللهُ عَلَيْهِمْ)، ثم من التابعين كالشعبي، وابن سيرين، ولكنه في التابعين أي (بالنسبة لمن بعدهم بقلّة) ولا يكاد يوجد في القرن الأول الَّذِي انقضى في الصحابة، وكبار التابعين ضعيف إلا الواحد بعد الواحد، فلما مضى القرن الأول، ودخل الثاني كان في أوائله من أوساط التابعين جماعة من الضعفاء، الَّذِينَ ضَعُفُوا غَالِبًا من قبل تحملهم، وضبطهم للحديث، فتراهم يرفعون الموقوف، ويرسلون كثيرًا، ولهم غلط، تكلم في التوثيق والتضعيف طائفة من الأئمة، وسرد الإمام السخاوي أسماء أئمة للمتكلمين في الجرح والتعديل في الطبقة بعد الطبقة، إلى أن قال (رَحِمَهُ اللهُ): «ثُمَّ صُنِّفَتِ الكُتُبُ، وَدُوِّنَتْ فِي الجِرْحِ والتَّعْدِيلِ، وَأَفَاضَ فِي ذِكْرِ المَصْنَفَاتِ فِي هَذَا البَابِ»⁽²⁷⁴⁴⁾.

وتجدد الإشارة هنا إلى أَنَّ الإمام الحاكم أبا عبد الله النيسابوري المتوفي سنة 405هـ، في كتابه: «معرفة علوم الحديث» اعتبر علم الجرح والتعديل نوعًا قائمًا برأسه في علوم الحديث، فقال (رَحِمَهُ اللهُ): «هذا النوع من علم الحديث، وهو معرفة الجرح والتعديل»⁽²⁷⁴⁵⁾.

وقد انعقد إجماع العلماء على مشروعية الجرح والتعديل بل على وجوبه؛ لشدة الحاجة إليه، لحفظ الشريعة وصيانتها، وحتى لا تروج روايات الكذابين، وشديدي الضعف، وتصير شرعًا مستمرًا يتعبد الناس به إلى يوم القيامة، قال الإمام النووي (رَحِمَهُ اللهُ): «اعلم أن جرح الرواة جائز، بل واجب بالاتفاق؛ للضرورة الداعية إليه؛ لصيانة الشريعة المكرمة، وليس هو من الغيبة المحرمة، بل من النصيحة لله تعالى، ورسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والمسلمين، ولم يزل فضلاء الأئمة، وأخبارهم، وأهل الورع منهم يفعلون ذلك»⁽²⁷⁴⁶⁾، وهذا الشاطبي (رَحِمَهُ اللهُ) في كتابه: «الاعتصام» يجعل البدعة مما تعزیه الأحكام التكليفية

في «صحيحه»، كتاب: الأبرِّ وَالصَّلَةِ وَالْأَدَابِ، باب: مُدَارَاةُ مَنْ يُتَّقَى فُحْشُهُ (4/2002/برقم: 2591).

⁽²⁷⁴³⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: فَضَائِلُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، باب: مَنَاقِبِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ (رَضُواً اللهُ عَلَيْهِمْ) (5/25/برقم: 3740)، من حديث أم المؤمنين حفصة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا).

⁽²⁷⁴⁴⁾ ينظر: «فتح المغيث بشرح ألفية الحديث»، لشمس الدين السخاوي: (4/352 - 354)، تحقيق: علي حسين علي، مكتبة السُّنَّة - مصر، الطبعة: الأولى، سنة: 1424هـ / 2003م.

⁽²⁷⁴⁵⁾ ينظر: «معرفة علوم الحديث»، لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري: (1/52)، تحقيق: السيد معظم حسين، دار الكتب العلميّة - بيروت، الطبعة: الثانية، سنة: 1397هـ - 1977م.

⁽²⁷⁴⁶⁾ ينظر: «شرح النووي على مسلم»، لمحيي الدين النووي: (1/124)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، سنة: 1392هـ.

الخمسة، ويقول في معرض ذكر أمثلة للبدعة التي تأخذ حكم الوجوب: الكلام في الجرح والتعديل؛ لتمييز الصحيح من السقيم⁽²⁷⁴⁷⁾، ومن صرَّح بنحو هذا أيضاً العزُّ بن عبد السلام في «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»⁽²⁷⁴⁸⁾.

ويحسن لفت النظر هنا إلى ملمح أخلاقي، وهو أنَّ علماء الأُمَّة حين أجازوا جرح الرواة، وتعديليهم ضرورة صيانة الشريعة، لم يجاوزوا قدر الضرورة، بل راعوا ما تقرر في القواعد الفقهيَّة من أنَّ الضرورة تُقدِّرُ بقدرها، ففي «الرفع والتكميل» يقول أبو الحسنات اللكنوي: «والجرح والتعديل إنما جُوزَ للضرورة الشرعيَّة، فلا يجوز الجرح بما فوق الحاجة، ولا الاكتفاء على نقل الجرح فقط فيمن وجد فيه الجرح والتعديل كلاهما من التُّقَاد، ولا جرح من لا يحتاج إلى جرحه»⁽²⁷⁴⁹⁾.

كما قصرُوا أمر الجرح والتعديل على الأئمة الَّذِينَ تَرَقَّوْا في مراتب الأوصاف العليَّة علماً ومسلماً، قال أبو المظفر السمعاني (رَحْمَةُ اللهِ): «اتفق أهل الحديث على أنَّ نقد الأحاديث مقصور على قوم مخصوصين»⁽²⁷⁵⁰⁾.

وقال الإمام الذهبي (رَحْمَةُ اللهِ): «والكلام في الرواة يحتاج إلى ورع تام، وبراءةٍ من الهوى والميل، وخبرة كاملة بالحديث، وعلمه، ورجاله»⁽²⁷⁵¹⁾.

وفي «الرفع والتكميل» يقول اللكنوي (رَحْمَةُ اللهِ): «يشترط في الجراح والمعدل العلم، والتقوى، والورع، والصدق، والتجنب عن التعصب، ومعرفة أسباب الجرح والتركية، ومن ليس كذلك لا يُقبَلُ منه الجرح ولا التزكية»، قال التاج السبكي: «من لا يكون عالماً بأسبابهما (أي الجرح والتعديل) لا يقبلون منه، لا بإطلاق، ولا بتقييد»، وقال البدر بن جماعة: من لا يكون عالماً بالأسباب لا يقبل منه جرح ولا تعديل، لا بالإطلاق، ولا بالتقييد»، وقال الحافظ ابن حجر في «شرح نخبته»: «إن صدر الجرح من غير عارف بأسبابه

⁽²⁷⁴⁷⁾ ينظر: «الاعتصام»، للشاطبي: (244/1)، تحقيق ودراسة: د. محمد بن عبد الرحمن الشقير، ود سعد بن عبد الله آل حميد، ود هشام بن إسماعيل الصبي، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربيَّة السُّعُودِيَّة، الطبعة: الأولى، سنة: 1429هـ - 2008م.

⁽²⁷⁴⁸⁾ ينظر: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، للعز بن عبد السلام: (204/2)، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، سنة: 1414هـ - 1991م.

⁽²⁷⁴⁹⁾ ينظر: «الرفع والتكميل»، لأبي الحسنات عبد الحي اللكنوي: (57/1)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلاميَّة - حلب، الطبعة: الثالثة، سنة: 1407هـ.

⁽²⁷⁵⁰⁾ ينظر: «قواطع الأدلَّة في الأصول»، لأبي المظفر السمعاني: (369/1)، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، سنة: 1418هـ/1999م.

⁽²⁷⁵¹⁾ ينظر: «الموقف في علم مصطلح الحديث»، لشمس الدين الذهبي: (ص: 82)، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلاميَّة بحلب، الطبعة: الثانية، سنة: 1412هـ.

لم يُعدُّ به، وقال أيضاً: تقبل التركيبة من عارف بأسبابها لا من غير عارف، وينبغي ألا يقبل الجرح إلا من عدل متيقظ»⁽²⁷⁵²⁾.

ومن يمعن النظر في سير أئمة الجرح والتعديل يتسنى له ملاحظة أنهم لم يجابوا أحداً، وأنَّ الأمر كله بالنسبة إليهم دين وأمانة، كما سيحمدُ لهم هذه المنهجية المحكَّمة التي بنَّوا نسقها، لتخرج أحكامهم على الرواة على مقتضى هذا النسق، وهذه الممارسة المنضبطة على مستوى التنظير والتطبيق، والأدوات والوسائل التي توسلوا بها إلى دقة الأحكام، وهذا الرصيد الثري من الاصطلاحات الخاضعة لميزانهم المحكم، وما تستلزمه هذه العملية الشاقة (علاوة على المعرفة والورع) من سيرٍ لمرويات الراوي بغية إنزال كل راو منزله، وإحاطة تامة بعلم الرجال وما يتضمنه من أسماء الرواة، وألقابهم، وكناهم، وطبقاتهم، ومواليدهم، ووفياتهم، ورحلاتهم، وغير ذلك مما يصدق عليه قول الإمام علي بن المديني: معرفة الرجال نصف علم الحديث⁽²⁷⁵³⁾.

وبقي هنا التنبيه على ما يتعيَّن على المعني بأحكام أئمة الجرح والتعديل، والمتتبع لها، من ضرورة أن يوسع قراءته في كتب الأئمة، ويشتغل بالممارسة العملية التي توقفه على مآخذ هذه الأحكام، وتمهد له النظر في صحة ثبوتها عمَّنْ نُسِبَتْ إليه، ودلالاتها من حيث الإطلاق، أو التقييد، وسياقها، وما يحيط بها من قرائن، ليُجمل التحرير والاستيفاء، وهذا (تحديداً) ما عناه الإمام الذهبي بقوله: «ثم نحْنُ نفتقر إلى تحرير عبارات التعديل والجرح، وما بين ذلك من العبارات المتجاذبة، ثم أهم من ذلك، أن نعلم بالاستقراء التام عُرفَ ذلك الإمام الجهد، واصطلاحه، ومقاصده، بعباراته الكثيرة»⁽²⁷⁵⁴⁾.

نقد المتن وعلاقته بالحكم على الرواة عند علماء الجرح والتعديل:

تُعَدُّ قضية الجرح والتعديل ركيزة من الركائز المُهمَّة في نقد الرواة، والحكم عليهم، والذي له أثره الكبير والواضح في عملية نقد المتن، فنقد الرواة ركن أساسي من أركان العملية النقدية في الحكم على الحديث، فهناك تلازم عضوي (لا شك) بين نقد السند، ونقد المتن، ولقد اعتنى أئمة الجرح والتعديل المتقدمون من أمثال شعبة بن الحجاج، وعبد الرحمن بن مهدي، ويحيى بن سعيد القطان، والإمام أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، ويحيى بن معين، والبخاري، ومسلم، وأبي حاتم الرازي، وأبي زرعة الرازي، وابن حبان البستي، وابن عدي، والدارقطني، وغيرهم بنقد المرويات المنبني على نقد الرواة، ويظهر هذا جلياً عند قراءة النصوص

⁽²⁷⁵²⁾ ينظر: «الرفع والتكميل»، لعبد الحي اللكنوي: (ص: 75 - 76)، وينظر أيضاً: «زهة النظر في توضيح نخبة الفكر» لابن حجر العسقلاني: (ص: 138)، تحقيق أ/د/ نور الدين عتر، مطبعة الصباح، دمشق، الطبعة: الثالثة، 1421هـ - 2000م.

⁽²⁷⁵³⁾ ينظر: «المحدث الفاصل بين الراوي والواعي» لأبي محمد الراهمزمي: (320/1)، تحقيق: د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر - بيروت، الطبعة: الثالثة، سنة: 1404هـ.

⁽²⁷⁵⁴⁾ ينظر: «الموقظة»، للذهبي: (ص: 82).

التطبيقية الموجودة في كتب الرجال، وكتب العلل؛ إذ إنها تمثل الجانب العملي التفصيلي لنقد مرويات الرواة، ولا يُسلم لِقول الأستاذ الدكتور مسفر الدميني: «من يطالع كتب العلل، والرجال لا يجد فيها نقدًا لمتون الأحاديث»⁽²⁷⁵⁵⁾، ويُحمد للأستاذ الدكتور صلاح الدين الأدلي أنه أفرد مبحثًا خاصًا لهذا الموضوع عنوان له بعنوان: «اعتماد نقد المتن في دراسة الرجال»⁽²⁷⁵⁶⁾، وتخلت عناية أئمة النقد بنقد المتون من خلال الإجمال في النصوص العامة التي يشير فيها بعض كبار أئمة النقد الحديثي ضرورة النظر في متون الروايات، ويجعلون ذلك من أركان العملية النقدية، وأسسها في علم الجرح والتعديل⁽²⁷⁵⁷⁾، يقول الإمام مسلم بن الحجاج في تعريفه للحديث المنكر: «وَعَلَامَةُ الْمُنْكَرِ فِي حَدِيثِ الْمُحَدِّثِ، إِذَا مَا عُرِضَتْ رِوَايَتُهُ لِلْحَدِيثِ عَلَى رِوَايَةِ غَيْرِهِ مِنْ أَهْلِ الْحِفْظِ وَالرِّضَا، خَالَفَتْ رِوَايَتَهُ رِوَايَتَهُمْ، أَوْ لَمْ تَكُنْ تُوَافِقُهَا، فَإِذَا كَانَ الْأَغْلَبُ مِنْ حَدِيثِهِ كَذَلِكَ كَانَ مَهْجُورَ الْحَدِيثِ، غَيْرَ مَقْبُولِهِ، وَلَا مُسْتَعْمَلِهِ، فَمِنْ هَذَا الضَّرْبِ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، وَبَنُو أَبِي أَنَيْسَةَ، وَالْجَرَّاحُ بْنُ الْمُنْهَالِ أَبُو الْعَطُوفِ، وَعَبَّادُ بْنُ كَثِيرٍ، وَحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ ضَمِيرَةَ، وَعُمَرُ بْنُ صُهَبَانَ، وَمَنْ نَحَا نَحْوَهُمْ فِي رِوَايَةِ الْمُنْكَرِ مِنَ الْحَدِيثِ، فَلَسْنَا نَعْرِجُ عَلَى حَدِيثِهِمْ، وَلَا نَتَشَاغَلُ بِهِ، لِأَنَّ حُكْمَ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَالَّذِي نَعْرِفُ مِنْ مَذْهَبِهِمْ فِي قَبُولِ مَا يَتَّفَرَّدُ بِهِ الْمُحَدِّثُ مِنَ الْحَدِيثِ أَنْ يَكُونَ قَدْ شَارَكَ الثَّقَاتِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ وَالْحِفْظِ فِي بَعْضِ مَا رَوَوْا، وَأَمَعَنَ فِي ذَلِكَ عَلَى الْمُوَافَقَةِ لَهُمْ، فَإِذَا وُجِدَ كَذَلِكَ، ثُمَّ زَادَ بَعْدَ ذَلِكَ شَيْئًا لَيْسَ عِنْدَ أَصْحَابِهِ قُبِلَتْ زِيَادَتُهُ، فَأَمَّا مَنْ تَرَاهُ يَعْمِدُ لِمِثْلِ الزُّهْرِيِّ فِي جَلَالَتِهِ، وَكَثْرَةِ أَصْحَابِهِ الْحَفَاطِ الْمُتَّقِينَ لِحَدِيثِهِ وَحَدِيثِ غَيْرِهِ، أَوْ لِمِثْلِ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، وَحَدِيثُهُمَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ مَبْسُوطٌ مُشْتَرِكٌ، قَدْ نَقَلَ أَصْحَابُهُمَا عَنْهُمَا حَدِيثَهُمَا عَلَى الْإِتِّفَاقِ مِنْهُمْ فِي أَكْثَرِهِ، فَيَرَوِي عَنْهُمَا، أَوْ عَنْ أَحَدِهِمَا الْعَدَدَ مِنَ الْحَدِيثِ مِمَّا لَا يَعْرِفُهُ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِهِمَا، وَلَيْسَ يَمُنُّ قَدْ شَارَكَهُمْ فِي الصَّحِيحِ مِمَّا عِنْدَهُمْ، فَغَيْرُ جَائِزٍ قَبُولِ حَدِيثِ هَذَا الضَّرْبِ مِنَ النَّاسِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ»⁽²⁷⁵⁸⁾.

وقد قال الإمام مسلم أيضًا في كتاب: «التمييز»، وهو من أكثر كتب علل الأحاديث عناية بعلل المتون: «فَاعْلَمْ (أرشدك الله) أَنَّ الَّذِي يَدُورُ بِهِ مَعْرِفَةُ الْخَطَأِ فِي رِوَايَةِ نَاقِلِ الْحَدِيثِ إِذَا هُمْ اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنْ جِهَتَيْنِ؛ أَحَدُهُمَا: أَنْ يَنْقُلَ النَّاقِلُ حَدِيثًا بِإِسْنَادٍ، فَيَنْسَبُ رَجُلًا مَشْهُورًا بِنَسَبٍ فِي إِسْنَادِ خَبْرِهِ خِلَافَ نَسَبِهِ

⁽²⁷⁵⁵⁾ ينظر: «مقاييس نقد متون السنة»، أد/ مسفر بن غرم الله الدميني: (ص: 5)، الرياض، سنة: 1404هـ.

⁽²⁷⁵⁶⁾ ينظر: «منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي»، أد/ صلاح الدين أحمد الأدلي: (ص: 145 - 173)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، سنة: 1403هـ.

⁽²⁷⁵⁷⁾ ينظر: «نقد المتن وعلاقته بالحكم على رواية الحديث عند علماء الجرح والتعديل»، أد/ خالد بن منصور الدريس: (ص: 103 - 105)، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: 39، السنة العاشرة، 1426هـ - 2005م، بتصرف.

⁽²⁷⁵⁸⁾ ينظر: مقدمة: «صحيح مسلم»: (7/1)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

الَّتِي هِيَ نَسْبَتُهُ، أَوْ يُسَمِّيهِ بِاسْمِ سَوْىِ اسْمِهِ، فَيَكُونُ خَطَأً ذَلِكَ غَيْرَ خَفِيِّ عَلَى أَهْلِ الْعِلْمِ حِينَ يَرِدُ عَلَيْهِمْ، كَنَعْمَانَ بْنِ زَائِدٍ حَيْثُ حَدَّثَ عَنِ الرَّهْرِيِّ، فَقَالَ: عَنِ أَبِي الطُّقَيْلِ عَمْرُو بْنِ وَائِلَةَ، وَمَعْلُومٌ عِنْدَ عَوَامِ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّ اسْمَ أَبِي الطُّقَيْلِ عَامِرٌ لَا عَمْرُو، وَكَمَا حَدَّثَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنِ الرَّهْرِيِّ فَقَالَ: عَنِ عِبَادِ، وَهُوَ مِنْ وَلَدِ الْمُغِيرَةِ ابْنِ شُعْبَةَ، وَإِنَّمَا هُوَ عِبَادُ بْنُ زِيَادِ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ، مَعْرُوفُ النَّسَبِ عِنْدَ أَهْلِ النَّسَبِ، وَلَيْسَ مِنَ الْمُغِيرَةِ بِسَبِيلٍ، وَكَرَوَايَةُ مَعْمَرِ بْنِ قَالٍ: عَنِ عَمْرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ مَطْعَمٍ، وَإِنَّمَا هُوَ عَمْرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مَطْعَمٍ خَطَأً لَا شَكَّ عِنْدَ نَسَابِ قُرَيْشٍ، وَغَيْرِهِمْ، مِمَّنْ عَرَفَ أَنَسَابَهُمْ، وَلَمْ يَكُنْ لَجْبِيرِ أَخٍ يَعْرِفُ بِعَمْرُو، وَكَنَحُو مَا وَصَفَتْ مِنْهُ هَذِهِ الْجَهَّةُ مِنْ خَطَأِ الْأَسَانِيدِ، فَمَوْجُودٌ فِي مَتُونِ الْأَحَادِيثِ مِمَّا يَعْرِفُ خَطَأَهُ السَّمَاعُ الْفَهْمُ حِينَ يَرِدُ عَلَى سَمْعِهِ، وَكَذَلِكَ نَحْوُ رِوَايَةِ بَعْضِهِمْ حَيْثُ صَحَّفَ فَقَالَ نَهَى النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَنِ التَّحْيِيرِ، أَرَادَ النَّجْشَ، وَكَمَا رَوَى آخَرُ فَقَالَ: إِنْ أَبْغَضَ النَّاسُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ثَلَاثَةَ مَلْحَدٍ فِي الْحَرْفَةِ وَكَذَا وَكَذَا، أَرَادَ مَلْحَدًا فِي الْحَرَمِ، وَكَرَوَايَةُ الْآخَرِ: إِذْ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنْ تَتَّخِذَ الرُّوحَ عَرْضًا، أَرَادَ الرُّوحَ غَرْضًا، فَهَذِهِ الْجَهَّةُ الَّتِي وَصَفْنَا مِنْ خَطَأِ الْإِسْنَادِ، وَمِثْنِ الْحَدِيثِ هِيَ أَظْهَرَ الْجَهَّتَيْنِ خَطَأً، وَعَارَفُوهُ فِي النَّاسِ أَكْثَرَ، وَالْجَهَّةُ الْآخَرَى أَنْ يَرُوي نَفَرٌ مِنْ حِفَاظِ النَّاسِ حَدِيثًا عَنْ مِثْلِ الرَّهْرِيِّ، أَوْ غَيْرِهِ مِنَ الْأَئِمَّةِ بِإِسْنَادٍ وَاحِدٍ، وَمِثْنِ وَاحِدٍ مَجْتَمِعُونَ عَلَى رِوَايَتِهِ فِي الْإِسْنَادِ وَالْمَتْنِ لَا يَخْتَلِفُونَ فِيهِ فِي مَعْنَى فَيُرْوَاهُ آخَرٌ سِوَاهُمْ عَمَّنْ حَدَّثَ عَنْهُ النَّفَرِ الَّذِينَ وَصَفْنَا مِنْهُمْ بِعَيْنِهِ، فَيُخَالِفُهُمْ فِي الْإِسْنَادِ، أَوْ يَقْلِبُ الْمَثْلَ فَيَجْعَلُهُ بِخِلَافِ مَا حَكَى مِنْ وَصَفْنَا مِنَ الْحِفَاظِ، فَيَعْلَمُ حِينَئِذٍ أَنَّ الصَّحِيحَ مِنَ الرِّوَايَتَيْنِ مَا حَدَّثَ الْجَمَاعَةُ مِنَ الْحِفَاظِ دُونَ الْوَاحِدِ الْمُتَفَرِّدِ، وَإِنْ كَانَ حَافِظًا عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ رَأَيْنَا أَهْلَ الْعِلْمِ بِالْحَدِيثِ يَحْكُمُونَ فِي الْحَدِيثِ، مِثْلَ شُعْبَةَ، وَسُفْيَانَ بْنِ عَيْنَةَ، وَيَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ، وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ، وَغَيْرِهِمْ مِنْ أَيْمَّةِ أَهْلِ الْعِلْمِ» (2759).

ومن النصوص العامة المهمة التي تدل على عناية أئمة الجرح والتعديل بنقد المتون في العملية النقدية ما ذكره ابن أبي حاتم في آخر تقدمته لكتابه الموسوعي في نقد الرواة الموسوم بـ «الجرح والتعديل» حيث قال: «تُعْرَفُ جُودَةُ الدِّينَارِ بِالْقِيَاسِ إِلَى غَيْرِهِ، فَإِنْ تَخَلَّفَ عَنْهُ فِي الْحَمْرَةِ وَالصَّفَاءِ عِلْمٌ أَنَّهُ مَغْشُوشٌ، وَيُعْلَمُ جِنْسُ الْجَوْهَرِ بِالْقِيَاسِ إِلَى غَيْرِهِ، فَإِنْ خَالَفَهُ فِي الْمَاءِ وَالصَّلَابَةِ عِلْمٌ أَنَّهُ زَجَاجٌ، وَيُقَاسُ صِحَّةُ الْحَدِيثِ بِعَدَالَةِ نَاقِلِيهِ، وَأَنْ يَكُونَ كَلَامًا يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ، وَيُعْلَمُ سَقَمُهُ، وَإِنْكَارُهُ بِتَفَرُّدٍ مَنْ لَمْ تَصِحَّ عَدَالَتُهُ

(2759) ينظر: «التمييز» للإمام مسلم بن الحجاج: (ص: 170 - 172)، تحقيق: د/ محمد مصطفى الأعظمي، مكتبة الكوثر - المربع

— السُّعُودِيَّة، الطبعة: الثالثة، سنة: 1410 هـ.

بروايته، والله أعلم»⁽²⁷⁶⁰⁾.

وذكر الحافظ ابن رجب الحنبلي في كتابه النفيص: «شرح علل الترمذي» قواعد في العلل، صَدَّرَهَا بقوله: «ولنختتم هذا الكتاب بكلمات مختصرات، من كلام الأئمة، النقاد، الحفاظ، الأثبات، وهي في هذا العلم كالقواعد الكلِّيات، يدخل تحتها كثير من الجزئيات، والله الموفق للخير، والمعين عليه في كل الحالات، وذكر من هذه القواعد: قاعدة: الفقهاء المعتنون بالرأي حتى يغلب عليهم الاشتغال به لا يكادون يحفظون الحديث كما ينبغي، ولا يقيمون أسانيده، ولا متونه، ويخطئون في حفظ الأسانيد كثيراً، ويروون المتون بالمعنى، ويخالفون الحفاظ في ألفاظه، وربما يأتون بألفاظ تشبه ألفاظ الفقهاء المتداولة بينهم، وقد اختصر شريك حديث رافع بن خديج في المزارعة، فأتى به بعبارة أخرى فقال: «من زرع في أرض قوم بغير إذنتهم، فليس له من الزرع شيء، وله نفقته»، وهذا يشبه كلام الفقهاء.

وكذلك روى حديث أنس «أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كان يتوضأ برطلين من ماء»، وهذا ما رواه بالمعنى الذي فهمه، فإن لفظ الحديث: أنه كان يتوضأ بالمُدِّ، والمُدُّ عند أهل الكوفة رطلان، وكذلك سليمان بن موسى الدمشقي، الفقيه، يروي الأحاديث بألفاظ مستغربة، وكذلك فقهاء الكوفة، ورأسهم حماد بن أبي سليمان، وأتباعه، وكذلك الحكم بن عتيبة، وعبد الله بن نافع الصائغ، صاحب مالك وغيرهم.

ثم نقل ابن رجب الحنبلي قول ابن حبان (رَحِمَهُ اللهُ): «الفقيه إذا حَدَّثَ من حفظه، وهو ثقة في روايته، لا يجوز (عندي) الاحتجاج بخبره؛ لِأَنَّهُ إِذَا حَدَّثَ من حفظه فالغالب عليه حفظ المتون، دون الأسانيد، وهكذا رأينا أكثر مَنْ جالسناه من أهل الفقه، كانوا إذا حفظوا الخبر لا يحفظون إلا متنه، وإذا ذكروه أول أسانيدهم يكون: قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فلا يذكرون بينهم وبين النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أحداً، فإذا حَدَّثَ الفقيه من حفظه ربما صَحَّفَ الأسماء، وقلب الأسانيد، ورفع الموقوف، وأوقف المرسل، وهو لا يعلم؛ لقلّة عنايته به، وأتى بالمتن على وجهه، فلا يجوز الاحتجاج بروايته إلا من كتاب، أو يوافق الثقات في الأسانيد»⁽²⁷⁶¹⁾.

ثم قال ابن رجب: هذا إن كان الفقيه حافظاً للمتن، فأما من لا يحفظ متون الأحاديث بألفاظها من الفقهاء، وإنما يروي الحديث بالمعنى فلا ينبغي الاحتجاج بما يرويه من المتون، إلا بما يوافق الثقات في المتون، أو يحدث به من كتاب موثوق به.

⁽²⁷⁶⁰⁾ ينظر: مقدمة المعرفة لكتاب: «الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم الرازي: (351/1).

⁽²⁷⁶¹⁾ ينظر: «المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين» لابن حبان البستي: (93/1)، تحقيق: د/ محمود زايد، دار الباز للنشر

والتوزيع، مكة المكرمة، دت.

والأغلب أن الفقيه يروي الحديث بما يفهمه من المعنى، وأفهام الناس تختلف، ولهذا نرى كثيراً من الفقهاء يتأولون الأحاديث بتأويلات مستبعدة جداً، بحيث يجزم العارف المنصف بأن ذلك المعنى الذي تأول به غير مراد بالكليّة، فقد يروي الحديث على هذا المعنى الذي يفهمه، وقد سبق أن شريكاً روى حديث الموضوع بالمد بما يفهمه من المعنى، وأكثر فقهاء الأمصار يخالفونه في ذلك.

وذكر ابن رجب الحنبلي قاعدة أخرى قال: «قاعدة: الثقات الحفاظ إذا حدثوا من حفظهم، وليسوا بفقهاء، قال ابن حبان: «عندي لا يجوز الاحتجاج بحديثهم؛ لأنّ همتهم حفظ الأسانيد والطرق، دون المتون.

قال: وأكثر من رأينا من الحفاظ كانوا يحفظون الطرق، ولقد كنا نجالسهم برهة من دهرنا على المذاكرة، ولا أراهم يذكرون من متن الخبر إلا كلمة واحدة، يشيرون إليها.

قال: ومن كانت هذِهِ صفته، وليس بفقيهه، فرمما يقبل المتن، ويغير المعنى إلى غيره، وهو لا يعلم، فلا يجوز الاحتجاج به، إلا أن يحدث من كتابه، ويوافق الثقات» (2762).

قال ابن رجب: وقد ذكرنا هذا عن ابن حبان، فيما تقدم، وبَيَّنَّا أَنَّ هذا ليس على إطلاقه، وإنما هو مختص بمن عرف منه عدم حفظ المتون، وضبطها، ولعله يختص بالمتأخرين من الحفاظ، نحو من كان في عصر ابن حبان، فأما المتقدمون كشعبة، والأعمش، وأبي إسحاق، وغيرهم، فلا يقول ذلك أحد في حقهم؛ لأنّ الظاهر من حال الحفاظ المتقن حفظ الإسناد والمتن، إلا أن يوقف منه على خلاف ذلك، والله أعلم، وقد سبق قول الشافعي أن من حَدَّثَ بالمعنى، ولم يحفظ لفظ الحديث، إنه يشترط فيه أن يكون عاقلاً لما يُحَدِّثُ به من المعاني، عالماً بما يحيل المعنى من الألفاظ، وأن من حَدَّثَ بالألفاظ، فإنه يشترط أن يكون حافظاً للفظ الحديث، متقناً له، والله أعلم (2763).

وقد نقلنا هَذِهِ النقول بطولها من عند الأئمة السابقين، وهم من أهل الاستقراء التام في علم الحديث، وهم أدرى بصناعة الحديث سنداً ومنتناً، لكونها تتعلق بنقد المتون عند أئمة الجرح والتعديل.

ويتفق هذا الطرح مع ما ذكره العلامة عبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني الذي يُعَدُّ أحد أبرز علماء الحديث في القرن الرابع عشر الهجري فقد قَرَّرَ (رَحِمَهُ اللهُ) هذا المعنى حين قال: «من تتبع كتب تواريخ رجال الحديث، وتراجمهم، وكتب العلل وجد كثيراً من الأحاديث يطلق الأئمة عليها «حديث منكر»،

(2762) ينظر: «المصدر السابق».

(2763) ينظر: «شرح علل الترمذي» لابن رجب الحنبلي: (833/2 - 837)، تحقيق: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار - الزرقاء - الأردن، الطبعة: الأولى، سنة: 1407هـ - 1987م.

«باطل»، «شبه الموضوع»، «موضوع»، وكثيراً ما يقولون في الراوي «يحدث بالمناكير»، «صاحب مناكير»، «عنده مناكير»، «منكر الحديث»، ومن أنعم النظر وجد أكثر ذلك من جهة المعنى، ولما كان الأئمة قد راعوا في توثيق الرواة النظر في أحاديثهم، والطعن فيمن جاء بمنكر، صار الغالب ألا يوجد حديث منكر إلا وفي سنده مجروح، أو خلل، فلذلك صاروا إذا استنكروا الحديث نظروا في سنده، فوجدوا ما يُبَيِّنُ وهنه فيذكرونه، وكثيراً ما يستغنون بذلك عن التصريح بحال المتن، انظر «موضوعات ابن الجوزي»، وتدبر تجده إنما يعتمد إلى المتون التي يرى فيها ما ينكره، ولكنه قلما يصرح بذلك، بل يكتفي غالباً بالطعن في السند، وكذلك كتب العلل، وما يعمل من الأحاديث في التراجم، تجد غالب ذلك مما ينكر متنه، ولكن الأئمة يستغنون عن بيان ذلك بقولهم: «منكر الحديث»، أو نحوه، أو الكلام في الراوي، أو التنبيه على خلل من السند كقولهم: «فلان لم يلق فلاناً»، «لم يسمع منه»، «لم يذكر سمعاً»، «اضطرب فيه»، «لم يتابع عليه»، «خالفه غيره»، يُرَوَى هذا موقوفاً، وهو أصح، ونحو ذلك»⁽²⁷⁶⁴⁾.

ومما يدل على أن علماء الجرح والتعديل قد اعتنوا عناية بالغة بنقد متون رواة الحديث قبل الحكم عليهم ما ذكره الحافظ ابن حبان البستي في كتابه: «المجروحين»، وكذا ما اعتنى به الإمام الكبير ابن عدي في كتابه: «الكامل في ضعفاء الرجال»، من عشرات الأمثلة، بل قل المئتين منها التي تدل على تقديمهم لكثير من الرواة بسبب ما ورد في مروياتهم من متون حديثية غير مستقيمة، ويقولون: «هذا متن باطل»، و«هذا متن لا أصل له»، و«هذا متن مقلوب»، و«هذا متن مضطرب»، و«هذه متون واهية»، ونحو ذلك.

ومن الأسباب الموجبة لنقد المتن عند علماء الجرح والتعديل في كتب الرجال، وكتب العلل: المخالفة، والتفرد، والاضطراب، والكذب، والتهمة بالكذب، وسوء الحفظ، وكثرة الأوهام، وغير ذلك.

ومن الأمثلة الدالة على ذلك: حديث تفرد به أبو قيس عبد الرحمن بن زُرَّان، عَنْ هُدَيْلِ بْنِ شُرْحَبِيلٍ، عَنِ الْمُغْبِرَةِ بْنِ شُعْبَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) تَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى الْجُوزَيْنِ وَالتَّلْعَيْنِ»⁽²⁷⁶⁵⁾، فقد انتقد جمع من كبار أئمة الجرح والتعديل هذا المتن، منهم مسلم بن الحجاج الذي قال

⁽²⁷⁶⁴⁾ ينظر: «الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة»، للمعلمي اليماني: (ص: 263 - 264)، المطبعة السلفية ومكنتها، عالم الكتب - بيروت، سنة: 1406هـ - 1986م.

⁽²⁷⁶⁵⁾ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الطهارة، باب: المَسْحُ عَلَى الْجُوزَيْنِ (41/1/برقم: 159)، وَقَالَ أَبُو دَاوُدَ: كَانَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ لَا يُحَدِّثُ بِهَذَا الْحَدِيثِ، لِأَنَّ الْمَعْرُوفَ عَنِ الْمُغْبِرَةِ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ، قَالَ أَبُو دَاوُدَ: وَرَوَى هَذَا أَيْضًا عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّهُ مَسَحَ عَلَى الْجُوزَيْنِ وَلَيْسَ بِالْمُتَّصِلِ وَلَا بِالْقَوِيِّ، قَالَ أَبُو دَاوُدَ: وَمَسَحَ عَلَى الْجُوزَيْنِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَابْنُ مَسْعُودٍ، وَابْنُ عَبَّاسٍ، وَأَبُو مَالِكٍ، وَأَبُو أَمَامَةَ، وَسَهْلُ بْنُ سَعْدٍ، وَعَمْرُو بْنُ حُرَيْثٍ وَرَوَى ذَلِكَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، وَابْنِ عَبَّاسٍ (رَضُوا اللَّهُ عَلَيْهِمْ)، وَأَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ فِي «جَامِعِهِ»، كِتَابَ: الطَّهَارَةِ، بَابَ: الوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ (167/1/برقم: 99)، وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ»، وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ أَيْضًا: «وَهُوَ قَوْلٌ غَيْرُ

تحت عنوان: «ذكر خبر لَيْسَ بِمَحْفُوظِ الْمَثْنِ»: «قد بَيَّنَّا من ذكر أَسَانِيدِ الْمُغْيِرَةِ فِي الْمَسْحِ بِخِلَافِ مَا رَوَى أَبُو قَيْسٍ، عَنِ هَزِيلٍ، عَنِ الْمُغْيِرَةِ مَا قَدْ اقْتَصَصْنَاهُ وَهُمْ مِنَ التَّابِعِينَ وَأَجْلَسْتَهُمْ مِثْلَ مَسْرُوقٍ، وَذَكَرَ مِنْ قَدْ تَقَدَّمَ ذِكْرَهُمْ فَكُلُّ هَؤُلَاءِ قَدْ اتَّفَقُوا عَلَى خِلَافِ رِوَايَةِ أَبِي قَيْسٍ، عَنِ هَزِيلٍ، وَمَنْ خَالَفَ خِلَافَ بَعْضِ هَؤُلَاءِ بَيَّنَّ لِأَهْلِ الْقَهْمِ مِنَ الْحِفْظِ فِي نَقْلِ هَذَا الْحَبْرِ، وَتَحْمَلِ ذَلِكَ، وَالْحَمْلُ فِيهِ عَلَى أَبِي قَيْسٍ أَشْبَهَ، وَبِهِ أَوْلَى مِنْهُ بِهَزِيلٍ؛ لِأَنَّ أَبَا قَيْسٍ قَدْ اسْتَنَكَرَ أَهْلُ الْعِلْمِ مِنْ رِوَايَتِهِ أَخْبَارًا غَيْرَ هَذَا الْحَبْرِ سَنَدُكِرْهَا فِي مَوَاضِعِهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَأَمَّا فِي خَبَرِ الْمُغْيِرَةِ فِي الْمَسْحِ فَأَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَهْرَادٍ، عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ شَقِيقٍ قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ: عَرَضْتُ هَذَا الْحَدِيثَ يَعْني حَدِيثَ الْمُغْيِرَةِ مِنْ رِوَايَةِ أَبِي قَيْسٍ عَلَى الثَّوْرِيِّ فَقَالَ: لَمْ يَجِئْ بِهِ غَيْرَهُ فَعَسَى أَنْ يَكُونَ وَهْمًا» (2766).

وقال البيهقي: «قال أبو محمد يَحْيَى بْنُ مَنْصُورٍ: رَأَيْتُ مُسْلِمَ بْنَ الْحَجَّاجِ ضَعَّفَ هَذَا الْحَبْرَ، وَقَالَ: أَبُو قَيْسٍ الْأَوْدِيُّ، وَهَزِيلُ بْنُ شُرْحَبِيلٍ لَا يَحْتَمِلَانِ هَذَا مَعَ مُحَالَفَتِهِمَا الْأَجَلَّةَ الَّذِينَ رَوَوْا هَذَا الْحَبْرَ عَنِ الْمُغْيِرَةِ، فَقَالُوا: مَسَحَ عَلَى الْحُقَيْنِ، وَقَالَ: لَا نَتْرُكُ ظَاهِرَ الْقُرْآنِ بِمِثْلِ أَبِي قَيْسٍ، وَهَزِيلٍ، فَذَكَرْتُ هَذِهِ الْحِكَايَةَ عَنْ مُسْلِمٍ لِأَبِي الْعَبَّاسِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الدَّعُوْلِيِّ فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ عَلِيُّ بْنُ شَيْبَانَ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبَا قُدَامَةَ السَّرْحَسِيِّ يَقُولُ: قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ قُلْتُ لِسُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ: لَوْ حَدَّثْتَنِي بِحَدِيثِ أَبِي قَيْسٍ، عَنْ هَزِيلٍ مَا قَبِلْتُهُ مِنْكَ، فَقَالَ سُفْيَانُ: الْحَدِيثُ ضَعِيفٌ، أَوْ وَاهٍ، أَوْ كَلِمَةٌ نَحْوَهَا.

وذكر البيهقي بسنده عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ قَالَ: حَدَّثْتُ أَبِي بِهَذَا الْحَدِيثِ، فَقَالَ أَبِي: لَيْسَ يُرَوَى هَذَا إِلَّا مِنْ حَدِيثِ أَبِي قَيْسٍ، قَالَ أَبِي: إِنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ مَهْدِيٍّ كَانَ يُحَدِّثُ بِهِ يَقُولُ: هُوَ مُنْكَرٌ. وذكر البيهقي بسنده أيضًا عن عَلِيِّ بْنِ الْمَدِينِيِّ قَالَ: حَدِيثُ الْمُغْيِرَةِ بْنِ شُعْبَةَ فِي الْمَسْحِ رَوَاهُ عَنِ الْمُغْيِرَةِ أَهْلُ الْمَدِينَةِ، وَأَهْلُ الْكُوفَةِ، وَأَهْلُ الْبَصْرَةِ، وَرَوَاهُ هَزِيلُ بْنُ شُرْحَبِيلٍ، عَنِ الْمُغْيِرَةِ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: وَمَسَحَ عَلَى الْجُوزَيْنِ وَخَالَفَ النَّاسَ.

وذكر البيهقي بسنده أيضًا عن يَحْيَى بْنِ مَعِينٍ قَالَ: النَّاسُ كُلُّهُمْ يَرَوُونَهُ عَلَى الْحُقَيْنِ غَيْرَ أَبِي قَيْسٍ» (2767).

فأئمة النقد أمثال مسلم، وعبد الرحمن بن مهدي، والثوري، وابن المديني، وأحمد، وابن معين، وأبي داود، والنسائي، والدارقطني، والبيهقي، وغيرهم يضعفون رواية أبي قيس، وهذيل؛ لتفردهما مع مخالفتهما لمن

وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، وَبِهِ يَقُولُ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، وَابْنُ الْمُبَارَكِ، وَالشَّافِعِيُّ، وَأَحْمَدُ، وَإِسْحَاقُ، قَالُوا: يَمْسَحُ عَلَى الْجُوزَيْنِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ إِذَا كَانَا تُحِينَيْنِ».

²⁷⁶⁶ ينظر: «التمييز»، لمسلم بن الحجاج: (ص: 203 - 204).

²⁷⁶⁷ ينظر: «السنن الكبرى»، للبيهقي، باب: مَا وَرَدَ فِي الْجُوزَيْنِ وَالتَّعْلِينِ: (1/425/1) برقم: 1350.

هم أوثق منهما، وأضبط، فروايتها مرجوحة غير محفوظة، ورواية الأوثق والأحفظ محفوظة راجحة. وقبل أن ننتهي من مقصودنا من هذا الضابط ينبغي أن نوضح أمرًا له أهميته، وهو بيان الفرق بين منهج أئمة الجرح والتعديل في نقد المتن الحديثي، ومنهج غيرهم كالمعتزلة قديمًا، أو بعض المفكرين المعاصرين، فالنقد الحديثي عند المحدثين ليس كما يزعم بعض المعاصرين أنه لم يكن عميقًا، ولا مقارنًا للجهود المبذولة في نقد السند عندهم، فمنهجية أئمة الجرح والتعديل قائمة على الإيمان بالغيب، والإيمان بصدق نبوة سيدنا محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ورسالته، وأن طاعته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) واجبة، وينظرون إلى السنة على أنها وحي غير متلو، وأن السنة شارحة للقرآن، ومُبيِّنة له، فهي تُبَيِّنُ مجمله، وتخصص عامه، وتقيد مطلقه، وتوضح مشكله، وتبسط مختصره؛ ولذا فأهل الحديث يَرَوْنَ أن السنة الصحيحة هي التي تتوفر فيها شروط الصحة، ولا تتكامل شروط الصحة (في نظرهم) إلا إذا كان الحديث لا يخالف القرآن، ولا يخالف الأصول العامة، كما هو رأي الإمام الشافعي، وغيره من أهل العلم⁽²⁷⁶⁸⁾.

ونقول للداعين إلى نقد متون الحديث بالنظر العقلي المجرد دون مراعاة قواعد الجرح والتعديل، وعلم الرجال، ودون مراعاة لجمع النصوص في الموضوع الواحد، ودون مراعاة قواعد أصول الحديث، وقواعد أصول الفقه: إن العقل البشري محدود في إمكانياته، ومجالاته؛ ولذا يقول الإمام الشافعي (رَحِمَهُ اللهُ): «إِنَّ للعقل حدًّا ينتهي إليه، كما أن للبصر حدًّا ينتهي إليه»⁽²⁷⁶⁹⁾.

ونقول لهم أيضًا: إن الإنكار العقلي أسهل من الإثبات؛ لِأَنَّ المنكر يصدر في نفيه عن عدم العلم، ولذا يقرر العلماء: أن أكثر الجهل إنما يقع في النفي، لا في الإثبات⁽²⁷⁷⁰⁾، والعلم يتقدم بالإثبات والإقرار، لا بالنفي والإنكار.

وأيضًا: المعايير العقلية ليست واحدة، بل إن العقل البشري لا يسلم من التأثر بالأهواء، والأعراف، والعادات، ولذا كانت أحكام العقل مختلفة في كثير من القضايا، مما يؤدي إلى التنازع والتناقض والاضطراب، يقول الإمام ابن قتيبة (رَحِمَهُ اللهُ): «وَقَدْ كَانَ يَجِبُ (مَعَ مَا يَدْعُوهُ مِنْ مَعْرِفَةِ الْقِيَّاسِ، وَإِعْدَادِ آلَاتِ النَّظَرِ) أَلَّا يَخْتَلِفُوا كَمَا لَا يَخْتَلِفُ الْحُسَّابُ، وَالْمُسَّاحُ، وَالْمُهَنْدِسُونَ؛ لِأَنَّ التَّهْمَ لَا تَدُلُّ إِلَّا عَلَى عَدَدٍ وَاحِدٍ، وَإِلَّا عَلَى شَكْلِ وَاحِدٍ، وَكَمَا لَا يَخْتَلِفُ حُدَاقُ الْأَطْبَاءِ فِي الْمَاءِ، وَفِي نَبْضِ الْعُرُوقِ؛ لِأَنَّ الْأَوَائِلَ قَدْ وَقَفُوهُمْ مِنْ

⁽²⁷⁶⁸⁾ ينظر: «الرسالة»، للشافعي: (ص: 224 - 225)، وينظر أيضًا: «الموافقات في أصول الشريعة»، للشاطبي: (3/ 8 - 10).

⁽²⁷⁶⁹⁾ ينظر: «مناقب الشافعي»، لليبهي: (187/2)، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث - القاهرة، الطبعة: الأولى، سنة:

1390هـ - 1970م.

⁽²⁷⁷⁰⁾ ينظر: «اقتضاء الصراط المستقيم» لابن تيمية: (1/ 124 - 125)، تحقيق: ناصر العقل، مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة:

الأولى، سنة: 1404هـ.

ذَلِكَ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ، فَمَا بَالُهُمْ أَكْثَرُ النَّاسِ اخْتِلَافًا، لَا يَجْتَمِعُ اثْنَانِ مِنْ رُؤَسَائِهِمْ عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ فِي الدِّينِ...» إلى أن قال (رَحِمَهُ اللهُ): «وَلَوْ أَرَدْنَا (رَحِمَكَ اللهُ) أَنْ نَنْتَقِلَ عَنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ، وَنَرْغَبَ عَنْهُمْ، إِلَى أَصْحَابِ الْكَلَامِ، وَنَرْغَبَ فِيهِمْ، لَخَرَجْنَا مِنَ اجْتِمَاعٍ إِلَى تَشْتُّتٍ، وَعَنْ نِظَامٍ إِلَى تَفَرُّقٍ، وَعَنْ أُنْسٍ إِلَى وَحْشَةٍ، وَعَنْ اتِّفَاقٍ إِلَى اخْتِلَافٍ...»⁽²⁷⁷¹⁾.

فإلى أي عقل يكون التحاكم؟ وكيف يحتكم إلى شيء يتفاوت، ويتباين، ويتصف بالنسبية زمانًا، ومكانًا، وأما التحاكم إلى العقل الصريح مع عدم إمكانية الجمع والتأويل السائع فهذا نقول به، وقد تكلمنا في هذا بالتفصيل في الضابط الثالث عشر: «فهم الحديث النبوي وفق مقتضيات العقل الصريح»، فليراجع هناك، فعلماء الحديث لم يهملوا العقل تمامًا في منهجهم النقدي، بل راعوه في جميع قواعدهم، عند السماع، وعند التحديث «التحمل والأداء»، وعند الحكم على الرواة، وعند الحكم على الأحاديث، فكل هذه أمور لا تتم إلا بالعقل الرجيح الحصيف، وقد عقد الإمام الخطيب البغدادي بابًا في «جُوبِ اطِّراحِ المُنكَرِ وَالْمُسْتَحِيلِ مِنَ الْأَحَادِيثِ»⁽²⁷⁷²⁾، فالناظر المنصف والمتأمل المدقق في المنهج النقدي عند المُحدِّثين في علم العلل، وعلم الجرح والتعديل، وعلم أصول الحديث بصورة عامّة يدرك أن أئمة هذا العلم بنوا كثيرًا من مقاييسهم، ومعاييرهم على قرائن عقلية، وأمارات جاءت بعد روية وفكر ونظر وبصر، فالاعتماد على أقوال أئمة الجرح والتعديل في نقد سند الحديث لا يعني أنهم كانوا يتجاهلون نقد المتن؛ إذ الحكم على الراوي من قبل أولئك الأئمة، أو بعضهم (على الأقل) كان نتيجة ملخصة لعملية نقدية من أهم أركانها وأبرز دعائمها: النظر في سلامة متن ذلك الراوي، فحينما يقولون عن أحد الرواة أنه «منكر الحديث» لا يعني أن الناقد تجاهل نقد المتن، بل يفيد النقد للمتن أيضًا؛ لأنَّ الراوي ما وصف بمثل ذلك الوصف في الغالب إلا لوجود مرويات منكرة في متونه، فهناك ارتباط وثيق وتلازم لا ينفك بين نقد السند، ونقد المتن، فما يظنه بعضهم أنه مجرد نقد للسند هو في حقيقة الأمر نتيجة عملية شاملة لأمر عدة، منها نقد المتن أيضًا⁽²⁷⁷³⁾.

وخلاصة القول في ضابط مراعاة قواعد علم الجرح والتعديل وقواعد علم الرجال: أن أئمة

الجرح والتعديل اتخذوا معايير غاية في الدقة والإحكام، وخرَّجُوا أحكامهم على الرواة على مقتضاها، بمنهجية

⁽²⁷⁷¹⁾ ينظر: «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة الدينوري: (ص: 62 - 64)، المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراف، الطبعة الثانية، سنة: 1419هـ - 1999م.

⁽²⁷⁷²⁾ ينظر: «الكفاية في علم الرواية»، للخطيب البغدادي: (ص: 429).

⁽²⁷⁷³⁾ ينظر: «نقد المتن وعلاقته بالحكم على رواية الحديث عند علماء الجرح والتعديل»، أد/ خالد بن منصور الدريس: (ص: 136 - 145)، بتصرف، وهو بحث مفيد جدًا ونافع للغاية في هذه القضية المهمة، فمن أراد المزيد فليقرأه كاملاً في «مجلة إسلامية المعرفة»، العدد: 39، السنة العاشرة، 1426هـ - 2005م، (من ص: 103 إلى ص: 146).

متسقة متكاملة، وقد اتسمت المنهجية التي اتخذوها بجمعها بين التنظير والممارسة، وأتته حين ننظر في القواعد التي وضعوها مستصحبين الغاية التي لأجلها وضعت (وهي تمييز صحيح الحديث من سقيمه) سنحمد لهم هذا الصنيع، ونقدره قدره، ولا بد من مراعاة هذه القواعد والضوابط الحاكمة عند مراجعة التراث الحديثي، والحكم على الرواة بكل ورع، وكل أمانة، وموضوعية علمية.

الضابط التاسع والعشرون: الحذر من القراءة الحدائرية للسنة النبوية، واجتناب التأويل الفاسد

للنص النبوي:

القراءة الحدائية: هي قراءة تأويلية خارجة عن نطاق المعهود المنطقي، مستمدة آياتها من تجارب الغرب في فهم نصوصهم المقدسة، غير مكترئين لنتائج نصوصهم العقدية، والفقهية بقدر ما تتوق إليه أنفسهم من النقد، باستخدام «نظريات لغوية» مبتدعة، مثل: البنيوية⁽²⁷⁷⁴⁾، والتفكيكية⁽²⁷⁷⁵⁾، والسيمائية⁽²⁷⁷⁶⁾، والتي كانت وليدة الصراع الحدائي الغربي مع الدين.

وهذا بدوره أدّى إلى الاشتغال بالإنسان بعيداً عن الله «الأنسنة»، والاهتمام بالعقل خارجاً عن الوحي «العقلنة»، ومراعاة الدنيا من غير النظر إلى الآخرة، مما أدّى بهم إلى معالجة النصوص الربانية ضمن تقاليد يهودية نصرانية، تُخضع كلام الله ورسوله لمناهج النقد التي خضعت لها نصوص التوراة، والإنجيل في إطار الفكر الغربي، والذي صار عند الحدائين العرب مرجعيةً مُسلمة غير قابلة للنقاش والتعديل⁽²⁷⁷⁷⁾.

نستخلص من هذا التعريف: أنّ القراءة الحدائية متأثرة من حيث نشأتها، وأهدافها، ومضمونها بالغرب؛ ومن ثمّ فالقراءة الحدائية تسعى إلى إعادة قراءة النصوص الشرعية «القرآن والسنة» بطريقة حديثة غربية، مُتخذةً من العقل سبيلاً لتأويل النصوص الشرعية بطريقة غير معهودة في البيئة العربية، تقضي في النهاية لإغائها، أو إقصائها.

هدف القراءة الحدائية: ليس الاهتمام بهذه النصوص، ولا معرفة مراد الله تبارك وتعالى منها، ولا

البحث عن الأوامر والنواهي؛ لأجل الامتثال بها، وإنما هي قراءة موجهة، ذات هدف محدد، لا تريد البحث عن النص، وإنما تريد البحث من خلال النص، لا تريد الاقتداء بالنص، بل التخلص منه، لا تراعي صحة تأويلها، أو قربه من النص، أو بعده، تريد من النص أن يتحمل هذه التأويلات، فالمقصود من هذه القراءة

⁽²⁷⁷⁴⁾ البنيوية: منهج يستكشف العلاقات الداخلية المتبادلة للعناصر الأساسية في النص، وفهمه بشكل كلي، بعيداً على المعاني المباشرة لها. يُنظر: «دليل الناقد الأدبي»، لسعد البازعي، وميجان الرويلي: (ص: 67)، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء سنة: 2002 م، بتصرف.

⁽²⁷⁷⁵⁾ التفكيكية: مذهب أدبي يقول باستحالة الوصول إلى فهم متماسك، أو متجانس للنص أياً كان. يُنظر: «المصطلحات الأدبية الحديثة»، د/ محمد عناني: (ص: 131)، الشركة المصرية للنشر - لوجمان، ط: 3، سنة: 2003 م، بتصرف.

⁽²⁷⁷⁶⁾ السيميائية أو السيماتية: علم الدلالة، وهو علم حديث يبحث في الدلالات اللغوية، يدرس المعاني اللغوية على صعيد المفردات والتراكيب، وما يتبعه من تطور لهذه المفردات بعيداً عن الاشتقاقات التاريخية لها. يُنظر: «دليل الناقد العربي»: (ص: 177)، بتصرف.

⁽²⁷⁷⁷⁾ يُنظر: «المنطلقات الفكرية والعقدية لدى الحدائين للطعن في مصادر الدين»، لأنس سليمان المصري: (ص: 79)، بحث مُقدّم لكلية الشريعة، الجامعة الأردنية، قسم: دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 42، العدد: (1/2015م)، تاريخ استلام البحث: 2014/1/11م، وتاريخ قبوله: 2014/6/15م.

الوصول إلى نتائج سابقة، والنصوص الشرعية حاضرة في أدبياتها من أجل أن تراح فلا تثير إشكالاتاً على هذه النتائج، فالنص صار مُشككاً، لا دليلاً⁽²⁷⁷⁸⁾.

وتلك ظاهرة قديمة، والجديد فيها هو حجم الانحراف، والغلو، والعبث في تأويل وتحريف النصوص الشرعية، وقد لجأت هذه القراءات إلى التراث؛ لِأَنَّهَا شعرت أَنَّ التراث حاضر وعميق التأثير في نفوس المسلمين، وأن أي تفكير لتجاوزه مؤذن بالفشل؛ فلجأت إليه لتبحث لها عما تريد، فالقراءة تقول هنا وبكل بوضوح: «والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل، وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلع إليها»⁽²⁷⁷⁹⁾.

إذ ثَمَّ قناعة راسخة أنه لا يمكن التغيير إلا من الداخل: «فلا سبيل إلى التجديد والتحديث، ونحن نتحدث عن العقل العربي إلا من داخل التراث نفسه، وبوسائله الخاصة، وإمكانياته الذاتية أولاً»⁽²⁷⁸⁰⁾.
«وههدفها: «أن تسهم بقسط كبير في أسلمة الحداثة، وتحديث الإسلام»⁽²⁷⁸¹⁾.

لقد وصل الحال بأصحاب هذه القراءة أن ظنوا أنهم هم المُخلِّصون لِأُمَّة الإسلام من أزماتها في الوقت الذي عجز فيه الإسلام عن تحقيق أهدافه، بسبب جمود نصوصه، وعدم تلبية احتياجات أفرادها؛ رامين من وراء ذلك إلى القضاء على كل مُقدَّس، وذلك بدءاً من نقد النصوص الشرعية، بلا منهجية صحيحة، ثم المناذاة بتأويل جديد لها يتناسب مع الأفكار الحداثيّة أسماهم بعضهم ب: «فوضى التَّأويل»، ثم الدعوة إلى إنشاء فلسفات مناوئة تقوم على أنقاض الدين، وانتهاءً بتعطيل مقاصد الشريعة الغراء، والتحلل من أحكامها، وإحداث زعزعة بين المرء ودينه، وتحطيم القيم والثوابت، حتى صارت القيم والأخلاق لا قيمة لها، ولا جدوى منها، كل هذا بدعوى التجديد، وتحت اسم الحرية المزعومة.

ولما كانت السُنَّة النبويّة هي قسيمة القرآن، تندرج معه في الوحي الإلهي، والأخذ بها سبب للاهتمام، كما يدل لهذا قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ

⁽²⁷⁷⁸⁾ يُنظر: «التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة»، لفهد العجلان: (ص: 86)، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط: 2، سنة: 1436هـ - 2015م، ويُنظر أيضاً: «مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلة» لابن قيم الجوزية: (ص: 46)، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة - مصر، ط: 1، سنة: 1422هـ - 2001م.
⁽²⁷⁷⁹⁾ يُنظر: «الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم»، للجيلاني مفتاح: (ص: 70)، دار النهضة، الطبعة الأولى، سنة: 1417هـ.

⁽²⁷⁸⁰⁾ يُنظر: «بنية العقل العربي»، لمحمد عابد الجابري: (ص: 568)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط: 7، س 2004م.

⁽²⁷⁸¹⁾ يُنظر: «عيال الله»، لمحمد الطالبي: (ص: 144)، سراس، الطبعة الثالثة، سنة: 2006م.

وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ⁽²⁷⁸²⁾، وقد عرف السلف الصالح للسنة قدرها، ومكانتها، فرعوتها حق رعايتها، وحفظوها في الصدور، وأودعوها سويداء القلوب، ودوتوها في المصنفات والكتب، وحكمتوها في شعوتهم، وكانوا بها مستمسكين، وعلى نهجها سائرين، وما زال العلماء في كل عصر يُعَنُونَ بالسنة عناية تامة علمًا وعملاً، حتى جاءت عصور ضعف فيها المسلمون، فخلف من بعد هؤلاء الأعلام خلف تهاونوا بشأنها، وتفاعدوا عن حفظها، فاستعجم عليهم فهمها، واستغلق لديهم الوقوف على أسانيدنا ومتونها.

وكان من أثر ذلك أن رأينا أرباب الأديان المبدلة، والعقائد الزائفة، والأهواء المتبعة، يطعنون في سنة نبينا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ويغضون من شأن الأحاديث النبوية.

فمن قائل: لا يعتمد عليها الآن لانقطاع أسانيدنا.

ومن قائل: إن السنة ليست دينًا عامًا دائمًا.

ومن قائل: إن الأغلبية العظمى من الأحاديث ليست إلا من وضع الوضعين، واختلاق الكذابين.

ومن طاعن في الصحابة (رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ)، وهم الحلقة الأولى في الإسناد، الذي يصلنا بصاحب

الشرية (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

ومن متمسك للهفوات، يُضَخِّمُ من شأنها، فيرفعها إلى درجة العظام؛ لينال من هذه الملة المطهرة،

والسنة النبوية المشرفة، إلى غير ذلك من أنواع المكاييد والطعون التي يثبها أعداء الإسلام⁽²⁷⁸³⁾.

وقد توجهت أنظار الحدائين إلى السنة النبوية، ظنًا منهم أنها تقف حجر عثرة أمام انفتاحهم العقلي،

وحصنًا حصينًا، وسياجًا منيعًا حول النص النبوي الذي يريدون التحرر منه، وعائقًا كبيرًا أمام التلاعب

بالنصوص النبوية.

ويوضح الأستاذ محمد أسد السِّرَّ في محاربة أعداء السنة لها فيقول: «إنَّ الهدف إسقاطها حتى يفقد

المسلمون الصورة التطبيقية الحقيقية لحياة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) والمسلمون الأوائل، وبذلك يفقد

الإسلام أكبر عناصر قوته»⁽²⁷⁸⁴⁾.

⁽²⁷⁸²⁾ [النور: 54].

⁽²⁷⁸³⁾ مقتبس من كتاب: «الحديث والمحدثون»، للشيخ: محمد محمد أبو زهو: (ص: 8)، دار الفكر العربي، القاهرة، طبع في 2 من

جمادى الثانية 1378هـ، بتصرف.

⁽²⁷⁸⁴⁾ يُنظَر: «الإسلام على مفترق الطرق»، محمد أسد، «ليبولد فايس»: (ص: 88 - 95)، ترجمة الدكتور عمر فروخ، دار العلم،

بيروت، سنة: 1987م.

المنطلقات، والمرتكزات التي تقوم عليها القراءة الحدائثية في فهم السُّنة:

إنَّ المتأمل في التعريف السابق للقراءة الحدائثية، والذي جاء بعد النظر العميق في كتبهم، والوقوف على أقوالهم، وتتبع آرائهم، واستقراء مواقفهم؛ يظهر له جلياً أنَّ هؤلاء الحدائثيين لا يتحركون سُدى، بل لهم خطوات مُنظَّمة، وأقدام متحركة، ولهم منطلقات وقواعد ينطلقون منها، يمكن تلخيصها في هذين المنطلقين⁽²⁷⁸⁵⁾:

أولاً: منطلق «الأنسنة»:

والذي يعني: بشريَّة النصوص، وإنسانيَّة القيم والمعايير، أو بمعنى آخر: نزع القداسة عن الجبلين الكبيرين، والأصلين العظيمين: «الكتاب والسُّنة»، باعتبارهما كلاماً عادياً، شأنه شأن جميع النصوص، يخضع للقبول والرد، ويقع تحت طائلة النقد.

كل هذا ليشوهوا محاسن الإسلام في أنظار من افتتن بمدنيته الماديَّة الزائفة من صغار الأحلام، وضعفاء الإيمان⁽²⁷⁸⁶⁾.

فنصوص السُّنة النبويَّة (من وجهة نظر أصحاب هذه القراءة الحدائثية) عجزت عن تقديم حلول ناجعة لمشكلات الواقع، ولا تصلح منهجاً للحياة في زماننا، هذا مما يستلزم تجاوزها، والتحرر من قيودها؛ لينفتح المجال فسيحاً أمام العقل ليقول ما شاء، وليفسر ما شاء، وكيفما شاء، في أي وقت شاء.

يقول أحدهم: «كل ما في القرآن وما في السُّنة (دعك من الفقهاء) من تشريعات لا تتناول العقيدة، وما يتعلق بها من شعائر العبادة، بل تتناول أمور الدنيا، ومعاملاتها، وتنظيمها، وعلاقاتها، كل هذه التشريعات جميعاً بلا استثناء واحد، ليست الآن ملزمة لنا في كل الأحوال، حتى ما كان في زمان الرسول من بابي الفرض والتحريم، لم يعد الآن بالضرورة كذلك، بل لنا الحق في أن ننقله إلى بابي الندب والكره، إن لم ننقله إلى باب المباح، لنا الآن هذا الحق إذا اقتنعنا بأن تغير الأحوال يستلزم تطبيقه، وما دما نلتزم بالغايات الأخلاقيَّة العليا التي نصبها القرآن»⁽²⁷⁸⁷⁾.

وفي ذات الإطار يقول الأستاذ محمد شحرور: «إنَّ المشكلة تأتي مرة أخرى من زعم الفقهاء أنَّ حلال مُحَمَّد حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرام محمد حرامٌ إلى يوم القيامة، وتأتي من اعتبارهم أنَّ القرارات النبويَّة

⁽²⁷⁸⁵⁾ ومن رام المزيد، فليراجع مشكوراً ماجوراً: «التواصل الحضاري ومفهوم الحدائث في قراءة النص القرآني»، للشيخ/ عمَّار التميمي: (ص: 87 - 89)، شبكة الفكر.

⁽²⁷⁸⁶⁾ يُنظر: «الحديث والمحدثون»: (ص: 302).

⁽²⁷⁸⁷⁾ يُنظر: «نحو ثورة في الفكر الديني»، للدكتور محمد النويهي: (ص: 147 - 148)، ط: 1، بيروت سنة: 1983م.

التنظيمية لها قوة التنزيل الحكيم الشامل المطلق الباقي، ناسين أنَّ التحليل والتحرير محصور بالله وَحْدَهُ، وأنَّ التقييد الأبدي للحلال المطلق يدخل حتمًا في باب تحريم الحلال، وهذه صلاحية لم يمنحها تعالى لأحد بما فيهم الرسل»⁽²⁷⁸⁸⁾.

ويعترف أحد رموزهم وهو يتحدث عن المفكرين المحدثين: «إن قلة اهتمامهم النسبي بالسُّنة يدل على أن هذا الأصل لم يعد يحتل نفس المنزلة التي كانت له عند الأجيال القريبة من عهد النبوة، وأنَّ الشعور السائد بأنه يعسر مواجهة مشكلات التشريع في المجتمعات العصرية بالرجوع إليه»⁽²⁷⁸⁹⁾.

بل صار التَّحرر من النصوص (عندهم) أمرًا حتميًا يفرضه الواقع، ويقتضيه التغيير، والتجديد، والتطوير، بل هو أصل من أصولهم، يقول الأستاذ محمد أركون (أحد دعاةهم): «كل من يقرأ كتاباتي يعرف أنني حريص كل الحرص على نقد التراث المعرفي الإسلامي منذ ثلاثين عامًا، وأنا أحاول انتهاك أطره التقليديَّة الموروثة، ومواقعه الجامدة، وتحدياته، ومفاهيمه، ورؤيته العامَّة للعالم، والوجود، منذ ثلاثين عامًا وأنا أحاول زحزحته عن مواقعه التقليديَّة الراسخة، وتجاوز هذه المواقع بالذات؛ لكي أفتح له آفاقًا لم تكن في الحسبان، ولكي أخرجها من عزلته، وانغلاقه الدوغمائي المزعوم... كنت قد ألححت كثيرًا فيما سبق على مدى حاجة المجتمعات الخاضعة للمرجعية المدعوة إسلاميَّة إلى الدراسات التاريخيَّة النقديَّة، والتفكيكيَّة»⁽²⁷⁹⁰⁾.

بل ذهب فريق من أصحاب هذه القراءة الحدائيَّة مثل زكريا أوزون إلى أن: الحديث النبوي ليس وحيًا مُنزَّلًا، ولو كان كذلك لأصبح متنه «نصه» قرآنًا، يقرؤه المسلم عند أدائه فروض صلاته»⁽²⁷⁹¹⁾.

بل هوت أفكارهم بهم إلى واد سحيق، فلم يكتفوا بالنيل من السُّنة النبويَّة فحسب، بل تجرَّؤوا فطعنوا في نبوته، ورسالته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من طرف خفي، ولم يسلم شخصه الكريم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من نقدهم وطعنهم، حتى قال قائلهم: «ولولا أنَّ محمدًا أراد أن يكون مُقدَّسًا ومُطَاعًا عند أتباعه المسلمين، لما رأيناه يتغاضى عنهم إذا رأهم يتبركون بنعليه، أو يتبدرون وضوءه، أو يتلقفون بصاقه، أو نحو ذلك مما

⁽²⁷⁸⁸⁾ يُنظر: «نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي»، لمحمد شحور: (ص: 153)، دار الأهالي، دمشق، ط: 1، سنة: 2000م.

⁽²⁷⁸⁹⁾ يُنظر: «الإسلام والحداثة»، لعبد المجيد الشرفي: (ص: 162)، الدار التونسية للنشر، ط: 2، سنة: 1991م.

⁽²⁷⁹⁰⁾ يُنظر: «قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح: (ص: 50 - 51)، دار الطليعة

بيروت، دت.

⁽²⁷⁹¹⁾ يُنظر: «جناية البخاري: إنقاذ الدين من إمام المحدثين»، لزكريا أوزون: (ص: 14)، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ط: 1،

سنة: 2004م.

يدل على أنه عندهم مقدس ومطاع»⁽²⁷⁹²⁾.

وقد ارتكز الحداثيون في أطروحاتهم على مجموعة من المعايير؛ من أهمها:

1 - الأحاديث التي تناولت الغيب بدءًا من الموت إلى يوم القيامة، والجنة، والنار هي مما استأثر الله بعلمه، وأراد أن تكون غيبًا، فكل ما ورد فيها غير صحيح، فالآيات صريحة في أنه لا يعلم الغيب إلا الله، والنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مأمور بأن يَكِلَ أمر الغيب لله وَحْدَهُ.

2 - الأحاديث التي جاءت لتفسير ما ورد مُبْهَمًا في القرآن لا تثبت وترد؛ وذلك لِأَنَّ الله أراد لها أن تكون مُبْهَمَةً، ولم يرد تفسيرها، فلا تصح هذه الروايات، ومنها الروايات الواردة في أسباب النزول.

3 - الأحاديث التي تتحدث عن المرأة بدءًا من خلقها من ضلع عوجاء، وحجابها، والأحاديث التي عالجت الزواج والطلاق وأحاديث نكاح الرقيق، والفيء، والغنائم باعتبارها خاصةً بمرحلة مُعَيَّنَةٍ انتهت، ولم ترد في القرآن الكريم فلا تعد من الثوابت القرآنية.

4 - الأحاديث التي أثبتت معجزات النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) غير القرآن مردودة؛ لِأَنَّهُ لا معجزة للنبي سوى القرآن بنصه.

5 - الأحاديث التي أثبتت فضائل لبعض الأماكن، والأشخاص كلها مردودة؛ وذلك لِأَنَّ ميزان التفاضل في الإسلام بموجب القرآن إنما هو بالتقوى فقط.

6 - الأحاديث التي تنافي حرية الاعتقاد، وحرية الفكر مردودة.

7 - الأحاديث التي جاءت في الأكل، والشرب، واللباس، والنوم، والسير... وما إلى ذلك من شعون الحياة، لا تُعَدُّ ملزمة، وإنما هي إخبار عن واقع الحياة اليومية في جزيرة العرب، وهي مما لم يذكر في القرآن، فهي جزء من التاريخ.

وتطبيق هذا المنهج من المعايير يقضي إلى رفض قرابة الألفي حديث منها ما هو في «الصحيحين»، ومنها ما هو في غيرهما من كتب السُّنَّة⁽²⁷⁹³⁾.

ومن هنا يتبين أن غرض الحداثيين إقصاء الحديث، وإبعاده، والقول بعدم صلاحية شيء منه لزماننا؛ لِيُتَوَلَّ الأمر إلى إبطال العمل بالحديث⁽²⁷⁹⁴⁾.

⁽²⁷⁹²⁾ يُنظَر: «الشخصية المحمدية أو حل اللغز المقدس»، للرصافي معروف: (ص: 425 - 428)، منشورات الجمل، ألمانيا، ط: 1، سنة: 2002م.

⁽²⁷⁹³⁾ نُظِرَ هَذِهِ المعايير عند الأستاذ جمال البنا في كتابه: «نحو فقه جديد: السُّنَّة النبوية ودورها في الفقه الجديد» (249/2 - 256)، و(280/3 - 281)، دار الفكر الإسلامي، ويُنظَرُ أَيْضًا: «الحدائث وأثرها في تعطيل مقاصد السُّنَّة النبوية»، د/ موسى عمر كيتا (ص: 751).

⁽²⁷⁹⁴⁾ يُنظَر: «الحدائث وموقفها من السُّنَّة»، د/ الحارث فخري عيسى: (ص: 264 - 265)، دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة

ولقد تَدَرَّعَ أصحاب هذه القراءة الحدائثية بحديث أنسٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قال: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»⁽²⁷⁹⁵⁾، كدليل يُبيح لهم ترك العمل بالسُّنَّة، والاكتفاء بما تهواه عقولهم، فصارت أحكام الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وأوامره (عندهم) مجرد إرشادات، فمجرد أمر الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لا يقتضي الوجوب⁽²⁷⁹⁶⁾.

ثانياً: تقديسُ العقل، وتقديمه على النقلِ «العقلنة»:

والمنطلق الثاني الَّذِي قامت عليه القراءة الحدائثية هو تقديس العقل، وتقديمه على النقل، بل وجعله حاكماً عليه، فما حَسَنَهُ العقلُ فهو المَقْبُولُ، وما قَبَّحَهُ العقلُ فهو المردود. فالعقلانية من أهم لوازم الحدائثية؛ إذ لا تتصور الحدائثية بدون عقلنة⁽²⁷⁹⁷⁾، فراحوا يردون الأحاديث لأدنى شبهة عارضة للعقل والواقع.

فسلطة العقل، في القراءة الحدائثية، هي السلطة الوحيدة التي يُعامل على أساسها مع السُّنَّة النبويَّة، بل مع النصوص الدينيَّة كافة، فراحوا ينكرون بأفهامهم السقيمة العليلة جملة من الأحاديث بدعوى مناقضتها العقل، وذلك كحديث: «الذباب»، وحديث: «ولوغ الكلب في الإناء»، وغيرهما، حتى وصل بهم الحال أن يكذبوا معجزات النبيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الحسيَّة، وينكروها، حتى أنكروا قائلهم معجزة انشقاق القمر، ومعجزة المعراج، ولو استطاع لأنكر معجزة الإسراء أيضاً لكنه لا يستطيع لذلك سبيلاً.

ومثل هذا القانون الَّذِي وضعه هؤلاء يضع كل فريق لأنفسهم قانوناً فيما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى، فيجعلون الأصل الَّذِي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أن عقولهم عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعاً له، فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه⁽²⁷⁹⁸⁾.

ويوضح أحدهم في مقدمة كتابه: «تحرير العقل من النقل وقراءة نقدية لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم» الدافع الَّذِي حمل الفكر الحدائثي على استخدام العقل في فهم النصوص النبويَّة، فقال: «والذي

الأولى، سنة: 1434هـ - 2013م، ويُنظر أيضاً: «المستشرقون والحديث النبوي»، د/ محمد بهاء الدين: (ص: 23)، دار النفائس، عمان، ودار الفجر ماليزيا كوالامبور، ط: 1، سنة: 1999م.

⁽²⁷⁹⁵⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الفضائل، باب: «وَجُوبُ اغْتِسَالِ مَا قَالَهُ شَرَعًا، دُونَ مَا ذَكَرَهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مِنْ مَعَايِشِ الدُّنْيَا، عَلَى سَبِيلِ الرَّأْيِ (4/1836) برقم: 2363.

⁽²⁷⁹⁶⁾ يُنظر: «أضواء على السُّنَّة المحمدية»، لأبي رية: (ص: 18)، ط: دار المعارف، وللمزيد: يُنظر: «الإسلام والحدائث»، لعبد المجيد الأشرفي: (ص: 161).

⁽²⁷⁹⁷⁾ يُنظر: «الإسلام والحدائث»، لعبد المجيد الأشرفي: (ص: 25).

⁽²⁷⁹⁸⁾ يُنظر: «درء تعارض العقل والنقل» لابن تيمية: (6/1)، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربيَّة السُّعُودِيَّة، الطبعة: الثانية، سنة: 1411هـ - 1991م.

يجب أن نعرفه أولاً ونبدأ منه الحوار، أنَّ العقل موجود في الواقع قبل النقل، فالنقل نتاج لتفاعل العقل مع الواقع، مما يؤكد هيمنة العقل وسيادته على النقل»⁽²⁷⁹⁹⁾.

مظاهر القراءة الحدائرية في فهم السنَّة النبوية:

إنَّ من مظاهر القراءة الحدائرية للنصوص النبوية والتي استخدمت المنهج العقلي قاضياً على السنَّة النبوية: طعنهم في كتب السنَّة المعتمدة: ك«الصحيحين»، فالأحاديث التي فيها حسب قول الجابري: «إنما هي صحيحة بالنسبة للشروط التي وضعها أصحابها لقبول الحديث، الحديث الصحيح ليس صحيحاً في نفسه بالضرورة... وإنما هو صحيح، بمعنى: أنه يستوفي الشروط التي اشترطها جامع الحديث كالبخاري ومسلم»⁽²⁸⁰⁰⁾.

ويقول محمد شحرور: «يقولون: «صحيح مسلم»، و«صحيح البخاري»! ويقولون: إنهما أصح الكتب بعد كتاب الله! ونقول نحن: هذه إحدى أكبر المغالطات التي ما زالت المؤسسات الدينية تُكره الناس على التسليم بها تحت طائلة التَّكْفِير والنفي، فالصحة في كتاب الله صحة حقيقيَّة لغويَّة واقعيَّة، يؤيدها العلم، ويثبتها الكون المشهود، أما الصحة في كتب الحديث فصحة مجازية اصطلاحية، تواضع أهل المؤسسة الدينية أنفسهم على تسميتها، أي أنها تحمل الطابع الذاتي، صحة نسبيَّة إن ثبتت عند أحدهم نفاها الآخر... فإذا تجرأ أحدٌ كما نفعل نحن الآن، وأشار إلى تناقض أو خطأ في حديث آحاد كشفه له العلم القطعي، اتهموه بالعمالة، وبمحاولة القضاء على الإسلام عن طريق تهديم السنَّة النبوية بالطعن في الحديث كوحى ثانٍ يُمَثِّلُ السنَّة»⁽²⁸⁰¹⁾.

ومن أمثلة ما ردّه التيار الحدائري المعاصر من حديث في أثناء عمليَّة الفهم مستظهِراً بالمنهاج العقلي الموظَّف في كثير من العلوم الحديثة اليوم: حديث: «بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيْبًا، وَسَيَعُوْدُ كَمَا بَدَأَ غَرِيْبًا، فَطُوْبَى لِلْغَرِيْبَاءِ»⁽²⁸⁰²⁾: يقول الجابري مُعلِّقاً على هذا الحديث: «نقرأ في «مسلم» أنَّ رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: «بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيْبًا، وَسَيَعُوْدُ كَمَا بَدَأَ غَرِيْبًا، فَطُوْبَى لِلْغَرِيْبَاءِ»، ثم يقول: وفي «البخاري» أن الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: «خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ»⁽²⁸⁰³⁾، ثم يقول:

⁽²⁷⁹⁹⁾ يُنظَر: «تحرير العقل من النقل وقراءة نقدية لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم»، لسامر إسلامبولي: (ص: 7).

⁽²⁸⁰⁰⁾ يُنظَر: «في قضايا الدِّين والفكر»، لمحمد عابد الجابري: (ص: 8)، مجلة: «فكر ونقد»، العدد: 9، المغرب.

⁽²⁸⁰¹⁾ يُنظَر: «نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي»، لمحمد شحرور: (ص: 160).

⁽²⁸⁰²⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: بدأ الإسلام غريباً (1/130) برقم: 145.

⁽²⁸⁰³⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: أصحاب النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، باب فضائل أصحاب النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

وسلَّم) (2/5) برقم: 3650.

من السهل أن يشكك الإنسان في صحة مثل هذه الأحاديث التي تُشتمُّ فيها بوضوح رائحة السياسة، وبالنسبة لي شخصيًا، إنَّ مثل هذه الأحاديث يجب وضعها بين قوسين؛ أعني: تجنب أخذها بعين الاعتبار»⁽²⁸⁰⁴⁾.

وقد أجاب الأستاذ الدكتور السباعي (رَحِمَهُ اللهُ) ردًّا على هؤولاءِ بقوله: «ولنفرض أن تحكيم العقل في

الأحاديث هو الصواب، فنحن نسأل: أي عقل هذا الذي تريدون أن تحكموه؟

أعقل الفلاسفة؟ إنهم مختلفون، وما من متأخر منهم إلا وهو ينقض قول من سبقه.

أعقل الأدباء؟ إنه ليس من شأنهم، فإن عنايتهم (عفا الله عنهم) بالنوادر والحكايات.

أعقل علماء الطب، أم الهندسة، أم الرياضيات؟ ما لهم ولهذا؟

أعقل المحدثين؟ إنه لم يعجبكم، بل إنكم تتهمونه بالغباوة والبساطة.

أعقل الفقهاء؟ إنهم مذاهب متعددة، وعقليتهم (في رأيكم) كعقلية المحدثين.

أعقل الملحدين؟ إنهم يَرَوْنَ أن إيمانكم بوجود الله، جهل منكم وخرافة.

أعقل المؤمنين بوجود الله؟ فنحن نسألكم: عقل أي مذهب من مذاهبهم ترتضون؟

أعقل أهل السُنَّة والجماعة؟ هذا لا يرضى الشيعة، ولا المعتزلة.

أم عقل المعتزلة؟ إنه لا يرضى جمهور طوائف المسلمين فأبي عقل ترتضون؟

فمجرد الاتفاق على طبيعة العقل الحاكم غير واردة»⁽²⁸⁰⁵⁾.

وقال أيضًا: «من المقرر في الإسلام أنه ليس فيه ما يرفضه العقل، ويحكم باستحالته ولكن فيه (كما

في كل رسالة سماوية) أمور قد يستغربها العقل، ولا يستطيع أن يتصورها في «الإلهيات، والتنبؤات،

والمعجزات، والسَّمْعِيَّات»، فتلك الأمور فوق نطاق العقل وإدراكه، وقد يحصل الغلط في فهمها، فيُفهم

منها ما يخالف صريح العقل، فيقع التعارض بين ما فهم من النقل، وبين ما اقتضاه صريح العقل»⁽²⁸⁰⁶⁾.

ويقول ابن خلدون: «هذه العقائد متلقاة من الشريعة، كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى

العقل، ولا تعديل عليه...، فإذا هدانا الشارع إلى مدرك؛ فينبغي أن نُقدِّمه على مداركنا، ونثق به دونها، ولا

ننظر في تصحيحه بمدارك العقل، ولو عارضه، بل نعلم ما أمرنا به اعتقادًا وعلماً، عمَّا لم نفهم من ذلك،

⁽²⁸⁰⁴⁾ يُنظر: «في حاجة إلى الإصلاح»، لمحمد عابد الجابري: (ص: 33)، مقال منشور في مجلة: «مواقف»، عدد: 32.

⁽²⁸⁰⁵⁾ يُنظر: «السُّنَّة ومكانتها في التشريع»، د/ مصطفى السباعي: (ص: 39 - 40)، ط: المكتب الإسلامي: دمشق - سوريا،

بيروت - لبنان، ط: 3، سنة: 1402هـ - 1982م.

⁽²⁸⁰⁶⁾ يُنظر: «السُّنَّة ومكانتها في التشريع»، د/ مصطفى السباعي: (ص: 34)، بتصرف يسير.

ونفوضه إلى الشارع، ونعزل العقل عنه»⁽²⁸⁰⁷⁾.

وفي ذلك يقول ابن قيم الجوزية: «إن ما علم بصريح العقل الذي لا يختلف فيه العقلاء؛ لا يتصور أن يعارضه الشرع ألبتة، ومن تأمل ذلك فيما تنازع العقلاء فيه من المسائل الكبار؛ وجد ما خالف النصوص الصريحة الصحيحة شبهات فاسدة، يُعَلِّمُ بالعقل بطلانها، بل يُعَلِّمُ بالعقل ثبوت نقيضها، فتأمل ذلك في مسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر، والنُّبُوت، والمعاد؛ تجد ما يدل عليه صريح العقل، ونحن نعلم قطعاً أنَّ الرسل لا يخبرون بمحالات العقول، وإن أخبروا بمجازات العقول فلا يخبرون بما يحيله العقل»⁽²⁸⁰⁸⁾.

وقد أثبت القرآن أموراً قد لا يستوعبها العقل، وإنما هي من باب المعجزات، والتسليم بأن الله لا يعجزه شيء في السماوات ولا في الأرض، من هَذِهِ الأمور: أن يذهب الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ثم يعود في جزءٍ يسير من الليل، وقد جاء هذا في القرآن الكريم صريحاً، قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁽²⁸⁰⁹⁾.

وقد جاء في القرآن أن طعاماً ظل مائة عام لم يتغير، ولم يتعفن.

وأن عرش بلقيس انتقل من سبأ في اليمن إلى الشام في أقل من ملح البصر.

وأن مائدة نزلت من السماء عليها أصناف من الطعام تكفي ألوف الألوف من البشر.

وأن النار توقفت عن خاصيتها فلم تُحْرِقْ مَنْ أَلْقَى فِيهَا وَخَرَجَ سَالِمًا.

وأن عصاً تتحول إلى حية عظيمة تسعى وتأكل ما يعترض طريقها.

هل يقبل العقل كل ذلك! بالطبع لو أعملنا العقل لرددنا القرآن، ولكن أمام هذا كله لا يملك الإنسان إلا أن يقول: صدق الله، ومن أصدق من الله قيلاً، ونردد قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾⁽²⁸¹⁰⁾.

فالذي أسرى بمحمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) هو الذي عرج به إلى السماء، والذي شقَّ البحر لموسى؛ هو الذي شقَّ القمر لمحمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) والذي أنزل المائدة لعيسى؛ هو الذي كثر الطعام بين يدي محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والذي أمر الحجرَ فانفجر بالماء لموسى؛ هو الذي جعل الماء ينبع من بين

⁽²⁸⁰⁷⁾ يُنظَرُ: «المقدمة» لابن خلدون، الفصل السابع والعشرون في علم الإلهيات: (ص: 654)، بتصرف يسير، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط: 2، سنة: 1408هـ - 1988م.

⁽²⁸⁰⁸⁾ يُنظَرُ: «مختصر الصواعق المرسلّة» لابن القيم: (1/114)، وما بعدها.

⁽²⁸⁰⁹⁾ [الإسراء: 1].

⁽²⁸¹⁰⁾ [البقرة: 32].

أصابع محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

فكما نقبل هذه الآيات مع مخالفتها (في الظاهر) للعقل، كذلك نقبل هذه الأحاديث مع مخالفتها في الظاهر لبعض العقول.

كما أنه لا يوجد في السُّنَّة النبويَّة خبر واحد صَحَّ إسناده، وسلم من العلل الخفية يناقض عقلاً صحيحاً؛ لما هو معلوم أَنَّ النَّقْل الصحيح لا يُعارض العقل الصريح، وحاشا لله ولرسوله أن يُشَرِّعاً شرعاً لا تقبله عقول الناس، وقد أسلفنا في الضابط الثالث عشر: «فهم الحديث النبوي وفق مقتضيات العقل الصريح»، ما يدل على ذلك.

فلم يكن للعقل أي إشكال مع النقل الشرعي، ولم يكن معارضاً، ولا مناقضاً له، وإنما أُحدثت مشكلة العقل حين جاء من أساء إعمال العقل فَحَرَفَ وَرَدَّ الشَّرْعَ، فكانت الإشكاليَّة مع هذا العقل الموهوم الَّذِي لم يكن في الحقيقة عقلاً صحيحاً مُستقيماً، فأشكاليَّة العقل والنقل لم تنشأ إلا لَمَّا دخل الهوى في العقل فوجد نفسه في جهة مقابلة للنص (2811).

يقول الشيخ: عبد العظيم المطعني: «نقول بكل حزم وإصرار: إن الحديث النبوي لم يرد فيه مثال واحد يخالف حكم العقل في النوع الثاني، وَمَنْ يَدَّعِي هذا فعليه أن يأتي بالدليل، وتتحدى منكري السُّنَّة مجتمعين ومفتريين أن يجدوا في السُّنَّة ما يدل على هذه المخالفة؛ لِأَنَّهُ مستحيل، والمستحيل لا تتعلق به إرادة، ولا قدرة، فهو (كاسمه) مستحيل أبداً، أما النوع الأول: وهو تخلف السبب، أو العلة مع وجود المسبب، فإن السُّنَّة تتفوق فيه على العقل، ولا يكون إلا على سبيل المعجزة لنبي، أو الكرامة لولي، أو الاستدراج لشقي. وما جعل الله هذه المعجزات الخارقة لكل مألوف عقلي أو علمي، إلا ليقهر بها غرور العقل، وغرور العلم.

وإلا فماذا يملك العقل من نجات إبراهيم (عَلَيْهِ السَّلَامُ) من النار التي أضرمها له أولياء الشيطان، ثم أَلْقَوْهُ فيها، فلم تمسه بسوء قَطُّ، وماذا يملك العقل من شأن عصا موسى؛ في أوضاعها الثلاثة: مرة تنقلب ثعباناً يبطل السحر، ومرة ينفلق بها البحر، ومرة تخرج بها عيون الماء من بين الصخور، إن ضربة من الضربتين هرب بها الماء، والأخرى حضر بها الماء فكم (يا ترى) يلزم الآن من التجهيزات التكنولوجية لفلق البحر!

وكم يا ترى يلزم من الإجراءات التكنولوجية الحديثة لتدفق اثنتي عشرة عيناً من الصحراء.

وهل تستطيع كل الوسائل الحديثة المتطورة أن تفجر الماء من حجر!

وهل تستطيع الوسائل العلميَّة الحديثة، العالية الكفاءة أن تسخر الجن، وجميع القوى الطبيعيَّة كالريح،

(2811) يُنظَر: «التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة»، لفهد عجلان: (ص: 19 - 20).

وإسالة الطاقة من الأرض كما حدث من قدرة الله لسليمان!

وهل تستطيع جميع القوى البشريّة ومخترعاتها المذهلة أن تعيد الروح بعد مفارقتها لجسد ميت، كما أجرى الله ذلك على يد عبده ورسوله عيسى (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، معجزة له على عناد بني إسرائيل، وكفرهم. وهل تستطيع وسائل النقل المعاصرة أن تقتلع قصرًا لرئيس، أو ملك، أو أمير في لحظة هي خارج نطاق الزمن عبر آلاف الكيلومترات دون أن يصيبه أدنى خلل في نظامه، وديكوراته كما صنع الله ذلك معجزة لرسوله (عَلَيْهِ السَّلَامُ)!

وهل يستطيع جيش حديث مزود بكل أسلحة الدمار الشامل أن يقتلع قرية من أساسها، ويعلو بها إلى طبقات الفضاء الأعلى، ثم يلقبها على الأرض مرة أخرى سطحها أسفل، وقاعها أعلى، كما صنعت القدرة الإلهيّة مع قوم لوط؟ أين العقل هنا؟ وماذا يملك إلا التسليم العاجز الخدول؟ ونسأل منكري السنّة، أو منكري أحاديث المعجزات النبويّة لرسول الإسلام (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، نسألهم هذا السؤال، وعليهم أن يجيبوا عنه لأنفسهم (بكل صراحة) لتعرفوا حجم باطلكم. هَذِهِ الوقائع المذهلة، التي أَيْدَى اللهُ بها بعض رسله، وأشرنا إليها دون الآيات التي قصتها علينا توحياً للإيجاز، هَذِهِ الوقائع (بلا ريب) تخالف العقل.

هل أنتم مؤمنون بها؟ إن كنتم مؤمنين بها فيلزمكم الإيمان بالأحاديث التي قَصَّتْ علينا مثل ما قَصَّ القرآن في سور: «الأنبياء، والمائدة، وآل عمران، وغيرها». وإن أصررتهم على تكذيبكم لهذه الأحاديث لزمكم أن تكذبوا القرآن؛ لِأَنَّهُ رَوَى مثل ما روت هَذِهِ الأحاديث، فأنتم محجوجون من كل جهة، مقهورون أمام صولة الحق، فماذا أنتم فاعلون! وبهذا تندفع هَذِهِ الشبهة كما اندفع غيرها.

ويفوت على منكري السنّة غرضهم الَّذِي رتبوه عليها. إنَّ ورود أحاديث المعجزات في سنة محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ليس عيبًا تُرَدُّ به هَذِهِ السنّة، ويحكم عليها بالتزوير والبطلان، بل هي دِعامَة من دعائم الإيمان، كان من الممكن أن تقود هَؤُلَاءِ الآبقين من رحابة الحق إلى سجن الباطل، كان من الممكن أن تقودهم إلى الإيمان الراسخ والتصديق الجازم بما جاء به محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من عند ربه «كتابًا وسنة»، لو أنهم فتحوا للإيمان قلوبهم، وأصغوا إليه أسمعهم، وأرحبوا عقولهم، وقطعوا ما بينهم وبين الشيطان من علائق ووساوس، أيعجز الله عن شق القمر لرسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وقد شَقَّ البحر لموسى.

لقد أخلصنا لكم القول، وبقي بيننا وبينكم قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ

شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهَا سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَعًا ﴿٢٨١٢﴾ (2812)» (2813).

فالحق يخرج من مشكاة واحدة، فلا يوجد نص نبوي يناقض مثله، فإن وجد ما ظاهره ذلك فأحد الدليلين إما: غير صحيح، أو مؤول عن ظاهره، ولكن جهلاً من قارئه بمعرفة الصحيح من الضعيف، أو هوى متبعاً، أو سوء الفهم الناتج عن السطحيّة، وعدم التعمق في فهم السنّة، والوقوف على الضوابط المنهجية للتعامل مع السنّة، حملت هؤلاء على أن ينعقوا بما لا يعرفوا، فضّلوا وأضلّوا.

قال تاج الدين السبكي: «بممتنع تعادل القاطعين وكذا الأمارتين (أي الظنين) في نفس الأمر، فإذا توهم لعالم التناقض والتعارض بين الدليلين، فأحد الدليلين إما غير صحيح، أو غير معمول به، أو مؤول عن ظاهره» (2814).

وقال ابن تيمية: «لا يعلم حديث واحد يُخالف العقل، أو السمع الصحيح، إلا وهو عند أهل العلم ضعيف، بل موضوع» (2815).

وهذا ما جعل الإمام المحدث ابن خزيمة يقول: «لا أعرف أنه روي عن النبي (صلى الله عليه وسلم) حديثان بإسنادين صحيحين متضادان، فمن كان عنده فليأت به حتى أولف بينهما» (2816).

وقال الفاروق عمر (رضي الله عنه): «ألا إن أصحاب الرأي أعداء السنن أعييتهم الأحاديث أن يحفظوها، فأفتوا برأيهم فضّلوا وأضلّوا، ألا وإنا نقندي ولا نبتدي، ونتبع ولا نبتدع، ما نضل ما تمسكنا بالأثر»، وفي رواية قال: «إياكم ومجالسة أصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنّة، أعييتهم السنّة أن يحفظوها، ونسوا الأحاديث أن يعوها، وسئلوا عما لا يعلمون، فاستحوا أن يقولوا لا نعلم، فأفتوا برأيهم فضّلوا وأضلّوا كثيراً، وضلوا عن سواء السبيل، إن نبيكم لم يقبضه الله حتى أغناه الله بالوحي عن الرأي، ولو كان الرأي

(2812) [الكهف: 29].

(2813) يُنظر: «الشبهات الثلاثون المثارة لإنكار السنّة النبوية عرض وتفنيدي ونقض»، للشيخ عبد العظيم المطعني: (ص: 150 - 152)، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، سنة: 1420هـ - 1999م.

(2814) يُنظر: «حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع»، للشيخ حسن العطار: (2/400)، دار الكتب العلميّة، ويُنظر: «تشنيف المسامع بجمع الجوامع»، لبدر الدين الزركشي: (3/477 - 478)، تحقيق: د/ سيد عبدالعزيز، ود/ عبد الله ربيع، المدرسين بكلية الدراسات الإسلاميّة والعربيّة بجامعة الأزهر، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكيّة، الطبعة: الأولى، 1418هـ - 1998م.

(2815) يُنظر: «درء تعارض العقل والنقل» لابن تيمية: (1/150).

(2816) يُنظر: «الكفاية في علم الرواية»، للحطيب البغدادي: (ص: 432)، تحقيق: أبي عبد الله السورقي، وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة

العلميّة - المدينة المنورة.

أولى من السُّنَّة، لكان باطن الخفين أولى بالمسح من ظاهرهما»⁽²⁸¹⁷⁾.

خطورة القراءة الحدائثة:

لعلَّ أخطر ما في القراءة الحدائثة، هو تلك: «الفوضى التَّأويلية»، إنهم يُؤوِّلون النصوص النبوية تأويلاً يصل في النهاية إلى إلغائها.

فهذا زكريا أوزون يُعلِّق على حديث أنس بن مالك (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، أَنَّ رَسُولَ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) دَخَلَ عَامَ الْفَتْحِ، وَعَلَى رَأْسِهِ الْمَغْفَرُ، فَلَمَّا نَزَعَهُ جَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ: إِنَّ ابْنَ خَطَلٍ مُتَعَلِّقٌ بِأَسْتَارِ الْكَعْبَةِ، فَقَالَ: «اقتُلوه»⁽²⁸¹⁸⁾ بقوله: يتضح تماماً أَنَّ الرسول الكريم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قد أمر بالتصفية الجسدية للمعارضة الفكرية لله؛ وهو أمر لا يمكن قبول نسبه إلى المصطفى الذي أرسل رحمة للعالمين، والذي عفا عن حاول قتله، فما بالنا بمن خالفه الرأي، والرؤيا! لذلك فعلى كل مسلم حر واع رفض نسب مثل تلك الأحاديث إلى الرسول الكريم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهي تسيء إلى العروبة والإسلام معاً؛ لِأَنَّ من جرت تصفيتهم من العرب الَّذِينَ افتخر بهم الرسول، أو من أهل الكتاب الَّذِينَ أمر الرسول باحترام شعائرهم، ومعتقداتهم... فعلياً رفض قبولها كسنة نبوية في أيامنا المعاصرة، واعتبارها حوادث تاريخية سياسية، لا علاقة للدين الحنيف به⁽²⁸¹⁹⁾.

ويجاب بأن أمر النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بقتلهم فإنما بسبب محاربتهم لله ورسوله، وسعيهم في الأرض بالفساد والإفساد، وإخلالهم بالأمن العام، ونقول عن هذه التَّأويلات التي تحرف مفهوم النص، وتحاكم النصوص لمقدمات فكرية سابقة، هي مناهج مخالفة لمنهج التسليم لله ورسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ولا تستقيم مع وجوب الانقياد لكلام الله وكلام رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)!⁽²⁸²⁰⁾

إن هذه الفوضوية والعبثية التي طالت النص الشرعي عامة، والنص النبوي خاصة، وفسرته بلا ضابط ولا رابط، تنذر بخطر كبير على الدين، وليسمح لنا هؤلاء أن نقول لهم: ما سمعنا يوماً عن أحد تجرأ على

⁽²⁸¹⁷⁾ يُنظر: «الفقيه والمتفقه»، للخطيب البغدادي: (453/1 - 454)، تحقيق: أبي عبد الرحمن عادل بن يوسف الغزالي، دار ابن الجوزي - السُّعُودِيَّة، الطبعة: الثانية، سنة: 1421هـ، وقال ابن قيم الجوزية في «أعلام الموقعين»: (55/1): «وأسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصحة». وينظر أيضاً في نفس المصدر: (66/1 - 67)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، ط: 1، سنة: 1374هـ، وينظر: «المدخل إلى السُّنَّة النبوية»، بحوث في القضايا الأساسية عن السُّنَّة النبوية»، للأستاذ الدكتور/ عبد المهدي عبد القادر عبد الهادي: (ص: 114)، و(ص: 259)، دار الاعتصام، سنة: 1419هـ - 1998م.

⁽²⁸¹⁸⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: جزاء الصيد، باب: دُخُولِ الْحَرَمِ، وَمَكَّةُ بِغَيْرِ إِحْرَامٍ، (3/17/173) برقم: 1846، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الحج، باب: جواز دخول مكة بغير إحرام (2/989/1357).

⁽²⁸¹⁹⁾ يُنظر: «حناية البخاري»، لزكريا أوزون: (ص: 62 - 63).

⁽²⁸²⁰⁾ يُنظر: «التسليم للنص الشرعي»: (ص: 83).

نص قانوني من وضع البشر، ففسره بدون دليل أو ضابط، في الوقت الذي نلاحظ أن الضابط الوحيد في تأويل أصحاب هذه القراءة الحداثيّة للنّصّ النبوي هو الهوى والتشهي؛ فحين تكون النصوص الشرعية موافقة لأهوائهم فإنهم يستدلون بها، ولا يخضعونها للتأويل؛ لأنّها حققت المقصود المراد، وحين لا تكون على وفق أهوائهم يأتون بهذه التّأويلات الباطلة، وتلك القراءات السقيمة العلية.

إن القراءة بهذه الطريقة تختلف عن قراءة عموم المسلمين للنّصّ الشرعي، فالمسلمون يريدون من قراءتهم للدليل الشرعي البحث عن مراد الله منه لأجل الانقياد والامتثال والعمل، فالمؤمن كما آمن بالله، وآمن برسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وصار مُتَّبِعًا وَمُتَقَادًّا لرسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَإِنَّهُ يَبْحَثُ عَمَّا يَرِيدُ اللهُ مِنْهُ، وما يريد منه نبيه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بخلاف هذه القراءات التي تسعى لأهداف مُعَيَّنَةٍ تريد استخلاصها من النصوص الشرعية، لأجل ذلك تمارس التحريف، والتأويل، والعبث بالنصوص؛ لأنّها لا تريد استنتاج النص، إنما تريد أن تستنطقه بما تريد، فهي قراءة موجهة بداية وانتهاء، وهذه طريقة منافية بالكُليّة لأصل التسليم والانقياد لله ولرسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

فمنهج هذه القراءة قائم على تأويل النصوص، عن طريق استخراج المعاني الباطلة من النصوص الصريحة، وهذه جادة كل منحرف قديمًا وحديثًا، حين يعجز عن نشر باطله، ويجد عند الناس رفضًا قطعياً له، فَإِنَّهُ يَسْعَى لِأَنْ يَبْحَثَ عَنْ بَاطِلِهِ مِنْ خِلَالِ النُّصُوصِ، ولا يمكن أن يجد للمعنى الباطل نصًّا صحيحًا، ولا دليلاً شرعيًا، فكان لا بُدَّ من التّأويل الذي يستخرج من خلاله ما شاء من المعاني الباطلة⁽²⁸²¹⁾.

ويرد ابن حزم على هؤلاء ومن على شاكلتهم ممن أرادوا تأويل النصوص، وإخراجها عن ظواهرها بلا داع قائلاً: «فإذا لم يكن الكلام مُبَيَّنًا عن معانيه فأبي شيء يفهم هؤلاء المخذولون عن ربهم تعالى، وعن نبيهم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، بل بأي شيء يفهم به بعضكم بعضًا، ويقال لهم: إذا أمكن ما قلم فبأي شيء نعرف مرادكم من كلامكم هذا، ولعلكم تريدون به شيئًا آخر غير ما ظهر منه، ولعلكم تريدون إثبات ما أظهرتم إبطاله فبأي شيء أجابوا به فهو لازم لهم في عظيم ما أتوا به من السخف، وهؤلاء قوم قد أبطلوا الحقائق جملة، ومنعوا من الفهم ألبتة، فيكاد الكلام يكون معهم عناء لولا كثرة من اغتر بهم من الضعفاء، وصدق رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إذ أنذر باتخاذ الناس رؤساء جهالًا فيضلون ويضلون»⁽²⁸²²⁾.

ويمكن إجمال منطلقات أصحاب الفكر الحداثي فيما يأتي:

⁽²⁸²¹⁾ يُنظَر: «التسليم للنّصّ الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة»: (ص: 86).

⁽²⁸²²⁾ يُنظَر: «الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم» لابن حزم: (40/3)، تحقيق الشيخ: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة،

إسقاط الحاجة إلى السنّة النبويّة بدعوى أن القرآن يغني عنها.
دعواهم أن السنّة لا تصلح للتطبيق في هذا الزمان بدعوى التغيير والتطوير.
دعواهم أن السنّة شأنها شأن سائر الخطابات والنصوص.
حصر السنّة التي يُعتدُّ بها في السنّة المتواترة فقط، بل أنكر بعضهم المتواتر أيضاً.
الطعن في بعض الصحابة، وخاصةً المكثرين منهم، وناقلي السنّة من العلماء والرواة.
ادّعاؤهم ضياع السنّة النبويّة وعدم حفظها، أو تأخر تدوينها مما أدى إلى ضياعها.
التشكيك في منهجيّة المحدثين في قبول الحديث وردّه.
ردُّ بعض الأحاديث في السنّة النبويّة، ومحاولة التشكيك فيها، وخاصةً أحاديث «الصحيحين».

فالحداثة إذن: لفظة تدل على مذهب فكري جديد يحمل جذوره وأصوله من الغرب، بعيداً عن حياة المسلمين، بعيداً عن حقيقة دينهم، ونهج حياتهم في ظلال الإيمان، والخشوع للخالق الرحمن (2823).

ونود أن نختم بهذا النص النفيس، للإمام محمد بن نصر المروزي (والذي يتعجب فيه من أفكار كل هؤلاء، ومن على شاكلتهم) قال: «هذا الَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مال إلى الرُّبَيْرِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)؛ لقربته منه، فخرج بذلك من إيمانه، فأَنْزَلَ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ الْقُرْآنَ (2824)، فكيف يكونُ به مُؤْمِنًا من يَرُدُّ السُّنَّةَ الثَّابِتَةَ المعروفةَ برأيه، أو يَرأي أَحَدٍ من النَّاسِ بعدهُ تَعَمُّدًا لذلك، أو شَكًّا فيها، أو إنكارًا لها حين لم تُؤافِقْ هواه، ثُمَّ يَزْعُمُ أَنَّهُ مُؤْمِنٌ عندَ اللهِ، مُسْتَكْمِلُ الإِيمَانِ من تَأْيِثَةِ الأخبارِ التي رَوَتْهَا عُلَمَاءُ الأُمَّةِ بالأَسَانِيدِ الثَّابِتَةِ عن رَسُولِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّهُ جَعَلَ العَمَلِ من الإِيمَانِ، فيقول: هو ليس كذلك، جُحُودًا بذلك، أو شَكًّا فيه، أو كيف يكونُ به مُؤْمِنًا من يَأْتِيهِ الخَبْرُ الثَّابِتُ عن رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّهُ أمرُ بكذا أو نهي عن كذا، فيقول: قال أبو فلانٍ كذا، خلافاً على رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»

(2823) يُنظَرُ: «الحداثة في منظور إيماني»، لعبدنان علي رضا النحوي: (ص: 22)، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، ط: 3، سنة: 1410هـ - 1989م، ويُنظَرُ أيضاً: «الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها. دراسة نقدية شرعية»، (ص: 1229)، دار الأندلس الخضراء، جدة، ط: 1، سنة: 2007م.

(2824) يقصد بذلك قصة الأنصاري الذي خصم الربير (رضي الله عنهما) في شرح الحرة، والتي أخرجها البخاري في «صحيحه»، كتاب: المساقاة، باب: سَكْرِ الأَنْهَارِ (3/111/2359)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الفضائل، باب: وجوب اتباعه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (4/1829/2357)، من حديث عبد الله بن الرُّبَيْرِ (رضي الله عنهما): أَنَّ رجلاً من الأنصارِ خَاصَمَ الرُّبَيْرَ عندَ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في شِراجِ الحِرَّةِ التي يَسْفُونَ بِهَا النَّخْلَ، فقال الأنصاريُّ: سَرِحَ المَاءُ بِمَرٍّ، فأبى عليه؟ فأخْتَصَمَا عندَ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فقال رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) للرُّبَيْرِ: «اسقِ يا رُبَيْرُ، ثُمَّ أُرْسِلِ المَاءَ إلى جارك»، فَغَضِبَ الأنصاريُّ، فقال: أن كان ابنَ عَمَّتِكَ؟ فتلَوَّنَ وَجْهُ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ثُمَّ قال: «اسقِ يا رُبَيْرُ، ثُمَّ احْبِسِ المَاءَ حَتَّى يَرْجِعَ إلى الجدارِ»، فقال الرُّبَيْرُ: واللهِ إنِّي لأحسبُ هذه الآية نَزَلَتْ في ذلك: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: 65].

وَسَلَّمَ)، وَرَدًّا لِسُنَّتِهِ، أَمْ كَيْفَ يَكُونُ بِهِ مُؤْمِنًا مِنْ تُعْرَضُ سُنَّتُهُ عَلَى رَأْيِهِ، فَمَا وَافَقَ مِنْهَا قَبْلَ، وَمَا لَمْ يُوَافِقْهُ مِنْهَا احْتِالَ لِرَدِّهَا، قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدَمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾⁽²⁸²⁵⁾، وَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾⁽²⁸²⁶⁾، فَهِيَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَتَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَهَاهُمْ أَنْ يَرْفَعُوا أَصْوَاتَهُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، أَوْ يَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِهِمْ لِبَعْضٍ؛ إِعْظَامًا لَهُ، وَإِجْلَالًا، وَاعْلَمْ أَنَّ ذَلِكَ يُحْبِطُ أَعْمَالَهُمْ، فَكَيْفَ يَمْنَعُ اللَّهُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَغَيْرَهُ فِي دِينِ اللَّهِ، وَأَحْكَامِهِ مِلَّتَيْنِ، ثُمَّ يُؤَخِّرُ حَدِيثَ الرَّسُولِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَيُقَدِّمُهُ إِذَا حَدَّثَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِمَا لَا يُوَافِقُهُ، قَالَ: هَذَا مَنْسُوخٌ، فَإِذَا حَدَّثَ عَنْهُ بِمَا لَا يَعْرِفُهُ قَالَ: هَذَا شَاذٌ، فَمِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الْمَنْسُوخُ، وَمِنْهُ النَّاسِخُ، ثُمَّ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الشَّاذُّ، وَمِنْهُ الْمَعْرُوفُ، وَمِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الْمُتَزَوُّكُ، وَمِنْهُ الْمَأْخُودُ⁽²⁸²⁷⁾.

اجتناب التَّأْوِيلِ الْفَاسِدِ لِلْأَحَادِيثِ النَّبَوِيَّةِ:

لا يخلو نص نبويٍّ من دلالة، إما بمنطوقه، أو بمفهومه، والدلالة قد يتطرق إليها التَّأْوِيلُ؛ لذا برزت الحاجة إلى ضبط ما يتعلق بتأويل النص النبوي في إطار معالجتنا لضوابط التعامل مع السُّنَّةِ الْمُطَهَّرَةِ. وعند الكلام عن التَّأْوِيلِ تجدر الإشارة أولاً إلى أنَّ جمهور الأصوليين يقسمون اللفظ الدال من حيث احتماله للتأويل وعدم احتماله إلى قسمين: نصٌّ، وظاهرٌ. ويُعَرَّفُونَ النَّصَّ بأنه: «ما دلَّ على معناه دلالة لا تحتل التَّأْوِيلُ»⁽²⁸²⁸⁾.

والظاهر هو: «ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر، فإن حُمِلَ اللفظ على المعنى الآخر سمي **مؤوِّلاً**، وإنما يؤول بالدليل»⁽²⁸²⁹⁾.

قال الإمام الغزالي (رَحِمَهُ اللَّهُ): «اللفظ الدال إما أن يكون نصًّا، وإما أن يكون ظاهرًا، والنصُّ هو

⁽²⁸²⁵⁾ [الحجرات: 2].

⁽²⁸²⁶⁾ [النور: 63].

⁽²⁸²⁷⁾ يُنظَرُ: «تعظيم قدر الصلاة»، لمحمد بن نصر المروزي: (658/2)، تحقيق: د/ عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، مكتبة الدار -

المدينة المنورة، ط: 1، سنة: 1406هـ.

⁽²⁸²⁸⁾ ينظر: «شرح الورقات»، للمحلي: (146/1).

⁽²⁸²⁹⁾ ينظر: «شرح الورقات»: (147/1).

الَّذِي لَا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ، وَالظَّاهِرُ هُوَ الَّذِي يَحْتَمِلُهُ»⁽²⁸³⁰⁾.

وتعريف التَّأْوِيلِ لغةً: يرد بمعنى التفسير والبيان: أي بيان المراد من الكلام، كما دعا النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لابن عباس (رَضْوَانُ اللهُ عَلَيْهِمْ) فقال (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «اللَّهُمَّ فَكِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ»⁽²⁸³¹⁾، ويرد بمعنى حقيقة ما يؤول إليه الكلام، أي عاقبته ومآله، من ألت إلى الشيء أئول إليه إذا صرت إليه⁽²⁸³²⁾، قال الله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبَّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾⁽²⁸³³⁾.

والتَّأْوِيلُ اصطلاحًا هو: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله بدليل»⁽²⁸³⁴⁾.

وقال أبو الفرج الجوزي: «هو العدول عن ظاهر اللفظ إلى معنى يقتضيه، لدليل دلَّ عليه»⁽²⁸³⁵⁾.

وواضح من التعريف أنَّ الدليل هو الشرط الأهم الذي عظمت عنايتهم به، والذي ينبغي الاحتكام إليه عندما يتعلق الأمر بالتَّأْوِيلِ، ونصوص العلماء على منع العدول عن الظاهر إلى التَّأْوِيلِ إلا بالاستناد إلى الدليل متوافرة⁽²⁸³⁶⁾.

فليس التَّأْوِيلُ بالهوى، ولا التشهي، وباب المصير إليه والقول به ليس مشروعًا بلا قيد، ولو كان الأمر كذلك لتحولت نصوص الشريعة الغراء إلى مساحات مفتوحة قابلة لكل قول متهافت، يقول السمعاني (رَحِمَهُ اللهُ): «ولا بُدَّ من دليل يقوم عليه؛ لِأَنَّ التحكم بالتَّأْوِيلِ من غير أن يعضده شيء لا يجوز؛ لِأَنَّهُ لو جاز ذلك لبطل التمسك بالظواهر أصلاً، فصار التحكم بالتَّأْوِيلِ مردودًا، وأصل التَّأْوِيلِ مَقْبُولًا إذا لم يكن

²⁸³⁰ ينظر: «المستصفي»، للغزالي: (197/1).

²⁸³¹ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الوضوء، باب: وَضِعَ الْمَاءِ عِنْدَ الْحَلَاءِ (1/41/1 برقم: 143)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: فضائل الصحابة، باب: فضائل عبد الله بن عباس (رَضْوَانُ اللهُ عَلَيْهِمْ) (4/1924/4 برقم: 2477)، من حديث عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ (رَضْوَانُ اللهُ عَلَيْهِمْ).

²⁸³² ينظر: «معجم الفروق اللغوية»، لأبي هلال العسكري: (130/1)، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط: 1، سنة: 1412هـ.

²⁸³³ [الأعراف: 53].

²⁸³⁴ ينظر: «التعريفات الفقهية»: (50/1)، و«الوجيز في أصول الفقه»، لمحمد مصطفى الزحيلي: (99/2)، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، ط: 2، سنة: 1427هـ - 2006م.

²⁸³⁵ ينظر: «نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر» لابن الجوزي: (216/1)، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة - لبنان/ بيروت، ط: 1، سنة: 1404هـ - 1984م.

²⁸³⁶ ينظر: «شرح مختصر الروضة»، لنجم الدين الطوني: (568/1).

على وجه التحكم، بل كان مُسْتَنَدًا إلى دليل»⁽²⁸³⁷⁾.

وقد صاغ علماء الشريعة شروطاً أخرى تضبط عملية التَّأْوِيل، وتُقنِّنُهَا إضافةً إلى اشتراطهم الدَّلِيل للقول به، منها:

1 أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل، يقول شمس الدين الفناري: «التَّأْوِيلُ إن كان بما لا يحتمله اللفظ يسمى متعذراً، وهو مردود»⁽²⁸³⁸⁾، وعليه فينبغي ألا يكون في السياق قرينة مانعة من التَّأْوِيل.

2 أن يكون اللفظ الَّذِي يُراد تأويلُهُ يحتمل المعنى الَّذِي يُؤوَّلُ إليه.

3 أن تتوفر في الناظر في التَّأْوِيل الأهلية الكافية في الاجتهاد من علم باللغة، والأصول، وإحاطة بالفروع، وكليّات الشريعة، وقواطع الأدلّة⁽²⁸³⁹⁾، يقول الإمام الغزالي (رَحِمَهُ اللهُ): «والحكْمُ على مراد الله، ومراد رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالظن، والتخمين خطر»⁽²⁸⁴⁰⁾.

4 أن يسلم دليل التَّأْوِيل من معارض أقوى منه.

وَمِنْ ثَمَّ، قَسَمُوا التَّأْوِيلَ فِي ضَوْءِ ذَلِكَ إِلَى نَوْعَيْنِ:

الأول: تأويل صحيح: وهو ما حُمِلَ على دليل صحيح.

الثاني: تأويل فاسد: وهو ما حُمِلَ على ما يظن أنه دليل، وهو ليس بدليل في الواقع⁽²⁸⁴¹⁾.

يقول الإمام الشافعي (رَحِمَهُ اللهُ): «وقد يغفل المرء ويخطئ في التَّأْوِيلِ»⁽²⁸⁴²⁾.

وإلى هذه القسمة أشار ابن القيم (رَحِمَهُ اللهُ) في إعلام الموقعين عن رب العالمين، حين قال: «ومنهم من يكون تأويله على هدى وبصيرة، ومنهم من يكون تأويله لهوى»⁽²⁸⁴³⁾.

وقد سار العلماء على هذا التقسيم للتأويل إلى: صحيح يُقْبَلُ، وفساد يُرَدُّ، حتى عنون سلطان

العلماء العز بن عبد السلام في كتابه القيم «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»: «قَاعِدَةٌ فِيمَا يُقْبَلُ مِنْ

⁽²⁸³⁷⁾ ينظر: «قواطع الأدلّة»، لأبي المظفر السمعاني: (409/1).

⁽²⁸³⁸⁾ ينظر: «فصول البدائع في أصول الشرائع»، لشمس الدين الفناري: (96/2)، تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، دار

الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط: 1، سنة: 1427هـ - 2006م.

⁽²⁸³⁹⁾ ينظر: «الوجيز في أصول الفقه»: (101/2 - 102).

⁽²⁸⁴⁰⁾ ينظر: «قانون التَّأْوِيلِ»، لحجة الإسلام الغزالي: (ص: 22)، تحقيق: محمد السليمان، دار القبلة للثقافة الإسلاميّة - مؤسسة علوم

القرآن، سنة: 1406هـ - 1986م.

⁽²⁸⁴¹⁾ ينظر: «حاشية العطار على شرح المحلى»: (87/2).

⁽²⁸⁴²⁾ ينظر: «الرسالة»، للشافعي: (219/1).

⁽²⁸⁴³⁾ ينظر: «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن قيم الجوزية: (188/6).

التأويل وَمَا لَا يُقْبَلُ» (2844).

ولما كُنَّا معنيين في هذا الضابط بمباحثة التأويل في النص النبوي خاصّة، فإننا نود أن نستعرض لبعض أمثله حسب القسمة التي أوردناها:

أولاً: أمثلة للتأويل الصحيح للسنّة النبويّة:

لعلّ أبرز وأوضح ما يمكن أن نورده مثلاً هنا، هو التأويل الذي انتهجه علماء الأئمة على مرّ العصور حيال الأحاديث التي تتعلق ببعض صفات وأفعال الرب (عزّ وجلّ) أو ما تُعرف بالصفات الخبرية، وهي الصفات التي يوهم ظاهرها المشابهة بصفات الحوادث (وحاشاه جل وعلا) فكانت هذه الظواهر مزلة أقدام ومضلة أفهام كثير من الفرق الذين جمدوا عند الظواهر، فوقعوا في مغبة التشبيه والتجسيم، وبهذا الخصوص يقول الإمام الشوكاني (رحمته الله) «وقد اختلفوا في مثل هذا على ثلاثة مذاهب:

الأول: أنه لا مدخل للتأويل فيها، بل يجري على ظاهرها، ولا يُؤوّل شيء منها، وهذا قول المشبهة.

الثاني: أن لها تأويلاً، ولكننا نمسك عنه، مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه، والتعطيل، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، قال ابن برهان: «وهذا قول السلف، قلت: وهذا هو الطريقة الواضحة، والمنهج المصحوب بالسلامة عن الوقوع في مهاوي التأويل لما لا يعلم تأويله إلا الله، وكفى بالسلف الصالح قدوة لمن أراد الاقتداء، وأسوة لمن أحب التأسي على تقدير عدم ورود الدليل القاطع بالمنع من ذلك، فكيف وهو قائم موجود في الكتاب والسنة.

الثالث: أنّها مؤولة، قال ابن برهان: «والأول من هذه المذاهب باطل، والآخرون منقولان عن الصحابة، ونقل هذا المذهب الثالث عن علي، وابن عباس، وابن مسعود، وأم سلمة» (2845).

فالغرض من تأويل الصفات هنا هو تنزيه الباري (جلّ وعلا) عن مشابهة الحوادث، وليس الغرض من التأويل تعطيل صفات الله عزّ وجلّ (وحاشا وكلا) بل الغرض من ذلك ألا يعتقد الإنسان في ربه أنه مثل المخلوقات، بل هو جل وعلا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (2846).

ومن الأمثلة كذلك ما انتهجه الأئمة ليدفعوا ما قد يُفهم منه خلاف القطعيّات، ويُوهم التعارض الظاهري بين النصوص، فأولوا قول النبي (صلى الله عليه وسلّم): «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر» (2847)،

(2844) ينظر: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، للعز بن عبد السلام: (118/2).

(2845) ينظر: «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول»، للشوكاني: (33/2).

(2846) [الشورى: 11].

(2847) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأدب، باب: ما يُنهي من السباب واللّعن (15/8 / برقم: 6044)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: بيان قول النبي (صلى الله عليه وسلّم): «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر» (81/1 / برقم: 64)، من

بأن المراد بالكفر هنا: الكفر الأصغر، كفر النعمة، أو كفر المعصية، لا الكفر الأكبر المخرج من الملة، وإنما سُمِّيَ كُفْرًا؛ لما فيه من التشبه بكفار الجاهليَّة الذين كانوا يقاتل بعضهم بعضًا.

قال ابن بطال: «وليس يريد بقوله: (وقتاله كفرًا) الكفر الذي هو الجحد لله ولرسله، وإنما يريد كفر حق المسلم على المسلم؛ لأنَّ الله قد جعل المؤمنين إخوةً، وأمر بالإصلاح بينهم ونصرتهم، ونهاهم برسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، عن التقاطع، وقال: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يَشُدُّ بعضه بعضًا»، فنهى عن مقاتلة بعضهم بعضًا، وأخبر أنَّ من فعل ذلك، فقد كفر حق أخيه المسلم» (2848).

وكذلك تأولوا قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، قالوا: من يا رسول الله؟ قال: من لا يأمنُ جاره بوائقه» (2849)، فقد أول العلماء الإيمان المنفي هنا: بالإيمان الكامل، لا أصل الإيمان (2850)؛ وإنما أول العلماء ذلك؛ لأنَّ النصوص القطعيَّة من الكتاب والسنة، والتي لا تحمل التَّأويل، قد دلت على إيمان أهل المعاصي، وأن مرتكب المعصية من غير استحلال (ولو كانت كبيرة) عاصٍ بارتكابه لها، بيِّد أنه لا يخرج من دائرة الإيمان.

ثانيًا: أمثلة للتأويل الفاسد للسنة النبويَّة:

● من أمثلة التَّأويل الفاسد ما أورده الإمام أبو حامد الغزالي في الفصل الذي عقده في كتابه «فضائح الباطنيَّة» من تأويلات لهم فاسدة، تمجها الأسماع، وتنفر منها الأفتدة، ولا تقبلها النفوس القويمة، ولا الفطر المستقيمة، وتعود على أصل ظواهر الشرائع بالبطلان، حين قال (رَحِمَهُ اللهُ): «والقول الوجيز فيه أنهم لما عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن والسنة، صرفوهم عن المراد بهما إلى مخاريق زخرفوها، واستفادوا بما انتزعوه من نفوسهم من مقتضى الألفاظ إبطال معاني الشرع، ونحن نحكي من تأويلاتهم نبذة؛ لنستدل بها على مخازيهم، فقد قالوا: كل ما ورد من الظواهر في التكاليف، والحشر، والنشر، والأمور الإلهيَّة فكلها أمثلة ورموز إلى بواطن، أما الشرعيَّات: فمعنى الجنابة عندهم مبادرة المستجيب بإفشاء سر إليه قبل أن ينال رتبة استحقاقه، ومعنى الغسل تجديد العهد على فعل ذلك، ومجامعة البهيمة معناها عندهم معالجة من لا عهد عليه، ولم يؤد شيئًا من صدقة النجوى، وهي مائة وتسعة عشر درهمًا عندهم، فلذلك أوجب الشرع القتل على الفاعل والمفعول به، وإلا فالبهيمة متى

حديث عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه).

(2848) ينظر: «شرح ابن بطال على صحيح البخاري» لابن بطال: (108/1).

(2849) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: بيان تحريم إبداء الجار (68/1) برقم: 46، من حديث أبي هريرة (رضي

الله عنه).

(2850) ينظر: «شرح ابن بطال على صحيح البخاري» لابن بطال: (221/9).

وجب القتل عليها، والرَّيُّ هو إلقاء نطفة العلم الباطن في نفس من لم يسبق معه عقد العهد، والاحتلام هو أن يسبق لسانه إلى إفشاء السر في غير محله، فعليه الغسل أي تجديد المعاهدة، والظهور هو التبري والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى مبايعة الإمام، والصيام هو الإمساك عن كشف السر، والكعبة هي النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والباب عَلِيُّ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، والصفاء هو النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والمروة علي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، والميقات هو الأساس، والتلبية إجابة الداعي، والطواف بالبيت سبعاً هو الطواف بمحمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إلى تمام الأئمة السبعة، والصلوات الخمس أدلة على الأصول الأربعة، وعلى الإمام، فالفجر دليل السابق، والظهر دليل التالي، والعصر دليل للأساس، والمغرب دليل الناطق، والعشاء دليل الإمام، وكذلك زعموا أن المحرمات عبارة عن ذوي الشر من الرجال، وقد تعبدنا باجتناهم، كما أن العبادات عبارة عن الأخيار الأبرار الَّذِينَ أُمِرْنَا بِاتِّبَاعِهِمْ، فأما المعاد فزعم بعضهم أن النار والأغلال عبارة عن الأوامر التي هي التكاليف، فإنها موظفة على الجهال بعلم الباطن، فما داموا مستمرين عليها فهم معذبون، فإذا نالوا علم الباطن، وضعت عنهم أغلال التكاليف، وسعدوا بالخلاص عنها، وأخذوا يؤولون كل لفظ ورد في القرآن والسُّنَّة، فقالوا: أنهار من لبن أي معادن الدين العلم الباطن يرتضع بها أهلها، ويتغذى بها تغذيةً تدوم بها حياته اللطيفة، فإن غذاء الروح اللطيفة بارتضاع العلم من المعلم، كما أن حياة الجسم الكثيف بارتضاع اللبن من ثدي الأم، وأنهار من حمر هو العلم الظاهر، وأنهار من عسل مصفى هو علم الباطن المأخوذ من الحجج والأئمة، إلى أن قال (رَحِمَهُ اللهُ): هذا من هذيانهم في التَّأْوِيلَات، حكيناها ليضحك منها، ونعوذ بالله من صرعة الغافل، وكبوة الجاهل»⁽²⁸⁵¹⁾.

● ومن أمثلة التَّأْوِيلِ الفاسد كذلك التَّأْوِيلَاتِ الفاسدة لنصوص السُّنَّةِ الوارد فيها ذكر الكفر أو القتل، وما نتج عن هَذِهِ التَّأْوِيلَاتِ من مآلات كارثية، وسفك لدماء معصومة على مرِّ التاريخ، وحتى يومنا الحاضر، حتى قال ابن القيم (رَحِمَهُ اللهُ): «فما أمُتَّحِنُ الإسلامَ بمحنة قَطُّ إلا وسببها التَّأْوِيلُ الفاسد، وإنما أُرِيقَتِ دماءُ المسلمين يومَ الجمل، وصفين، والحِرة، وفتنة ابن الزبير، وهَلُمَّ جَرًّا بالتَّأْوِيلِ، فما الَّذِي أراق دماءَ بني جذيمة وقد أسلموا غير التَّأْوِيلِ؟ حتى رفع رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يديه وتبرأ إلى الله من فعل المتأول بقتلهم وأخذ أموالهم، وما الَّذِي سفك دم أمير المؤمنين عثمان ظلماً وعدواناً وأوقع الأُمَّةَ فيما أوقعها حتى الآنَ غير التَّأْوِيلِ؟ وما الَّذِي سفك دم علي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وابنه الحسين، وأهل بيته (رَضُوا اللهُ عَلَيْهِمْ) غير التَّأْوِيلِ؟ وما الَّذِي أراق

⁽²⁸⁵¹⁾ يُنظَر: «فضائح الباطنية»، للغزالي: (ص: 55)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية - الكويت.

دم عمار بن ياسر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وأصحابه غير التَّأْوِيلِ؟ وما الَّذِي أراق دم ابن الزبير (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وحُجْر بن عدي، وسعيد بن جبير (رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ) وغيرهم من سادات الأمة غير التَّأْوِيلِ؟ وما الَّذِي أريق دم العرب في فتنة أبي مسلم غير التَّأْوِيلِ؟⁽²⁸⁵²⁾.

● **ومن أمثلة التَّأْوِيلِ الفاسد كذلك** أن ابن قتيبة كان قد أورد في كتابه «تأويل مختلف الحديث»، قول عائشة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا): «قولوا لرسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) خاتم الأنبياء، ولا تقولوا لا نبي بعده»، تشير بذلك إلى نزول عيسى (عَلَيْهِ السَّلَامُ) آخر الزمان، وعلق ابن قتيبة (رَحْمَةُ اللهِ) على ذلك بقوله: «وليس هذا من قولها، ناقضًا لقول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لا نبي بعدي»؛ لِأَنَّهُ أَرَادَ: لا نبي بعدي، ينسخ ما جئت به، كما كانت الأنبياء (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) تبعث بالنسخ، وأرادت هي: «لا تقولوا إن المسيح لا ينزل بعده»⁽²⁸⁵³⁾، فأخذ أتباع ميزرا غلام من كلام ابن قتيبة ما يتفق ودعواهم الموغلة في الضلال، وحملوه ما لا يحتمله شرعًا، ولا عقلاً، ولا لغة، وقالوا: يورد الإمام ابن قتيبة (رَحْمَةُ اللهِ) قول عائشة (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا)، ويعلق عليه بقوله: «وليس هذا من قولها ناقضًا لقول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): لا نبي بعدي»؛ لِأَنَّهُ أَرَادَ: لا نبي بعدي، ينسخ ما جئت به»، فلا إشكاليَّةٌ إذن (على زعمهم) في أن يأتي نبي بعده، ولا ينسخ ما جاء به، يقصدون بهذا التَّأْوِيلِ زعيمهم الكذاب الأشر مدعي النبوة.

● **ومن أمثله كذلك** ما انتهجه بعض العلماء المعاصرين من تأويل بعض الغيبيات، والإخبار بما سيكون، فأولوا الجنَّ بالميكروبات الضارة التي تُسبِّبُ الأمراض، وأولوا أحاديث الدجال بكونها تشير إلى الحضارة الغربيَّة التي ينخدع الناس بها، وبمنجزاتها، رغم أن مقتضى الشرع والعقل لا ينكران وجود أشياء خارجة عن حدود الحس، ولا ينكران كذلك الإخبار بأمر غيبيَّة تحدث في المستقبل، ويحرق الله بها بعض العوائد المستحيلة عادة، لا من المستحيلات العقلية.

وبعد هذا العرض لأمثلة من التَّأْوِيلِ الصحيح والفساد الَّذِي أوردناه يتضح أن التَّأْوِيلِ له مجال إيراده المنضبط، ومساحته المشروعة المحددة سلفًا، فليس كل نص يقبل التَّأْوِيلِ، كما تبرز أهمية المنهج العاصم للتأويل من الفوضى، فالأهم في التَّأْوِيلِ: هو أنه لا يتم إلا بدليل، فلا يكون مَقْبُولًا إلا إذا دَلَّ عليه دليل راجح معتمد، وإلا كان مردودًا، ولا يجوز التَّأْوِيلِ كذلك لكل من هبَّ ودبَّ، وصعدَ ودَرَجَ، بل اشترطوا لمن

⁽²⁸⁵²⁾ ينظر: «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن القيم: (6/188).

⁽²⁸⁵³⁾ ينظر: «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة الدينوري: (ص: 127)، طبعة: المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراف، ط: 2، سنة:

يستشرف له أن يكون مجتهداً متمرساً في أدوات فهم النص، وأدوات التعامل معه، وأن التَّأْوِيلَ ينقسم تَبَعًا لما قررناه إلى صحيح مُقْبُول، وفساد مردود، وبمعايشة أمثلة التَّأْوِيلِ الصحيح تبين لنا أن الحاجة إليه ضروريَّة ضرورة فهم النص، وأنه تارة يُسْتَعْمَلُ للتنزيه، وتارة لدرء التعارض الظاهري للنصوص، وهو ما استتبع استعمال العلماء له في علم مختلف الحديث، وأما أمثلة التَّأْوِيلِ الفاسد فتكشف لنا انعكاس التعصب المذهبي، والعقدي على الفعل التَّأْوِيلِي، كما توضح لنا كيف اسْتُعِلَّ التَّأْوِيلُ أحياناً لتحريف الكلم عن مواضعه، والمساس بثوابت العقائد، وكيف أبعد المتأولون النُّجْعَةَ أحياناً؛ فأغفلوا المقاصد التشريعيَّة، وأصول الدين بالكُلِّيَّة، الأمر الَّذِي يُنَمُّنُ من أهميَّة الضوابط التي وضعها العلماء لضبط التَّأْوِيلِ، فَلَوْلَاهَا لبطلت الثقة باللغة، وبخطاب الشارع، ولتحول التَّأْوِيلِ إلى محض عبث وافتراء، كما نَبَّهْنَا كذلك على أن الغوص في إشارات النصوص مع الإبقاء على ظواهرها أمر لا ننكره، بل هو حركة مستدامة من التَّدْبِيرِ، وإمعان النظر، وليس من التَّأْوِيلِ الفاسد، ومن تنمة القول بالإشارة إلى أَنَّ كُلَّ ما تم من علماء الأُمَّة من ضبطٍ لعمليَّة التَّأْوِيلِ، وتقييدها بمنهج دقيق محكم، بحيث ينفون عن السُّنَّةِ المطهرة تحريف الغالين، وتأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين.

ومن أمثلة التَّأْوِيلِ الفاسد لبعض الأحاديث النبويَّة، أيضاً تأويل حديث سعد بن أبي وقاص (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لِعَلِيِّ: «أَمَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ، مِنْ مُوسَى»⁽²⁸⁵⁴⁾، فقد استدل الشيعة بهذا الحديث على أحقية الإمام علي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) بالخلافة بعد رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) دون أبي بكر، وعمر، وعثمان (رَضُوا اللهُ عَلَيْهِمْ)، وَبَنَوْا فَهَمَّهُمْ للحديث على أن هارون كان خليفة لموسى (عليهما السلام).

قال الإمام النووي: «قال القاضي: هذا الحديث مما تعلق به الروافض، والإمامية، وسائر فرق الشيعة في أن الخلافة كانت حقاً لعلي، وأنه وصى له بها، قال: ثم اختلف هؤلاء، فكفرت الروافض سائر الصحابة في تقديمهم غيره، وزاد بعضهم فكفر عالياً؛ لِأَنَّهُ لم يقم في طلب حقه بزعمهم، وهؤلاء أسخف مذهباً، وأفسد عقلاً من أن يرد قولهم، أو يناظر، وقال القاضي: ولا شك في كفر من قال هذا؛ لِأَنَّ من كفر الأُمَّة كلها والصدر الأول فقد أبطل نقل الشريعة، وهدم الإسلام، وأما من عدا هؤلاء الغلاة، فإنهم لا يسلكون هذا المسلك؛ فأما الإمامية، وبعض المعتزلة فيقولون: هم مخطئون في تقديم غيره لا كفار، وبعض المعتزلة لا

⁽²⁸⁵⁴⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: فضائل الصحابة، باب: مَنَاقِبِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الْغُرَشِيِّ الْهَاشِمِيِّ أَبِي الْحَسَنِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، (19/5) برقم: 3706، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: فضائل الصحابة، باب: من فضائل علي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) (4/1870) برقم: 2404.

يقول بالتخطئة؛ لجواز تقديم المفضول عندهم، وهذا الحديث لا حجة فيه لأحد منهم، بل فيه إثبات فضيلة لعليّ، ولا تعرض فيه لكونه أفضل من غيره، أو مثله، وليس فيه دلالة لاستخلافه بعده؛ لأنّ النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إنما قال هذا لعلي حين استخلفه في المدينة في غزوة تبوك، ويؤيد هذا أن هارون المشبه به لم يكن خليفة بعد موسى، بل توفي في حياة موسى، وقبل وفاة موسى بنحو أربعين سنة على ما هو مشهور عند أهل الأخبار، والقصاص، قالوا: وإنما استخلفه حين ذهب لميقات ربه للمناجاة، والله أعلم»⁽²⁸⁵⁵⁾.

ونقل الحافظ ابن حجر عن الإمام الطيبي جواباً على فهِمهم الخاطئ فقال: «وقال الطيبي: معنى الحديث: أنه متصل بي، نازل مني منزلة هارون من موسى، وفيه تشبيه مبهم بينه بقوله: إلا أنه لا نبي بعدي، فعرف أن الاتصال المذكور بينهما ليس من جهة النبوة، بل من جهة ما دونها، وهو الخلافة، ولما كان هارون المشبه به إنما كان خليفة في حياة موسى، دل ذلك على تخصيص خلافة عليّ للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بحياته، والله أعلم»⁽²⁸⁵⁶⁾.

ومن أمثلة التّأويل الفاسد لبعض الأحاديث النبويّة، أيضاً حديث النظر إلى وجه الفتاة لخطبتها؛ فعن أبي هريرة (رضي الله عنه)، قال: كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَأَتَانَهُ رَجُلٌ فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ تَزَوَّجَ امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «أَنْظَرْتَ إِلَيْهَا؟»، قَالَ: لَا، قَالَ: «فَادْهَبْ فَانظُرْ إِلَيْهَا، فَإِنَّ فِي أَعْيُنِ الْأَنْصَارِ شَيْئًا»⁽²⁸⁵⁷⁾.

استدل الإمام داود الظاهري بعموم الإذن بالنظر على أن للخاطب أن ينظر إلى جميع بدن من يريد خطبتها، ولا يخفى أنّ في هذا التّأويل من الفساد ما فيه، يقول الدكتور وهبة الزحيلي حاكماً على هذا التّأويل: «وهذا منكر وشذوذ، يؤدي إلى الفساد»⁽²⁸⁵⁸⁾.

قال الإمام النووي: «وفيه استحباب النظر إلى وجه من يريد تزوجها، وهو مذهبنا، ومذهب مالك، وأبي حنيفة، وسائر الكوفيين، وأحمد، وجماهير العلماء، وحكى القاضي عن قوم كراهته، وهذا خطأ مخالف لصريح هذا الحديث، ومخالف لإجماع الأمة على جواز النظر للحاجة عند البيع، والشراء، والشهادة، ونحوها، ثم إنه إنما يباح له النظر إلى وجهها وكفيها فقط؛ لأنهما ليسا بعورة، ولأنه يستدل بالوجه على الجمال، أو ضده، وبالكفين على خصوبة البدن، أو عدمها، هذا مذهبنا، ومذهب الأكثرين، وقال الأوزاعي: ينظر إلى

⁽²⁸⁵⁵⁾ يُنظَرُ: «شرح النووي لصحيح مسلم»: (174/15).

⁽²⁸⁵⁶⁾ يُنظَرُ: «فتح الباري»: (74/7).

⁽²⁸⁵⁷⁾ أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه»، كتاب: النكاح، باب: نَدْبُ النَّظَرِ إِلَى وَجْهِ الْمَرْأَةِ وَكَمِّيَّتِهَا لِمَنْ يُرِيدُ تَزَوُّجَهَا، صحيح مسلم

(2/ 1040 / برقم: 1424).

⁽²⁸⁵⁸⁾ يُنظَرُ: «الفتاوى الإسلامية وأدلته»، د/ وهبة الزحيلي: (6507/9).

مواضع اللحم، وقال داود: ينظر إلى جميع بدنها، وهذا خطأ ظاهر منابذ لأصول السُّنَّة، والإجماع»⁽²⁸⁵⁹⁾.
ومن أمثلة التَّأويل الفاسد لبعض الأحاديث النبويَّة، أيضاً حديث أبي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، قَالَ:
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَأَنْ يَمْتَلِيَّ جَوْفُ رَجُلٍ قَيْحًا يَرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِيَّ شِعْرًا»⁽²⁸⁶⁰⁾.
قال الإمام النووي: «قال أبو عبيد: قال بعضهم: المراد بهذا الشعر شعر هجي به النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قال أبو عبيد، والعلماء كافة هذا تفسير فاسد؛ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ الْمَذْمُومُ مِنَ الْمَهْجَاءِ أَنْ يَمْتَلِيَّ مِنْهُ،
دون قلبه، وقد أجمع المسلمون على أن الكلمة الواحدة من هجاء النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) موجبة
للكفر، قالوا: بل الصواب أن المراد أن يكون الشعر غالباً عليه، مستولياً عليه، بحيث يشغله عن القرآن،
وغيره من العلوم الشرعيَّة، وذكر الله تعالى، وهذا مذموم من أي شعر كان، فأما إذا كان القرآن، والحديث،
وغيرهما من العلوم الشرعيَّة هو الغالب عليه فلا يضر حفظ البيسير من الشعر مع هذا؛ لِأَنَّ جَوْفَهُ لَيْسَ مَمْتَلِئًا
شِعْرًا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ»⁽²⁸⁶¹⁾.
وَبِنَاءٍ عَلَى مَا تَقَدَّمَ فَإِنَّهُ يَنْبَغِي عِنْدَ مَرَاجَعَةِ التَّرَاثِ الْحَدِيثِيِّ الْحَذَرُ مِنَ النُّظَرَةِ الْحَدَائِثِيَّةِ، وَالتَّأْوِيلَاتِ
العبيثيَّة الفاسدة.

⁽²⁸⁵⁹⁾ يُنظَرُ: «شرح النووي على صحيح مسلم»: (210/9).

⁽²⁸⁶⁰⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأدب، باب: مَا يُكْرَهُ أَنْ يَكُونَ الْغَالِبَ عَلَى الْإِنْسَانِ الشَّعْرُ، حَتَّى يَصُدَّهُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ
وَالْعِلْمِ وَالْقُرْآنِ، (37/8 / برقم: 6155)، ومسلم في «صحيحه»، أوائل كتاب: الشعر (4/1769 / برقم: 2259)، ومعنى: «يريه»: من
الوري، وهو الداء، أي يأكل الداء قلبه.

⁽²⁸⁶¹⁾ يُنظَرُ: «شرح النووي على مسلم»: (14/15).

الضابط الثلاثون: تعظيم الحديث الشريف (متى ثبت) وتوقيره وإجلاله:

إن آيات القرآن الكريم دالة على شمول الوحي الذي جاء به نبينا الخاتم محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) للقرآن الكريم، وللجنة المطهرة، ومفصحة أن كليهما مصدرٌ للتشريع، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾⁽²⁸⁶²⁾، وقال تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾⁽²⁸⁶³⁾، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾، وقال عزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾⁽²⁸⁶⁴⁾.

وقد تَكَفَّلَ اللهُ سبحانه وتعالى بحفظ السُّنَّةِ كما تَكَفَّلَ بحفظ القرآن، وإن تفاوتت وتنوعت الكيفية، والوسائل التي تم بها هذا الحفظ، تَبَعًا لخصوصية كل منهما، مع مراعاة ما يلائمه، ووفقًا لمقتضيات التشريع، قال سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾⁽²⁸⁶⁵⁾، قال القنوجي: «السُّنَّةُ صنو القرآن الكريم، وإنما فارقها لكونه للتحدي، وهي مشاركة له في التشريع، وقد تَكَفَّلَ اللهُ بحفظ الكتاب، ويلزم منه حفظ السُّنَّةِ؛ لكونها وصفت بأنها وحي»⁽²⁸⁶⁶⁾.

وإذا تقرر كون السُّنَّةِ وحيًا، ومصدرًا للتشريع بعد القرآن الكريم، فتعظيم حديث رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) متى ثبت وصح متعين، وهذا التعظيم للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ولحديثه، هو ما فهمه صحابته الكرام، وأخبارهم في ذلك مستفيضة متكاثرة، فقد كانوا يسارعون بامتنال أمر النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ما وسعهم ذلك، روى الإمام مسلم في «صحيحه» بسنده من حديث أنس بن مالك (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قال: «لَمَّا فَتَحَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) خَيْبَرَ، أَصَبْنَا حُمْرًا خَارِجًا مِنَ الْقَرْيَةِ، فَطَبَخْنَا مِنْهَا، فَتَادَى مُنَادِي رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «أَلَا إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَنْهَيَانِكُمْ عَنْهَا، فَإِنَّهَا رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ»، فَأُكْفِئَتِ الْقُدُورُ بِمَا فِيهَا، وَإِنَّهَا لَتَفُورُ بِمَا فِيهَا»⁽²⁸⁶⁷⁾، وروي أن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كان يخطب، فجاء ابن رواحة فَسَمِعَ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهو يقول: اجلسوا، فجلس مكانه خارجًا من المسجد، فبلغ ذلك النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فقال: زادك الله حرصًا على طواعية الله،

⁽²⁸⁶²⁾ [النجم: 3، 4].

⁽²⁸⁶³⁾ [النساء: 80].

⁽²⁸⁶⁴⁾ [الحشر: 7].

⁽²⁸⁶⁵⁾ [الحجر: 9].

⁽²⁸⁶⁶⁾ ينظر: «أبجد العلوم»، لصديق بن حسن القنوجي: (84/1)، تحقيق: عبد الجبار الزكار، ط: وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق - دار الكتب العلمية، سنة: 1978م.

⁽²⁸⁶⁷⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الصَّيْدِ وَالذَّبَائِحِ وَمَا يُؤْكَلُ مِنَ الْحَيَوَانَ، باب: تَحْرِيمِ أَكْلِ لَحْمِ الْحُمُرِ الْإِنْسِيَّةِ (1540/3)، برقم: (1940).

وطواعية رسوله (2868).

كما كانوا يوقرون المجلس الذي يحدثهم فيه رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فقد روى الخطيب البغدادي بسنده عن أبي سعيد الخُدري (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، قال: «كُنَّا جُلُوسًا فِي الْمَسْجِدِ، إِذْ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَجَلَسَ إِلَيْنَا، فَكَأَنَّ عَلِيَّ رُؤُوسِنَا الطَّيْرَ لَا يَتَكَلَّمُ أَحَدٌ مِنَّا» (2869). وكان من المستقر عند الصحابة (رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ) توقيير النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وتوقيير أمره حتى بعد وفاته، فقد كانوا يوقرون أمره بعد وفاته كتوقييرهم له في حياته، فلم يكونوا يرفعون أصواتهم في مسجده إجلالاً وتوقيراً له (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، روى البخاري في «صحيحه» من حديث السائب بن يزيد (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، قال: «كُنْتُ قَائِمًا فِي الْمَسْجِدِ فَحَصَّبَنِي رَجُلٌ، فَنَظَرْتُ فَإِذَا عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، فَقَالَ: أَذْهَبُ فَأَتِيَنِي بِهَدْيَيْنِ، فَجِئْتُهُ بِهِمَا، قَالَ: مَنْ أَنْتُمْ أَوْ مِنْ أَيْنَ أَنْتُمَا؟ قَالَا: مِنْ أَهْلِ الطَّائِفِ، قَالَ: «لَوْ كُنْتُمَا مِنْ أَهْلِ الْبَلَدِ لَأَوْجَعْتُكُمَا، تَرَفَعَانِ أَصْوَاتَكُمَا فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)» (2870).

وظل الصحابة حريصين على إمضاء أوامره (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بعد وفاته كما كانت تمضي مدة حياته، وهو الأمر الذي حدا بأبي بكر الصديق أن يصمم على جلب الزكوات من مانعيها، قائلاً: «وَاللَّهِ لَوْ مَنَعُونِي عَنَّا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنَعِهَا» (2871).

أما موقفهم من النواهي فقد كانت تقع في قلوبهم مع امتثالهم بالترك موقعاً عظيماً، روى الإمام مسلم في «صحيحه» بسنده من حديث عبد الله بن عباس (رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ)، أَنَّ رَسُولَ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) رَأَى خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ فِي يَدِ رَجُلٍ، فَزَعَهُ فَطَرَحَهُ، وَقَالَ: «يَعْمِدُ أَحَدُكُمْ إِلَى جَمْرَةٍ مِنْ نَارٍ فَيَجْعَلُهَا فِي يَدِهِ»، فَقِيلَ لِلرَّجُلِ بَعْدَ مَا ذَهَبَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): خُذْ خَاتَمَكَ انْتَفِعْ بِهِ، قَالَ: لَا وَاللَّهِ،

(2868) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب: الفضائل، باب: ما دُكِرَ فِي ابْنِ رِوَاخَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) (395/6 برقم: 32326)، من حديث عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، أَنَّ رَسُولَ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، دَعَا لِعَبْدِ اللهِ بْنِ رِوَاخَةَ: «اللَّهُمَّ زِدْهُ طَاعَةً إِلَى طَاعَتِكَ وَطَاعَةَ رَسُولِكَ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»، وأخرجه البيهقي في «دلائل النبوة»، باب: ما جاء في أسماعه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) خطبته العواتق في خدورهن وهو في موضعه من المسجد: (257/6)، بمثله، وسنده ضعيف للإرسال.

(2869) أخرجه الخطيب البغدادي في «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»، باب: تَوْقِيرُ مَجْلِسِ الْحَدِيثِ: (192/1)، وفي سنده عمار بن نوح ضعيف، ينظر: «ميزان الاعتدال»، للذهبي: (171/3/ترجمة: 6008).

(2870) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الصَّلَاة، باب: رُفْعُ الصَّوْتِ فِي الْمَسَاجِدِ (101/1)، برقم: (470). ومعنى: «فحصبني»: رماني بالحصباء وهي الحجارة الصغيرة، و«لأوجعتكما»: أي ضربتكما حتى أوجعتكما.

(2871) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الرِّكَاعِ، باب: أَخْذِ الْعَنَاقِ فِي الصَّدَقَةِ (118/2)، برقم: (1456).

لَا آخِذُهُ أَبَدًا وَقَدْ طَرَحَهُ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)» (2872).

لأجل هذا كله وأضعافه امتدحهم الله في كتابه باتباعهم وتعظيمهم للنبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في أكثر من موضع، حيث قال: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (2873).

وغير خافٍ على أحد أن من أجلى مظاهر تعظيمهم لحديث رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) احتياطهم وتثبتهم في تحمله وقبوله، وتشددهم في أدائه، بطرائق شتى كانت النواة لإرساء قواعد علوم الحديث وعلم الجرح والتعديل بعد ذلك، فقد روى الترمذي في «جامعه»: «جَاءَتِ الْجَدَّةُ إِلَى أَبِي بَكْرٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) تَسْأَلُهُ مِيرَاتَهَا، قَالَ: فَقَالَ لَهَا: مَا لَكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ شَيْءٌ، وَمَا لَكَ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) شَيْءٌ، فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ، فَسَأَلَ النَّاسَ فَقَالَ الْمَغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): «حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَأَعْطَاهَا السُّدُسَ»، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ؟ فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ الْأَنْصَارِيُّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، فَقَالَ مِثْلَ مَا قَالَ الْمَغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، فَأَنْفَدَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)» (2874)، وروى الترمذي أيضًا بسنده أن عُمَرَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) كَانَ لَا يَأْخُذُ الْجِزْيَةَ مِنَ الْمَجُوسِ، حَتَّى أَخْبَرَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، «أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَخَذَ الْجِزْيَةَ مِنَ الْمَجُوسِ هَجْرًا» (2875)، كما روى أيضًا من حديث علي بن أبي طالب (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أنه كان يقول: «إِنِّي كُنْتُ رَجُلًا إِذَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حَدِيثًا نَفَعَنِي اللَّهُ مِنْهُ بِمَا شَاءَ أَنْ يَنْفَعَنِي بِهِ، وَإِذَا حَدَّثَنِي رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِهِ اسْتَخْلَفْتُهُ فَإِذَا خَلَفَ لِي صَدَقْتُهُ، وَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، وَصَدَقَ أَبُو بَكْرٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَقُولُ: «مَا مِنْ رَجُلٍ يُذْنِبُ ذَنْبًا، ثُمَّ يَقُومُ فَيَتَطَهَّرُ، ثُمَّ يُصَلِّي، ثُمَّ يَسْتَغْفِرُ اللَّهَ، إِلَّا غَفَرَ اللَّهُ لَهُ»، ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ:

(2872) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: اللباس والزينة، باب: طرَحَ خَاتِمَ الذَّهَبِ (3/1655)، برقم: (2090).

(2873) [الأعراف: 157].

(2874) أخرجه الترمذي في «جامعه»، كتاب: الفرائض، باب: ما جاء في ميراث الجدَّة (4/420)، برقم: (2101)، وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».

(2875) أخرجه الترمذي أيضًا في «جامعه»، كتاب: السير، باب: ما جاء في أخذ الجزية من المجوس (4/147)، برقم: (1587)، وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ».

﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ﴾⁽²⁸⁷⁶⁾ «⁽²⁸⁷⁷⁾.

هذا الركون إلى التثبت في التحمل وفي الأداء على أتم وجه يستدعي الثقة في المروي من جهة الثبوت، ثم يستتبع تعظيم ما ثبت، شأن المؤمن الذي يتلقى أوامر الله، وأوامر نبيه (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالتسليم والتبجيل، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾⁽²⁸⁷⁸⁾، وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾⁽²⁸⁷⁹⁾، فالتسليم حتى لا يجد في نفسه حرجًا مما قضى به رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مع السكون تحت أمر الله (عَزَّ وَجَلَّ)، وأمر نبيه (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، هو ترجمان حال الصحابة مع أوامر النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

ثم جاء التابعون من بعد جيل الصحابة الكرام، ومن بعدهم أتباع التابعين فتبعوهم على هذا التعظيم وهذا الأدب، فَأَعْتَنُوا بِأَمْرِ ثُبُوتِ الْحَدِيثِ كَمَا اعْتَنَى الصَّحَابَةُ ثُمَّ عَظَمُوهُ حَالًا وَمَقَالًا تَبَعًا لِثُبُوتِهِ، قال الخطيب البغدادي: «أَمَّا الْأَحَادِيثُ الْمُسْنَدَاتُ إِلَى النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَهِيَ أَصْلُ الشَّرِيعَةِ، وَمِنْهَا تُسْتَفَادُ الْأَحْكَامُ، وَمَا اتَّصَلَ مِنْهَا سَنَدُهُ وَتَبَيَّنَتْ عَدَالَةُ رِجَالِهِ، فَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ أَنَّ قَبُولَهُ وَاجِبٌ، وَالْعَمَلُ بِهِ لِأَزْمٍ، وَالرَّادُّ لَهُ آتَمٌ»⁽²⁸⁸⁰⁾.

وقد أورد السيوطي عن خالد بن يزيد قوله: «حرمة أحاديث رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، كحرمة كتاب الله»، ثم نقل عن البيهقي قوله: «وإنما أراد في معرفة حقيقتها، وتعظيم حرمتها، وفرض اتباعها»⁽²⁸⁸¹⁾، وهذا الإمام الشافعي (رَحِمَهُ اللَّهُ) يصرح بأن ما قيل عن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فعن الله قيل»⁽²⁸⁸²⁾.

وأخبار التابعين وتابعيهم في تعظيم الحديث متى ثبت كثيرة، ومظاهر هذا التعظيم في سيرهم وحياتهم محكية مروية، من هذه المظاهر ما ذكره الخطيب البغدادي في كتابه: «الجامع لأخلاق الراوي وآداب

⁽²⁸⁷⁶⁾ [آل عمران: 135].

⁽²⁸⁷⁷⁾ أخرجه الترمذي أيضًا في «جامعه»، كتاب: قراءة القرآن وتجزئته وترتيبه، باب: في الاستغفار (86/2)، برقم: (1521)، وقال الترمذي:

«هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ».

⁽²⁸⁷⁸⁾ [النور: 51].

⁽²⁸⁷⁹⁾ [النساء: 65].

⁽²⁸⁸⁰⁾ ينظر: «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»، للخطيب البغدادي: (189/2).

⁽²⁸⁸¹⁾ ينظر: «مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة»، للسيوطي: (ص: 51)، ط: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط: 3، سنة:

1409هـ/1989م.

⁽²⁸⁸²⁾ ينظر: «قواطع الأدلة»، لأبي المظفر السمعاني: (29/1).

السامع»، تحت عنوان الصلاة على النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كلما ذُكِرَ، والترحم على الصحابة (رِضْوَانُ اللهُ عَلَيْهِمْ) قال (رَحْمَةُ اللهِ): «إِذَا انْتَهَى الْمُسْتَمْلِي فِي الْإِسْنَادِ إِلَى ذِكْرِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) اسْتُحِبَّ لَهُ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ رَافِعًا صَوْتَهُ بِذَلِكَ، وَهَكَذَا يَفْعَلُ فِي كُلِّ حَدِيثٍ عَادَ فِيهِ ذِكْرُهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)» (2883).

ومن مظاهر تعظيمهم لحديث رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أنهم كانوا لا يحدثون به إلا بأجمل حالة وهيئة، فقد كَانَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) إِذَا أَرَادَ أَنْ يُخْرِجَ يُحَدِّثُ تَوَضُّأً وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ، وَلَيْسَ أَحْسَنَ ثِيَابِهِ، وَلَيْسَ قَلَنْسُوتَهُ، وَمَشَطَ لِحْيَتَهُ، فَقِيلَ لَهُ فِي ذَلِكَ، فَقَالَ: «أَوْقُرُّ بِهِ حَدِيثَ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)» (2884)، وكانوا يحرصون على الكمال في الأدب حال أدائه ما وسعهم فقد أخرج السيوطي بسنده من حديث مالك (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): أن رجلاً جاء إلى سعيد بن المسيب (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) وهو مريض، فسأله عن حديث وهو مضطجع، فجلس فحدثه، فقال له الرجل: وَدِدْتُ أَنْكَ لَمْ تَتَعَنَ، فقال له: إِنِّي كَرِهْتُ أَنْ أَحْدِثَكَ عَنْ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَأَنَا مُضْطَجِعٌ» (2885).

ومن تعظيمهم لحديث رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) التزامهم بأدبه في الظاهر والباطن، وتواصيهم بذلك، قال أبو العباس أحمد بن سهل: «من أُلْزِمَ نَفْسَهُ آدَابَ السُّنَّةِ نَوَّرَ اللهُ قَلْبَهُ بِنُورِ الْمَعْرِفَةِ، وَلَا مَقَامَ أَشْرَفَ مِنْ مِتَابَعَةِ الْحَبِيبِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فِي أَوَامِرِهِ وَأَفْعَالِهِ وَأَخْلَاقِهِ» (2886).

ومن مظاهر هذا التعظيم الخشية التي كانت تعترى القوم عند إيرادهم أو سماعهم حديث رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فقد أورد الذهبي بسنده إلى الإمام مالك (رَحْمَةُ اللهِ) أنه قال: «كُنَّا نَدْخُلُ عَلَى أَبِي ثَوْبِ السَّخْتِيَانِيِّ، فَإِذَا ذَكَرْنَا لَهُ حَدِيثَ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بَكَى حَتَّى نَرَحْمَهُ» (2887)، وروى الخطيب بسنده من قول حُسَيْنِ الْمُعَلِّمِ: «كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ سِيرِينَ يَتَحَدَّثُ فَيَضْحَكُ، فَإِذَا جَاءَ الْحَدِيثُ خَشِعَ» (2888).

بل بلغ الأمر ببعض التابعين أنه كان يرى أن رفع الصوت في مجالس الحديث كرفع الصوت عند النبي

(2883) ينظر: «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»، للخطيب البغدادي: (103/2).

(2884) ينظر: «المصدر السابق»: (388/1).

(2885) ينظر: «مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسُّنَّةِ»، للسيوطي: (ص: 53)، ومعنى لا تتعن: لا تتعب نفسك، من العناء.

(2886) ينظر: «المصدر السابق»: (ص: 72).

(2887) ينظر: «سير أعلام النبلاء»، للذهبي: (17/6)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط: 3،

سنة: 1405هـ/1985م.

(2888) ينظر: «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»، للخطيب البغدادي: (412/1).

(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؛ لِأَنَّ الْحَدِيثَ حَدِيثَهُ، مِنْ هَذَا مَا أوردَهُ أَبُو مُوسَى الْأَصْبَهَانِي مِنْ رِوَايَةِ حَمَادِ بْنِ زَيْدٍ (رَحِمَهُ اللهُ) قَالَ: حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ أَيُّوبَ وَهُوَ يَجِدُنَا فَمَسَعَ لَغَطًا فَقَالَ: مَا هَذَا اللَّغَطُ؟ أَمَا بَلِغْهُمْ أَنْ رَفَعَ الصَّوْتُ عِنْدَ الْحَدِيثِ عَنْ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كَرَفَعَ الصَّوْتُ عَلَيْهِ فِي حَيَاتِهِ» (2889)، وَرَوَى الْخَطِيبُ بِسَنَدِهِ مِنْ رِوَايَةِ سَلِيمَانَ بْنِ حَرْبٍ، قَالَ: سَمِعْتُ حَمَادَ بْنَ زَيْدٍ، يَقُولُ: فِي قَوْلِ اللهِ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ (2890)، قَالَ: أَرَى رَفَعَ الصَّوْتُ عَلَيْهِ بَعْدَ مَوْتِهِ كَرَفَعَ الصَّوْتُ عَلَيْهِ فِي حَيَاتِهِ، إِذَا قُرِئَ حَدِيثٌ وَجِبَ عَلَيْكَ أَنْ تَنْصِتَ لَهُ كَمَا تَنْصِتُ لِلْقُرْآنِ» (2891).

وَمِنْ مَظَاهِرِ هَذَا التَّعْظِيمِ تَقْدِيمُهُمْ حَدِيثَ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَلَى كُلِّ قَوْلٍ سِوَاهُ مِنْ أَقْوَالِ الْعُلَمَاءِ، وَفِي هَذَا أَثَرٌ عَنِ الشَّافِعِيِّ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) حَيْثُ قَالَ: «إِذَا صَحَّ الْحَدِيثُ فَهُوَ مَذْهَبِي»، وَقَدْ رَوَى نَحْوَ هَذَا الْمَعْنَى بِالْفِظَائِ مَخْتَلِفَةً، عَنْ أَكْثَرِ مَنْ وَاحِدٍ مِنَ التَّابِعِينَ وَاتِّبَاعِهِمْ (2892).

وَهَذَا التَّعْظِيمُ وَهَذَا الْأَدَبُ هُوَ الدَّابُّ الَّذِي سَارَ عَلَيْهِ الْأَئِمَّةُ مِنْ بَعْدِهِمْ، فَقَدْ عَرَفُوا لِحَدِيثِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَدْرَهُ، وَرَكِبُوا لِحَفْظِهِ كُلَّ صَعْبٍ وَذَلُولٍ، وَقَعَّدُوا الْقَوَاعِدَ، وَصَنَفُوا الْمَصْنُفَاتِ، وَأَقَامُوا مَجَالِسَ التَّحْدِيثِ، وَشَدُّوا الرِّحَالَ فِي سَبِيلِ حِفْظِهِ، وَاسْتَقْصَاءِ أَخْبَارِهِمْ فِي ذَلِكَ يَطُولُ، وَالْوَاجِبُ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي هَذَا الْوَقْتِ التَّرَامُ الْأَدَبِ مَعَ جَنَابِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَتَعْظِيمِ حَدِيثِهِ فِي نَفْسِهِ مَتَى ثَبِتَ، وَتَوْقِيرِهِ، وَتَعَلُّمِهِ، وَالِاجْتِهَادِ فِي فَهْمِهِ، وَالْعَمَلِ بِهِ، وَالذَّبِّ عَنْهُ، وَاسْتِحْضَارًا أَنْ فَضَلَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَلَى أُمَّتِهِ عَظِيمًا، وَأَنْ تَعْظِيمَ حَدِيثِهِ مِنْ تَعْظِيمِ شَعَائِرِ اللهِ وَحُرْمَاتِهِ، قَالَ الْإِمَامُ ابْنُ مَاجَهَ (رَحِمَهُ اللهُ): «وَلَا شَكَّ أَنْ تَعْظِيمَ الْحَدِيثِ مِنْ تَعْظِيمِ مَا تَدُلُّ عَلَيْهِ هَذِهِ الْأَحَادِيثُ الَّتِي هِيَ شَعَائِرُ اللهِ ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (2893)، وَهُوَ أَيْضًا مِنْ تَعْظِيمِ حُرْمَاتِ اللهِ، وَتَعْظِيمِ حُدُودِهِ الَّتِي حَدَّهَا عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (2894)، وَهُوَ كَذَلِكَ تَعْظِيمَ لِدَاتِ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

(2889) ينظر: «اللطايف من دقائق المعارف»، لأبي موسى المدني: (ص: 402/ برقم: 796)، تحقيق: أبي عبد الله محمد علي سمك، دار الكتب العلمية، ط: 1، سنة: 1420هـ - 1999م.

(2890) [الحجرات: 2].

(2891) ينظر: «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»، للخطيب البغدادي: (1/196).

(2892) ينظر: «مفتاح اللجنة في الاحتجاج بالسنة»، للسيوطي: (ص: 77).

(2893) [الحج: 32].

(2894) ينظر: «شرح مقدمة سنن ابن ماجه»، أد/ عبد الكريم بن عبد الله الخضير: (4/3).

القسم الثالث : العقيدة

القسم الثالث: العقيدة

مدخل

العقيدة هي: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، ومعيار الصحة والمرض، والذي نقيس به حال الأمة في وقتنا المعاصر، هو صورة هذه العقيدة كما أنزلت من عند الله، وكما علمها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لأصحابه (رضوان الله عليهم) وكما طبقتها الأجيال الأولى من هذه الأمة، مقارنة بما صارت إليه عند الأجيال الأخيرة من المسلمين، وإذا عقدنا المقارنة على هذا النحو، فس نجد مجموعة من الأمراض قد أصابت مفهوم: لا إله إلا الله، محمد رسول الله، خلال المسيرة التاريخية للأمة، أفرغتها في النهاية من مضمونها الحقيقي، ومن شحنتها الدافعة، وحولتها إلى كلمة تقال باللسان والقلب غافل عن دلالتها، والسلوك مناقض لمقتضايتها⁽¹⁾.

فكانت النتيجة الطبيعية لهذه الأمراض هي التخلف في جميع الميادين، وكان ذلك كفيلاً بالقضاء على الأمة الإسلامية، لولا فضل الله تعالى ورحمته ومشيبته السابقة أن تبقى هذه الأمة على وجه الأرض إلى قيام الساعة، وأن يقيض لها على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها.

وتحقيقاً لذلك قام علماء الإسلام، وأخذوا على عاتقهم التجديد لتعاليم الإسلام ونشرها ودعوة الناس إليها، وتمثل هذا الجهد في دعوات المصلحين، أو المجددين كالإمام محمد عبده، ورشيد رضا، وسعيد النورسي وغيرهم من العلماء والقادة الذين أحيوا العقيدة في النفوس، وقاوموا الشبهات والافتراءات التي أثيرت بهدف توهين العقيدة في النفوس والقضاء عليها، فألفت الكتب التي تشرح العقيدة الإسلامية شرحاً مبسطاً يقوم على القرآن والسنة، بعيداً عن القضايا الكلامية والفلسفية التي امتلأ بها علم الكلام في القديم.

فكتب الإمام محمد عبده (رحمه الله) كتيباً صغيراً من أنفس ما كتب في العقيدة في العصر الحديث، وهو: "رسالة التوحيد"، فقد نظر الإمام محمد عبده في كتب علم الكلام، وجدها مملوءة بالصراعات المذهبية، فنحى كل هذه الصراعات والمشاغبات، وقدم العقيدة الإسلامية مصفاة؛ واكتشف أن كثيراً من الخلافات بين القدماء كان سببها الصراع المذهبي، والخلافات حول مضامين المصطلحات، فوضع في رسالته هذه أسساً عظيمة في العقيدة، بعيداً عن شعب علم الكلام، ورسالة التوحيد التي قدمها الأستاذ الإمام هي عرض جديد لعلم الكلام، ردم الفجوة بين السلف والخلف، وشرح العقائد شرحاً يمزج بين العقل والنقل، وتجاوز الترف العقلي والجدل اللفظي، ومنهج المتون والشروح، وقدم أصول الإسلام مقدمة دقيقة جيدة⁽¹⁾.

(1) ينظر: «التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، (ص: 172).

(1) ينظر: «علل وأدوية» الشيخ محمد الغزالي، (ص: 80)، ط: دار الكتب الإسلامية - القاهرة، ط: الثانية 1405هـ - 1987م.

ثم توالى بعد ذلك الرسائل والكتب التي تشرح العقيدة الإسلامية وتناولها تناولاً يتناسب وروح العصر، فرأينا الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي (رَحْمَةُ اللهِ) عندما أدرك أن حرباً مأكرة تشن على الإسلام من لدن الدوائر الماديّة والعلمانيّة، تريد النيل من عقيدته واقتلاع جذورها من نفوس المسلمين وعقولهم، واقتنع أن علم الكلام القديم المبني على مقدمات عقلية معقدة يسير في طريق طويل غير مأمون العاقبة (في هذا العصر خاصّة) ومن هنا فإنه حاول أن يخطط لعلم كلام جديد مبني على القرآن الكريم يستقي منه مباشرة، دون الخوض في مصطلحات عقلية غامضة، وقد حشد (لتحقيق ذلك) معارف عصره العقلية والعلمية، فأوجد (رَحْمَةُ اللهِ) بالفعل علم كلام جديد قرآني بمعنى الكلمة⁽²⁾.

وبذلك استطاع النورسي بمنهجه ذلك نقل علم التوحيد من نظريات فكرية مجردة يفهمها الخاصة (إيماناً عقلياً مجرداً) إلى سلوك في الحياة، يفعل به العقل، ويثير العاطفة، ويتحول إلى ممارسة يومية، يحدد خط السير المستقيم للإنسان المسلم وَيُحوّل بينه وبين الوقوع في الحرام⁽¹⁾.

وبذلك يكون قد استطاع أن يسهم في المحافظة على العقيدة الإسلامية الصحيحة، والعمل على تركيزها في قلوب الناشئة، ورد الشبهات المعاصرة بالمنطق القرآني الواضح، وقد ظهر منهجه في تجديد العقيدة وتنقيتها مما علق بها في رسائل المشهورة التي تحمل اسم "رسائل النور".

إن علم الكلام استطاع في فترات الجدل العقلي بين الخاصة أن ينقذ الإيمان العقلي، ولكنه لم يستطع أن يصوغ حياة المسلم صياغة رباتية تحقق المعنى الحقيقي لِعُبُودِيَّة الإنسان لرب العالمين.

أي أن علم الكلام لتأثره الواضح بالمنهج الفلسفي الجاف لم يستطع أن يتحول إلى مدرسة للتربية الاجتماعية؛ ولذلك نرى أن مجرد إيمان المسلمين بالله لم يستطع أن ينقذ سلوكهم في العصور الأخيرة من كارثة البعد والشرود التي أدت إلى انحدارهم وسقوطهم وفقدان حقائق التوحيد من حياتهم⁽¹⁾.

وهذا المنهج الجديد في تناول مسائل العقيدة الإسلامية، الذي رسمه ووضع أسسه كبار مجددى الأئمة كالإمام محمد عبده، والعلامة سعيد النورسي، وأبي الأعلى المودودي أيضاً في كتابه: "مبادئ الإسلام"، هذا المنهج قد سلكه العديد من علماء الأمة بعد ذلك، وظهر ذلك في كتبهم التي انتشرت في طول العالم الإسلامي وعرضه، شارحة العقيدة الإسلامية بأسلوب جديد يناسب روح العصر، ومن هذه الكتب، كتاب: "حقائق الإسلام وأباطيل خصومه" للأستاذ عباس محمود العقاد، وكتاب: "نظام الإسلام العقيدة والعبادة"

(2) ينظر: «النورسي متكلم العصر الحديث» د. محسن عبد الحميد، (ص: 9:9)، ط: مكتبة سوزلر للنشر، القاهرة.

(1) ينظر: «تجديد الفكر الإسلامي» د: محسن عبد الحميد، (ص: 113)، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: الأولى 1416هـ-1996م.

(1) ينظر: «تجديد الفكر الإسلامي»، (ص: 114).

محمد مبارك، و"الله جَلَّ جَلَالُهُ" لسعيد حوى، و"الرسول" لسعيد حوى أيضًا، و"الإسلام يتحدى" لوحيد الدين خان، و"قضية الإيمان بين العلم والفلسفة والقرآن" لنديم الجسر، و"عقيدة المسلم" للشيخ الغزالي، و"عقيدة المؤمن" للشيخ أبي بكر الجزائري، و"العقائد الإسلامية" للشيخ سيد سابق، و"تبسيط العقائد الإسلامية" لحسن أيوب⁽¹⁾.

وهذه الكتب وغيرها قد جددت (بالفعل) العقيدة الإسلامية، وأخرجتها في ثوب يناسب العصر مع الحفاظ على جوهرها وأسسها المتينة الخالدة التي لا تقبل التبديل ولا التغيير.

والتجديد الذي نقصده في العقيدة هو (تخليصها من الإضافات البشرية لتصبح نقيّة صافية، ليس فيها أثر لصنع البشر وآرائهم وفلسفاتهم، ولتفهم بالبساطة والوضوح كما فهمها سلف هذه الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فلن يكون التجديد أبدًا بإضافة شيء آخر إلى العقيدة الربانيّة، أو محاولة حذف، أو الاستخفاف بشيء منها، فهذا يدخل في دائرة الابتداع في دين الله، والاستخفاف به، وهو منهي عنه، يقول تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾⁽¹⁾، ويقول النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ، فَهُوَ رَدٌّ»⁽¹⁾.

ومن فضل الله تعالى أن هذه العقيدة قد تكفل القرآن الكريم بتجليتها وإرساء قواعدها الصحيحة، وكذا السُنَّة النَّبَوِيَّة الصَّحِيحَة، التي عرضت العقيدة عرضًا لم يتأثر بالأفكار البشرية، ولم تعبت به الآراء ولا الأهواء إلى قيام الساعة⁽²⁾.

وقد اجتهد علماء الإسلام (في العصر الحديث) في دراسة العقيدة دراسة دقيقة وعملوا على تنقيتها مما علق بها من بدع وخرافات على مر التاريخ.

وأستطيع في هذه السطور أن أستخلص المنهج الذي خلص إليه علماء الإسلام في تجديد العقيدة الإسلامية وتنقيتها مما علق بها، حتى تثبت عقيدة المسلم ولا يهتز إيمانه في عصر التقدم المادي، وأمام الاكتشافات التي تتجدد كل يوم، وذلك في النقاط التالية:

أولاً: اعتماد منهج القرآن الكريم والسُنَّة النَّبَوِيَّة المطهرة وسلف الأمة في العقيدة:

⁽¹⁾ ينظر: «التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، (ص: 172).

⁽¹⁾ [سورة البقرة الآية: 85].

⁽¹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الصُّلْح، باب: إِذَا اضْطَلَّحُوا عَلَى صُلْحٍ جَوْرٍ فَالْصُّلْحُ مَرْذُودٌ (184/3) برقم: (2697)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الأقضية، باب: نَقْضُ الْأَحْكَامِ الْبَاطِلَةِ، وَرَدُّ مُخَدَّاتِ الْأُمُورِ (1343/3)، برقم: (1718).

⁽²⁾ ينظر: «التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، (ص: 175).

وذلك على النحو التالي:

1- كتاب الله تعالى وتطبيقات النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) العملية، هو المصدر الفذ للعقيدة الإسلامية المنشودة، بعيداً عن الشوائب والزوائد والفضول التي لحقت بها على مر العصور، وبهذا تبقى العقيدة على صفائها ووضوحها وبساطتها، ولا نجعل آراء مدرسة بعينها أصلاً يحمل القرآن عليه، وتجري الآيات لتأييده.

2- أن نتبع منهج القرآن في مخاطبة العقل والقلب معاً من أجل تكوين الإيمان الصحيح، فبناء العقيدة على العقل وَحْدَهُ (كما هو اتجاه الفلاسفة) أو على القلب وَحْدَهُ (كما هو اتجاه الصوفيّة) لا يتفق وشمول المنهج الإسلامي الذي يقوم على إقناع العقل، وانفعال القلب، وصدق الإرادة.

3- الاهتمام بأدلة القرآن التي ذكرها لإثبات معتقداته، وإقناع مدعويه، والرد على خصومه، وتقييد ما يثيرونه من شبهات ومفتريات، مثل أدلة القرآن على وجود الله، مثل ابن رشد في «مناهج الأدلة»، والعقاد في «الله» ونديم الجسر في «قصة الإيمان» وغيرهم، وكذلك أدلته على التوحيد والبعث والنبوة، وكلها أدلة عقلية برهانية صريحة وليست خطابية⁽²⁸⁹⁵⁾.

أما السلف الصالح (عليهم رضوان الله) فهم أصفى الناس فطرة وألينهم قلوباً، وأدقهم إدراكاً للمقاصد، وأعرفهم بمواقع الألفاظ والجمل والتراكيب، وأعذبهم تذوقاً لدقائق المعاني؛ لذلك يجب تبني طريقتهم في وصف الله تعالى بما وصف به نفسه من غير تكليف ولا تمثيل، ولا تحريف ولا تعطيل، وهي الطريقة التي انتهى إليها أساطين علم الكلام من الأشاعرة، وغيرهم، مثل أبي الحسن الأشعري في كتابه «الإبانة»، والغزالي في كتابه «إجام العوام عن علم الكلام»، والفخر الرزاي في كتابه «أقسام اللذات» حيث يقول فيه: لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، اقرأ في الإثبات ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5] ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: 10] وقرأ في النفي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11] ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: 110]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مریم: 65]، ومن جرب مثل تجربتي، عرف مثل معرفتي⁽²⁸⁹⁶⁾.

ثانياً: الاهتمام ببيان أثر العقيدة في النفوس:

ومن التجديد في العقيدة في مجال العقيدة: ربط آثارها الواقعية بها، فلا يكفي أن يؤمن المرء بالله

(2895) ينظر: «التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، (ص: 176)

(2896) ينظر: «درء تعارض العقل والنقل»، (160/1).

وأسمائه وصفاته وأفعاله إيمانًا عقلاً جافاً، بل لا بُدَّ من العمل على إحياء الآثار القلبية النابعة من صدق الإيمان، لا بُدَّ أن تطرق المعاني الباطنة التي هي جزء لا يتجزأ من العقيدة، والإيمان: عمل القلب، وعمل القلب هو الحب والبغض، والخوف والرجاء، والرغبة والرغبة، والإنابة والخشوع.

ولقد غفل الناس في زماننا هذا عن هذه المعاني النبيلة، حتى العلماء (إلا من رحم الله) لم يسلموا من هذه الغفلة، فطال عليهم الأمد، وقست قلوبهم، وصار الحديث عن صحة القلب ومرض القلب وعلاجه، وعن المعاني الإيمانية القلبية قاصراً على الصوفية الذين أسرفوا وغالوا فضلوا وأضلوا.

ولقد كان أئمة السلف نماذج حية في صدق اللجوء إلى الله تعالى، وعمق الصلة به، ويقظة الضمير وحساسيته، وأوفى الناس حظاً من ذلك صحابة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ثم التابعون لهم بإحسان، ثم العلماء العالمون على مدار القرون، ومن يتأمل سيرهم وأحوالهم يجد من ذلك الشيء العجيب؛ لذلك كان من واجب الحركة التجديدية أن تولى هذه القضية عناية كبيرة، فهي الأصل العلمي المباشر للتصديق بالعقيدة.

إن الله تعالى بعدما أثنى على المؤمنين بتصدقهم بيوم الدين، أتبع ذلك بذكر إشفاقهم من عذاب الله، فقال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ وَالَّذِينَ هُمْ مِنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ﴾ (2897).

إن معالجة الانحراف الظاهر على كافة المستويات لا تستقيم إلا إذا صاحبها معالجة الانحراف الباطني، فما من فساد ظاهر إلا وله رصيده من الفساد الباطني، ولا يحصل تغيير الظاهر إلا بتغيير الباطن، وإن توجيه الناس لالتزام الأوامر واجتناب النواهي لا يستقيم (كذلك) إلا إذا صاحبته تربية للضمير، وإحياء للمشاعر القلبية الصادقة التي تقف كالحارس اليقظ الساهر الذي يمنع تسلل الضعف أو التقصير؛ لهذا كله فنحن في حاجة إلى تربية إيمانية سليمة تجدد في القلوب زرع المعاني الربانية الأصيلة من خشية الله، والرجاء فيه، والأنس به، والحب له، والتوكل عليه، والطاعة لأوامره، والتسليم لحكمه وحكم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) (2898)، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (2899)، وقال سبحانه: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (2900).

(2897) [المعارج: 26 - 28].

(2898) بنظر: «التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، (ص: 177).

(2899) [النساء: 65].

(2900) [النور: 51].

ومن عناصر هذه التربية أيضاً والتي ينبغي أن تتجدد في قلوبنا: استحضر معاني الآخرة⁽²⁹⁰¹⁾، وما يتعلق بها من موت وقبر، وبعث، وحشر، وميزان، وصراط، وجنة، ونار، واستحضر أن الموت ليس نهاية المطاف، وإنما وراء هذه الحياة الفانية حياة أخرى باقية، تُوفى فيها كل نفس بما كسبت، قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾⁽²⁹⁰²⁾.

ثالثاً: تتبع الشبهات العقديّة الماثرة من خصوم الإسلام وتلاميذهم والرد عليها ردّاً علمياً بلسان العصر:

إنه من التحديد المطلوب في مجال العقيدة: عرض الشبهات العقديّة التي تنتشر بين المسلمين اليوم في العقيدة، مع بيان خطرها والتحذير منها، ونضرب لذلك مثلاً:

تحريف في مفهوم التوكل، وسوء فهم معنى الرضا بالقضاء والقدر: إن التوكل على الله (كما قرره الإسلام وفهمه المسلمون الأولون وطبقوه) هو وظيفة من وظائف الجانب القلبي الاعتقادي، وليس وظيفة من وظائف الطاقات الماديّة والقدرات الجسديّة، ومتى صح إدراك ذلك، كان التوكل على الله (في الجانب القلبي الإيماني) ممداً بقوة عظيمة تضاعف القوى الماديّة أضعافاً كثيرة.

ولقد عمل أعداء الإسلام منذ زمن مبكر على تحريف مفهوم التوكل على الله، والتلاعب بمضامينه، حتى يغدو سلاحاً ضد المسلمين بعد أن كان سلاحاً خطيراً في أيديهم، وحتى تحمد نار المقاومة المتأججة ضدهم، وهذا التحريف لا يكلفهم أكثر من عمليّة تعميم في المضمون، يتجاوز حدود موقع التوكل المطلوب في الإسلام⁽²⁹⁰³⁾.

ومع الأسف الشديد استطاع أعداء الإسلام أن يحرفوا مفهوم التوكل في نفوس المسلمين، واستغلوا هذا التحريف (بالفعل) في تثبيط المسلمين وصرْفهم عن إعداد العدة التي أمرهم بها حتى تتحقق العزة والسيادة لأمة الإسلام.

رابعاً: صرف همّة المسلمين إلى قضايا العقيدة الكبرى التي تشغل العقل المسلم:

(2901) أشرنا إلى ذلك في ضابط «تجديد اليوم الآخر في الدرس العقدي».

(2902) [الزلزلة: 7 - 8].

(2903) ينظر: «أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها» تأليف: عبد الرحمن حبنكه الميداني، (ص: 161)، ط: دار القلم - دمشق، ط: السابعة 1414هـ -

1994م.

ومن المنهج المتبع في تجديد العقيدة في العصر الحديث: توجيه العقل المعاصر إلى الاشتغال بقضايا العقيدة الكبرى، مثل: وجود الله تعالى وتوحيده، والنبوة، والحياة الأخرى، والقدر، والإيمان، وتحكيم شريعة الله... إلخ.

أما المشكلات التاريخية مثل خلق القرآن أو الصفات وعلاقتها بالذات: هل هي عين أم غير، أم لا عين ولا غير... إلخ، فينبغي أن تدرس (هذه القضايا) كتاريخ للفكر الإسلامي، ولا ننفق فيها الوقت والجهد ما نحن في حاجة إليه لمواجهة معضلات زماننا.

وكذا دراسة العقائد الفلسفية وما يتبعها من شروح وحواش والمطولات الكلامية وما شابهها، فلم يعد كثير من هذه المباحث يحتاج إلى العقل المعاصر أو يستسيغه، ولم يعد يكفي للرد على شبهات الفلسفة الحديثة وما تثيره من مشكلات فكرية.

هذا بالإضافة إلى أن هذه العقائد الفلسفية وتلك المباحث الكلامية (على عمقها وتعقب الذهن في فهمها واستيعابها) لا تكون عقيدة، وإنما مهمتها الدفاع عن عقيدة تكونت بالفعل ورد الشبهات عنها، ثم إن هناك المباحث الكلامية قد تأثرت بالتفكير اليوناني وأسلوبه في معالجة شؤون العقيدة⁽²⁹⁰⁴⁾.

خامساً: الشمول في العقيدة:

من التجديد في دراسة العقيدة الإسلامية في العصر الحديث: أن يركز المجدد في عرض العقيدة أو تناول قضاياها على المنهج الشمولي في العقيدة، بمعنى أن تدريس العقيدة لا يكون مقتصرًا على مسائل الإلهيات والسّمعيّات والتنبّوات فقط، وإنما تظهر آثار هذه العقيدة في معناها الحقيقي في التزام الإسلام كله في شموله وبجميع جوانبه المختلفة سواء أكانت عبادات أو معاملات أو تشريعًا، وقد خاطب الله تعالى المؤمنين وأمرهم بالدخول فيها كافة والتزامها كاملة فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾⁽²⁹⁰⁵⁾.

قال الإمام ابن كثير: (يأمر الله عباده المؤمنين به المصدقين برسوله أن يأخذوا بجميع عرى الإسلام وشرائعه والعمل بجميع أوامره، وترك جميع زواجره ما استطاعوا من ذلك)⁽²⁹⁰⁶⁾.

وفي تفسير أبي السعود، والمعنى: (استسلموا لله تعالى وأطيعوه جملة ظاهرًا أو باطنًا أو ادخلوا في

(2904) ينظر: «التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، (ص: 180).

(2905) [البقرة: 208].

(2906) ينظر: «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير، (1/ 565).

الإسلام بكلية ولا تخلطوا به غيره) (2907).

وعقيدة الإسلام هذه لا تقبل الزيادة أو النقصان، كما لا تؤخذ تفاريق ولا أوزاعاً، بل تؤخذ كمنهج عضوي في إطار تجديدي يراد منها أن تكون منهاجاً للحياة وأساساً للنظم، ليرتبي عليها الناس، وتؤمن بها القلوب، وتجتمع من حولها الأرواح، فالإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً (2908).

سادساً: الاستفادة من ثقافة العصر لتأييد قضايا العقيدة، وتشبيتها:

ويكون ذلك بمنطق العلم التحريبي نفسه، فنجد مثلاً قضية إثبات وجود الله، وهي تعد من أولى قضايا الدين وكبرائها، فالعلم الحديث يستطيع أن يقوم فيها بدور بناء في مواجهة الماديين والملاحدة، فيقيم الأدلة، ويدحض الشبهات بوساطة فروعها العديدة من رياضيات وفلك، وفيزياء وكيمياء، وأحياء وطب وغيرها، ما رأينا ذلك في مثل كتاب أوكريس مريسون: (الإنسان يقوم وَحْدَهُ) المترجم إلى العربية تحت عنوان (العلم يدعو إلى الإيمان) وكتاب: (الله يتجلى في عصر العلم) لثلاثين عالماً أمريكياً معاصراً، وكتاب: (مع الله في السماء) للدكتور أحمد زكي، وكتاب: (قصة الإيمان بين الدين والعلم والفلسفة للشيخ نديم الجسر)، وكتاب: (الإسلام يتحدى) للمفكر الهندي وحيد الدين خان.

ولقد كان المشتغلون بالفلسفة والكلمة قديماً يستبعدون أن يرى الإنسان عمله في الآخرة بعد أن فرغ منه في الدنيا؛ لِأَنَّ الأعمال أعراض، والعرض لا يبقى زمانين، على هذا يؤولون مثل قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ﴾ (2909)، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَبِّدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَنُحَدِّثُكُمُ اللَّهَ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (2910)، وما شابهها من آيات بأن المراد بالأعمال جزاؤها، أي: ليروا جزاء أعمالهم، فجاء العلم الحديث يثبت أن أقوال الإنسان وأعماله كلها موجودة في الفضاء، وأنها يمكن أن تسجل وتصور وتبقى، ولو بعد حدوثها بزمن طويل، وإن لم يوفق الإنسان لاختراع آلة تقوم بهذه المهمة حتى الآن، ولكن العلم لا ينفي إمكانها، ومعنى هذا أن كل إنسان يمكن أن يواجه بقوله وعمله طيلة حياته في صورة (فيلم) تسجيلي ناطق، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، وبهذا يرى عمله حقيقة لا مجازاً.

(2907) ينظر: «إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم المسمى بتفسير أبي السعود» تأليف: أبي السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، (ص: 212)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(2908) ينظر: «التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، (ص: 181).

(2909) [الزلزلة: 6].

(2910) [آل عمران: 30].

تلك أهم الأسس التي يقوم عليها منهج التجديد في العقيدة الإسلامية في العصر الحديث. ومن مزايا هذه العقيدة الثابتة: أنها ميراث رسل الله جميعًا، وأنها العقيدة الجامعة التي ربطت بين المؤمنين بدين الله الواحد الذي لا يختلف في الزمان ولا في المكان، وأنها العقيدة الإيجابية التي توجه إلى شرف الحياة ومجدها، إلا أنها تحتاج إلى التجديد دائمًا كي تأخذ مكانها من القلوب والعقول، وكي تسيطر على الحياة وعلى المجتمع الإنساني بأكمله.

وقد اجتهد علماء الإسلام (في العصر الحديث) في دراسة العقيدة دراسة دقيقة، وعملوا على تنقيتها مما علق بها من بدع وخرافات على مر التاريخ.

وهذه محاولة منا لتجديد علم الكلام وكذا تجديد الدرس العقدي المعاصر، وقد ارتأينا أن نقسم هذا القسم إلى محورين أساسيين؛ أحدهما: ضوابط تجديد علم الكلام، والثاني: ضوابط تجديد الدرس العقدي المعاصر، ونسأل الله أن يتقبلها بقبول حسن...

أولاً: ضوابط تجديد علم الكلام:

الضابط الأول: عرض أصول العقيدة من خلال آيات القرآن الكريم وتبويبها وفق مناهج

المتكلمين وشرحها في سياقاتها:

➤ ووفقاً لمنطوق هذا الضابط فالمُهمَّات المطلوبة في البحث هي:

1- عرض أصول العقيدة التي نص عليها القرآن الكريم من خلال جمع الآيات.

2- تصنيف هذه الآيات وفقاً لأبواب الدرس الكلامي.

3- دراسة هذه الآيات وفقاً لدلالة السياق.

➤ وفي البداية لا بُدَّ من إيضاح بعض النقاط المهمَّة:

أولاً: لا تكاد تخلو آية من آيات القرآن الكريم من الإشارة إلى اسم من أسماء الله سبحانه وتعالى، أو صفة من صفاته، أو أمر يتعلق بالأنبياء أو أمر يتعلق بأمر الآخرة، وأكثر آيات القرآن الكريم على هذا النحو تدل بصورة ما على إحدى مسائل العقيدة، فبالنظر إلى مجمل آيات القرآن الكريم التي ورد فيها إشارات عقديَّة فيمكن تصنيفها إلى قسمين:

الأول: آيات وردت فيها الإشارة العقديَّة على سبيل الإخبار، مثل الآيات التي تخبر عن أسماء الله وصفاته مثل قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ (2911).

وهذه الآيات يمكن استخدامها كأدلة للمسلمين أن القرآن كتاب معجز من عند الله، دال على صدق نبيه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؛ فَهُمْ لَمْ تَخَالَطْ قُلُوبَهُمْ شَكٌّ أَوْ حَيْرَةٌ.

الثاني: آيات وردت فيها الإشارة العقديَّة على سبيل التذليل العقلي... مثل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (2912) وفي الآية إشارة إلى دليل التمانع العقلي الذي أكثر المتكلمون الكلام حوله.

وهذه الآيات تُعَدُّ أدلَّةً عقليَّةً تصلح:

للمسلمين باعتبارها أمراً بالامتنال لعقيدة مُعَيَّنَةٌ أخبر عنها القرآن الكريم، وباعتبارها نصوصاً ذات دلالة عقليَّة تقنع العقل وتقدم له الحجة.

وتصلح لغير المسلمين الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ من حيث كونه من عند الله، ولكن يمكن إلزامهم بها من حيث هي دليل عقلي يقيم الحجة.

(2911) سورة البقرة الآية: (255).

(2912) سورة الأنبياء الآية: (22).

وعن ذلك القسم قال الإمام السيوطي: «وَمَا مِنْ بُرْهَانٍ وَدَلَالَةٍ وَتَقْسِيمٍ وَتَحْذِيرٍ يُبْنَى مِنْ كَلِمَاتِ الْمَعْلُومَاتِ الْعَقْلِيَّةِ وَالسَّمْعِيَّةِ إِلَّا وَكَتَابُ اللَّهِ قَدْ نَطَقَ بِهِ لَكِنْ أوردته على عادة العربِ دُونَ دَقَائِقِ طُرُقِ الْمُتَكَلِّمِينَ لِأَمْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا: بِسَبَبِ مَا قَالَهُ: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾⁽²⁹¹³⁾ والثاني: أن المائل إلى طريق الْمُحَاجَّةِ هو الْعَاجِزُ عَنِ إِقَامَةِ الْحُجَّةِ بِالْجَلِيلِ مِنَ الْكَلَامِ فَإِنْ مَنِ اسْتَطَاعَ أَنْ يَفْهَمَ بِالْأَوْضَاحِ الَّذِي يَفْهَمُهُ الْأَكْثَرُونَ لَمْ يَنْحَطَّ إِلَى الْأَعْمَاضِ الَّذِي لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا الْأَقْلُونَ وَلَمْ يَكُنْ مُلْعَبًا فَأَخْرَجَ تَعَالَى مُخَاطَبَاتِهِ فِي مُحَاجَّةِ خَلْقِهِ فِي أَجَلِي صُورَةٍ لِيَفْهَمَ الْعَامَّةُ مِنْ جَلِيلِهَا مَا يُفْهِمُهُمْ وَتَلْزِمُهُمُ الْحُجَّةُ وَتَقْهَمَ الْخَوَاصُّ مِنْ أُنْتَائِهَا مَا يُرِيَّ عَلَى مَا أَدْرَكَهُ فَهْمُ الْخُطْبَاءِ»⁽²⁹¹⁴⁾.

وعن ذلك القسم عبرت الفلسفة الإسلامية على لسان ابن سينا فقالت: "فأول درجات حركات العارفين هو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني (أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني) من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى⁽²⁹¹⁵⁾ فيتحرك سره إلى القدس؛ لينال من روح الاتصال"⁽²⁹¹⁶⁾، فمن أخذ بالبرهان العقلي وبحث عن الحجج العقلية ففي عقيدة الإسلام ما يسع ذلك، ومن اطمئن قلبه بالإيمان ولم تزلزله شبه المنكرين فعقيدتنا تسعه كما تسع من سبقه⁽²⁹¹⁷⁾.

ثانيًا: إذا أردنا أن نعرف موضع القرآن الكريم في مراحل الاستدلال الكلامي فلا بد أولاً أن نعلم أن أي متكلم في تدوينه وتصنيفه في علم الكلام يمر بمرحلة فكرية تبدأ أولاً بسلوكه مسالك العقل في البرهنة والاستدلال على مسائل العقيدة، ويستمر المتكلم في هذه المرحلة فيثبت فيها "الأمر العامة" كوجود الجواهر والأعراض، وحدوثها، ثم ينطلق من إثبات حدوثها إلى الاستدلال على محدثها، وبعد إثبات وجوده ينطلق المتكلم في إثبات الصفات الواجبة له (سبحانه وتعالى) عن طريق العقل والبرهان، حتى تنتهي هذه المرحلة بإثبات صفة الكلام، وإثبات كون كلام الله سبحانه وتعالى صدقاً ومعجزاً، ويطلق المتكلمون على هذه المرحلة "ما يدرك عقلاً ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً".

وبعد هذه المرحلة تأتي مرحلتان أخريان، الأولى منهما يمكن الاستدلال فيها بالعقل والنقل الصحيح من القرآن والسنة معاً، والثانية لا تدرك إلا سمعاً.

(2913) سورة إبراهيم الآية: (4).

(2914) ينظر: «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي (60/4).

(2915) أي الاعتصام بما. ينظر: «شرح الطوسي» (379/3).

(2916) ينظر «شرح الإشارات والتنبيهات» للطوسي، (378/3).

(2917) ينظر: «منهج الدكتور أحمد الطيب في تقرير عقيدة أهل السنة والجماعة» رسالة ماجستير بقسم العقيدة، للباحث فريج المري. والفلسفة جامعة الأزهر بطنطا للعام الجامعي 2017/2018م.

يعني أن المتكلم يمر في تصنيفه الكلامي بثلاث مراحل:

1- مرحلة الاستدلال العقلي فقط.

2- مرحلة الاستدلال النقلى والعقلي.

3- مرحلة الاستدلال النقلى فقط.

وقد جاءت نصوص المتكلمين مؤكدة على إثبات هذه المراحل في الاستدلال الكلامي:

يقول الإمام الجويني (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): "اعلموا، وفقكم الله تعالى، أن أصول العقائد تنقسم إلى ما يدرك عقلاً، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً! وإلى ما يدرك سمعاً، ولا يتقدر إدراكه عقلاً؛ وإلى ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً. فأما ما لا يدرك إلا عقلاً، فكل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صدقاً؛ إذ السَّمْعِيَّات تستند إلى كلام الله تعالى؛ وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوباً، فيستحيل أن يكون مدركه السمع. وأما ما لا يدرك إلا سمعاً، فهو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع. ويتصل بهذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف، وقضاياه من التقييح والتحسين والإيجاب والحظر، والندب والإباحة. وأما ما يجوز إدراكه عقلاً وسمعاً، فهو الَّذِي تدل عليه شواهد العقول، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدماً عليه. فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل. ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية، وإثبات استبداد الباري تعالى بالخلق والاختراع، وما ضاهاهما مما يندرج تحت الضبط الَّذِي ذكرناه. فأما كون الرؤية ووقوعها فطريق ثبوتها الوعد الصدق والقول الحق. فإذا ثبتت هذه المقدمة، فيتعين بعدها على كل معتن بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلق به الأدلة السمعية، فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها، لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها (فما هذا سبيله) فلا وجه إلا القطع به. وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلاً في العقل، وثبتت أصولها قطعاً، ولكن طريق التَّأْوِيل يجوز فيها، فلا سبيل إلى القطع؛ ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دلَّ الدليل السمعي على ثبوته، وإن لم يكن قاطعاً، وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل، فهو مردود قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع، ولا خفاء به" (2918).

يقول أبو القاسم الرسي: «هناك ثلاث حجج احتجَّ بها المعبود على العباد، وهي العقل، والكتاب،

(2918) ينظر: «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» للإمام الجويني، (ص:144).

والرسول، فجاءت حجة العقل بمعرفة المعبود، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبُّد، وجاءت حجة الرسول بمعرفة العبادة، والعقل أصل المحتين الأخيرتين؛ لأنهما عُرفًا به، ولم يعرف بهما»⁽²⁹¹⁹⁾.

وإذا كان الكلام عن: الضوابط المنهجية (المقترحة) في التعامل مع تراث علم الكلام، وبالأخص فيما يتعلق بأصول العقيدة التي نص عليها القرآن، فينبغي أن يعلم أن موضع النص القرآني في مراحل التفكير والاستدلال الكلامي (عند المتكلمين) إنما هو في المرحلتين الثانية والثالثة بصورة أساسية، وفي المرحلة الأولى على سبيل الاستثناس والدعم.

وليس هذا انتقاصًا أو تقليلاً من قيمة القرآن (حاشا لله)، وإنما على اعتبار أن علم الكلام عبارة عن صرح عقلي تم بناؤه في الأساس لإقناع العقل بالحجة القاطعة والبرهان الساطع، لمن لا يؤمن بالقرآن الكريم وكونه من عند الله سبحانه وتعالى، ولذلك فقلما تجد الاستشهاد بنصوص القرآن الكريم في مقدمات كتب المتكلمين.

وإذا كان ثمة اقتراح هنا: فإنما يكون في النظر في هذه المراحل، وذلك بإعداد طرح جديد: فإذا كانت الحجج العقلية في علم الكلام تعمل على إرضاء العقل، فثمة حاجة ضرورية الآن لحجج وبراهين وأساليب عقائدية عاطفية ووجدانية ترضي القلب والوجدان والشعور وتغرس العقيدة وتزيد ثباتها في زمن كثرت فيه الشبهات، وهذا إنما يكون بتوظيف نصوص القرآن وقصصه، ونصوص السنة النبوية الصحيحة، وأحداث السيرة النبوية العطرة، وتراجم الأئمة الأعلام، واستخراج البعد العقدي في كل هذه وتوظيفه في تربية النشء على عقيدة ثابتة راسخة لا تهزها رياح الشبهات، وهو أمر التفتت له بعض الفلاسفة الحديثة كالحركة الرومانسية التي أرسى قواعدها جان جاك روسو.

ولا ينبغي التقليل من شأن الجانب القلبي في التربية العقائدية وفي صياغة علم كلام جديد، فالبشر وإن اختلفت عقولهم إلا أن قلوبهم تتفق على المشاعر والعواطف والوجدانيات، ليس في الأمور الحقيقية والثابتة فحسب، بل حتى في الأمور الخيالية والأسطورية، فرمما يتأثر الإنسان برواية خيالية، وقصة أسطورية، وربما تترك أثرًا عظيمًا في قلبه بما لا تتركه أقوى الحجج العقلية، ويبدو هذا واضحًا في أسلوب الأدب الياباني، إذ إن كثيرًا من الروائيين اليابانيين لا يُعُدُّ أن روايته قد نجحت إلا إذا أقدم بعض الأشخاص على الانتحار تأثرًا بروايته⁽²⁹²⁰⁾، وهؤلاء هم قساوسة المسيحية يركزون كثيرًا على هذه الجوانب، بل يكاد يخلو خطاب

(2919) ينظر: «رسائل العدل والتوحيد» القاسم الرسي، تحقيق د/ محمد عمارة، (ص: 30).

(2920) ينظر: «لماذا لست مسيحيًا» برتراند راسل، (ص: 220).

الكثير منهم من براهين عقلية.

فإذا كنا نحن كمسلمين نمتلك قصصًا حقيقيًا ثابتًا وأحداثًا واقعية، ونصوصًا عاطفية ووجدانية، فلماذا لا يتم توظيفها في البناء العقدي عند الناس، بصورة تكاملية متكامل مع البناء العقلي والإحكام المنطقي، لا سيما في الوقت الذي طغت فيه الماديات وأصاب الإنسان الحديث عطش روحي، وتطلع عظيم للمشاعر والوجدانيات الدينية المنضبطة، والمتأمل في الكتب التي ذكرت قصص إسلام الكثير من المفكرين والعلماء الغربيين يتبين له بوضوح كيف أن ما جذبهم إلى الإسلام جوانبه الروحية الفياضة.

ثالثًا: جاء الضابط الأول موضوع البحث مؤكدًا على أمر مهم، وهو تناول نصوص العقيدة التي وردت في القرآن الكريم في ضوء السياق الذي وردت فيه، وموضوع السياق ودلالاته موضوع مهم شغل عقول المفسرين والأصوليين، ومن ثمّ لزم التنبيه على عدة أمور:

فيما يتعلق بمعنى دلالة السياق، وأهميتها بالنسبة لدراسة النص القرآني:

وضح الدكتور جميل صليبة المراد بالسياق ودلالته فقال: "سياق الكلام أسلوبه ومجراه. تقول وقعت هذه العبارة في سياق الكلام. أي جاءت متفقة مع مجمل النص. وللتقيد بسياق الكلام في تفسير النصوص وتأويلها فائدة منهجية، لأنّ معنى العبارة يختلف باختلاف مجرى الكلام. فإذا شئت أن تفسر عبارة من نص، وجب عليك أن تفسرها بحسب موقعها في سياق ذلك النص. وسياق الحوادث مجراها، وتسلسلها، وارتباطها بعضها ببعض، فإذا جاء الحادث متفقًا مع الظروف المحيطة به كان واقعًا في سياقها، وإذا جاء مخالفًا لها وجب البحث عن علة هذا الخلاف. تقول سياق المرض، وسياق الظواهر النفسية أو الاجتماعية"⁽²⁹²¹⁾.

نبه الإمام الزركشي عن أهمية دلالة السياق في فهم معاني القرآن فقال: "والذي ينبغي في كلّ آية أن يُبحث أول كلّ شيء عن كونها مكملّة لما قبلها أو مستقلة ثمّ المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها؟ ففي ذلك علم جمّم وهكّذا في السور يُطلب وجه اتّصالها بما قبلها وما سيقت له"، وقال أيضًا: "ومما يُعير على المعنى عند الإشكال أمور... دلالة السياق فإنّها تُرشّد إلى تبين المُجمل والقُطع بعدم احتمال غير المُراد وتخصيص العامّ وتقييد المُطلق وتنوع الدلالة وهو من أعظم القرائن الدالة على مُراد المُتكلّم فمن أهمله غلط في نظيره وغالط في مناظرته وأنظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُوقْ إِنَّكَ أَنْتَ العزيز الكريم﴾ كيف تجد سياقه يدلّ على أنّه الدليل الحقيّر"⁽²⁹²²⁾.

(2921) ينظر: «المعجم الفلسفي» جميل صليبا (1/ 681)

(2922) ينظر: «البرهان في علوم القرآن» للزركشي (1/ 37).

متكلمو الأشاعرة اعتنوا عناية عظيمة بدلالة السياق في دراستهم النصوص العقديّة الواردة في القرآن الكريم، ولهم فلسفة في مراعاتها تظهر في موقفهم من قضية التّأويل يقول الشيخ صلاح الدين الإدلي: "فالتّأويل عند الأشاعرة ليس مهربيًا عقليًا من التعارض بين الأصول العقليّة والنصوص الشرعيّة أو ظواهرها إذا فهمت النصوص في ظل السياق الذي وردت فيه، حسب المعهود من أساليب العرب في كلامهم ومخاطباتهم، ولكنه لدرء التعارض بين الأحكام العقليّة القطعيّة وظواهر بعض ألفاظ النصوص إذا فهمت تلك الألفاظ مبتورة عن السياق الذي وردت فيه، وعن المعاني والصور البلاغيّة التي اشتملت عليها النصوص" (2923).

رابعًا: ينبغي النظر للقرآن الكريم في ضوء اعتباره كتاب هداية وإرشاد وبيان لا موسوعة معارف علميّة وكونيّة، وقد أشار الشيخ نديم الجسر (رحمهُ اللهُ) إلى المغالطات في هذا الجانب فقال: "قال حيران: إنّي سمعت من بعض العلماء أن القرآن لم يترك شيئًا من العلوم إلا أشار إليه، قال الشيخ الموزون: كلا يا حيران كلا، وهؤلاء الذين يقولون ذلك ليسوا بعلماء ولا عقلاء ولا أدكياء؛ فالقرآن ليس بدائرة معارف علميّة، ولا من مقاصده إرشاد الناس إلى العلوم الكونيّة، من باب التعليم. ولكن ما ورد فيه من آيات (التي تشير إلى حقائق كونيّة كشفها العلم) إنما ورد بقصد التنبيه إلى ما في خلق العالم من آثار الإرادة، والقدرة، والعلم، والحكمة، والإتقان، والاتزان، الدالّة على وجوده، النافية للتكون بالمصادفة، ولم يقصد به تقرير العلوم الكونيّة؛ لأنّ القرآن خطاب للبشر بلغة البشر؛ والله أحكم من أن يخاطب الناس بأمر لا يعرفون أسماءها، فضلًا عن أسرارها، ولكنه أشار إلى دلائل وجوده، وقدرته وإرادته وعلمه وحكمته، ببيان عجيب، يفهمه على ظاهره البدوي الساذج في القرن السابع، ويفهم أسرار رجل العلم في القرن العشرين، وفي هذا يتجلى إعجاز القرآن، لا في بلاغته وحدها، فإعجاز البلاغة والفصاحة إنما يدركه العرب، والقرآن خطاب للناس كافة، وإلى هذا الضرب من الإعجاز أشار العليم الحكيم بقوله: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...﴾ (2924).

(2923) عقائد الأشاعرة (في حوار هادئ مع شبهات المناوئين) (ص: 162).
(2924) الشيخ نديم الجسر: قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن (ص: 243).

نظرات في آيات العقيدة في القرآن الكريم:

❖ فيما يتعلق بوجود الله سبحانه وتعالى:

قال الله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾ (2925).

يشتمل هذا النص الكريم على دليل عقلي قاطع يدل على وجود الله سبحانه وتعالى، فيقول تعالى: هَوْلًا مخلوقون بعد أن لم يكونوا، فهل خلقوا من غير خالق خلقهم! فهذا من المحال الممتنع عند كل من له فهم وعقل أن يكون مصنوعًا من غير صانع ومخلوقًا من غير خالق. ولو مر رجل بأرض قفر لا بناء فيها ثم مر بما فرأى فيها بنيانًا وقصورًا وعمارات محكمة لم يتخالجه شك ولا ريب أن صانعًا صنعها وبانيًا بناها. ثم قال: ﴿أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾، وهذا أيضًا من المستحيل أن يكون العبد موجدًا خالقًا لنفسه؛ فإن من لا يقدر أن يزيد في حياته بعد وجوده وتعاطيه أسباب الحياة ساعة واحدة ولا إصبعًا ولا ظفرًا ولا شعرة كيف يكون خالقًا لنفسه في حال عدمه! وإذا بطل القسمان تعين أن لهم خالقًا خلقهم وفطرًا فطرهم فهو الإله الحق الَّذِي يستحق منهم العبادة والشكر، فكيف يشركون به إلهًا غيره وهو وَحْدَهُ الخالق لهم" (2926).

وفي "بيان المعاني": "والمعنى أوجدوا بلا خالق! فإن قالوا: لا، وقعت عليهم الحجة، وإن قالوا: نعم، فقل: لا يجوز أن يوجد خلق بلا خالق؛ لِأَنَّ تعلق الخلق بالخالق من ضروريات الاسم، فإن قالوا: نحن. فقل: هذا باطل؛ لِأَنَّ من لا وجود له كيف يخلق، وعلى فرض المحال فكلفهم أن يخلقوا ذبابة أو يخلصوا منها ما تسلبهم، فإذا عجزوا ولا شك أنهم عاجزون فقد لزمهم الحجة بأنهم مخلوقون لله، وعليهم أن يؤمنوا بخالقهم. وهذا إلزام" (2927).

كذلك قوله سبحانه حكاية عن سيدنا إبراهيم (عَلَيْهِ السَّلَامُ): ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ إلى قوله: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (2928).

قال الزمخشري: "كان أبوه وقومه يعبدون الأصنام والشمس والقمر والكواكب، فأراد أن ينبههم على الخطأ في دينهم، وأن يرشدهم إلى طريق النظر والاستدلال، ويعرفهم أن النظر الصحيح مؤد إلى أن شيئًا منها لا يصح أن يكون إلهًا، لقيام دليل الحدوث فيها، وأن وراءها محدثًا أحدثها، وصانعًا صنعها، ومدبرًا

(2925) سورة الطور الآيتان: (٣٥، ٣٦).

(2926) ينظر: «الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعطلة» لابن القيم (492/2).

(2927) ينظر: «بيان المعاني» عبد القادر بن ملا حويش السيد محمود آل غازي العاني، (4/289).

(2928) سورة الأنعام الآيتان: (٧٦ - ٧٩).

دبر طلوعها وأفولها وانتقالها ومسيرها وسائر أحوالها، ثم يقول: (هَذَا رَبِّي) قول من ينصف خصمه مع علمه بأنه مبطل، فيحكي قوله كما هو غير متعصب لمذهبه؛ لِأَنَّ ذلك أدعى إلى الحق وأنجى من الشغب، ثم يكر عليه بعد حكايته فيبطله بالحجة لا أحب الآفلين لا أحب عبادة الأرباب المتغيرين من حال إلى حال، المتنقلين من مكان إلى مكان، المحتجبين بستر، فإن ذلك من صفات الأجرام بازغاً مبتدئاً في الطلوع، ثم يقول: (لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ) تنبيه لقومه على أن من اتخذ القمر إلهًا وهو نظير الكوكب في الأفول، فهو ضال، وأن الهداية إلى الحق بتوفيق الله ولطفه هذا أكبر من باب استعمال النصفة أيضاً مع خصومه إنني بريء مما تشركون من الأجرام التي تجعلونها شركاء لخالقها إنني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض أي للذي دلت هذه المحدثات عليه وعلى أنه مبتدئها ومبتدعها. وقيل: هذا كان نظره واستدلالة في نفسه، فحكاها الله" (2929).

❖ فيما يتعلق بوحداية الله سبحانه وتعالى:

دل القرآن الكريم على أن الله سبحانه وتعالى توعد المشركين الذين يشركون معه آلهة أخرى بالعذاب والحذلان ومن الآيات الدالة على ذلك:

﴿أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [الأنبياء: ٢١ - ٢٣].
 ﴿الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْمَلُونَ﴾ [الحجر: ٩٦].
 ﴿لَا تَجْعَل مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْدُومًا﴾ [الإسراء: ٢٢].
 ﴿وَلَا تَجْعَل مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾ [الإسراء: ٣٩].
 ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٧].

﴿فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذَّبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٣].
 ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بَلٌ هُمْ قَوْمٌ يَعِدُونَ﴾ إلى قوله: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾. [النمل: ٦٠ - ٦٥]

﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨]

﴿الَّذِي جَعَلَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَأَلْقِيَاهُ فِي الْعَذَابِ الشَّدِيدِ﴾ [ق: ٢٦].

(2929) ينظر: «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل» للزمخشري، (40/2).

والله سبحانه وتعالى لا ينهى عن شيء إلا وقد أوضح بأجلى الطرق فساد هذا الشيء، ومعارضته ومناقضته للعقل والقلب والعاطفة والوجدان.

فأبطل القرآن الكريم الشرك والتعدد بالعقل وذلك في قول الله تعالى: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ لو كان فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ الأنبياء: [٢١ - ٢٣].
قال الإمام الأشعري في إبراز الجانب العقلي في هذه الآية: "نبه تعالى خلقه على أنه واحد باتساق أفعاله وترتيبها وأنه تعالى لا شريك له فيها بقوله: ﴿لو كان فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، ووجه الفساد بذلك، لو كان إلهان ما اتسق أمرهما على نظام، ولا يتم على إحكام، وكان لا بُدَّ أن يلحقهما العجز، أو يلحق أحدهما عند التمانع في الأفعال، (فإما أن يكون كل واحد منها قادرًا على فعل ما يقدر عليه الآخر على طريق البديل من بدل الآخر، أو لا يكون كل واحد منهما قادرًا على ذلك)، فإن كان كل واحد منهما قادرًا على فعل ما يقدر عليه الآخر بدلًا منه لم يصح أن يفعل كل واحد منهما ما يقدر عليه الآخر إلا بترك الآخر له، وإذا كان كل واحد منهما لا يفعل إلا بترك الآخر له جاز أن يمنع كل واحد منهما صاحبه من ذلك، ومن يجوز أن يُمنع ولا يفعل إلا بترك غيره له فهو مدبر عاجز، وإن كان كل واحد منهما لا يقدر فعل مثل مقدور الآخر بدلًا منه وجب عجزهما وحدوث قدرتهما، والعاجز لا يكون إلهًا ولا ربًّا" (2930).
وجاء القرآن الكريم مخاطبًا القلب والروح والوجدان داعيًا إلى التوحيد ومحذرًا من الشرك، في خطاب فصيح بليغ معجز كما ورد في آيات سورة النمل، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة في هذا الشأن.

❖ وفيما يتعلق بمسألة علم الله بالجزئيات:

يقول تعالى: ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (2931).

ففي الآية إلزام للفلاسفة بإثبات علم الله عزَّ وجلَّ بالجزئيات، يقول ابن القيم: «وهذا من أبلغ التقرير، فإن الخالق لا بد أن يعلم مخلوقه والصانع يعلم مصنوعة، وإذا كنتم مقرين بأنه خالقكم وخالق صدوركم وما تضمنته، فكيف تخفى عليه وهي خلقه» (2932).

❖ وفيما يتعلق بدلالة القرآن على البعث (السَّمْعِيَّات):

قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ

(2930) سورة الملك الآيتان: (14-15).

(2931) ينظر: «رسالة إلى أهل الثغر»، (ص: 89).

(2932) ينظر: «الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعتلة»، (491/2).

وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢٩٣٣﴾.

ففي مطلع الآية بيان التلازم بين القدرة على بدء الخلق والقدرة على إعادته يوم البعث، فمن سلم بهذا لزمه التسليم بذلك، وقريب من هذا ما روي عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أنه قال: "أَخَذَ أُمِّيُّهُ بْنُ خَلْفٍ عَظْمًا فَفَقَّتَهُ، ثُمَّ قَالَ لِصَاحِبِ لَهْ: أَتَرَى اللهُ يُحْيِي هَذِهِ وَهِيَ رَمِيمٌ. فنزل قول الله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مِثْلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (2934) «فَلَنَرَى الْحَقُّ بِمَنْكِبِهِ» (2935).

ففيه تعالى أن الإعادة كالنشأة الأولى؛ إذ لا فرق بينهما عند ذي عقل، ثم إن الشروط التي وقع بها الابتداء وهي العلم والقدرة والإرادة قديمة باقية فاستحال التعذر لاستحالة موجهه" (2936).

وفي الآية الثانية إلزام للمشركين على صورة التمثيل والقياس للدلالة على انفراد الله عزَّ وَجَلَّ بالوحدانية واستحقاقه العبادة، يقول ابن تيمية: "يقول تعالى: إذا كنتم أتتم لا ترضون بأن المملوك يشارك مالكة لما في ذلك من النقص والظلم، فكيف ترضون ذلك لي وأنا أحق بالكمال والغنى منكم! وهذا يبين أنه تعالى أحق بكل كمال من كل أحد" (2937).

ويقول ابن القيم: "وهذا دليل قياس، احتج الله سبحانه به على المشركين، حيث جعلوا له من عبيده وملكه شركاء، فأقام عليهم حجة يعرفون صحتها من نفوسهم، ولا يحتاجون فيها إلى غيرهم. ومن أبلغ الحجاج أن يأخذ الإنسان من نفسه، ويحتج عليه بما هو في نفسه مقرر عندها... والمعنى هل يرضى أحد منكم أن يكون عبده شريكه في ماله وأهله حتى يساويه في التصرف في ذلك!... فإذا لم ترضوا ذلك لأنفسكم فلم عدلتم بي من خلقي من هو مملوك لي؟ فإن كان هذا الحكم باطلاً في فطرتمكم مع أنه جائز عليكم ممكن في حقكم؛ إذ ليس عبيدكم ملكاً لكم حقيقة، وإنما هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم، وأنتم وهم عبيد لي، فكيف تستجيزون مثل هذا الحكم في حقي، مع أن من جعلتموهم لي شركاء عبيدي وملكي وخالقي؟ فهكذا يكون تفصيل الآيات لأولي العقول" (2938).

ويقول الشيخ صلاح الإدلي في دفع إحدى الإشكالات عن الآية فيقول: "هل يختلف خلق المخلوقات على الله سبحانه وتعالى سهولة وصعوبة حتى تكون الإعادة أهون عليه من الابتداء! تعالى ربنا

2933 سورة الروم الآية: (27).

2934 سورة يس الآية: (78، 79).

2935 الطبراني: مسند الشاميين ج3، ص380.

2936 ينظر: «عيون المناظرات لأبي علي عمرو السكوني» تحقيق: سعيد غراب، (ص: 135).

2937 ينظر: «مجموعة الرسائل والمسائل» لابن تيمية، تعليق السيد محمد رشيد رضا، (47/5).

2938 ينظر: «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن القيم، (123/1).

عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وليس هذا هو المراد، فالكل عند الله تعالى هين وأيسر من اليسير، ولكن كأنه يقول للناس: كيف تتعجبون من الإعادة وتنكرونها وهي في عرفكم أهون من الابتداء! وهذا يسميه الأشاعرة [تأويلاً]" (2939).

❖ وفيما يتعلق بمخالفته تعالى للحوادث وتنزيهه عن كل نقص:

قال تعالى: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [التوبة: ٦٧].

يقول الشيخ صلاح الدين الإدلبي في تنزيه الله سبحانه وتعالى عن النسيان: "تأتي كلمة النسيان في كلام العرب بمعنى الآفة وذهاب العلم، وتأتي بمعنى الترك، واستعمالها بالمعنى الأول أكثر؛ ولذا كان هو الظاهر الراجح من كلمة النسيان بصفة عامة وكان المعنى الثاني هو الاحتمال المرجوح، ويتعين في قوله تعالى: [فَنَسِيَهُمْ] العدول عن تفسير النسيان بمعنى الآفة وذهاب العلم إلى معنى الترك، والقرينة الصارفة استحالة المعنى الأول على الله تعالى عقلاً ونقلاً، أما عقلاً فلأنه يستحيل على الله تعالى أن يتصف بصفات النقص من الآفة والعجز، وأما نقلاً فلأن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾، فإن قلت إن هذا المعنى مفهوم وظاهر من السياق وليس هذا تأويلاً؛ فيقول لك الأشاعرة: نعم، إن هذا المعنى هو المفهوم والظاهر من السياق، لا من مجرد لفظ بعينه، وهذا هو التأويل عندنا، وسمه ما شئت، ولكنك لا تستطيع أن تنفك عن ذلك اللفظ عن المعنى الأكثر استعمالاً، سواء في لغة العرب أو في كتاب الله تعالى، ولا تستطيع أن تقول إن الله تعالى ينسى نسياناً حقيقياً يليق به" (2940).

كذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ١٧].

فقد نفى ربنا تبارك وتعالى بقوله [فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ] أن يكون المؤمنون قتلوا قتلى المشركين يوم بدر، والظاهر المشاهد أنهم قتلوهم، فهل قتلوهم أو لم يقتلوهم؟ إن قلت لم يقتلوهم خالفت الواقع المشاهد والظاهر المحسوس، وهو أنهم قتلوهم، وإن قلت قتلوهم خالفت ظاهر ألفاظ الآية الكريمة الذي أفاد أنهم لم يقتلوهم، ولكن الله تعالى هو الذي قتلهم. وقد نفى ربنا تبارك وتعالى بقوله [وَمَا رَمَيْتَ] أن يكون النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) رمى، وأثبت بقوله [إِذْ رَمَيْتَ] أنه رمى، فهاتان كلمتان فيهما نفى ثم إثبات، فإن

(2939) ينظر: «عقائد الأشاعرة (في حوار هادئ مع شبهات المناوئين)»، (ص: 157).

(2940) ينظر: المرجع السابق، (ص: 154).

قلت إنه لم يرم خالفت الواقع المشاهد، وهو أنه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أخذ قبضة من التراب فرمى بها في وجوه المشركين، وخالفت ما أثبتته الله تعالى في قوله [إِذْ رَمَيْتَ]، وإن قلت إنه رمى خالفت ظاهر قوله تعالى [وَمَا رَمَيْتَ]. وهنا تجد نفسك أنك لا تستطيع أن تفسر الآية الكريمة حسب ظواهر الألفاظ، وأنه يجب فهمها حسب السياق، ولذا فقد قال ابن كثير (رَحْمَةُ اللهِ) في تفسير قوله تعالى [فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ]: أي ليس بحولكم وقوتكم قتلتم أعداءكم... بل هو الذي أظفركم بهم ونصركم عليهم. وقال في تفسير قوله تعالى [وَمَا رَمَيْتَ]: أي هو الذي بلغ ذلك إليهم وكتبهم بها لا أنت" (2941).

❖ وفيما يتعلق بنقد كلام الشيعة واعتبارهم أن زوجات النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لسن من أهل بيته: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: 33]. قال ابن تيمية: "فَهَذَا السِّيَاق يدل على أن ذلك أمر ونهي وأن الزَّوْجَات من أهل الْبَيْتِ فَإِنَّ السِّيَاقَ إِنَّمَا هو فِي مخاطبتهن وَيَدل الضَّمِيرُ الْمَذْكَرُ على أنه عَمَ غير زَوْجَاتِهِ كَعَلِي وَفَاطِمَةَ وابنيهما كَمَا أَنَّ مَسْجِدَ قِبَاءِ أُسَسَ على التَّقْوَى، ومسجده أيضًا أُسَسَ على التَّقْوَى، وَهُوَ أَكْمَلُ فِي ذَلِكَ فَلَمَّا نَزَلَتْ ﴿لَمَسْجِدَ أُسَسَ على التَّقْوَى﴾ تناول اللَّفْظُ مَسْجِدَ قِبَاءِ ومسجده بطريق الأولى، وَأَصَحُّ الرُّوَايَاتَيْنِ عَن أَحمد أَنَّهُنَّ من أهل بيته وَفِي الصَّحِيحَيْنِ اللَّهُمَّ صل على مُحَمَّدٍ وَعَلَى أَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ" (2942).

وَبِنَاءً عَلَى ما سبق يمكن استخلاص العقيدة الصافية من القرآن الكريم فقد اشتملت آيات القرآن الكريم على آيات عقديّة ذات دلالات عقليّة قويّة، ذكر البحث طرفاً منها، وفي هذا ردُّ على من يزعم أن القرآن مجرد خطاب عاطفي خالٍ من الدلالات العقليّة.

كذلك اشتملت الكثير من آيات العقيدة على جوانب رُوحِيَّة ووجدانيّة ترضي القلب وتشبع العاطفة، وقد ذكر البحث طرفاً منها.

كما ينبغي توظيف النصوص القرآنيّة في كل مراحل الجدل الكلامي، وذلك بإبراز الجوانب العقليّة والقلبية فيها، وينبغي إبراز الجوانب القلبية والروحيّة والوجدانيّة في الآيات العقديّة، فالكثير من الناس الآن في هذا الزمان الذي طغت فيه الماديات، هم أحوج إلى غذاء للروح من دليل للإقناع.

وينبغي التعامل مع القرآن الكريم على أنه كتاب هداية وإرشاد وبيان، لا موسوعة علميّة أو دائرة معارف عامّة يطلب فيها معارف الطبيعة والفلك وغيرها، وقد حدثت مبالغات كثيرة عند بعض الناس في

(2941) ينظر: «عقائد الأشاعرة في حوار هادئ مع شبهات المناوئين»، (ص: 161).

(2942) ينظر: «المنتقى من منهاج الاعتدال»، (ص: 168).

هذه الجوانب فينبغي معالجتها والتعامل مع النص القرآني في ضوء هذا.

الضابط الثاني: عرض الفروع المختلف حولها، وتحقيق كونه لفظياً، أو موضوعياً، مع بيان حكم الخوض فيها:

وفي هذا البحث سأحاول جاهداً رصد الاختلافات الكلامية لكن ليس على سبيل الاستقراء الكامل لها، فإن هذا متعذر مع كثرة الفرق الكلامية، وكثرة الأئمة والكتب، بل سيهدف البحث إلى رصد وجمع وبحث أهم وأشهر الاختلافات الكلامية والتي حدث بسببها نزاعات، وكان لها تأثير في إطلاق بعض الأحكام كالكفر والفسق على قائلها، وكثيراً ما تم توظيفها سياسياً عبر التاريخ.

وسيشتمل البحث على العناصر الأساسية الآتية:

- مفهوم الاختلاف والخلاف.
 - الاختلاف (عموماً) بين الجواز والامتناع.
 - نماذج للاختلافات الكلامية.
 - أولاً: الاختلافات الاعتزالية الداخلية.
 - ثانياً: الاختلافات الأشعرية الداخلية.
 - ثالثاً: الاختلافات الأشعرية الاعتزالية.
 - أ: الاختلافات التي كُفِّرَ بسببها المعتزلة السادة الأشاعرة.
 - ب: الاختلافات التي كُفِّرَ بسببها السادة الأشاعرة المعتزلة.
 - رابعاً: الاختلافات بين الأشاعرة وبين المشبهة والشيعة والخوارج.
 - خامساً: الاختلافات الأشعرية الماتريدية.
 - سادساً: أهل الحديث والحنابلة ومخالفهم.
 - سابعاً: الاختلافات الكلامية الفلسفية.
 - ثامناً: أثر الاختلاف بين الديانتين.
- أولاً: مفهوم الاختلاف والخلاف:

ذكر صاحب كشاف اصطلاحات العلوم والفنون مفهوم الاختلاف والفرق بينه وبين الخلاف في قوله: "الاختلاف ضد الاتفاق، وقال بعض العلماء: إنَّ الاختلاف يستعمل في قول بُني على دليل، والخلاف فيما لا دليل عليه، والقول المرجوح في مقابلة الراجح يقال له خلاف لا اختلاف... والمراد بالخلاف عدم اجتماع المخالفين وتأخر المخالف، والمراد بالاختلاف كون المخالفين معاصرين منازعين. والحاصل منه ثبوت الضعف في جانب المخالف في الخلاف، فإنه كمخالفة الإجماع وعدم ضعف جانب في الاختلاف

لأنَّه ليس فيه خلاف ما تقرّر⁽²⁹⁴³⁾، وقد لخص الكفوي تلك الفروق في قوله: "الاختلاف: هو أن يكون الطريق مختلفًا والمقصود واحدًا والخلاف: هو أن يكون كلاهما مختلفًا. وبنَاءً عَلَى ما سبق فالاختلاف: ما يستند إلى دليل.

والخلاف: ما لا يستند إلى دليل"⁽²⁹⁴⁴⁾ من هنا يتضح أهمية ضبط المصطلح لتعرف إلى كلامهم، وهل كان اختلافًا أم خلافًا؟

ثانيًا: الاختلاف (عمومًا) بين الجواز والامتناع:

ذكر الإمام الشافعي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) وجهين للاختلاف أحدهما: جائز، والثاني: ممتنع فيقول: "الاختلاف من وجهين: أحدهما: محرم، وهو: كل ما أقام الله به الحجة في كتابه، أو على لسان نبيه منصوصًا بيّنًا: لم يجل الاختلاف فيه لمن علمه.

والثاني: ما كان من ذلك يحتمل التَّأْوِيلَ، ويُدرَك قِياسًا، فذهب المتأول أو القاييس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره"⁽²⁹⁴⁵⁾.

وبذلك يتضح أن مبنى التقسيم عند الإمام الشافعي بين الاختلاف الجائز والخلاف الممتنع إنما هو مبني على مدى قطع النص وظيفته.

وذكر الإمام الشافعي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أمثلة تبين ذلك فقال: "ذم الله التفرق فقال: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة 4]، وقال جل ثناؤه: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ [آل عمران 105] فَدَمَّ الاختلاف فيما جاءتهم به البيّنات، فأما ما كَلَّفُوا فِيهِ الْجَاهِدَ...مِمَّا لَلَّهِ فِيهِ نَصٌّ يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ، مثل قول الله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة 228] فقالت عائشة: "الأقراء الأطهار"، وقال بمثل معنى قولها زيد بن ثابت، وابن عمر، وغيرهما. وقال نفر من أصحاب النبي: "الأقراء الحيض"، فلا يُجْلُوا المطلقة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة"⁽²⁹⁴⁶⁾.

وقال الإمام الشافعي: "قَلَّ ما اختلفوا فيه إلا وجدنا فيه عندنا دلالة من كتاب الله، أو سنة رسوله، أو

(2943) ينظر: «كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم»، (1/ 116)، «المعجم الفلسفي»، (1/ 47)، «الفروق اللغوية» للعسكري، (ص: 157).

(2944) ينظر: «الكليات» للكفوي، (ص: 62).

(2945) ينظر: «الرسالة» للشافعي، (1/ 560).

(2946) ينظر: «الرسالة» للشافعي، (1/ 560).

قياسًا عليهما، أو على واحد منهما»⁽²⁹⁴⁷⁾.

ثالثًا: نماذج للاختلافات الكلامية:

سيرصد البحث في العناصر التالية الاختلافات الداخلية والبيئية لدى أهم فرق الإسلاميين، والتي لها وجود فعلي في هذه الأيام، وسيركز البحث في الاختلافات البيئية على المسائل التي حصل بسببها تكفير أو ما شابهه، وذلك من خلال العناصر التالية:

أولًا: الاختلافات الاعتزالية الداخلية:

لم يكن المعتزلة على نسق واحد في الآراء والأفكار، بل كانوا مدارس متنوعة وأفكارًا شتى، يشير أبو الحسين الملطي إلى جزء من حجم هذا الاختلاف فيقول: "إبراهيم النظام وهشام القوطي عابا على أبي الهذيل وخالفاه فخالف هشام القوطي في الأصول في مائة وعشرين مسألة... وخالفه إبراهيم النظام أيضًا في مائة وعشرين مسألة... وجاء أبو هاشم فخالف أباه في تسعة وعشرين مسألة، وكان أبوه يخالف أبا الهذيل في تسع عشرة مسألة"⁽²⁹⁴⁸⁾.

ولم يقف الأمر عند المعتزلة عند حد مجرد الاختلاف بل تعداه إلى تكفير بعضهم بعضًا، يقول الملطي: "بين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة اختلاف كثير فأحش يكفر بعضهم بعضًا في بعض ذلك الاختلاف أكثر من ألف مسألة".

ومن الأمثلة العلمية على الاختلاف الداخلي الاعتزالي، والذي بسببه كُفرت طوائف المعتزلة بعضهم بعضًا الاختلاف حول الشاك في الكفر، والشاك في كفر الشاك في الكفر.

يقول أبو الحسين الملطي: "معتزلة بغداد يكفرون معتزلة البصرة في القول في الشاك في الشاك، ولا اختلاف بينهم أن من شك في كافر فهو كافر؛ لأن الشاك في الكفر لا إيمان له؛ لأنه لا يعرف كفرًا من إيمان، ثم زاد معتزلة بغداد على معتزلة البصرة أن الشاك في الشاك، والشاك في كفر الشاك (الشاك في كفر الشاك الأول) إلى الأبد إلى ما لا نهاية له كلهم كفار وسبيلهم سبيل الشاك الأول، وقال معتزلة البصرة الشاك الأول كافر؛ لأنه شك في الكفر والشاك الثاني الذي هو شك في الشك ليس بكافر بل هو فاسق؛ لأنه لم يشك في الكفر إنما شك في هذا الشاك، وكذلك عندهم الشاك في الشاك والشاك في الشاك إلى ما لا نهاية له كلهم فاسق إلا الشاك الأول فإنه كافر وقولهم أحسن من قول أهل بغداد"⁽²⁹⁴⁹⁾.

(2947) ينظر: المرجع السابق نفسه.

(2948) ينظر: «التبويه والرد على أهل الأهواء والبدع»، (ص: 38).

(2949) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 40).

وقال عبد القاهر البغدادي في "الفرق بين الفرق": "والبصريون من الْمُعْتَزَلَةِ يَكْفُرُونَ البغداديين مِنْهُمْ والبغداديون يَكْفُرُونَ البصريين، وكلا الْفَرِيقَيْنِ صَادِقٌ فِي تَكْفِيرِ الْفَرِيقِ الْآخَرَ، كَمَا بَيَّنَّاهُ فِي كِتَابِ (فَضَائِحِ الْقَدَرِيَّةِ) (2950).

ثانيًا: الاختلافات الأشعرية الداخلية:

المذهب الأشعري من نشأته ومراحل تطوره مر بعلماء وأئمة كثر، يوجبون النظر، ويذمون التقليد، ولذلك لم يقلد اللاحق منهم السابق تقليدًا أعمى، بل اتفقوا في الكثير، واختلفوا في بعض المسائل، كل عالم ذهب إلى قوله بِنَاءً عَلَى اجتهاده، وقد رصد الإمام الرازي جانبًا من هَذِهِ الاختلافات فقال: "إن أصحابنا اختلفوا في كثير من صفات الله تعالى، فأبو الحسن (رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى) أثبت البقاء صفة زائدة والقاضي (2951) (رَحِمَهُ اللهُ) نفاها، وأبو الحسن والقاضي وكثير من الأصحاب أثبتوا لله تعالى إدراكًا متعلقًا بالمشمومات وإدراكًا ثانيًا متعلقًا بالمذوقات، وإدراكًا ثالثًا متعلقًا باللموسات، والأستاذ أبو إسحاق مال إلى نفيها. وأثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة قائمة بذات الله تعالى، ونفاها أكثر الأصحاب، وزعم عبد الله بن سعيد أنه تعالى رحيم برحمة، كريم بكرم، وَعَدَّ من هذا الجنس صفات كثيرة، وغيره زعم أن المرجع بها إما إلى الإرادة أو إلى صفات الأفعال.

وأثبت أبو سهل الصعلوكي من أصحابنا لله علومًا لا نهاية لها، ونفاها سائر الأصحاب. ونقل أبو القاسم الإسفراييني عن كثير من متقدمي أصحابنا أنهم أثبتوا لله تعالى خمس كلمات هي: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء، وجمهور الأصحاب زعموا أن ذلك كلام واحد. وزعم الأستاذ أبو إسحاق أنه تعالى إنما لم يكن كائنًا في الحيز لأجل معنى، كما أن الجوهر إنما يكون كائنًا في الحيز لأجل معنى، واتفق الأصحاب على نفي ذلك. وزعم أبو الحسن أن الصفات الخبرية نحو اليد، والوجه، والعينين أنها صفات قائمة بذاته تعالى سوى الصفات الثمانية، والقاضي مال إلى نفيها.

وزعم أبو الحسن أن الاستواء صفة قائمة بذات الله تعالى، وغيره نفاها. واتفق نفاة الأحوال من أصحابنا على أن عالمية الله تعالى نفس علمه، وقادريته نفس قدرته، واتفق مثبتو الأحوال منهم على أن عالمية الله تعالى حالة معللة بعلمه، وقادريته حالة معللة بقدرته، فعلى هذا يكون مثبتو الأحوال منهم قد أثبتوا لله تعالى مع الصفات السبع أو الثمانية أحوالًا سبعة أو ثمانية، ونفاة

(2950) ينظر: «الفرق بين الفرق»، (ص: 167).

(2951) يقصد القاضي الباقلاني.

الأحوال منهم نفوا هذه الأحوال" (2952).

وبعد أن ذكر الإمام الرازي هذه الأمثلة من اختلاف السادة الأشاعرة فيما بينهم في مسألة من أهم مسائل العقيدة قال: "فقد تقرر من مجموع ذلك شدة وقوع الاختلاف في صفات الله تعالى من الأصحاب، ولا يجوز الالتفات إلى ما يتكلف في إزالة هذه الاختلافات، فإن أمثال تلك التكاليف مما لا يعجز عنها أحد من أرباب المذاهب" (2953).

تعقيب:

ورغم هذا القدر الكبير من الاختلافات حول أهم مسألة في العقيدة، لم نسمع أن أئمة الأشاعرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) كَفَّرَ بعضهم بعضًا، أو فَسَّقَ بعضهم بعضًا، بل كانت تسود بينهم روح العلم، ومودة الدين، وقد أشار إلى ذلك الحافظ ابن عساكر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) في قوله: (الأصحاب مع اختلافهم في بعض المسائل كلهم مجتمعون على ترك تكفير بعضهم بعضًا، بخلاف من عداهم من سائر الطوائف وجميع الفرق، فإنهم حين اختلفت بهم مستشعرات الأهواء والطرق كَفَّرَ بعضهم بعضًا، ورأى تبرئيه ممن خالفه فرضًا) (2954).

وهذه الروح من الألفة والتسامح مما امتاز به السادة الأشاعرة في تفهم الاختلافات البيئية بين العلماء، وعدم إقبالهم على إقصاء الأئمة المخالفين، وفي هذا درس وعبرة لمن يريد الجمود بهذا المذهب العظيم عند قول إمام واحد، أو مرحلة زمنية واحدة، لا حَقَّ غيرها ولا صواب سواها، وهذه الاختلافات إن دلت على شيء فإنما تدل على أن المذهب الأشعري فيه من التعددية والسعة ما يمكنه من استيعاب كثير من طوائف الإسلاميين.

ثالثًا: الاختلافات الأشعرية الاعتزالية:

من المقرر في المذهب الأشعري أن الإمام الأشعري (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قضى أربعين سنة معتزليًا، ثم انقلب على المعتزلة، وقد أحدث انقلابه هذا هزة عنيفة في صرح البناء الفكري والجدلي الاعتزالي، ومنذ أن خلع الإمام الأشعري عباءته معلنًا انخلاءه من الاعتزال، بدأ الصراع على أشده، الذي وصل في أقصى درجاته بين المعتزلة والأشاعرة إلى التَّكْفِيرِ، وترصد الدراسة فيما يلي المسائل التي تم التَّكْفِيرِ فيها بين كلا الفريقين، وذلك في العناصر التالية:

(2952) ينظر: «نهایة العقول» للرازي، (ص: 272-273).

(2953) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 274).

(2954) ينظر: «تبين كذب المفتري»، (ص: 409).

أولاً: الاختلافات التي كَفَّرَ بسببها المعتزلة السادة الأشاعرة:

قلنا إن انخلاع الإمام الأشعري من مذهب الاعتزال قد أحدث هزة عنيفة في صرح الجدل الاعتزالي، والذي على إثره كَفَّرَ أكثر المعتزلة الأشاعرة، وقد جمع الإمام الرازي هذه الاختلافات في قوله: "الَّذِي عَوَّلَ عليه المعتزلة في تكفير أصحابنا (يعني السادة الأشاعرة) أربعة أمور:

- 1- أن من أنكر كون العبد موجدًا لأفعاله لزمه الكفر.
- 2- أن إثبات الصفات يقتضي الكفر.
- 3- أن من قال إن القرآن قديم مع اعترافه بحدوث هذا المسموع فهو كافر.
- 4- أن القول بأنه يريد بإرادة قديمة يقتضي كونه مريدًا للقبائح، وهو نقص ونسبة النقص إلى الله تعالى كفر" (2955).

ولا شك أن ما ذهب إليه المعتزلة من تكفير السادة الأشاعرة في هذه المسائل نوع من الغلو والتطرف، انتبه إليه الكثير من العلماء وأشار إليه الإمام أبو حيان التوحيدي (ت414هـ) في قوله: "أرى المعتزلة في زماننا يتسارعون إلى التَّكْفِيرِ كتسارع الورد إلى المنهل! وما أدري ما يبعثهم على ذلك إلا سوء الرِّعَّة" (2956) وقلة المراقبة وأكثرهم قذفاً لخصمه بالتَّكْفِيرِ أعلقهم بأسباب الفسق" (2957).

ثانياً: الاختلافات التي كَفَّرَ بسببها السادة الأشاعرة المعتزلة:

وفي مقابل هذا التطرف الاعتزالي في التَّكْفِيرِ ذهب الكثير من أئمة السادة الأشاعرة إلى تكفير المعتزلة بسبب بعض الآراء جمعها الإمام الرازي في قوله: ما عول عليه أصحابنا في تكفير المعتزلة ستة أمور:

- 1- إنكار الصفات.
- 2- إنكار كون الله تعالى موجدًا لأفعال العباد.
- 3- قولهم بخلق القرآن.
- 4- إنكارهم كونه تعالى مريدًا للكائنات، وردهم إجماع الأمة على قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.
- 5- خامسًا: تكفيرهم بإنكار الرؤية.

(2955) ينظر: «الرازي: نهاية العقول»، ص285، 286.

(2956) يقال فلان سيئ الرعة؛ أي: قليل الورع. ينظر: «لسان العرب»، (8/388).

(2957) ينظر: «أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر»، (4/2016)، ط: دار صادر، 1988م.

6- سادساً: تكفيرهم بقولهم إن المعدوم شيء" (2958).

ومن الجدير بالذكر في هذا الموضوع، أن هذا التّكفير الأشعري للمعتزلة في هذه المسائل لم يكن انفراداً أشعرياً فقط، بل على نفس هذا النسق سار الحنابلة وأهل الحديث، وقد اتخذ الجميع موقفاً شديد العداء للمعتزلة يمكن رصده من خلال بعض نصوص الإمام عبد القاهر البغدادي التي يقول فيها: "واختلف أصحاب الشافعي في حكم القَدْرِيَّة الْمُعْتَزَلَة عَنْ الْحَقِّ فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ حَكْمَهُمْ حَكْمُ الْمَجُوسِ لِقَوْلِ النَّبِيِّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي الْقَدْرِيَّةِ: إِنَّهُمْ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ، فَعَلَى هَذَا الْقَوْلِ يَجُوزُ أَخْذُ الْجَزِيَّةِ مِنْهُمْ، وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: حَكْمَهُمْ حَكْمُ الْمُزْتَدِينَ، وَعَلَى هَذَا لَا تُؤْخَذُ مِنْهُمْ الْجَزِيَّةُ، بَلْ يَسْتَابُونَ فَإِنْ تَأَبَّوْا وَإِلَّا وَجِبَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ قَتْلُهُمْ" (2959).

ويقول أيضاً: "وقد روى هشام بن عبيد الله الرازي عن مُحَمَّد بن الحسن أن من صلى خلف المعتزلي يُعيد صلاته، وروى هشام أيضاً عن يحيى بن أكرم عن أبي يوسف أنه سُئِلَ عَنِ الْمُعْتَزَلَةِ فَقَالَ: هُمُ الرِّئَازِيَّةُ، وَقَدْ أَشَارَ الشَّافِعِيُّ فِي كِتَابِ الْقِيَاسِ إِلَى رُجُوعِهِ عَنِ قَبُولِ شَهَادَةِ الْمُعْتَزَلَةِ وَأَهْلِ الْأَهْوَاءِ، وَبِهِ قَالَ مَالِكٌ وَفَقَهَاءُ الْمَدِينَةِ، فَكَيْفَ يَصِحُّ مِنْ أُمَّةِ الْإِسْلَامِ إِكْرَامُ الْقَدْرِيَّةِ" (2960).

رابعاً: الاختلافات بين الأشاعرة وبين المشبهة والشيعة والخوارج:

ذكر الإمام الرازي أن الأشاعرة والمعتزلة يكفرون المشبهة لتجسيمهم، ويكفرون الخوارج والروافض لسببهم سادات المؤمنين من الصحابة.

يقول الإمام الرازي عن المشبهة: "كفر أصحابنا والمعتزلة المشبهة من خمسة أوجه أولها أن من اعتقد أنه جسم لم يكن عالماً به تعالى، بل يكون جاهلاً به، والجهل به كفر، ومنها أن الجسم يكون عابداً لغير الله..." (2961).

هذا ويعتبر السادة الأشاعرة أن الطريق إلى التشبيه والتجسيم إنما من باب التمسك بظواهر النصوص، ولذلك فإن الكثير منهم يعتبرون أن التمسك بظواهر النصوص من أصول الكفر، يقول الشيخ الصاوي: "الأخذ بظواهر النصوص من أصول الكفر" (2962).

(2958) ينظر: «نهایة العقول»، (ص: 282-284).

(2959) ينظر: «الفرق بين الفرق» (ص: 352).

(2960) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 156).

(2961) ينظر: «نهایة العقول»، (ص: 287).

(2962) ينظر: «حاشية تفسير الجلالين»، (9/3).

وقال الإمام السنوسي: "أصول الكفر ستة...السادس: التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين" (2963).

■ ويقول الإمام الرازي عن الروافض والخوارج: "وأما الروافض والخوارج فقد كفرهم أصحابنا من وجوه ثلاث أولها أنهم كفروا سادات المسلمين..." (2964).

خامساً: الاختلافات الأشعرية الماتريدية:

الأشاعرة والماتريدية وإن كانا أهم فرق أهل السنة والجماعة، إلا أنه رغم ذلك لم يخلُ التاريخ الفكري والجدلي لهما من بعض النزاعات والمناوشات، ولا ريب فقد حدث بين المدرستين بعض الاختلافات، عدها صاحب طبقات الشافعية بثلاثة عشر اختلافًا (2965)، وأوصلها الإمام البياضي إلى قرابة الخمسين اختلافًا (2966).

● ويمكن تلخيص أهم هذه الاختلافات في العناصر التالية:

- 1- الماتريدية لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، وصفات الله كلها قديمة.
- 2- تكليف الله لعباده إنما يكون بما يطاق عند الماتريدية، ويجوز أن يكون بما لا يطاق عند الأشاعرة.
- 3- الماتريدية يرونّ تعليل أفعال الله سبحانه وتعالى بالحكم والأغراض خلافاً لجمهور الأشاعرة.
- 4- يمنع الماتريدية أن يخلف الله وعده أو وعيده، بخلاف جمهور الأشاعرة الذين يجوزون خلف الوعيد ولا يجوزون خلف الوعد.
- 5- ذهب الماتريدية إلى أن التحسين والتقبيح إنما يكون بالعقل، ولم يقبلوا من الأشاعرة قولهم بالإمكان العقلي؛ لجواز تعذيب الله للمطيعين والأنبياء في النار.
- 6- واختلفوا في إثبات التأثير لقدرة العبد، فأثبتها الماتريدية ونفاها الأشعرية.
- 7- ذهب الأشاعرة إلى أن التكوين صفة أزليّة تغاير القدرة، وذهب الأشاعرة إلى خلاف ذلك.

(2963) الإمام السنوسي: «شرح أم البراهين»، (ص: 217-318)، مع حاشية الدسوقي عليها.

(2964) ينظر: «نهاية العقول»، (ص: 289).

(2965) ينظر: «طبقات الشافعية»، (3/ 378).

(2966) ينظر: «إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان» الشيخ: كمال الدين أحمد حسين البياضي تحقيق أحمد فريد المزيدي،

(ص: 36-40) باختصار.

- 8- واختلف الأشاعرة والماتريدية في السعادة والشقاوة، هل يحدث بينهما تبادل أم لا؟ فذهب الماتريدي إلى جواز انقلاب السعيد شقيًا، وجواز انقلاب الشقي سعيدًا، ونفى ذلك الأشعري.
- 9- ذهب الماتريدية إلى أن أدلة رؤية الله تعالى ثابتة بالسمع، بينما ذهب أكثر جمهور الأشاعرة إلى إمكان تجويزها بالعقل.

تعقيب:

لقد كان الاختلاف بين السادة الأشاعرة والسادة الماتريدية محل اهتمام كثير من العلماء، فأقبلوا على هذه المسائل بالبحث والتحليل والتوفيق، وانتهى الكثير منهم إلى أن هذه الاختلافات لا تقدر في أصول الدين، وتشملهم وتعمهم النجاة.

يقول في ذلك الإمام تاج الدين السبكي (رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى): (تفحصت كتب الحنفية فوجدت جميع المسائل التي بيننا وبين الحنفية خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة، منها معنوي ست مسائل، والباقي لفظي، وتلك الست المعنوية لا تقتضي مخالفتهم لنا ولا مخالفتنا لهم فيها تكفيرًا ولا تبديعًا صرح بذلك الأستاذ أبو منصور البغدادي وغيره من أئمتنا وأئمتهم وهو غني عن التصريح لظهوره)⁽²⁹⁶⁷⁾.

ويقول العلامة ملا علي القاري (رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى): (وما وقع من الخلاف بين الماتريدية والأشعرية في مسائل فهي ترجع إلى الفروع في الحقيقة، فإنها ظنّيات فلم تكن من الاعتقادات المبنية على اليقينيّات، بل قال بعض المحققين إن الخلافَ بينهما في الكل لفظي)⁽²⁹⁶⁸⁾.

ورغم هذا التفهم للخلاف الأشعري الماتريدي، إلا أن هناك عند بعض الأئمة نوعًا من التعصب، يجعلهم يغمضون العين عن أي قول يخالف مذهب الإمام الأشعري ومدرسة السادة الأشاعرة، وهو ما ذهب إليه بعض أئمتنا من حصر أهل الحق الناجين في الأشاعرة فقط، دون غيرهم من الماتريدية أو أهل الحديث. وذلك مثل الأستاذ أبو إسحاق الشيرازي إذ يقول: "من اعتقد غير ما أشرنا إليه من اعتقاد أهل الحق المنتسبين إلى الإمام أبو الحسن الأشعري، (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) فهو كافر، ومن نسب إليهم غير ذلك فقد كفرهم فيكون كافرًا بتكفيرهم"⁽²⁹⁶⁹⁾.

وسار على هذا المنوال القاضي عضد الدين الإيجي، إذ قال في مدخل شرحه للعقائد العضدية: "الفرقة

(2967) ينظر: «طبقات الشافعية»، (3 / 378).

(2968) ينظر: «مرقاة المفاتيح»، (1 / 206).

(2969) الإمام: «شرح اللمع» لأبي إسحاق الشيرازي، (111/1).

الناجية هم الأشاعرة: التابعون في الأصول إلى أبي الحسن الأشعري⁽²⁹⁷⁰⁾.

وتابعه على ذلك الجلال الدواني في أثناء شرحه له، فأكد كلامه فقال: "فإن قلت: كيف حكم (أي الإيجي) بأن الفرقة الناجية هم الأشاعرة، وكل فرقة تزعم أنها الناجية؟ قلت: سياق الحديث (أي حديث الفرقة الناجية) مشعر بأنهم المعتقدون لما روي عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وأصحابه، وذلك إنما ينطبق على الأشاعرة فإنهم يتمسكون في عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المروية عنه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وعن أصحابه رضي الله تعالى عنهم، ولا يتجاوزون عن ظواهرها إلا لضرورة، ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحدو حدوهم، ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روي عن أئمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم⁽²⁹⁷¹⁾.

وهذا الموقف الذي اتخذه بعض الأشاعرة، دفع ببعض أئمة الماتريدية أن يأخذوا موقفًا مناقضًا لهذا الموقف، ومن أبرز أئمة الماتريدية الذي سلكوا هذا المسلك الإمام المرجاني، والإمام الخلخالي، حتى إن الخلخالي عقب في حاشيته على قول الجلال الدواني أن حديث الفرقة الناجية يدل بالمطابقة على الأشاعرة فقال: "يدل (أي الحديث) على من يلازم طريق السنّة والجماعة، ويحافظ على حدود الكتاب والسنّة، ويجانب الهوى والبدعة... والظن في الأشعري حسن، فإنه كان إمامًا عالمًا صالحًا دنيًا متمسكًا بالسنّة ولكن أتباعه فيهم الجيد وفيهم الردي.

وقد كثر فيهم الآراء الردية والأهواء السخيفة والتورط في البدع والفرط على أحكام الشرع وأما المذهب المشهور في هذه الأعصار المتأخرة فهو (أركُّ) المذاهب المحدثّة في الإسلام (وأمرها) للأنام وقد طار شرره وعم في الدين ضرره واعترى الناس هذا الداء العضال الخبيث كلهم إلا من عصمه الله، وقليل ما هم، وسرى فيهم سراية الجرب، وتجارى تجارى الكلب فهم بمذهبهم هذا ليسوا أسعد حالًا من المعتزلة والروافض وسائر المبتدعة⁽²⁹⁷²⁾.

ويرى الخلخالي أنه إذا كانت الفرقة الناجية هي الأشاعرة وحدها، فلا يصح ما يقال من إدخال الماتريدي والماتريدية في أتباع الإمام الأشعري فيقول: "لو صح إدخال الماتريدية في أتباعه (أي أتباع الأشعري) كما قيل وإبقاؤهم في جانب المستثنى منه في زعم المصنف لا يصح بالنسبة إلى الصحابة والتابعين وفقهاء الأئمة ورؤوس المجتهدين وأئمة السلف والمحدثين وإنما كان ظهور الأشعري على رأس المائة الرابعة فكيف يمكن

(2970) ينظر: «حاشية الكلبي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية»، (94/1).

(2971) ينظر: «المصدر السابق»، (ص: 96-98) بتصرف.

(2972) ينظر: «شرح العقائد العضدية وحواشيه»، (ص: 38).

أن يقال إنهم أتباعه في الأصول! وذلك لا يصح أصلاً لوجهين:
الأول: تباين الأصول وكثرة الخلاف بين الطائفتين.

والثاني: عدم صحة نسبة الاتباع.

فإن الماتريدي والأشعري من أهل العصر الواحد متقاربان في المولد والوفاة وكان الأشعري ببغداد والماتريدي بسمرقند ولم ينقل عنهما لقاء ولا سماع فضلاً عن الاقتداء والاتباع على ما يشهد به تتبع كتب التواريخ والطبقات⁽²⁹⁷³⁾.

سادساً: أهل الحديث والحنابلة ومخالفيهم:

وفي نفس المسائل التي حدث فيها نزاع بين السادة الأشاعرة والمعتزلة، والماتريدي، مثل (مسألة الصفات ومسألة القدر)، كان لأهل الحديث والحنابلة موقف من هذه المسائل، وكان للكثير منهم موقف صارم من مخالفيهم، يكاد أن يكون شبيهاً بموقف التَّكْفِير الَّذِي اتخذته سائر الفرق، وفيما يلي يرصد البحث بعض النصوص التي تبين ذلك:

يقول اللالكائي: "سياق ما روي في منع الصلاة خلف القدرية والتزويج إليهم وأكل ذبائحهم ورد شهادتهم روي عن واثلة بن الأسقع أنه أمر بإعادة الصلاة خلف القدرية ونهى عن الائتمام بهم" (2974).

وجاء في نفس الكتاب أيضاً: "عن علي بن عبد الله بن العباس أنه كان يقول: إذا كان الإمام صاحب هوى فلا يصلى خلفه، وعن محمد بن علي بن الحسين أنه أمر بإعادة الصلاة خلف القدرية، وعن سيار أبي الحكم يقول: لا يصلى خلف القدرية فإذا صلى خلف أحد منهم أعاد" (2975).

وجاء في نفس الكتاب أيضاً: "وأخبرنا أحمد بن محمد، أخبرنا أحمد بن الحسن، قال: ثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: سمعت أبي يقول: «لا يصلى خلف القدرية والمعتزلة»" (2976).

ومن عجيب ما ورد عند بعض الحنابلة أنه غالى وكفر السادة الأشاعرة بسبب هذه الخلافات، ذكر ذلك أبو إسماعيل الهروي يقول: "سمعت بلال بن أبي منصور المؤذن يقول: سمعت عمر بن إبراهيم يقول: لا تحل ذبائح الأشعرية؛ لأنَّهم ليسوا بمسلمين، ولا بأهل كتاب، ولا يشبتون في الأرض كتاب الله" (2977).

(2973) ينظر: «شرح العقائد العضدية وحواشيه»، (ص: 36).

(2974) ينظر: «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة»، (4/ 806).

(2975) ينظر: «المصدر السابق»، نفسه.

(2976) ينظر: «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة»، (4/ 808).

(2977) ينظر: «ذم الكلام وأهله» للهروي، تحقيق أبو جابر عبد الله بن محمد بن عثمان الأنصاري، (4/ 413).

سابعاً: الاختلافات الكلامية الفلسفية:

من المعلوم أن الحركة العقلية الكلامية في العالم الإسلامي إنما نشطت مع اتساع الفتوحات الإسلامية، وترجمة التراث العقلي والفلسفي اليوناني، والذي كان له كبير الأثر في الثقافة الإسلامية، فمال كثير من الفلاسفة إلى ترجيح الطرح الفلسفي والجمع بينه وبين الدين الإسلامي، بينما وقف المتكلمون منه موقف "الغريبال"، فحاولوا الأخذ منه بما يتناسب تعاليم الدين الإسلامي واللغة العربية، وهذه هي اللحظة التي انقسم فيها العقليون المسلمون إلى فلاسفة إسلاميين، ومتكلمين، ومنذ هذه اللحظة بدأ النزاع والجدال بين الفريقين ذلك النزاع الذي وصل إلى أعلى درجاته في طرح الإمام الغزالي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)...والذي رصد الخلاف الحقيقي بين المتكلمين والفلاسفة في عشرين مسألة كَفَّرَهُمْ في ثلاث مسائل، وبدَّعَهُمْ في الباقي: يقول الإمام الغزالي: "وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم (يعني الفلاسفة) فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق، ولذلك كثر الخلاف بينهم، ولقد قرب مذهب أرسطوطاليس فيها من مذاهب الإسلاميين على ما نقله الفارابي وابن سينا، ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في سبع عشرة مسألة...وأما المسائل الثلاث التي خالفوا فيها كافة الإسلاميين فذلك في قولهم:

- 1- أن الأجسام لا تحشر، وإنما المثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية، ولقد صدقوا في إثبات الرُّوحانيَّة، فإنها ثابتة، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية، وكفروا بالشرعية فيما نطقوا به.
- 2- ومن ذلك قولهم: "إن الله تعالى يعلم الكلِّيات دون الجزئيات، وهذا أيضاً كفر صريح، بل الحق أنه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض.
- 3- ومن ذلك قولهم بقدوم العالم، وأزليته، فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل.

وأما ما وراء ذلك من نفهم الصفات، وقولهم إنه عالم بالذات لا بعلم زائد على الذات، وما يجري مجراه، فمذهبه فيها قريب من مذهب المعتزلة، ولا يجب تكفير المعتزلة" (2978).

طرق التعامل مع الاختلاف الكلامي:

الأولى: في ظل عصر العولمة، والتوجه إلى إنشاء تكتلات اقتصادية، وسياسية، ودينية، يتحتم علينا كمسلمين أن نتبنى وجهة نظر تقريبية توفيقية بين مذاهب أهل السنة، وأن نعمل على نشر التصنيف الثلاثي

(2978) ينظر: «المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال» لأبي حامد الغزالي، تحقيق د. محمد أبو ليلة، د. نورشيف رفعت،

لفرق أهل السنة، والذي ذكره الإمام الإسفراني في (لوامع الأنوار البهية) في قوله: "أهل السنة والجماعة ثلاث فرق: الأثرية وإمامهم أحمد بن حنبل (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، والأشعرية وإمامهم أبو الحسن الأشعري (رَحِمَهُ اللهُ)، والماتريدية وإمامهم أبو منصور الماتريدي"⁽²⁹⁷⁹⁾، لا سيما وهذه الفرق الثلاثة تمثل السواد الأعظم للمسلمين في هذه الأيام، وسيظل مسعى فضيلة الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور أحمد الطيب (حَفِظَهُ اللهُ) في تقرير ذلك والدعوة إليه مشكورًا، ومع ذلك لا بُدَّ من نشر ثقافة التسامح، وقبول التعددية مع الفرق والمذاهب الأخرى مهما كانت الفجوة بيننا، لكن مع حذر التنازل عن ثوابت الدين، وتبيح العقيدة، ونعني بذلك عدم شراء عداءات طوائف الإسلاميين الأخرى، ومحاولة جمع كل أهل القبلة تحت مظلة إسلامية واحدة.... وقد دل التاريخ على إمكانية هذا الصنيع، وقد أشار إلى ذلك الحافظ ابن عساكر في قوله: "ولم تزل الحنابلة ببغداد في قسم الدهر على ممر الأوقات تعتضد بالأشعرية على أصحاب البدع؛ لأنَّهم المتكلمون من أهل الإثبات، فمن تكلم منهم في الرد على مبتدع فبلسان الأشعرية يتكلم ومن حقق منهم في الأصول في مسألة فمنهم يتعلم فلم يزالوا كذلك حتى حدث الاختلاف في زمن أبي نصر القشيري، ووزارة النظم، ووقع بينهم الانحراف من بعضهم عن بعض لانحلال النظام"⁽²⁹⁸⁰⁾.

الثانية: لا بُدَّ للطرح الكلامي السني (أشعري - ماتريدي - أهل الحديث) الجديد أن يتجاوز التركيز على التهديد بالتكفير مع أهل القبلة من المسلمين رغم اختلافهم ورغم تخطئتهم، فلا داعي لتكفير المعتزلة لغيرهم من أهل القبلة، وكذلك لا داعي لتكفير الأشاعرة أو الماتريدية أو أهل الحديث لغيرهم من أهل القبلة، وليكن جدال بالحسنى وتخطئة علمية دون اللجوء إلى أحكام التَّكْفِيرِ، وهذه دعوى وإن كانت جديدة إلا أن لها أصولها عند كبار المتكلمين، فالإمام الرازي بعد أن استقرأ المسائل التي يُكْفَرُ بها فرق المسلمين بعضهم بعضًا، أجاب عنها وذهب إلى أنها مما لا يلزم عنها تكفير ولا غيره يقول في ذلك:

"الَّذِي نَحْتَارُهُ أَلَا نَكْفُرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ، وَالذَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنْ نَقُولَ: الْمَسَائِلُ الَّتِي اخْتَلَفَ أَهْلُ الْقِبْلَةِ فِيهَا، مِثْلُ أَنْ اللَّهَ تَعَالَى هَلْ هُوَ عَالِمٌ بِالْعِلْمِ أَوْ بِالذَّاتِ؟ وَأَنَّهُ تَعَالَى هَلْ هُوَ مُوجِدٌ لِأَفْعَالِ الْعِبَادِ أَمْ لَا؟ وَأَنَّهُ هَلْ هُوَ مُتَحَيِّزٌ؟ وَهَلْ هُوَ فِي مَكَانٍ وَجْهَةٌ؟ وَهَلْ هُوَ مَرِيٌّ أَمْ لَا؟ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ تَتَوَقَّفَ صِحَّةُ الدِّينِ مَعْرِفَةً الْحَقِّ فِيهَا أَوْ لَا تَتَوَقَّفَ، وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ، إِذْ لَوْ كَانَتْ مَعْرِفَةُ هَذِهِ الْأَصُولِ مِنَ الدِّينِ لَكَانَ الْوَاجِبُ عَلَيَّ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنْ يَطَالِبَهُمْ بِهَذِهِ الْمَسَائِلِ، وَيُبْحَثَ عَنْ كَيْفِيَةِ اعْتِقَادِهِمْ فِيهَا، فَلَمَّا لَمْ يَطَالِبَهُمْ بِهَذِهِ الْمَسَائِلِ، بَلْ مَا جَرَى حَدِيثٌ فِي هَذِهِ الْمَسَائِلِ فِي زَمَانِهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، وَلَا فِي زَمَانِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ (رَضِيَ

(2979) ينظر: «لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضية في عقد الفرقة المرضية»، (1/ 73).

(2980) ينظر: «تبيين كذب المفتري» لابن عساكر، (ص: 163).

الله عَنْهُمْ)، علمنا أنه لا تتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه الأصول، وإذا كان كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قدحاً في حقيقة الإسلام، وذلك يقتضي الامتناع من تكفير أهل القبلة" (2981).

✓ وينتهي الإمام الرازي في نهاية كتابه إلى أن: "أصول الإسلام جلية ظاهرة ثم إن أدلتها على الاستقصاء المذكورة في كتاب الله خالية عما يتوهم معارضاً لها، وأما المسائل التي اختلف أهل القبلة فيها فهي ليست في الظهور والجلء مثل تلك الأصول والكتاب والسنة مشتملان في أكثر المسائل المختلف فيها بين أهل القبلة على ما يتخيله المبطل معارضاً لما يحتج به المحق، وكل واحد يدعي أن التأويل المطابق لمذهبه أولى مما يطابق مذهب خصمه" (2982).

✓ وما قرره الإمام الرازي هو نفسه عين ما أشار إليه إمام أهل السنة الإمام الأشعري وذلك في قوله: "اختلف الناس بعد نبيهم (صلى الله عليه وسلم) في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضاً وبرئ بعضهم من بعض فصاروا فرقة متباينين، وأحزاباً متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم" (2983).

✓ يعلل الإمام الرازي الحكمة من عدم اللجوء إلى مسلك التكفير إلى أن معظم هذه المسائل التي اختلفوا فيها ليست من أصول الإسلام يقول في ذلك: "ألا ترى أنه لم ينقل عنه (عليه السلام) أنه كان يباحث الصحابة رضوان الله عليهم في حدوث العالم وإثبات القادر وكونه عالمًا بكل المعلومات ودلالة المعجزة على الصدق... وما إلى ذلك، إلا ما يقال إنهم كانوا عاملين بهذه الأصول على طريق الجملة فكان (عليه السلام) مستغنياً عن هذه المباحث معهم" (2984).

✓ ويرى الإمام الرازي أنه وإن كانت هذه المسائل ليست من الأصول إلا أن الخوض فيها كان حتمًا لازماً اقتضته الظروف والأحوال يقول في ذلك: "وإنما طال الكلام في هذه الأصول لدفع هذه الشكوك التي لفقها المبطلون إما في مقدمات هذه الأدلة، أو في معارضتها فثبت أن أصول الإسلام جلية ظاهرة ثم إن أدلتها على الاستقصاء المذكورة في كتاب الله تعالى خالية عما يتوهم معارضاً لها، وأما المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة فهي ليست من الظهور مثل تلك الأصول" (2985).

الثالثة: كثير من المسائل التي احتدم حولها النزاع بين أهل الحديث والسادة الأشاعرة ربما عند التحقيق

(2981) ينظر: «نهاية العقول» للرازي، (281/4).

(2982) ينظر: «نهاية العقول» للرازي، (291/4).

(2983) ينظر: «مقالات الإسلاميين» لأبي الحسن الأشعري، ترجمة: هلموت ريتز، (ص: 1).

(2984) ينظر: «نهاية العقول» للرازي، (281/4).

(2985) ينظر: «نهاية العقول» للرازي، (291/3).

يصبح الخلاف لفظياً، فمثلاً يتفق أهل الحديث مع المتكلمين في أن ألفاظ الصفات الخبرية لها معانٍ حقيقيّة في الدنيا، معلومة لنا مُدوّنة في معاجم اللغة، يعلمها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وجبريل (عَلَيْهِ السَّلَامُ) والسابقون وكل من تحدّث العربيّة، واتفقوا على أن هذه الألفاظ تدل على الشاهد بأنواع الدلالات المعروفة، واتفقوا على أن دلالة هذه الألفاظ على الغائب تختلف عن دلالتها على الشاهد، وبعد أن اتفقوا على ذلك اختلفوا فذهب ابن تيمية ومعه المدرسة السلفية إلى أن لهذه الألفاظ معاني حقيقيّة في الغائب تختلف عن معناها في الشاهد من غير أن يلزم ذلك المعنى الحقيقي تشبيهاً ولا تجسيماً؛ لذلك فلا حاجة لصرف الحقيقة إلى المجاز، وذهب الأشاعرة (في أحد القولين عنهم) إلى أنها مصروفة عن المعنى الحقيقي لمعنى آخر مجازي في حق الغائب، وذلك لدهابهم إلى أن لوازم إثبات المعنى الحقيقي في حق الغائب هي بعينها لوازم إثباتها في حق الشاهد (وهذا القسم هو الذي ينصب عليه نقد الحنابلة) ولعلّ هذا ما أشار إليه الإمام الآمدي في قوله عن إثبات جهة لله ليست كجهة المخلوق: "وإن كان في الجهة لا ككون الأجسام: فالنزاع آتٍ إلى اللفظ دون المعنى، والأمر في الإطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع" (2986).

وقد قال بنفس هذا الكلام شارح المواقف السيد الشريف الجرجاني (2987).

الرابعة: يقوم التّأويل بدور كبير في فلسفة الاختلاف الكلامي، لا سيما والكثير من نصوص القرآن والسنة ذات دلالة ظنيّة تحتل التّأويل، وقد أشار إلى ذلك الإمام الرازي في قوله: "إن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين، والدلائل العقليّة تفيد اليقين، والمظنون لا يعارض المقطوع، وإنما قلنا: إن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين، لأنّ الدلائل اللفظية مبنية على أصول كلها ظنيّة، والمبني على الظني ظني، وإنما قلنا إنها مبنية على أصول ظنيّة، لأنّها مبنية على نقل اللغات، ونقل النحو والتصريف، ورواة هذه الأشياء لا يعلم بلوغهم إلى حد التواتر، فكانت روايتهم مظنونة، وأيضاً فهي مبنية على عدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم التخصيص، وعدم الإضمار بالزيادة والنقصان، وعدم التقديم والتأخير، وكل ذلك أمور ظنيّة، وأيضاً فهي مبنية على عدم المعارض العقلي، فإنه بتقدير وجوده لا يمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما معاً، ولا يمكن ترجيح النقل على العقل؛ لأنّ العقل أصل النقل، والطعن في العقل يوجب الطعن في العقل والنقل معاً، لكن عدم المعارض العقلي مظنون، هذا إذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا ها هنا دلائل عقليّة على خلاف هذه الظواهر، فثبت أن دلالة هذه الدلائل النقلية ظنيّة، وأما أن الظني لا يعارض اليقيني فلا شك

(2986) ينظر: «أبكار الأفكار في أصول الدين» للآمدي، (37/3).

(2987) ينظر: «شرح المواقف» للجرجاني، (33/3).

فيه" (2988).

ويمكن بضبط قواعده وأركانه تقليل هذه الاختلافات أو حتى بناء عقيدة تفهم هذه الاختلافات، لا سيما وكل فرقة تختلف مع الأخرى إنما تطاول النص مع إجلالها له، ويمكننا وضع ضابطين يمكننا من خلالهما معرفة فساد أي تأويل:

الأول: كون هذا التَّأويل صارفاً لِلنَّصِّ القطعي الدَّلالة عن معناه المراد منه.

الثاني: كون هذا التَّأويل صارفاً لدلالة النص الظني (أو القطعي) إلى معنى رمزي لا تحتمله ألفاظه. وبتطبيق هذين المعيارين يتضح فساد التَّأويل الباطني كالذي ذكره البغدادي في الفرق بين الفرق إذ يذكر أن من تأويلاتهم قولهم: "هل الجنة إلا هذه الدنيا ونعيمها وهل النار وعذابها إلا ما فيه أصحاب الشرائع من التعب والنصب في الصلاة والصيام والجهاد والحج" (2989).

فالباطنية بنظرهم الثنائية لظاهر الشرع وباطنه لم يعتدوا بقطعية دلالة الظاهر ولا ظنيته؛ لأنه على أي حال مصروف عن ظاهره، يقول الإمام الآمدي: "كلام الملاحدة، في إبطال الشرائع بناءً على قولهم: إن كلام الله تعالى والرسول له ظاهر وباطن، وإن المراد به الباطن، دون الظاهر؛ وهو محال" (2990).

وإذا كان هذا بالنسبة للنص المؤول، فبالنسبة للمعنى المؤول إليه فهي معاني لا يقبلها العقل فضلاً عن أن تحتملها ألفاظ النصوص التي هي قوالب المعاني.

إذا اتضح ذلك في سبب منع جمهور المسلمين لتأويلات الباطنية:

فلا تتحقق هذه العلة في تأويل المتكلمين لآيات وأحاديث الصفات الخيرية، سواء كانوا (أشاعرة أو ماتريدية أو حنابلة أو حتى معتزلة) بل لا نغالي إذا قلنا إن معهم الكثير من فلاسفة الإسلام. فإذا كان الباطنية لم يعتدوا بدلالة الظاهر سواء كانت قطعية أو ظنية، فإن المتكلمين اعتدوا بها، وإذا كان الباطنية لم يلتفتوا إلى احتمالات المعاني التي تدل عليها الألفاظ، كما أنهم لم يلتفتوا إلى مدى معقوليتها، فإن المتكلمين انشغلوا بهذه القضية أيما انشغال وفق منهم وأصاب من أخطأ من أخطأ إلا أن معايير الحكم تختلف فيما بينهم.

الخامسة: لا بُدَّ من تنحية سلطة السياسة في الفصل بين الخلافات العقائدية، وقد أثبت التاريخ فشل تلك النظرية، فالعداء الأموي للمتكلمين والفلاسفة قضى على المتكلمين، والولاء العباسي للمعتزلة وعدائه

(2988) ينظر: «مفاتيح الغيب» للرازي، (298/2).

(2989) ينظر: «الفرق بين الفرق» للخطيب البغدادي، (ص: 282).

(2990) ينظر: «أبكار الأفكار في أصول الدين» للآمدي، (224/5).

لأهل الحديث قضى على أهل الحديث، والولاء المملوكي للصوفية وعدائه لابن تيمية ومدرسته قضى على فكره، بل امتد وانتشر، والوقائع الدالة على ذلك كثيرة، والشواهد متعددة ووفيرة، ولا ينبغي أن يكون العلماء دمية في يد السلاطين، يوظفون خلافاتهم في الأمور السياسيّة ليتم إهلاء الشعوب عن قضاياها ومصيرها وتطلعاتها.

الضابط الثالث: تراث علم الكلام وآفاق التجديد في ظل العلوم الطبيعيّة:

إذا أردنا صناعة علم كلام جديد، فيتحتّم علينا وضع الحدود، وتحديد الضوابط والقيود أولاً، وذلك بين كل من العقيدة الدينيّة، والنظريّات العلميّة الطبيعيّة، وقد تناول الفيلسوف الإنجليزي «راسل» هذه التفرقة، ويمكن تناولها والإشارة إليها فيما يأتي:

يرى «برتراند راسل» أن العقيدة الدينيّة تزعم أنّها تُجسّد الحقيقة الخالدة واليقينيّة بصورة مطلقة، في حين أن العلم غير نهائي، ويتوقع ضرورة إدخال التعديلات على نظريّاته، فضلاً عن أنه يدرك أن طريقته من الناحية المنطقيّة غير قادرة على الوصول إلى براهين كاملة ونهائيّة، بل إن العلم يُشجّع على التخلي عن البحث عن الحقيقة المطلقة، ويستبدل بها ما يمكن تسميته بالحقيقة التقنية المتتمية إلى أي نظريّة يمكن استخدامها بنجاح في الاختراعات، أو التنبؤ بالمستقبل (2991).

ويرى «راسل» أن العلم يختلف عن الدين من حيث السلطة الواجب الرجوع إليها، يقول «راسل»: «هناك فرق مهم بين نظرة العقيدة الدينيّة في لاهوت العصور الوسطى، ونظرة العلم فيما يتعلق بالسلطة الواجب الرجوع إليها، بالنسبة لعلماء اللاهوت في العصر الوسيط كان الكتاب المقدس، ومُسلّمات العقيدة الكاثوليكية، وتعاليم أرسطو أمور لا تقبل الشك، وتُعيّن على الفكر ألا يتجاوز الحدود التي رسمها الكتاب المقدس، ومُسلّمات العقيدة الكاثوليكية، وتعاليم أرسطو من تأملات جزئيّة، والتي كانت تُحدّد الإجابة عن مثل هذه التساؤلات التالية: هل يوجد بشر في الأطراف المتقابلة من الأرض؟ وهل للمُشترّي توابع تدور في فلكه؟ وهل تسقط الأجسام بمعدلات تتناسب مع كتلتها؟ جميع هذه التساؤلات لم تكن الملاحظة هي التي تُحدّدّها، بل كان اللّذي حدّدّها الاستنباطات مما ذهب إليه أرسطو، والكتاب المقدس، أما العلماء فلم يُسلّموا بصحة هذه الافتراضات، اعتماداً على أن سلطة مُهمّة قالت بصحتها، بالعكس فهؤلاء العلماء اعتمدوا على شواهد الحواس، وحقّقت طريقتهم الجديدة نجاحاً نظريّاً وعمليّاً هائلاً، والصراع اللّذي ينشب بين اللاهوت والعلم كان في حقيقته صراعاً بين مرجعيّة هذا السلف، وبين الملاحظة» (2992).

ويرى برتراند راسل أن: «سلطة العلم تدريجيّة جزئيّة، فهي لا ترسي على (نحو ما تفعل العقيدة الكاثوليكية ككل) نسقاً كاملاً يغطي قواعد السلوك الإنساني، والآمال الإنسانيّة، وماضي تاريخ العالم ومستقبله. وإنما هي تبدي الرأي فيما يبدو في العصر مؤكّداً تأكيداً علميّاً، وذلك بمنزلة جزيرة صغيرة في محيط

(2991) يُنظر: «الدين والعلم»، برتراند راسل: (ص: 9 - 10)، ترجمة: رمسيس عوض، دار الهلال، مصر.

(2992) يُنظر: «المصدر السابق»: (ص: 11).

الجهل»⁽²⁹⁹³⁾.

ويرى «بوترانند راسل» أن: «ما تعلنه السلطة الدينيّة أمر يقينيّ يقيناً مطلقاً، وثابت ثبوتاً سرمدياً، بينما قرارات العلم قرارات مؤقتة، مؤسسة على أساس من الاحتمال، ويُنظر إليها على أنها قابلة للتعديل»⁽²⁹⁹⁴⁾.

ويقول «بوترانند راسل»: «التقنية العلميّة على خلاف الدين، تقف موقف حياد من الأخلاق، فهي تُطمئنُ الناس إلى أنهم يستطيعون تحقيق العجائب، ولكنها لا تذكر لهم العجائب التي عليهم أن يحققوها»⁽²⁹⁹⁵⁾.

يظهر في تفريق «بوترانند راسل» السابق تأثره الواضح في هذا التفريق بالانحراف المسيحي، الذي انتهى به الحال إلى وضع ثنائيّة صارمة في الفصل بين العلم والدين، يقول «إميل بوترو» في كتابه: «العلم والدين»: «لقد ظنَّ بعض الناس في نهاية القرن التاسع عشر أنّ المشكلة بين الدين والعلم حلَّت بوضعهما في ثنائيّة حاسمة، يُصَبِّحُ فيها كل منهما مطلقاً على طريقتيه، ومتميزاً عن صاحبه تميز الذكاء والعاطفة، أو تميز العقل والقلب، واستناداً إلى هذه الثنائيّة لاح إمكان وجودهما معاً في صدر إنسان واحد، بحيث يقومان جنباً إلى جنب، على أن يتفادى كل منهما بحث مبادئ الآخر، ووسائله، ونتائجه»⁽²⁹⁹⁶⁾.

أما نحن كمسلمين، وإن كنا نزعم أننا نمتلك الحقيقة المطلقة، إلا أننا لا نقول كما يقول قساوسة المسيحيّة «أغمض عينك، واقبل»، بل هو زعم عليه كثير من الشواهد العقليّة، ويُضَافُ إلى ذلك أنّ هذا التعصب الذي ظهر في المسيحيّة، ظهر في الإسلام نقيضه، يعني كان التسامح يسود في معظم الأحيان الساحة الفكرية على مرّ التاريخ الإسلامي.

ومن هنا نوصي بضرورة تحديد المنهج الدقيق المراد اتباعه في صناعة «علم كلام جديد»، مع بيان الفوارق بينه، وبين المناهج المتبعة في غيره من العلوم، أيّاً كانت إنسانيّة، أو علميّة.

هذا وقد ظهرت الكثير من النظريّات العلميّة الغربيّة التي تمّ توظيفها في اتجاه مضاد للدين عمومًا، فضلاً عن توظيفها في اتجاه مضاد للدين الإسلامي خصوصاً، وهذه النظريّات العلميّة إنما يجب أن تكون هي أحد أهم موضوعات علم الكلام الجديد، فهو علم كلام جديد للرد على توظيفات جديدة للنظريّات

⁽²⁹⁹³⁾ يُنظر: «تاريخ الفلسفة الغربيّة»، بوترانند راسل: (8/2 - 9)، منشورات الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، د.ت.

⁽²⁹⁹⁴⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (8/2 - 9).

⁽²⁹⁹⁵⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (10/2 - 11).

⁽²⁹⁹⁶⁾ نقلاً عن يحيى هاشم حسن فرغل «العلمانيّة ودورها في تشويه العلاقة بين الدين والعلم»، مقالة في

الإنترنت: <http://www.alarabnews.com/alshaab/20..-2004/yehia.ht>

العلمية الجديدة، وفي الصفحات الآتية تُعرّف بأهم هذه النظريات، وأبعادها، والتي يجب أن يأخذ «علم الكلام الجديد» موقفًا عقليًا فلسفيًا منها:

أولاً: نظرية «الجوهر الفرد»، وموقف الفيزياء الحديثة منها:

تعتبر نظرية «الجوهر الفرد» أهم النظريات الميتافيزيقية من وقت اليونان، وحتى نهاية العصور الوسطى، بل ولا تزال آثارها موجودة واضحة عند أنصار الفلسفة المدرسية المعاصرين، وفيما يأتي يُلقى البحث الضوء على هذه النظرية، وتاريخها:

ذكر الدكتور جميل صليبا مجمل تاريخ هذه النظرية في تعريفه للذرة فقال: «الذرة في الأصل هي الجزء الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، أثبتها «لوسيب»، و«ديمقريطس»، و«أبيقوروس»، و«لوكرس»، فقال «ديمقريطس»: إن الجواهر الفردة أبدية، ومتجانسة، وثابتة، لا تختلف بعضها عن بعض إلا بصورها، وأوضاعها، وحركاتها»⁽²⁹⁹⁷⁾.

أما عن المتكلمين، فيقول الدكتور جميل صليبا: «وقال المتكلمون الذين أثبتوا ذلك: إن الجوهر الفرد ذو وضع، لا يقبل القسمة أصلاً، لا قطعاً، ولا كسراً، ولا وهماً، ولا فرضاً، إلا أنهم أنكروا أن يكون أبدياً»⁽²⁹⁹⁸⁾.

وذكر الإمام الآمدي أنّ أهل السنة مجمعون على إثبات الجوهر الفرد، يقول في ذلك: «معنى بالجوهر الفرد: هو الجوهر المتحيز الذي لا يقبل القسمة بالفعل، ولا في التعقل؛ والذي عليه إجماع أهل الحق من المسلمين قاطبة؛ إثبات الجوهر الفرد»⁽²⁹⁹⁹⁾.

فلنظرية «الجوهر الفرد» قيمتها الكبيرة في التاريخ الفكري، والفلسفي من اليونان مروراً بالفكر الإسلامي، والفلسفة المسيحية، وقد بُني عليها كثيرٌ من الآراء، والأفكار، والأدلة الكلامية، والفلسفية... إلا أن الفيزياء الحديثة قد وجّهت إليها بعض الانتقادات، ويتناولها البحث في العنصر الآتي:

موقف الفكر الحديث من هذه النظرية:

تحدث الفيلسوف الإنجليزي «راسل» عن هذه النظرية فقال في تصويرها: «لقد كان «مبدأ الفردية» من أهم المشكلات التي تعرضت لها الفلسفة الإسكولائية «فلسفة المدارس الكاتدرائية في العصر الوسيط»،

⁽²⁹⁹⁷⁾ يُنظر: «المعجم الفلسفي»، لجميل صليبا: (588/1)، الشركة العالمية للكتاب - بيروت، سنة 1994م.

⁽²⁹⁹⁸⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (588/1).

⁽²⁹⁹⁹⁾ يُنظر: «أبكار الأفكار في أصول الدين»، للآمدي: (55/3)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، سنة: 2004م.

وما يزال إلى يومنا هذا مشكلة قائمة، وإن تكن قد اتخذت صورًا مختلفة، في العصور المختلفة، ربما جاز لنا أن نُقرّر المشكلة على الوجه من خصائص الأشياء الجزئية، ما هو جوهري، وما هو عرضي؛ والصفات العرضية للشيء هي تلك التي يُمكن للشيء أن يفقدها دون أن يفقد ذاتيته، مثل لبسك القبعة مثلًا إذا كنت رجلًا»⁽³⁰⁰⁰⁾.

وينقل «راسل» أنّ هذا المبدأ قد قُوبِل بانتقادات واسعة من قبل علماء الطبيعة المعاصرين فيقول: «ولقد توجه علماء الطبيعة إلى هذا المبدأ بالنقد، إذ قالوا عن الذرتين من ذرات المادة، قد لا تختلف في شيء إطلاقًا سوى اختلافهما في الوضع المكاني والزمني، وهو رأي ازداد صعوبة بنظرية النسبية التي جعلت من المكان، والزمان، مجرد علاقات، لا أكثر، ولا مندوحة لنا بعد ذلك عن مرحلة أخرى نخطوها في سبيل تحديث المشكلة «أي جعلها ملائمة للتفكير الحديث»؛ وهي أن نتخلص من فكرة «العنصر»، وإذا ما فعلنا ذلك، بات «الشيء» حزمة من الصفات؛ إذ لا يعود أماننا نواة تكون هي الشئئية الخاصة»⁽³⁰⁰¹⁾.

ويقول «برتراند راسل»: «لقد احتفظ «ديكارت»، و«إسينوزا»، و«ليبنتز» بالإيمان بمفهوم المادة كشيء له خواص، ولكنه متميز عن أي من هذه الخواص، أو كلها، هذا المفهوم الذي تمّ استبعاده تدريجيًا من علمي النفس، والفيزياء»⁽³⁰⁰²⁾.

نقول: لما كانت نظرية الجوهر الفرد أحد أهم النظريات التي يقوم عليها علم الكلام الإسلامي، فمن ثمّ لا بُدّ وأن يكون لنا كمسلمين موقف واضح وصارم تجاه هذه الانتقادات العلمية الحديثة، بفحصها، وفحص النتائج الكلامية القديم، والبحث عن البدائل المتاحة.

ثانيًا: نظرية «كوبرنيكوس»، والموقف الديني والكلامي منها:

كان معظم الفلاسفة، وكثير من مفكري القرون الوسطى، وفلاسفتها يتبعون «بطليموس» في نظريته الفلكية، وطبقًا لنظرية «بطليموس» التي كانت سائدة عند اليونان، وفي العصور الوسطى، فإن الأرض تستقر في مركز الكون في حين أن الشمس، والقمر، والكواكب، ونظام النجوم الثابتة تدور حولها كل في فلكه الخاص به»⁽³⁰⁰³⁾.

وجاء «كوبرنيكوس» بنظريته الجديدة، وطبقًا لنظرية «كوبرنيكوس»، فإن الأرض غير ثابتة في مكانها،

⁽³⁰⁰⁰⁾ يُنظر: «تاريخ الفلسفة الغربية»، برتراند راسل: (250/2 - 251).

⁽³⁰⁰¹⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (250/2 - 251).

⁽³⁰⁰²⁾ يُنظر: «الدين والعلم»، برتراند راسل: (ص: 14).

⁽³⁰⁰³⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (ص: 14).

ولها حركتان، فهي تتحرك حول محورها مرة كل يوم، كما تدور حول الشمس مرة كل عام»⁽³⁰⁰⁴⁾.

فمعظم الفلكيين القدامى كانوا على رأي «بطليموس»، وقد انحدرت هذه النظرية إلى الفكر الكلامي الإسلامي، وتأثر بها بعض المتكلمين، فنجد أن الإمام الغزالي يقول: «لو كانت الأرض رجراجة متحركة لم يستطع الناس أن يتقنوا شيئاً من النبات، وجميع الصناعات، وكانوا لا يتهنون بالعيش والأرض ترتج بهم من تحتهم، واعتبر ذلك بما يصيب الناس في الزلازل ترهيباً للخلق، وتخويفاً لهم لعلهم يتقون الله، وينزعون عن الظلم والعصيان، فهذا أيضاً من الحكمة البالغة»⁽³⁰⁰⁵⁾.

ويقول الإمام عبد القاهر البغدادي: «وأجمعوا على وقوف الأرض، وسكونها، وأن حركتها إنما تكون بعارض يعرض لها من زلزلة، ونحوها، بخلاف قول من زعم من الدهرية أن الأرض تهوي أبداً، ولو كانت كذلك لوجب ألا يلحق الحجر الذي نلقيه من أيدينا أبداً؛ لأنّ الخفيف لا يلحق ما هو أثقل منه في الخدار»⁽³⁰⁰⁶⁾.

وقال أيضاً: «قال المسلمون، وأهل الكتاب بوقوف الأرض، وسكونها، وإن حركتها إنما تكون في العادة بزلزلة تُصيِّبُهَا»⁽³⁰⁰⁷⁾.

ورغم أن هناك اتجاهًا كبيرًا من العلماء ذهب إلى هذا القول، إلا أن بعض المتكلمين عدل عنه لحجج عقلية معتبرة، ونقل إجماعًا مخالفًا لما نقله البغدادي، يقول الإمام ابن حزم: «إنهم قالوا: إن البراهين قد صحّت بأن الأرض كروية، والعامّة تقول غير ذلك، وجوابنا وبالله تعالى التّوفيق: إن أحدًا من أئمة المسلمين المُستحقّين لاسم الإمامة بالعلم (رضوان الله عليهم) لم ينكروا تكوير الأرض، ولا يُحفظ لأحد منهم في دفعه كلمة، بل البراهين من القرآن والسنة قد جاءت بتكويرها، قال الله عزّ وجلّ: ﴿يَكْوَرُ اللَّيْلُ عَلَى النَّهَارِ وَيَكْوَرُ النَّهَارُ عَلَى اللَّيْلِ﴾⁽³⁰⁰⁸⁾، وهذا أوضح بيان في تكوير بعضها على بعض مأخوذ من كور العمامة، وهو إدارتها، وهذا نص على تكوير الأرض، ودوران الشمس كذلك، وهي التي منها يكون ضوء النهار بإشراقها، وظلمة الليل بمغيبها، وهي آية النهار بنص القرآن، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ

⁽³⁰⁰⁴⁾ يُنظَر: «المصدر السابق»: (ص: 14).

⁽³⁰⁰⁵⁾ يُنظَر: «مجموعة رسائل الغزالي»: (ص: 12).

⁽³⁰⁰⁶⁾ يُنظَر: «الفرق بين الفرق»، لعبد القاهر البغدادي: (ص: 330)، دار المعرفة، بيروت.

⁽³⁰⁰⁷⁾ يُنظَر: «المصدر السابق»: (ص: 60).

⁽³⁰⁰⁸⁾ [الزمر: 5].

هذا والناظر في مقدمات كتب علم الكلام يجد أن فيها كثيراً من المباحث المتعلقة بالفلك، والطبيعة، والحرارة، وغيرها، وكانت كتاباتهم فيها مبنية على حدود ما وصلوا إليه من علوم، ومعارف فيها، أما وإن العلم قد تطور، وعلوم الفلك، والطبيعة، والرياضة، وغيرها قد تغيّرت تغيّراً جذرياً عما كانت عليه في أيام المتكلمين القدامى، فإذا أردنا صياغة «علم كلام جديد» فلا بُدَّ أولاً من فحص ما ورد في كتب «علم الكلام القديم» فيما يتعلق بأمور الطبيعة، والفلك، وغيرها، والبحث في مدى موافقتها، أو معارضتها لما جاء به الدين الإسلامي الحنيف، بل ربما صار من الضروري إدراج مواد أكاديمية في الفيزياء، والفلك في الكليات التي يتخصص طلابها في علم الكلام، حتى تنهياً عقولهم لفحص ما جاء في «علم الكلام القديم»، والقدرة على صناعة «علم كلام جديد»، وصياغته، ونؤكد كلامنا هذا بتلك النتيجة التي أثبتتها الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور أحمد الطيب حيث أكد أننا «لا نماري في أن العلم الحديث المتطور قُدماً قد تجاوز معظم نتائج هذه البحوث المدرسية في ميدان العلوم الطبيعيّة، إن لم نقل كل هذه النتائج... ولا شك أن العلم التجريبي الذي يحكم عصرنا هذا قد قلب ما تمخّضت عنه هذه القضايا الطبيعيّة رأساً على عقب، وأن ما قاله ابن سينا، أو البيروني، أو الرازي في هذا المجال قد تغيّر شكلاً وموضوعاً بحيث لا تمكن المقارنة والمناظرة بين هذا وذاك، اللهم إلا إذا كان من باب البحث في تاريخ العلم، ورصد منحنياته، ومنعطفاته عبر هذا التاريخ المتطاوّل، وهذا أمر بدهي لا يُعقل أن يكون محل جدل أو نقاش، فهو منطق التطور في حياتنا، ذلك الذي لا يدع ظاهرة من الظواهر الطبيعيّة، أو الاجتماعيّة إلا ويخضعها لمنهج الكشف عن الجديد، ثم استبداله بالقديم، وإحلاله محله، بل إن كل نظريّاتنا العلميّة التي تبهر عقولنا الآن سوف يحلها هذا القانون بعد قرن، أو قرنين من الزمان إلى أحاديث من أحاديث الأقدمين التي تُثير من الإشفاق أكثر مما تُثير من الانبهار»⁽³⁰¹⁰⁾.

ثالثاً: نظريّة «التطور»، وموقف التفكير الديني منها:

يقول «برتراند راسل» في توصيف نظريّة «التطور»: «يُمكنُ تقسيم المذهب المؤمن بتطور النبات، والحيوان، التدريجي إلى ثلاثة أقسام:

الأول: يذهب إلى أن أشكال الحياة الأولى هي الأقدم عمراً، وأن الكائنات ذات التركيب الأكثر تعقيداً ظهرت لأول مرة في مرحلة لاحقة.

والثاني: هناك النظريّة التي تقول: إن الأشكال اللاحقة، والأكثر تنظيمًا لم تظهر إلى الوجود من

⁽³⁰⁰⁹⁾ يُنظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (78/2)، والآية من [الإسراء: 12].

⁽³⁰¹⁰⁾ يُنظر: «الوجود والماهية»، للأستاذ الدكتور أحمد الطيب، شيخ الأزهر: (ص: 12، وما بعدها)، طبع المؤلف.

تلقاء نفسها، ولكنها نمت، وكبرت، وخرجت من الأشكال السابقة عليها من خلال سلسلة من التبديلات، والتعديلات، وهذه بالذات ما تعنيه كلمة «التطور» في علم البيولوجيا.

الثالث: هناك دراسة لم تكتمل بعد عن آليات التطور، أي عن أسباب التنوع، واستمرار بعض الأنواع في الحياة على حساب أنواع أخرى»⁽³⁰¹¹⁾.

هذا وترجع أهمية «دارون» الأساسية من الناحية التاريخية إلى أنه اقترح آلية للتطور هي الانتخاب الطبيعي، وهي آلية جعلت التطور يبدو أكثر احتمالاً، ورغم أن سلامة اقتراحه لا تزال مقبولة حتى الآن، فإنها لا توفر الإجابات الكافية الشافية التي تُرضي رجال العلم المُحدثين بالقدر الذي أرضى العلماء الذين جاءوا مباشرة بعد «دارون»⁽³⁰¹²⁾.

الأبعاد الدينية لنظرية «التطور»:

للكثير من النظريات العلمية أبعاد دينية، وميتافيزيقية، ومن أهم هذه النظريات التي تُعدُّ أكبر النظريات التي لها أبعاد دينية، وميتافيزيقية نظرية «التطور الداروينية».

هذا ووظفت «الداروينية» فكرة الصدفة، وأغفلت جانب الحكمة الإلهية، يقول: «راسل»: «قامت نظرية «دارون» على حدوث التغيرات البيولوجية بالصدفة، وهي تغيرات اعترف بأن أسبابها مجهولة، وتدل الملاحظة على أن ذرية أي زوج، لا تتشابه، وأنه بالإمكان تغيير الحيوانات الأليفة تغييراً كبيراً عن طريق الانتخاب الصناعي، فعن طريق تدخل الإنسان أمكن للأبقار أن تُلدَّ كمية أكبر من اللبن، وأمکن لخيول السباق أن تركض على نحو أسرع، وأمکن للأغنام أن تنتج كمية أكبر من الصوف، مثل هذه الحقائق المتاحة لدارون وفُتت أغلب الشواهد المباشرة الدالة على أهمية الانتخاب»⁽³⁰¹³⁾.

يقول «برتراند راسل»: «لقد سدّد مذهب «دارون» إلى علم اللاهوت ضربة قاسية تماماً، كما فعل «كوبرنيكوس» في عالم الفلك، ف«الداروينية» لم تجعل فحسب من الضروري التخلي عن الاعتقاد بثبات الأنواع، والتخلي عن فكرة إتيان الله بأفعال الخلق المنفصلة... بل إنَّها جعلت من الضروري أن نفترض انقضاء حقب سحيقة منذ بداية الحياة، الأمر الذي صدم مشاعر المؤمنين... ولم يعد من الضروري فقط التخلي عن طائفة من المحاجاة الدالة على وجود إله رحيم، والقائمة على تأقلم الحيوانات الرائع البديع مع بيئتها، وهو

⁽³⁰¹¹⁾ يُنظر: «الدين والعلم»، برتراند راسل: (ص: 65).

⁽³⁰¹²⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (ص: 66).

⁽³⁰¹³⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (ص: 69).

الأمر الذي أصبح الآن يُفسَّرُ على أنه نتيجة الانتخاب الطبيعي»⁽³⁰¹⁴⁾.

ويطرح «برتراند راسل» كثيرًا من المشكلات التي سبَّبَتْهَا الداروينية للتفكير الديني عمومًا فيقول: «لقد كدرت «الداروينية» إيمان رجال العلم البريطانيين، فإذا كان الإنسان قد نشأ عبر التدرج غير المحسوس من طرز حية أدنى، فإن عددًا من الأمور يصبح من الصعب فهمها، فعند أي لحظة من التطور اكتسب أسلافنا حرية الإرادة؟ وعند أي لحظة صار للأميبيا روح خالدة؟ ومنذ متى تَحَصَّلْنَا على قدرة الإتيان بالشور التي جعلت الإله الرحيم يُرْسِلُ لنا رسلاً؟ وماذا عن «أريكس» القرد الإنساني منتصب القامة، هل هو مَنْ أَكَلَ من التفاحة، أم كان إنسان بكين «الهو مويكينز»... فعلى رجال الدين الَّذِينَ يرفضون التطور إجراء تعديلات عميقة في معتقداتهم⁽³⁰¹⁵⁾.

وقد عالج الأستاذ الإمام محمد عبده هذه المسألة بشكل يمكننا أن نجعله منهجًا في التعامل مع النصوص التي قد يجري عليها قانون العلوم الطبيعية وهو «أنا لا نحتج على ما وراء الحس، والعقل إلا بالوحي الذي جاء به نبينا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وإننا نقف عند هذا الوحي لا نزيد، ولا نقص، كما قلنا مرات كثيرة، وقد أجهم الله تعالى ها هنا أمر النفس التي خلق الناس منها، وجاء بها نكرة فندعها على إهامها، فإذا ثبت ما قاله الباحثون الإفرنج من أن لكل صنف من أصناف البشر أبًا كان ذلك غير وارد على كتابنا، كما يرد على كتابهم التوراة لما فيها من النص الصريح في ذلك، وهو حمل باحثيهم على الطعن في كونها من عند الله تعالى، ووحيه»⁽³⁰¹⁶⁾.

إن هذه المنهجية التي أسَّسَ لها الأستاذ الشيخ محمد عبده (رَحِمَهُ اللهُ) يمكن أن نجريها على القضايا قطعية الثبوت ظنيَّة الدلالة، والتي طالما استقى المفسرون، والشراح معانيها من أهل الكتاب، أو من غيرهم، وألزمت بها الأمة، وأُدخِلت دائرة الاعتقاد، وأن تُصَيِّقَ دائرة الإيمان، ونقصرها على الثوابت قطعية الثبوت، والدلالة.

⁽³⁰¹⁴⁾ يُنظَر: «الدين والعلم»، برتراند راسل: (ص: 70 - 71).

⁽³⁰¹⁵⁾ يُنظَر: «مختارات من أفضل ما كُتِبَ»، برتراند راسل: (ص: 39)، ترجمة: محمد قدرى عمارة، المجلس الأعلى للثقافة.

⁽³⁰¹⁶⁾ يُنظَر: «الإمام محمد عبده الأعمال الكاملة»، تحقيق وتقديم الدكتور محمد عمارة: (160/5)، وما بعدها، طبعة دار الشروق.

آفاق تجديد علم الكلام في ظل النظريّات الفلسفيّة:

كان الأوائل من الصحابة، والتابعين (رَضُواً اللهُ عَلَيْهِمْ) أجمعين، لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات، وتمكنهم من المراجعة إلى الثقات، مستغنين عن تدوين علم التوحيد، وعلم الفقه، وترتيبهما أبواباً وفصولاً، وتقرير مباحثهما فروغاً وأصولاً⁽³⁰¹⁷⁾.

ولما وقعت الفتن بين المسلمين، وغلب البغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، كان العلماء بين أمرين، إما أن يسكتوا، ويتركوا الناس لضلالات الاختلافات، وإما أن يتصدوا للدفاع عنها بما استطاعوا، والصواب أنه وجب عليهم أن يتصدروا لمعالجة هذه الاختلافات، فشرعوا في الاجتهاد والاستنباط، وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها، وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات، وسموا ما يفيد معرفة العقائد عن أدلتها بعلم الكلام⁽³⁰¹⁸⁾.

ونشأ «علم الكلام» عربياً خالصاً، ثم لما نُقِلَت الفلسفة إلى العربيّة، وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة؛ ليتحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها، واستغرقوا في ذلك إلى أن أدرجوا في علم الكلام معظم الطبيعيات، والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات، حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة، لولا اشتماله على السّمعيّات⁽³⁰¹⁹⁾.

وهذا الكلام يدل على أن التجديد والتطوير في علم الكلام، إنما هو تجديد موجه مقصود، يكون على وفق ما يستجد من أفكار وآراء، فكان الصحابة في غنى عن تدوين علم التوحيد، فلما ظهرت الآراء والاختلافات الفاسدة تَمَّ تدوينه، وهذه هي المرحلة الأولى، أما المرحلة الثانية من مراحل التطوير فحدثت لما ترجمت كتب الفلسفة، فبترجمتها ظهر في الثقافة العربيّة بعض الآراء الغريبة على الشريعة، فإن لم يتطور ويتجدد علم الكلام؛ لانتشرت هذه الآراء الغريبة، وفسدت عقائد الناس، ولذلك كان التجديد حتمياً بخوض علماء الإسلام في نقد ورّد ما يخالف شريعتنا من هذه الفلسفات.

والسؤال الذي يطرح نفسه: أليست الحاجة ماسة الآن إلى تجديد علم الكلام وفق ما استجد من علوم

ومعارف؟

⁽³⁰¹⁷⁾ يُنظر: «شروح وحواشي العقائد النسفية»، للتفتازاني: (ص: 83)، دار الكتب العلميّة، بيروت.

⁽³⁰¹⁸⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (ص: 83 - 84).

⁽³⁰¹⁹⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (ص: 83 - 84).

فمع بداية عصر النهضة، ظهرت فلسفات جديدة، الكثير منها ذو طابع مادي. ومع بداية عصر العلم، وتوسع نطاقه وانتشار كثير من النظريات العلميّة التي تمّ توظيف كثير منها من أصحاب الاتجاهات الفلسفيّة الماديّة.

والجواب: إنه إذا كانت الحاجة ضروريّة في الماضي لخلط علم الكلام بالعلم والفلسفة؛ ليتحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطائها، فكذلك اليوم، فإن الحاجة ضروريّة لدراسة العلوم الطبيعيّة في ثوبها الجديد، وكذلك دراسة الفلسفات الغربيّة الحديثة والمعاصرة في أثوابها الجديدة، لنفس العلة التي ذكرها السعد التفتازاني في قوله: «ليتحققوا مقاصدها؛ فيتمكنوا من إبطائها».

وهنا سؤال مهم: لماذا نجحوا هم في تجديد علم الكلام؟ ولماذا تقف أمامنا نحن كثير من العقبات؟ يخيل لنا أنهم نجحوا لأنّهم امتلكوا تنوعًا عجيبًا في العلوم والمعارف، فإذا نظرت في تراجم متكلمي الإسلام، وفلاسفته تجد الكثير منهم له باع طويل في العلوم الماديّة، فمثلًا أبو البركات البغدادي كان عالمًا في الرياضيات، والفلك، وهو فوق ذلك متكلم بارع، كما كان ابن سينا عالمًا بالطب، وهو مع ذلك فيلسوف بارع، ونخلص من ذلك أن أكبر عقبتين تقفان أمام مسألة التجديد هما:

- 1- التنوع الهائل والتشعب الضخم في العلوم والمعارف.
- 2- عدم الإسهام الإسلامي (بالقدر الكافي) في صياغة النظريّات العلميّة، والفلسفيّة الجديدة، والمعاصرة.

فأصبحنا نحن في موضع المشاهد «المتفرج» الذي تأتيه النظريّة (علميّة كانت أو فلسفيّة) من الغرب، فيقف حيالها عاجزًا عن اتخاذ موقف واضح، وصارم نحوها، فإذا أردنا أن نتخذ موقفًا تجاه نظريّة علميّة غربيّة، فيتحتّم علينا امتلاك الأدوات الماديّة التي تمكّننا من فحص مصداقية هذه النظريّة!

فمثلًا إذا أردنا نقد توظيف قوانين الوراثة في دعم «نظريّة التطور»، فيتحتّم علينا امتلاك القدرة، والمعامل، والمعارف التي تمكّننا في الأساس من فحص هذه المعلومات البيولوجية، وبيان درجة احتمالها وصدقها، لا أن نكون قاصرين على بحث مجرد التوفيق بين الموجود والوفاة!

وعندما حاول العالم الهندي المسلم: وحيد الدين خان أن يقوم بهذه التجربة؛ ليسهم بوضع حجر في وجه هذا الزحف المادي فما أسعفه إلا كتابات الغربيين الإلهيين؛ فوضع كتابه «الإسلام يتحدّى» مركزًا في جلّه على كتابات الغربيين اللّذين يؤمنون بأن للكون خالقًا مُدبّرًا.

ثم كتب عناصر يرجو تحقيقها في صياغة علم كلام يواكب العصر نكتفي بذكرها مجملًا؛ إذ إنها تُعدُّ خلاصة تطلعات معظم الباحثين المسلمين، وهي كالتالي:

أولاً: صياغة نظرية علمية قائمة على أسس قرآنية.

ثانياً: تدوين علم الآثار القرآني، فالقرآن يشير إلى الأنبياء، والحضارات القديمة وهذا الجزء من القرآن يُسمّى بـ «أيام الله».

ثالثاً: تدوين «آيات الآفاق» ﴿سُنُرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ﴾⁽³⁰²⁰⁾، باستغلال الاكتشافات العلمية الجديدة.

إن عنصرًا من عناصر أسلوب الاستدلال القرآني هو ما يسميه ﴿وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾⁽³⁰²¹⁾، أي آيات الله الكامنة في النفس البشرية، ثم هناك مجال العلوم الاجتماعية، أي القانون، والسياسة، والاقتصاد وغيرها من العلوم التي كتب حولها الكثيرون في الزمن الحديث⁽³⁰²²⁾.

علم الكلام والفلسفة.. علاقة وتجديد:

إن الفيلسوف يضع لنفسه نظرية في المعرفة، يحدد بها المنهج الذي يسلكه في إصدار أحكامه ونتائجه، وينطلق بنظريته هذه في بحث أغلب قضايا الوجود الإنساني عامة، فتكون نتيجته عقلية بحتة، وفيها نوع من الذاتية؛ نظرًا لاختلاف العقول، واختلاف نظريات المعرفة من فيلسوف لآخر؛ ولذا اختلفت وتعددت المذاهب، والمدارس الفلسفية، وهذا بخلاف المتكلم، الذي يضبط عقله بضوابط الشرع الحنيف، وهذا ما ذكره العلماء، يقول العلامة السمرقندي: «ويمتاز عن العلم الإلهي المشارك له في هذه البحوث بكونه على طريقة هذه الشريعة»⁽³⁰²³⁾.

وقال أيضًا: «إنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى، وصفاته، وأحوال الممكنات في المبدأ، والمعاد على قانون الإسلام».

وَمِنْ ثَمَّ نَخْلصُ إِلَى أَنْ كَلَّا الْعُلَمَاءَ إِنَّمَا هُوَ عَمَلٌ عَقْلِيٌّ، لَكِنَّهُ فِي الْفَلَسَفَةِ عَمَلٌ عَقْلِيٌّ تَأْمَلِيٌّ مُجْرَدٌ، أَمَّا فِي عِلْمِ الْكَلَامِ فَهُوَ عَمَلٌ عَقْلِيٌّ عَلَى قَانُونِ الْإِسْلَامِ بِضَوَابِطِ الْكِتَابِ، وَالسُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ الْمُطَهَّرَةِ.

وقد ظهرت الكثير من الفلسفات، والمناهج الغربية التي أخذت أفكارها تتحرك في اتجاه مضاد للدين عمومًا، فضلًا عن تحركها في اتجاه مضاد للدين الإسلامي خصوصًا، وهذه التوجهات والفلسفات إنما يجب أن تكون هي أحد أهم موضوعات علم الكلام الجديد، فهو علم كلام جديد للرد على الفلسفات الجديدة،

⁽³⁰²⁰⁾ [فصلت: 53].

⁽³⁰²¹⁾ [فصلت: 53].

⁽³⁰²²⁾ يُنظَرُ: «تجديد علوم الدين»، وحيد الدين خان: (ص66)، وما بعدها) بتصرف يسير، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة:

1986م.

⁽³⁰²³⁾ يُنظَرُ: «الصحائف الإلهية»، شمس الدين السمرقندي: (ص: 65)، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة: 2007م.

وفيما يلي نتناول أهم هذه المناهج، والشخصيات، والفلسفات:

علم الاجتماع الديني، ونظريّاته: في الأيام الأولى التي نشأ فيها علم الاجتماع، سرعان ما تخصص فرع منه في دراسة الأديان، وأصبح هذا العلم يدرس علاقة المجتمع بالدين، والظواهر الاجتماعيّة التي يكون للدين فيها دور مهم، مثل المؤسسات الدينيّة، وآليات عملها، ونظام السلطة في المؤسسة الدينيّة، وأصبحت دراسة الطقوس مهمّة اجتماعيّة باعتبار أن هذه الطقوس تُمارس في الغالب بصورة جماعيّة، وتُضفي على المجتمع لونًا خاصًا، وهكذا بدأ علم الاجتماع الديني يكون له شخصيته مع مرور الزمن، حتى أصبح واضحًا في النصف الأول من القرن العشرين⁽³⁰²⁴⁾.

ومن أبرز رواد هذا العلم، ومؤسسيه: «أوجست كونت»، وهو الذي بلّورَ المراحل الثلاثة للتاريخ البشري، المرحلة اللاهوتية الدينيّة، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة الوضعية⁽³⁰²⁵⁾.

وقد وظّف «أوجست كونت» هذا العلم في دعوته إلى دين جديد يتجاوز المسيحيّة، وتعصبها، وأسماء «دين البشريّة»، فهو يرى أن البشريّة كلها جديرة بدين جديد تدخل فيه الأديان جميعًا، وهو ليس دين الفلسفة الذي خلقه أفلاطون، ومن بعده، ولا الربوبيّة التي هي نتاج عصر العقل⁽³⁰²⁶⁾.

ومن أبرز رواد هذا العلم والذين كان لهم إسهام كبير فيه: «إميل دوركايم»، و«هيربرت سبنسر»، و«ماكس فيبر»، و«روجيه كايو»، وكثير من الملحدّين ممن سعى في توظيف الحالات الاجتماعيّة للمجتمعات في دعم وجهة نظره الإلحاديّة بزعمه: «أنه لو كانت هذه الديانات إلهيّة لما صحّ لها أن تكون بمثل هذا السقوط، وبهذه الدرجة من تفشي النفاق، ومن ثمّ فإن هذه الأديان مجرد أفيون للمجتمع، لا بُدّ من التحرر منه؛ لكونه سببًا في التخلف والشقاء»⁽³⁰²⁷⁾.

وهذا يفعله كثيرًا «ريتشارد دوكنز» في كُتبه، ومحاضراته؛ إذ كثيرًا ما يستدل على زيف الأديان بسبب سلوكيّات معتنقيها.

أنثروبولوجيا الأديان، ونظريّاتها: الأنثروبولوجيا بالإنجليزية تعني: (anthropology)، وهي تتكون من مقطعين، (Anthrop)، ومعناها: «الإنسان»، و (ology)، ومعناها: «علم»، أي علم دراسة الإنسان، في أي زمان، ومكان من خلال الحفريات، والآثار، وتاريخ العادات والتقاليد، وفي القرن العشرين

⁽³⁰²⁴⁾ يُنظر: «علم الأديان»، خزعل الماجدي: (ص: 142)، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

⁽³⁰²⁵⁾ يُنظر: «علم الأديان»، خزعل الماجدي: (ص: 142).

⁽³⁰²⁶⁾ يُنظر: «المصدر السابق»، نفس الصفحة.

⁽³⁰²⁷⁾ يُنظر: «أنواع الإلحاد نظرة مجملّة»، علي زكريا: (ص: 15)، طبع المؤلف، د ت.

ظهرت الأنثروبولوجيا الدينيّة.

وتعرف الأنثروبولوجيا بأنها «علم الإنسان، علم يبحث في أصل الجنس البشري، وتاريخ تطوره، وأعرافه، وعاداته، ومعتقداته، وعلاقاته، وتوزيعه الجغرافي، وفي الشلالات البشريّة، وخصائصها، ومميّزاتها»⁽³⁰²⁸⁾.

ويعتبر «إدوارد تايلور» أبرز مؤسسي الأنثروبولوجيا الدينيّة، وأهم ما وُظّف فيه أفكاره في هذا العلم ذهابه إلى أن: «جميع العقائد الدينيّة ظهرت نتيجة للتفسير الخاطئ لبعض الظواهر التي يتعرض لها الإنسان، مثل الأحلام، والأمراض، والنوم، والموت، إذ يرى «تايلور» أن الأحلام، وظاهرة الموت كان لهما أثرهما الأكبر في توجيه الفكر الاعتقادي لدى الإنسان، وأن الأحلام هي التي أوحّت إلى الإنسان بفكرة انفصال الروح عن الجسد، ذلك أن الإنسان البدائي يتخيل نفسه منتقلاً من مكان لآخر، وهو نائم، بل قد يرى نفسه يؤدي عملاً يعجز عن القيام به في الواقع، وهو في حالة اليقظة، ومن ثمّ نشأ لديه اعتقاد بأن هناك روحاً، وهناك جسداً، ويتفارقان في أثناء النوم، وبسبب هذا الانفصال نشأت كثير من العادات، والطقوس الدينيّة»⁽³⁰²⁹⁾.

ومن أبرز رواد أنثروبولوجيا الأديان أيضاً: «سميث»، و«ريناخ»، و«لانغ»، هذا والكثير من علماء الأنثروبولوجيا يستخدمونها في دعم الآراء الماديّة، فيستدلون مثلاً على زيف القرآن بكونه حوى قصة الطوفان التي يزعمون أنها مسروقة من التراث البابلي، أو قصة أهل الكهف بزعم أنها مأخوذة من السريان، والتي تعرف باسم «أهل مغارة أفسس»، وأن مكة مأخوذة من «المقّة»، وهو معبد الوثنيين من قوم بلقيس⁽³⁰³⁰⁾.

هذا والكثير من كتب الأنثروبولوجيا التي تدّعي العلميّة فيما يتعلق بدراساتها لأصل الدين، والسحر، والأساطير إنما تعاني من مشكلة علميّة؛ إذ يتم فيها تسويق الآراء، والافتراضات على أنها حقائق⁽³⁰³¹⁾.

والذي نرجوه من خلال كتابتنا لهذا الضابط: أن يكون هناك توجه جاد للمؤسسات الدينيّة الكبرى للخوض في عمق هذه الدراسات الأنثروبولوجية، وأن يكون للفكر الإسلامي نصيب وافر في الإسهام فيها، وأن يكون لهم نظريّات تُعارض تلك النظريّات القائمة على أساس مادي.

النظريّات الفلسفيّة الحديثة: ظهر في العصر الحديث فلاسفة قاموا بصناعة فلسفة ماديّة صرفة،

⁽³⁰²⁸⁾ يُنظر: «معجم اللغة العربيّة المعاصرة»: (1/128).

⁽³⁰²⁹⁾ يُنظر: «علم الأديان»، خزعل الماجدي: (ص: 156 - 157).

⁽³⁰³⁰⁾ يُنظر: «أنواع الإلحاد نظرة مجملّة»، علي زكريا: (ص: 13).

⁽³⁰³¹⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (ص: 14).

قصداً بما نقد الدين والتدين، فكراً، وحضارة، وكل شيء، ومن أبرز هؤلاء الفلاسفة «نيتشه»، وذلك في موقفه من قضية الإنسان السوبر، و«شوبنهاور» في موقفه من قضية الإرادة، ولا يتعد عنهم الفيلسوف الإنجليزي «برتراند راسل»، وكذلك مدرسة الوضعيين المنطقيين، وكذلك موقف أنصار الفلسفة التجريبية من الميتافيزيقا، وفيما يلي إشارة إلى بعض هذه الاتجاهات:

ف«نيتشه» هو صاحب فلسفة القوة، وقد تهادى في نزعتة الإلحادية، وقَرَّرَ أن الإنسان في لحظة تعسة من حياته اخترع (والعياذ بالله) خرافةً أسماها «الله»، وظلَّ منذ ذلك الحين مكبلاً بقصة مَنْ خلقه هو، إلا أنه ليس من إله غير الإنسان، لو واثته الشجاعة على أن يعرف قدره...، ولذلك أعلن في كتابه: «هكذا تكلم زرادشت» موت الإله، إذ يقول: «جميع الآلهة قد ماتت، أو بأن الله قد مات God is dead»، وقد مثَّلَ هذا الاتجاهَ فلاسفةً كُثُرَ غير ما ذكرت، أمثال: «ماركس»، و«لينين»، و«كونت»، وغيرهم (3032).

الوضعيون المنطقيون: ومن أشهر المبادئ التي عُرفَ بها فلاسفة الوضعيين المنطقيين مبدأ: «القابلية للتحقيق»، بل يُعدُّ هذا المبدأ هو الأساس الذي قامت عليه فلسفتهم، ويعني هذا المبدأ عندهم: أن معنى القضية يقوم في منهج التحقق منها، وأنا لا نعرف معنى جملة ما إلا حينما نعرف إن كانت صادقة، أو كاذبة (3033).

والتحقيق الذي يعنيه الوضعيون المناطق هو تحقيق حسي تجريبي، فهم يَرَوْنَ أن التحقق من أي عبارة إنما يُوجد أساساً بواسطة الإدراك الحسي التجريبي، وعلى ذلك فجميع الأحكام التي لا نستطيع من حيث المبدأ إثباتها بالإدراك التجريبي هي بالمعنى الحرفي للكلمة مجرد لغو (non-sense).

الموقف الفلسفي المتطرف في رفض الميتافيزيقا:

ويمثل هذا الموقف العديد من أشهر الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، ويشير البحث إلى أهمهم فيما يأتي: الفيلسوف الفرنسي: «فولتير» فنجدته يربط بين الميتافيزيقا، واللاهوت، ويُردد كثيراً شعاره المشهور الذي يقول «إذا رأيت شخصين يتحدثان في موضوع ما، ولا يفهم أحدهما الآخر فاعلم أنهما يتحدثان في الميتافيزيقا» (3034).

وقد رفض الميتافيزيقا أيضاً: «دالمبير»؛ وذلك لتمسكه الشديد بالمنهج العلمي فيقول عن الميتافيزيقا:

(3032) يُنظر: «مجلة البيان»: (ص: 18)، عدد: 234.

(3033) يُنظر: «الفلسفة المعاصرة في أوروبا»، بوشنسكي: (ص: 99)، عالم المعارف، عدد: 165، سبتمبر سنة: 1992م.

(3034) يُنظر: «نصوص فلسفية»، إبراهيم طلبة عبد الخالق: (ص: 39)، طبع المؤلف، د.ت.

«إما أن تكون الميتافيزيقا علمًا من العلوم، وإما ألا تكون شيئًا على الإطلاق»⁽³⁰³⁵⁾.

وكذلك رفض الميتافيزيقا أيضًا: «دافيد هيوم» رفضًا صريحًا، فنجدده يقول في كتابه: «بحث في الفهم الإنساني»: «إذا تناولنا في أيدينا أي كتاب من كتب الألوهية (dvinit)، أو الميتافيزيقا، وتساءلنا على سبيل المثال: هل يحتوي هذا الكتاب على أي استدلال مجرد يخص الكم، أو الكيف؟ وكانت الإجابة بالنفي، وإذا تساءلنا: هل يحتوي على أي استدلال يخص الواقع (fact)، أو الوجود (existence)، وكانت الإجابة بالنفي، ألقه من ثم في النار؛ لأنَّه لا يحتوي على شيء، سوى السفسطة (sophistry)، والوهم⁽³⁰³⁶⁾.

وكذلك رفض الميتافيزيقا «أوجست كونت» الذي اعتبر أن التفكير الميتافيزيقي لا يُمثَّل إلا مرحلة من مراحل الفكر ينبغي أن يتجاوزها إلى المرحلة الوضعية⁽³⁰³⁷⁾.

وكذلك رفض الميتافيزيقا «أرنست ماخ»، فقدَّم بحوثًا كثيرة في كيفية استبعاد كل العناصر الميتافيزيقية من العلم⁽³⁰³⁸⁾.

فهذه المناهج تحتاج إلى مجابته على نفس القانون التي سارت به، وأن يجمع علم الكلام الجديد تحت عبايته مناهج للرد على مثل تلك الفلسفات، وأن يُستعان بأهل التخصص من علماء الاجتماع، والفلسفة في ذلك؛ فإن توفر عالم واحد لجمع كل تلك المناهج، والرد عليها لأمر متعذر في الغالب.

⁽³⁰³⁵⁾ يُنظر: «المرجع السابق».

⁽³⁰³⁶⁾ يُنظر: «نظرية المعرفة بين الوضعية المنطقية والبنوية»، إبراهيم طلبه عبد الخالق: (ص: 51)، رسالة ماجستير، طبع المؤلف، د.ت.

⁽³⁰³⁷⁾ يُنظر: «اتجاهات الفلسفة المعاصرة»، عزمي إسلام: (ص: 123)، وكالة المطبوعات، القاهرة، ط: 1، سنة: 1980م.

⁽³⁰³⁸⁾ يُنظر: «المرجع السابق».

الضابط الرابع: الموقف الفقهي من علم الكلام وفق النَّسَق التاريخي وسياقاته:

إن مما ينبغي أن نُعنى به ويشغل الفكر الإسلامي المعاصر هو المحافظة على العقيدة الإسلامية في صورتها الأولى النقية؛ لأنَّ هذه الصورة البسيطة للعقيدة الإسلامية تمتلك القدرة على تغيير النفس الإنسانية، ومن ثمَّ تغيير وجه الحياة الاجتماعيَّة، ولعلَّ هذا ما أحدثته تلك العقيدة في تغيير وجه العالم والتاريخ في المرحلة الأولى من صدر الإسلام، في عهد الرسول الكريم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وخلفائه الراشدين المهديين «مرحلة التأسيس»⁽³⁰³⁹⁾، فعلم الكلام في صورته الفلسفيَّة الجدليَّة في عصر الخلافة العباسية لا يتصل بالواقع، ولا يُعنى بمشكلاته، وإنما يهتم بالجدال وتبادل الآراء؛ مما أدى بدوره إلى الإخلال بالوظيفة الاجتماعيَّة للدين الإسلامي، وإنما لا بُدَّ من فاعليَّة العقيدة في النفس والمجتمع.

إننا لو كنا صادقين في تجديد العقيدة الإسلاميَّة فإنه لا بُدَّ من مراجعة القواعد التقليديَّة، والنظر في المصطلحات التي سادت ردحًا من الزمن في علم الكلام التقليدي، وينبغي أن نُقدِّم قراءة جديدة لقضايا العقيدة الإسلاميَّة مستقاة من القرآن الكريم، وكذا الارتكان إلى عقيدة سليمة بسيطة مؤثرة وفاعلة، وهذا ما قصر علم الكلام عن تحقيقه في واقع المسلمين عبر عصوره المتطاولة، وأزمنتها الماجدة.

فمن الضروري لكي نُعيد للعقيدة الإسلاميَّة فاعليتها لتمكين من تغيير مجرى التاريخ الإنساني أن يتم التركيز على فِهم أول هذه الأمة للعقيدة، وأداء السلف الصالح لها فكرًا وعملاً وواقعًا وسلوكًا وممارسة، فالطريقة المثلى للاستدلال على وجود الله، وصفاته، وما يتعلق بالغيبيات «السَّمْعِيَّات» لا يكون إلا بالقرآن الكريم؛ لأنَّ المؤمن إذا استند في توحيد الله، وإثبات ما يُثبت له، ونفي ما انتفى عنه لا يكون إلا بآيات قرآنيَّة محكمة⁽³⁰⁴⁰⁾.

ومما يُؤخذ على علم الكلام أيضًا أن بعض العلماء يعتبره سببًا في تفرق المسلمين؛ وذلك بسبب انتشار المذاهب الكلاميَّة التي آثرت الجدل والتأويل الذي أفضى إلى تبيد القوم بعضهم بعضًا، وتفسيقهم، بل وصل إلى حد تكفير كل طائفة لمخالفتها، وتشابحت السُّبل على المسلمين لكثرة هذه الطوائف، فحصل بذلك التفرق الذي كان له الأثر السيئ على الدين (أصوله وفروعه)⁽³⁰⁴¹⁾.

إن توحيد الله تعالى قد قرَّره القرآن الكريم بأجلى بيان وأوضح برهان، وصفاته جل وعلا لن يطمح في إثباتها أحد بأكمل مما أتى بها القرآن الكريم، وطريقة القرآن الكريم في تنزيه الباري جل وعلا أقوم طريقًا

⁽³⁰³⁹⁾ يُنظر: «وجهة العالم الإسلامي»، لملك بن نبي: (ص: 48)، دار الفكر سوريا، سنة: 1986م.

⁽³⁰⁴⁰⁾ يُنظر: «مقدمة الإبراهيمي لكتاب: «العقائد الإسلاميَّة»، لعبد الحميد بن باديس»، لمحمد البشير الإبراهيمي: (316/5)، الأعمال

الكاملة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، سنة: 1997م.

⁽³⁰⁴¹⁾ يُنظر: «فلسفة جمعية العلماء»، لمحمد البشير الإبراهيمي: (166/1)، الأعمال الكاملة.

وأهدى سبيلاً، وقد جرى عليها الصحابة الكرام (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ)، فكانوا أكمل الناس توحيداً (بعد الأنبياء والمرسلين) مع أنهم كانوا لا يعرفون الجوهر والعرض، وهل يبقى زمانان؟ ولا الكم، ولا الكيف بمعانيها الفلسفية الدقيقة⁽³⁰⁴²⁾.

ومما يعيبه بعض المفكرين المعاصرين على الدور السلبي لعلم الكلام أنه اهتم بنقل آراء الفلسفة اليونانية ونشرها وتوظيفها في أنساقهم الفلسفية، وقد حجبت الفلسفة اليونانية (برغم أنها وَسَّعَتْ آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام) أنظارهم عن فهم القرآن الكريم، فمنهج القرآن الكريم يختلف عن منهج الفلسفة اليونانية، فالقرآن الكريم يُعْنَى بالحس وينزع إلى الملاحظة، بخلاف الفلسفة الإغريقية التي تنحصر في الاستنباط من مقدمات جاهزة، وتبتعد عن الطبيعة المحسوسة، كما أن روح القرآن الكريم تتجلى فيها الواقعية، في حين انحازت الفلسفة اليونانية إلى التفكير النظري المجرد⁽³⁰⁴³⁾.

إن طرق المتكلمين في البرهنة على العقائد الإسلامية (أحياناً) تعمل على إثارة الشبهات أكثر مما تدعو إلى الإقناع، وأن المشكلات التي فرقت بين الأشاعرة والماتريدية، أو بينهم وبين المعتزلة كانت مشكلات لفظية، وأدَّتْ هَذِهِ الخلافات إلى تفريق صفوف المسلمين، وتكفير بعض المغالين لبعض⁽³⁰⁴⁴⁾.

إن الأولى بعلماء العقائد (اليوم)، بل والأولى بالمسلمين جميعاً (متكلمين وغير متكلمين) أن يتدبروا آيات الكتاب العزيز لكي يستنبطوا منها أدلتهم بدلاً من أن يعمدوا إلى نظريات فلسفية ظنيّة، وخصوصاً إذا كانت نظرياتهم من الدرجة الثانية، أو الثالثة، كنظريّة «الجوهر الفرد»، وكان الأحرى بهم أن يكتفوا بأدلة القرآن الكريم؛ لأنَّهَا تصلح للناس جميعاً، ولأهل الجدل أيضاً؛ وذلك لِأَنَّ القرآن الكريم يتجه لجميع المستويات العقلية⁽³⁰⁴⁵⁾.

إن من الضروري اتباع طريقة القرآن الكريم والرسول الكريم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في بيان هَذِهِ العقائد، والتدليل عليها بما يقنع العقل، ويرضي الوجدان، ويستولي على القلب مع الإفادة من العلم الحديث الَّذِي اكتشف أسرار الكون وبديع نظامه؛ مما جعل الاعتقاد بوجود إله عالم حكيم خلق العالم، ويقوم بتدبير شئونه ضرورة عقلية ووجدانية، وأمرًا لا بُدَّ منه، وتُسَلِّم به العقول قبل القلوب⁽³⁰⁴⁶⁾.

⁽³⁰⁴²⁾ يُنظَر: «فلسفة جمعية العلماء»، محمد البشير الإبراهيمي: (167/1)، الأعمال الكاملة.

⁽³⁰⁴³⁾ يُنظَر: «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، محمد إقبال: (ص: 177)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دت.

⁽³⁰⁴⁴⁾ يُنظَر: «مقدمة كتاب: «مناهج الأدلة» لابن رشد»، تقديم/ محمود سعد: (ص: 9)، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة: 1964م.

⁽³⁰⁴⁵⁾ يُنظَر: «مقدمة كتاب: «مناهج الأدلة» لابن رشد»، تقديم/ محمود سعد: (ص: 70).

⁽³⁰⁴⁶⁾ يُنظَر: «الإسلام وحاجة الإنسانية إليه»، محمد يوسف موسى: (ص: 51)، طبع: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، سنة: 1995م.

وإنه لمن المؤسف حقًا أن تدور خلافات علم الكلام حول مشكلات تتجاوز قدرات العقل البشري، مثل قضايا الذات والصفات، والقضاء والقدر، وأن الله وجود محض، وأنه عالم بعلم، هو عين ذاته، أو بعلم ليس هو عين ذاته، أو حي بنفي الموت عنه، أو عالم بنفي الجهل عنه، وكذا قضية صفة الكلام، وهل هو بصوت وحرف، وغير ذلك، وكذا الموضوعات ذات أبعاد سياسية، مثل الإمامة⁽³⁰⁴⁷⁾.

وقد انتقد علم الكلام كثير من الفقهاء القدامى، وعلى رأسهم الأئمة الأربعة، والإمام الغزالي، والإمام الفخر الرازي، ولإمام ابن رشد، وغيرهم، بل لم تكن لديهم الرغبة في الخوض في المسائل الكلامية؛ لأنَّ هذا في نظرهم مدعاة للفرقة والاختلاف، في حين أنهم كانوا حريصين على لم شمل الأمة على صورة واحدة للعقيدة، تلك التي وردت في الكتاب المجيد والسنة النبوية، وعدم التعويل على العقل إلا في حدود ما جاء به الكتاب المجيد والسنة النبوية⁽³⁰⁴⁸⁾.

إن صورة العقيدة التي يدعو إليها الفقهاء الأربعة هي صورة العقيدة لما كانت في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة، وهي صورة بسيطة فعالة مؤثرة بعيدة عن آفاق التفلسف وشتات الاختلاف والتفرق، صورة تُركِّز على العمل الموازي للنظر وترفض الخوض في المتشابه والقدر والذات الإلهية⁽³⁰⁴⁹⁾.

موقف الفقهاء من علم الكلام:

على الرغم من أن الإمام أبا حنيفة النعمان (رضي الله عنه) كان يُناظر الخوارج والمرجئة والمعتزلة والقدرية، ويغلبهم في هذه المجادلات والمناظرات إلا أنه ومعه فقهاء عصره كانوا يعتقدون أن الصحابة والسلف الصالح كانوا أعلم بحقائق الأمور، ولم يخوضوا فيما خاض فيه المتكلمون المتأخرون، فالكلام لم يكن سيماء المتقدمين، ولا منهاج السلف الصالحين، وكان الإمام أبو حنيفة (رضي الله عنه) يرى أن علم الكلام يُورث قسوة القلب، وغلظة النفس، وهذا يؤدي إلى محو فاعلية العقيدة في حياة المسلم، فضلًا عن أن الخوض في علم الكلام يؤدي إلى التَّكْفِير المتبادل بين التيارات المتنازعة بحسب وجهة نظر الإمام أبي حنيفة (رضي الله عنه)⁽³⁰⁵⁰⁾.

⁽³⁰⁴⁷⁾ يُنظر: «الإسلام والعقل»، أد/ عبد الحليم محمود: (ص: 124 - 129)، دار المعارف بالقاهرة، ط: 3، سنة: 1988م، باختصار وتصرف، ويُنظر أيضًا: «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في الفكر العربي الحديث»، أد/: فهمي جدعان (ص: 186 - 188)، دار الشروق، عمان، ط: 1، سنة: 1985م.

⁽³⁰⁴⁸⁾ يُنظر: «نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ»، أد: أحمد محمد سالم: (ص: 10 - 29)، باختصار وتصرف، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط: 1، سنة: 2008م.

⁽³⁰⁴⁹⁾ يُنظر: «المجددون في الإسلام»، أد/ أمين الخولي: (136/2)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة: 1992م.

⁽³⁰⁵⁰⁾ يُنظر: «مفتاح السعادة ومصباح السيادة»، لطاش كبري زادة: (2/ 136 - 140)، باختصار وتصرف، دار الكتب العلمية بيروت، د.ت.

وكان أبو حنيفة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) يخشى من أن يؤدي علم الكلام إلى حجب العناية بالكتاب الجيد، والسُّنَّة النبويَّة المطهرة، أو يؤدي إلى حدوث البدع وانتشارها، وكان يحث تلاميذه على الإقبال على الفقه، وينهاهم عن الخوض في علم الكلام؛ وذلك لِأَنَّ الفقه أنفع للناس في حياتهم، كما أن الاختلاف في المسائل الفقهية لا يؤدي إلى التَّكْفِير المتبادل، بخلاف علم الكلام⁽³⁰⁵¹⁾.

وأما الإمام مالك (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) فكان أبعد الناس عن مذاهب المتكلمين، وكان ألزم الناس لطريقة السلف من الصحابة والتابعين⁽³⁰⁵²⁾، وكان مالك (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) يقول: «أهل البدع الَّذِينَ يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون»⁽³⁰⁵³⁾، قال عبد الرحمن بن مهدي: «دَخَلْتُ عَلَى مَالِكٍ وَعِنْدَهُ رَجُلٌ يَسْأَلُهُ عَنِ الْقُرْآنِ فَقَالَ: (لَعَلَّكَ مِنْ أَصْحَابِ عَمْرِو بْنِ عُبَيْدٍ لَعَنَ اللَّهُ عَمْرًا فَإِنَّهُ ابْتَدَعَ هَذِهِ الْبِدْعَ مِنَ الْكَلَامِ وَلَوْ كَانَ الْكَلَامُ عَلِمًا لَتَكَلَّمَفِيهِ الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ كَمَا تَكَلَّمُوا فِي الْأَحْكَامِ وَالشَّرَائِعِ وَلَكِنَّهُ بَاطِلٌ يَدُلُّ عَلَى بَاطِلٍ»⁽³⁰⁵⁴⁾، وكان مالك (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) يقول: «الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه، وينهون عنه نحو الكلام في رأي جهنم والقدر، وكل ما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل، فأما الكلام في الدين وفي الله عَزَّ وَجَلَّ فالسكوت أحب إلي؛ لأني رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في الدين إلا فيما تحته عمل»⁽³⁰⁵⁵⁾.

وكان الإمام الشافعي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) من أكثر الأئمة الَّذِينَ هاجموا علم الكلام بضراوة، وكان يرى أنهم يتكلمون في مسائل دقيقة تجاوز حدود العقل البشري، وأن الخوض فيها يفرِّق المسلمين، فكان ينتقد رؤية العقيدة الإسلامية في إطار الموروث الثقافي اليوناني، ويرى أن الناس لما مالوا إلى لسان أرسطو، وتركوا لسان العرب كان ذلك سببًا في سيادة الجهل، والقرآن الكريم إنما نزل في أسلوب المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال على مصطلح العرب، لا على مصطلح اليونان، ولكل قوم لغة واصطلاح، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ

³⁰⁵¹ يُنْظَرُ: «ذم الكلام وأهله»، للهرابي: (221/5)، تحقيق: عبد الرحمن الشبل، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة - السُّنُودِيَّة، ط: 1، سنة: 1998م.

³⁰⁵² يُنْظَرُ: «مالك. حياته وعصره. وآراؤه وفقهه»، للشيخ محمد أبو زهرة: (ص: 153)، دار الفكر العربي - القاهرة، دت.

³⁰⁵³ يُنْظَرُ: «ذم الكلام وأهله»، للهرابي: (221/5).

³⁰⁵⁴ يُنْظَرُ: «السابق نفسه»: (72/5 - 73).

³⁰⁵⁵ يُنْظَرُ: «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام»، للسيوطي: (ص: 185)، تحقيق: الدكتور علي سامي النشار، والسيدة سعاد علي عبد الرازق، طبع: مجمع البحوث الإسلامية.

العَزِيزُ الْحَكِيمُ»⁽³⁰⁵⁶⁾، فالوسيلة التي اتخذها الإمام الشافعي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) وسيلة لنقد علم الكلام هي خصوصية العلاقة بين الإسلام واللغة العربية⁽³⁰⁵⁷⁾، وكان الشافعي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) يقول: «مذهبي في أهل الكلام تقنيع رءوسهم بالسياط، وتشريدهم في البلاد»، وفي رواية أخرى: «حكمي في أهل الكلام أن يُضربوا بالجريد والنعال، ويُطاف بهم في العشائر والقبائل، ويُقال هذا جزء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام»⁽³⁰⁵⁸⁾.

فقد كان الشافعي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) يرفض بحدة وبشدة الجدال حول الأصول، بينما كان متسامحاً (ولأبعد مدى) في الاختلاف في الفقه والفروع، وكان يقول مقولته الشهيرة السيارة: «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأيي غيري خطأ يحتمل الصواب»، وكان رفضه الشديد لعلم الكلام مبنياً على أن الخلاف حول الأصول مدعاة للفرقة والتشردم، وفتح باب للتبديع والتكفير، وكان يقول: «سلي عن شيء إذا أخطأت فيه قلت: أخطأت، ولا تسألني عن شيء إذا أخطأت فيه قلت: كفرت»⁽³⁰⁵⁹⁾.

وقال الشافعي لأبي إبراهيم المزني: «هذا علم إن أنت أصبت فيه لم تُوجر، وإن أنت أخطأت فيه كفرت»⁽³⁰⁶⁰⁾.

وُقِيلَ عن الإمام الشافعي قوله: «لو يعلم الناس ما في علم الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد»⁽³⁰⁶¹⁾.

وكان الإمام أحمد بن حنبل (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أكثر الفقهاء الذين تعرضوا للمحن نتيجة مواقفه من علم الكلام، ونقده لآراء المعتزلة، ودخل بسبب ذلك عقوداً متتالية في محنة خلق القرآن، فكان (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) يرى أن علم الكلام زندقة، قال: «لَا يُفْلِحُ صَاحِبُ الْكَلَامِ أَبَدًا، وَلَا تَكَاذُ تَرَى أَحَدًا نَظَرَ فِي الْكَلَامِ إِلَّا وَفِي قَلْبِهِ دَغْلٌ عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ؛ لِأَنَّهُمْ بَنَوْا أَمْرَهُمْ عَلَى أَصُولٍ فَاسِدَةٍ أَوْقَعْتَهُمْ فِي الضَّلَالِ»⁽³⁰⁶²⁾.

وقال ابن قتيبة الدينوري تحت عنوان: الرد على أصحاب الكلام وأصحاب الرأي: «وقد تدبرت

⁽³⁰⁵⁶⁾ [إبراهيم: 4].

⁽³⁰⁵⁷⁾ يُنظَرُ: «نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ»: (ص: 44 - 46)، باختصار وتصرف.

⁽³⁰⁵⁸⁾ يُنظَرُ: «مناقب الشافعي»، للفخر الرازي: (ص: 99)، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، سنة: 1986، و«شرح الطحاوية» لابن أبي العز الحنفي: (ص: 17)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار التراث - القاهرة، دت.

⁽³⁰⁵⁹⁾ يُنظَرُ: «مناقب الشافعي»، لليبهقي: (460/1)، تحقيق: السيد صقر، دار التراث - القاهرة، سنة: 1970م.

⁽³⁰⁶⁰⁾ يُنظَرُ: «طبقات الشافعية الكبرى»، لئاج الدين السبكي: (241/1)، القاهرة، سنة: 1909م.

⁽³⁰⁶¹⁾ يُنظَرُ: «مفتاح السعادة»، لطاش كبري زادة: (26/2)، طبع: حيدر آباد، دت.

⁽³⁰⁶²⁾ يُنظَرُ: «مناقب الإمام أحمد» لابن الجوزي: (ص: 158)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط: 1، سنة: 1973م، «درء تعارض العقل والنقل» لابن تيمية، (7/ 147).

(رحمك الله) مقالة أهل الكلام فوجدتهم يقولون على الله ما لا يعلمون، ويفتنون الناس بما يأتون وييصرون القذى في عيون الناس، وعيونهم تطرف على الأجداع؛ أي: تغمض على النخل مع طولها، ويتهمون غيرهم في النقل، ولا يتهمون آراءهم في التَّأويل⁽³⁰⁶³⁾.

ولم يترك الأئمة الماضون والسلف المتقدمون الخوض في علم الكلام والنظر عن عجز عنه، أو انقطاع دونه، وقد كانوا ذوي عقول وافرة، وأفهام ثاقبة، وقد كان وقع في زمانهم هَذِهِ الشبه والآراء وهذه النحل والأهواء، وإنما تركوا هَذِهِ الطريقة، وأضربوا عنها لما تحققوا من فتنتها، وحذروه من سوء مغبتها، وقد كانوا على سنة من أمرهم وعلى بصيرة من دينهم، لما هداهم الله له من توفيقه، وشرح به صدورهم من نور معرفته⁽³⁰⁶⁴⁾.

إن الفقهاء يميلون في قضية إثبات وجود الله إلى تأمل الكونيَّات العامة، وتوظيفها في إثبات وجود الله، وهم بذلك يقرون مسلك القرآن الكريم في إقرار الربويَّة، والذي ينطلق دومًا من الكونيَّات ليقر وجود الله، فلم يكن لديهم تعقيدات علم الكلام في إثبات وجود الله عن طريق دليل الحدوث، أو دليل الجوهر الفرد، وهو دليل يصعب فهمه على الخواص فضلًا عن العوام، كما أن مثل هَذِهِ الأدلَّة الكلاميَّة الفلسفيَّة لا تقيم الحجة على وجود الله بنفس السهولة التي تقيمها الأدلَّة الكونيَّة العينية على وجود الله تعالى، فالغالب على موقف الفقهاء في مسائل العقيدة التي جاءت في القرآن الكريم والسُّنَّة النبويَّة هو التسليم والإيمان واليقين والإذعان دون الخوض في مباحكات كلاميَّة؛ وذلك لأنَّ نهج الصحابة والتابعين في هَذِهِ المسائل يسير إلى عدم الخوض فيها؛ لأنَّ العقل البشري لن يستطيع أن يسير غور هَذِهِ المسائل، أو يحيط بأبعادها ودقائقها.

ويمكن القول بأن القرآن الكريم هو المصدر الأول في قواعد المنهج الَّذِي يتعامل مع العقيدة الإسلاميَّة، وهو المؤسس لها، وفيه بيان لأصول الدين، سواء في العقليَّات أو السَّمعيَّات، وهو اعتماد لظاهر القرآن دون تأويل، ودون خوض في المتشابه بالتَّأويل، والإيمان بأن حدود العقل البشري تكون في سياق السمع، دون تجاوز العقل للسمع في ذلك⁽³⁰⁶⁵⁾.

فلا سبيل في المطالب الإلهيَّة إلا إذا تلقيناها من جهة السمع، وخاصَّة فيما يتعلق بمعرفة الذات الإلهيَّة وصفاتها، فإن معرفة هَذِهِ الأمور على سبيل الكنه والحقيقة أمر فوق مستوى العقل البشري، والله تعالى قد

³⁰⁶³ يُنظر: «تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة: (ص: 61)، طبع: المكتب الإسلامي، ومؤسسة الإشراف، الطبعة الثانية، سنة: 1419هـ - 1999م.

³⁰⁶⁴ يُنظر: «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام»، للسيوطي: (ص: 139 - 140).

³⁰⁶⁵ يُنظر: «نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ»: (ص: 89 - 90)، بتصرف.

حجب عن جميع خلقه معرفة ما هو⁽³⁰⁶⁶⁾.

ويقول ابن خلدون: العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال وهذا لا يدرك، على أن الميزان في أحكامه غير صادق لكن العقل قد يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه⁽³⁰⁶⁷⁾.

ويرى ابن الجوزي أن علم الكلام قد أفضى بأهله إلى الشكوك، وكثير منهم إلى الإلحاد تشم روائح الإلحاد من فلتات كلام المتكلمين، وأصل ذلك أنهم ما قنعوا بما قنعت به الشرائع، وطلبوا الحقائق، وليس في قوة العقل إدراك ما عند الله من الحكمة التي انفرد بها، ولا أخرج الباري من علمه لخلق ما علمه هو من حقائق الأمور⁽³⁰⁶⁸⁾.

ويرى أيضًا أن سبب نهي السلف عن الخوض في الكلام أن الإنسان يريد أن ينظر ما لا يقوى عليه بصره، فرما تحير، فخرج إلى الحجب، لأننا إذا نظرنا في ذات الخالق، حار العقل، وبهت الحس؛ لأنه لا يعرف شيئًا لا بداية له! ولا يعلم إلا الجسم، والجوهر، والعرض، وإثبات ما يخرج عن ذلك لا يفهمه، فالأولى للعقل أن يكف التطلع إلى ما لا يطيق النظر إليه⁽³⁰⁶⁹⁾.

فالصحابة والتابعون يكلون علم ذلك إلى الله تعالى، ويعتبرون أنهم ليسوا مكلفين بمعرفة ذلك. إن من الوضوح بمكان والظهور ببيان أن نعتبر أن الصحابة والتابعين يطالبون بضرورة الإيمان بالقرآن الكريم والإيمان بالمحكم منه، ورد المتشابه إلى المحكم، حتى لا يحدث الاختلاف نتيجة الخوض في المتشابه، فمعرفته والإحاطة به من الصعوبة بمكان؛ لذا ينبغي إحالة أمره إلى الله تعالى نتيجة إيمانهم بمحدودية العقل في مواضع كثيرة في فهم هذه الآيات⁽³⁰⁷⁰⁾.

ضرورة ارتباط العقيدة بالعمل:

³⁰⁶⁶ يُنظر: «مقدمة كتاب أبي إسحاق الشيرازي»، محمد السيد الجليند: (ص: 51).

³⁰⁶⁷ يُنظر: «مقدمة ابن خلدون»: (1/582)، تحقيق: خليل شحادة، طبع: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، سنة: 1408 هـ -

1988م، ينظر: «قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن» الشيخ ندم الجسر، (ص: 67)، ط: طرابلس - لبنان. د. ت.

³⁰⁶⁸ يُنظر: «تلبس إبليس» لابن الجوزي: (ص: 77)، طبع: دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة: 1421 هـ -

2001م.

³⁰⁶⁹ يُنظر: «صيد الخاطر» لابن الجوزي: (ص: 278 - 279)، تحقيق: حسن المساحي سويدان، طبع: دار القلم - دمشق، الطبعة:

الأولى، سنة: 1425 هـ - 2004م.

³⁰⁷⁰ يُنظر: «نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ»: (ص: 97)، بتصرف.

إن مما ينبغي التأكيد عليه والتفطن له أن ارتباط العقيدة بالعمل هو أحد المميزات الكبرى في العقيدة الإسلامية، وقد حرص علماء الصحابة والتابعين على هذا الأمر حرصاً أيده واقعهم وحكاه تاريخهم، ودلت عليه سيرتهم الفذة، ومواقفهم الماجدة التالدة، فقد كانوا يحولون النظر والفكر إلى ممارسة وعمل، ويربطون العقيدة بالواقع ربطاً منقطع النظر، فأعطاء العقيدة فاعليتها في الواقع، وجعلها بسيطة بعيدة عن التعقيدات الفلسفية ووجهات النظر الكلامية التي بُحِّمِدُ المعتقد، وتحوله إلى فلسفة نظرية.

فكلما كانت العقيدة سهلة ميسورة بسيطة على العامي والمقلد قبل العالم والمجتهد، بعيدة عن التعقيد والتشابك كانت مؤثرة في وجدان الناس وحياتهم، ومتى كانت هكذا كانت فاعلة في حياة الأمة وواقع الشعوب والمجتمعات الإسلامية.

ولعل ما نهى السلف عنه من الكلام والاشتغال به فعلاً مقصودهم كلام أهل البدع المخالفين للكتاب والسنة، وه ما يشهد له اشتغالهم هم أنفسهم بلون من الكلام يتفق مع القرآن الكريم، ويعتمد على السنة الصحيحة، ومدارك العقول السديدة، فألف أبو حنيفة «الفقه الأكبر»، و«الفقه الأبسط» و«الوصية في التوحيد» و«العالم والمتعلم» وألف الإمام أحمد بن حنبل «الرد على الجهمية والزنادقة» إلا أن كلامه كان موافقاً لعقيدة أهل السنة والجماعة⁽³⁰⁷¹⁾.

ولسنا نعني بما طرحناه في هذا الضابط أن ننفي دور العقل وأهميته في قضايا العقيدة، بل العكس تماماً فالقرآن الكريم قد أعطى مساحة كبيرة للعقل في فهم العقيدة الإسلامية، ولكن مع معرفة أن العقل إنما يدور في إثبات التوحيد في نطاق الشرع الحنيف وفلك السمع المنيف.

إننا لا نُبْعِدُ النجعة ولا نخبط خبط عشواء إذا قلنا: إن ظهور علم الكلام كان ضرورة تاريخية فرضها واقع المسلمين زحاً من الزمن؛ لكي يُقَدِّم قراءات متنوعة للعقيدة الإسلامية، راعت اختلاف البيئة والزمن واللغة والجنس والتاريخ والموروث الثقافي، وبناءً على مواقف سياسية متباينة لكل فرقة من الفرق الإسلامية، هذا بالطبع إلى جانب هدفه الأساسي، وهو الدفاع عن العقيدة الإسلامية⁽³⁰⁷²⁾.

ويمكن أن نخلص مما سبق إلى أن الصحابة والتابعين وأئمة الفقهاء في الزمن الأول كانوا يحدرون من الخوض في الكلام والقدر والمتشابه وتركوا تأويل ذلك كله، ومالوا إلى طريقة القرآن الكريم في الإثبات والنفي، ولكن هذه المحددات التي رسمها الصحابة والتابعون في قضايا العقيدة تم الاختلاف حولها من قبل الخلف الذين جاءوا من بعدهم، فخاضوا في كل هذا، وتفرق المسلمون اتجاهات متباينة، وأصبح في كل مسألة من

⁽³⁰⁷¹⁾ يُنظَر: «مدخل لدراسة علم الكلام» د: حسن عبد اللطيف الشافعي، (ص: 42)، ط: مكتبة وهبة - القاهرة، 1992م.

⁽³⁰⁷²⁾ يُنظَر: «نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ»: (ص: 172) وما بعدها، بتصرف.

مسائل العقيدة وبنودها العديد من الآراء والاتجاهات والفرق، في الذات أو في الصفات، أو في القدر، أو في تعريف الإيمان، أو في الإمامة أو غير ذلك.

والخطأ الكبير الذي ارتكبه معظم الفرق الإسلامية من سنة وشيعة ومعتزلة وغيرهم نتج عن حوضها في الأمور الغيبية التي تتجاوز حد العقل، وعدم تركيزها على ما ركز عليه القرآن الكريم ألا وهو النظر والتأمل في الكونيات.

ولسنا نكون مبالغين إذا قلنا بأن السياسة والنظم السياسية قد قامت بدور بارز في قراءة أصول الدين بما يوافق أهواء الساسة وأطماعهم حيث كرس الساسة عقيدة القضاء والقدر وعقيدة الجبر في إرساء دعائم ملكهم، وتوطيد سلطاتهم، وبسبب الممارسات السياسية ظهرت فرق مثل الجبرية والقدرية، وقد واجهت السلطة السياسية هذه الفرق بقوة السيف ولغة الصمصامة، وتم تصفية معظم أقطاب هذه الفرق بدعوى حماية الدين من الخارجين عليه، برغم أن هؤلاء (في الغالب) كانوا خارجين على الوضع السياسي في المقام الأول، وليس على الدين (3073).

إن مقصودنا في هذا الضابط ليس التكرار لعلم الكلام كلية، ولا هجره هجراناً كاملاً بحيث لا يستفاد منه في البرهنة وطرق الاستدلال، وإنما مقصودنا تقديم البراهين القرآنية على أدلة المتكلمين عند الدراسة والاستدلال؛ وذلك سعياً منا إلى تجديد طرق الاستدلال ووسائل البرهنة من خلال النظر في القرآن الكريم مباشرة، فالحق الذي لا امتراء فيه: أن هذه البراهين المستفادة من الآيات القرآنية كانت بمنزلة النور الذي استصبح به المتكلمون (وخاصة الأشاعرة) في ضبط قواعدهم، وتجديد مصطلحاتهم، وتجديد مناهجهم.

إن المتكلمين من خلال البحث العقدي قد خاضوا بالضرورة في الحديث عن الجواهر، وتحدثوا عن النهاية واللانهاية العقلية والرياضيين معاً، وعن الكون والتولد، والطفرة والحركة والسكون والبصريات، والمرئي والرئي واللامرئي والأبعاد والحدود، والتراكيب والتحليل، والإرادة والفعل والانفعال والتفاعل، والقدرة، والمعجزة والكرامة، وطبي المسافات والزمان والمكان، ودورات الأفلاك، وكروية الأرض، وطبيعة السماء، والشمس والكواكب، وطبائع الأشياء، والوجود والعدم والإمكان الذهني والإمكان الواقعي، والاستحالة العادية والعقلية والواجب والممكن والمستحيل، والحكم والمعلوم، والعدل والظلم، والروح والجسد، والتذكر

³⁰⁷³ يُنظر: «المرجع السابق»: (ص: 186)، وما بعدها بتصرف واختصار.

والنسيان، وخصوصيات الجان والإنسان... إلخ، كل ذلك بالاستناد للمعرفة والاعتقاد والعقل والحس والتجربة كأداة للاستدلال والوصول إلى المراد⁽³⁰⁷⁴⁾.

فعلم الكلام القديم هو بمنزلة فهم للبعد العقدي الإسلامي، أو المضامين التراثية لعلم التوحيد في صورته الحجاجية، مع ما قدّمه من عطاء فكري إسلامي ساهم في تحصين الأمة الإسلامية من الفكر الأجنبي، وساهم في الاكتشاف العلمي الرصين (نظريًا وتجريبيًا) وهذا ما تشهد به كتب لا تكاد تُحصى.

وعلم التوحيد هو علم التجديد؛ لأنّهُ لا نهاية له، وَمِنْ ثَمَّ كَانَ لَا بُدَّ مِنْ استمرارية حضوره في العقل والشعور والذوق الإنساني، كُلُّ يَغْتَرَفُ بِحَسَبِ طاقاته وظمئه، وبحسب سلامة غريزته، والحفاظ على أصلاتها وتأصلها، وبهذا فالأدلة لا تنتهي، وصورها لا تنحصر، فالعقل المجرد لا يكفي في استيعاب كليّ لهذا المجال، وَمِنْ ثَمَّ لَا يَفِي بِمَقْصُودِ ذَوِي الهمم من الرجال، فكان لا بُدَّ من وجود النص المعروف بأصل الاعتقاد ومصدره؛ لأنّهُ لا دليل على الله (حق الدلالة) إلا به تعالى، فهو الأول، وهو الآخر، وهو الظاهر، وهو الباطن⁽³⁰⁷⁵⁾.

إن علم التوحيد عَلَّمَ على التجديد، وضمن للإنسانية من فتنه التعديد، حيث لا حقيقة للعدد في هذا المجال؛ إذ القلب في جوهره واحد، ولا يقبل بالفطرة السليمة سوى الاعتقاد في الواحد الأحد الَّذِي لَا نِدَّ لَهُ، وَلَا يَتَعَدَّدُ، قَدْ تَقَدَّسَ بِكَمَالِهِ وَجَمَالِهِ، وَهُوَ هُوَ فِي ذَاتِهِ، وَوُجُودِهِ، وَصِفَاتِهِ، وَأَفْعَالِهِ.

إن علم الكلام تحكمت في نشأته وتطوره بمجموعة ظواهر سياسية واجتماعية وثقافية كانت سائدة في المجتمع الإسلامي آنذاك، فالبيئة التاريخية وأبعادها المعرفية أثّرت على علم الكلام الإسلامي، وعلم الكلام كان في زمانه يُسَمَّى «علم أصول الدين»، أو «الفقه الأكبر»، أو «علم التوحيد»، أو «علم العقائد»، أو «علم الذات والصفات»، حيث كانت الذات المقدسة وصفاتها هي ركيزة هذا العلم، وكل مباحثه ترجع إليها، ويتحدد في ضوء ذلك القول بالصفات، وهل هي عين الذات؟ أو زائدة على الذات؟

وأكثر المآخذ على علم الكلام أن المتكلمين يخوضون في أمور ومسائل لا يبنين عليها عمل، فكلامهم نظري لفظي لا يتعلق به فعل، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشرعية العملية⁽³⁰⁷⁶⁾.

وعمد خصوم علم الكلام في المجتمع الإسلامي إلى التحريض على ترك تعاطي هذا العلم، والنظر بريبة إلى من ينشغل به، أو يتعاطى مسائله حتى ظهر هذا في أسماء بعض الكتب، مثل: «ذم الكلام وأهله»

⁽³⁰⁷⁴⁾ يُنظَر: «التجديد في دراسة علم التوحيد»، أد/ محمد بنيعيش: (ص: 174)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، سنة: 1428هـ - 2007م.

⁽³⁰⁷⁵⁾ يُنظَر: «التجديد في دراسة علم التوحيد»، أد/ محمد بنيعيش: (ص: 176 - 177).

⁽³⁰⁷⁶⁾ يُنظَر: «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، أد/ مصطفى عبد الرازق: (ص: 268)، طبع: لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

لإسماعيل بن عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي (ت: 481)، و«إلجام العوام عن علم الكلام» لأبي حامد الغزالي (ت: 505)، و«تحریم النظر في كتب أهل الكلام» لموفق الدين بن قدامة المقدسي (ت: 620)، إضافة إلى تسييس المواقف الكلامية، وانتقال المناظرات من دور العلم (المساجد آنذاك) إلى قصور السلاطين، كما حصل في مسألة خلق القرآن، وغيرها.

ولعلنا لا نقع في التعميم المصحف، أو إطلاق الأحكام على عواهنها إن قلنا بأن علم الكلام في القرون المتأخرة من عمر أمتنا الخالدة دخل في مرحلة ركود، واجترار للتراث الكلاسيكي، والجمود على ما خلّفه السابقون، ولم تتجاوز اهتمامات دراسي علم الكلام ألفاظ التراث الكلامي، واستعراض ألغازه، فدوّنوا الهوامش والتقريرات والحواشي والمختصرات، وبالغوا في إطرء جهود السابقين، وتحويل مضمونها، ومقاومة أي محاولة للتفكير خارج سياقاتها⁽³⁰⁷⁷⁾.

أسباب قصور علم الكلام القديم:

إن من أبرز الأمور التي تشير إلى القصور في التراث الكلامي، وعجزه عن إعادة بناء التفكير الإسلامي في إطار استفهامات العصر ومُستجدّاته ومعارفه المتطورة:

1 - هيمنة المنطق الأرسطي، والتعامل معه كمسلمات أساسية في البحث الكلامي، والاستناد إليه في بناء منظومة علم الكلام، والتركيز على القياس الأرسطي، وأشكاله للاستدلال على المسائل والآراء، واعتبار ذلك حقائق نهائية، وبدهيّات مُسلمة لا تقبل النقاش ولا اللدد، ولا المراجعة والتقويم والتحديد⁽³⁰⁷⁸⁾.

2 - الفصام بين النظر والعمل: ويُعدُّ هذا من نتائج هيمنة المنطق الأرسطي، وتوظيف مفاهيمه في صياغة علم الكلام، وقد أدت هذه الهيمنة إلى التفتيش عن عوالم ذهنية مجردة بعيدة عن الواقع ومشكلاته، فأثّرت النزعة التجريدية على المنحى الواقعي في التفكير الكلامي، وتحوّل علم الكلام إلى نقاشات عقلية ومحاججات منطقيّة تتوغل في صناعة آراء ومفاهيم لا علاقة لها بحركة الحياة البشرية، وشجونها وشؤونها، ولا ارتباط لها بالواقع المعيش.

وامتد أثر هذا التغليب للنظر على العمل إلى اعتبار العلوم النظرية أرفع من المعارف العملية، والحط من شأن الطبيعيات بالمقارنة مع علوم الحكمة الأخرى، واعتبار العلوم التجريبية العملية علومًا غير ضرورية، فكان التبجيل والتقديم لرجل التأمل والنظر على رجل التجربة والعمل، مع قطع النظر عن دور كل واحد في خدمة

⁽³⁰⁷⁷⁾ يُنظَر: «مقدمة في السؤال اللاهوتي»، أد/ عبد الجبار الرفاعي (ص: 17 - 19)، بتصرف واختصار، طبع: دار الهادي، ومركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط: 2، سنة: 1429هـ - 2008م.

⁽³⁰⁷⁸⁾ يُنظَر: «واقعية المنهج الكلامي، ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة»، أد/ عبد المجيد النجار (ص: 162)، مجلة المسلم المعاصر، عدد: 60، شوال سنة: 1411هـ - 1991م.

الإنسانية، وتنمية حياة المجتمع خلافاً لمنظور القرآن الكريم الذي يُعَلِّي من شأن العمل والتجربة، وأنه يسير جنباً إلى جنب مع التأمل والتدبر والنظر⁽³⁰⁷⁹⁾.

3 - تفرغ علم الكلام من مضمونه الاجتماعي: ويُعدُّ هذا السبب من أبرز أسباب قصور علم الكلام التقليدي عن مواكبة الحياة ومُستجداتها، حيث فُرِّغ علم الكلام عن مضمونه الاجتماعي، وواقع الحياة، مع أن القرآن الكريم يربط التوحيد بجميع مناحي الحياة، بحيث يصطبغ تفكير الإنسان وسلوكه الحياتي اليومي بالتوحيد، ويكون التوحيد صبغة لسائر مرافق حياة الإنسان ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾⁽³⁰⁸⁰⁾، فلقد كان التوحيد الذي يستوحيه المسلم من القرآن الكريم طاقة تُنتج الإيمان، وتُوجِّه السلوك الإنساني نحو القيم والعمل الصالح الذي ينفع البشرية، ويعود بالخير على الإنسانية، فليس هناك انفصام بين الإيمان الذي هو حالة وجدانية، وبين السلوك الإنساني الذي هو مسيرة بشرية مفعمة بالحياة، لكن علم الكلام القديم الذي استند إلى أدوات المنطق الأرسطي على طول الخط كان يتعامل مع المعتقدات كمفاهيم ذهنية مجردة لا صلة لها بالواقع، وغدت حقائق العقيدة تشبه أن تكون تصديقات ذهنية ليس لها غاية سلوكية، وإنما تكمن غايتها في ذاتها، وابتعد علم الكلام عن حقيقة التوحيد التي كانت في عصور الازدهار الإسلامي تطبع حياة المسلمين كلها تشريعاً وآداباً وفنوناً وعمارة، وتسبب هذا التجريد الكلامي إلى تقلص أثر التوحيد في مناحي الحياة العملية للمسلمين⁽³⁰⁸¹⁾.

والمؤسف أن نقول: برغم وجود الإيمان بالله ووجدانيته في واقع المسلمين المعاصرين إلا أن هذا الإيمان فَقَدَ إشعاعه الاجتماعي، وتجرد عن فاعليته، فلم تُعدَّ عقيدة التوحيد تُوحِّد المجتمع، وتؤاخي أبناءه، تُوحِّده في التصورات والغايات والشعور وأنماط السلوك، وبدلاً من أن يحول علم التوحيد دون اقتتال الأمة الواحدة أدَّى بهذا النسق الكلامي الأرسطي إلى انقسام المجتمع إلى فرق متعددة، وجماعات متباينة تسببت في نشوب حروب أهلية في بعض الفترات، وازمحل دور العقيدة وفاعليتها في المجتمعات الإسلامية⁽³⁰⁸²⁾.

4 - تراجع دور العقل، وشيوع التقليد في علم الكلام:

أدَّى القياس الجدلي المستعمل في البحث الكلامي الذي يعتمد على مقدمات تتألف من مشهورات ومسلمات بغية إثبات ما هو مُسَلَّم الثبوت قبلاً - أدَّى إلى تراجع دور العقل بالتدرج في علم الكلام،

⁽³⁰⁷⁹⁾ يُنظَر: «مقدمة في السؤال اللاهوتي»: (ص: 21 - 22)، بتصرف واختصار.

⁽³⁰⁸⁰⁾ [البقرة: 138].

⁽³⁰⁸¹⁾ يُنظَر: «واقعية المنهج الكلامي، ودورها في مواجهة التحديات الفلسفية المعاصرة»: (ص: 161).

⁽³⁰⁸²⁾ يُنظَر: «مقدمة في السؤال اللاهوتي»: (ص: 23 - 24)، بتصرف واختصار.

وترسيخ نزعة تقليد أعلام المتكلمين في كل مذهب برغم أنه لا يجوز التقليد في أصول الدين، واعتبر أتباع المذاهب أن الخروج عن مذهب إمامهم خروج عن الدين ومروق منه، فصار التقليد عرفاً متوارثاً في القرون المتأخرة، وأفضى ذلك إلى تعطيل العقل الكلامي، وتوقف الإبداع والاجتهاد في علم الكلام، والحيلولة بين العقل المسلم، وبين ممارسة النقد.

5 - الاعتماد على الطبيعيات الكلاسيكية:

ومن أسباب قصور علم الكلام التقليدي أيضاً: اعتماده على الطبيعيات الكلاسيكية، والاستناد إلى معطياتها كحقائق نهائية، في الوقت الذي برهنت فيه العلوم الطبيعية الحديثة والمكتشفات المخترعة الجديدة لقوانين الطبيعة على أن الكثير من فرضيات تلك الطبيعيات وأفكارها أوهام محضة.

6 - الاختصار على مسائل محصورة:

فعلم الكلام اقتصرت بحوثه على مجموعة مسائل لا يتعداها، وقد أدى ذلك إلى حجب مباحث مُهمّة في علم الكلام من أبرزها: مبحث الإنسان، وموقعه في سلم المخلوقات، والهدف من وجوده، ووظيفته في الحياة، وأنماط حياته، وثقافته، وعيشه، فقد كانت قضية الإنسان تنصدر القضايا التي يعالجها القرآن الكريم⁽³⁰⁸³⁾، فالقرآن الكريم يؤكد تكريم الإنسان، والعمل على هدايته، وتسخير الكون له.

⁽³⁰⁸³⁾ يُنظَر: «مقدمة في السؤال اللاهوتي»: (ص: 25 - 26)، بتصرف واختصار.

ثانيًا: تجديد الدرس العقدي المعاصر.

الضابط الأول: تحرير مصطلح «علم التوحيد» و«علم الكلام»

تحرير مصطلح علم التوحيد:

أولًا: أصولية وخصوصية مصطلح التوحيد:

من أهم خصوصيات الأمة الإسلامية أنها أمة التوحيد، والذي يأخذ طابعًا شموليًا في كل مرافق وجودها وتصوراتها وعلى أساسه تنبني قمتها وقاعدتها حيث لا قمة ولا قاعدة وإنما الناس سواسية كأسنان المشط.

ولقد كان أول نداء نادى به الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حين أمره الله تعالى بالدعوة إليه هو توحيد الله قبل توحيد العباد، فكانت دعوته وهو ما زال في مكة كلها مرتكزة على قوله: "قولوا لا إله إلا الله تفلحوا"⁽³⁰⁸⁴⁾، "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"⁽³⁰⁸⁵⁾ الحديث⁽³⁰⁸⁶⁾.

فكانت هذه الكلمة هي أصل التوحيد، والتعبير الذي لا يقبل التأويل والنسخ والتعديل، بل هو كلام محكم كل الأحكام جامع لكل ما يقتضيه التوحيد من معانٍ ومضامين مانع لكل شوب أو تداخل في المفاهيم، وإنما هي كلمة تحمل قوة وما بعدها من قوة في النفي ودقة ما بعدها دقة في الاستثناء ووضوحًا ما بعده وضوح في الإثبات، حيث لا ثابت إلا ما أثبتته هذه الكلمة ولا ذات تختص بصفة الألوهية إلا ذات الله سبحانه وتعالى.

إذن كانت هذه الكلمة التوحيدية القول الفصل في تحديد مستحق الألوهية، وحوها تكونت العلوم والمعارف العقائدية بشتى أنواعها وشعبها وتأسست على إثرها مذاهب ومدارس عقلية وروحية وسلوكية، كل مذهب قد اغترف منها بحسب استعداده وطاقاته الفكرية والروحية بحسب بعد نظره وعمق غوصه على استخلاص المعاني.

(3084) أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (25 / 404) برقم: (16022)، وصححه ابن خزيمة: (82/1)، برقم: (159)، وصححه ابن حبان: (517/14)، برقم: (6562)، وصححه الحاكم (2 / 668)، برقم: (4219)، ووافقه الذهبي، وفيه قصة.

(3085) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: «الإيمان» باب: «فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم» [التوبة: 5]، (1 / 14) برقم: (25)، أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» كتاب: «الإيمان» باب: «الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ»، (1 / 51) برقم: (20).

(3086) عَنِ ابْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ». وَأَلَّ فِي قَوْلِهِ: (الناس) للعهد الذهني، والمراد بهم مشركو مكة المحاربون بدليل رواية النسائي: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.. الخ»، فنصت رواية النسائي على المشركين. أخرجه الإمام النسائي في «سننه»، كتاب: «تحريم الدم»، (7 / 75) برقم: (3966).

وهكذا أخذت المذاهب سواء كانت مذاهب فردية أو جماعية تفرز أفكارًا وتفسيرات لمعاني الكلمة ومستلزماتها، منها ذات الطابع التقريري المحض والتعبير الذوقي المنبعث عن الإيمان المبدئي بال عقيدة المعبر عنها، ومنها ذات الطابع الاستدلالي والأسلوب البرهاني ذي الطبيعة البحثية، يأخذ مرة صورة المعرفة من أجل المعرفة ومرة أخرى صورة جدلية هدفها الإقناع واتخاذ موقف الدحض والدفاع.

وأمام هذا التنوع المعرفي واتجاهاته المنهجية وأمام هذا التركيز الأساسي على مدلول الكلمة ومضامينها، أخذ يتكون ما سيصطلح عليه بعلم التوحيد بصفته (أي المصطلح) يُعدُّ جامعًا لكل المذاهب الفكرية المتفرغة للكلمة ومستلزماتها وبصفته النعت الأساسي لعقيدة المسلمين ورأس علومهم، بحيث أن المصطلحات الأخرى التي سُمي بها علم التوحيد لا تعطيه الخصوصية الدقيقة والضامنة كما يعطيه له مصطلح التوحيد، وذلك كعلم الكلام وعلم العقائد والنظر والاستدلال والفقهاء الأكبر وأصول الدين... إلخ.

مصطلح علم التوحيد لا يوجد حوله خلاف من حيث مدلوله أو سبب تسميته؛ لأنَّه من أساسيات الدين الإسلامي: ولأن أصل الأصول في الإسلام هو الإقرار بالألوهية لله الواحد الأحد الفرد الصمد بدون تشبيه ولا تمثيل في ذاته وصفاته وأفعاله، ومن أجل هذا المعتقد سُمي العلم الذي يبحث في هذه العقيدة تقريرًا واستدلالًا بعلم التوحيد تسمية له بأهم أجزائه، وهو إثبات الواحدانية لله تعالى في وجوده وذاته وصفاته وأفعاله.

وعلم التوحيد بهذا المصطلح أشمل من كل المصطلحات التي قيلت كمرادفات له؛ وذلك لأنَّه يجمع بين النظر والعرفان والسلوك وذوق الوجدان كما أنه يجمع بين الدفاع والإقناع وبين العقل والسمع.

ثانيًا: الترادف الاصطلاحي بين علم التوحيد وعلم الكلام:

لربما يكون قد جانب الصواب كثير من العلماء والباحث حينما يستعملون مرادفات لعلم التوحيد تحمل إياه على قدم المساواة نفس المعنى الشمولي والدلالات التي يقتضيتها هذا المصطلح.

ف نجد النشار مثلاً يقول: "علم الكلام أو علم التوحيد أو علم أصول الدين، علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، وهذا العلم فيما أعتقد هو النتاج الخالص للمسلمين"⁽³⁰⁸⁷⁾.

وبنفس الأسلوب يتحدث أبو ريدة فيقول: "كان النظر في الدين بأحكامه وعقائده يسمى فقهاً ثم خصت الاعتقادات باسم الفقه الأكبر وخص العمليات باسم الفقه، وسميت مباحث الاعتقادات باسم علم التوحيد أو الصفات تسمية للبحث بأشرف أجزائه، أو علم الكلام؛ لأنَّ أشهر مسألة قام حولها

(3087) ينظر: «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» د: علي سامي النشار، (1/54)، ط: دار المعارف.

الخلاف هي مسألة كلام الله، أو لِأَنَّهُ يورث قدرة على الكلام في الشرعيّات كالمنطق في الفلسفيات⁽³⁰⁸⁸⁾. وكثير هم الباحثون الَّذِينَ وضعوا علم الكلام مرادفًا لعلم التوحيد دون الإشارة إلى تميز أحد المصطلحين عن الآخر بوجه من الوجوه، لكن حينما نعود إلى تعريفات المتقدمين من العلماء فإننا نجد لديهم دقة في تحديد المصطلح وخصوصيّاته أكثر مما عليه المعاصرون، بل إن بعض هؤلاء المتأخرين أضافوا إلى تعريفاتهم ما لم يقله المتقدمون، وذلك كما نجد عند النشار في النص السابق، بحيث قد أضاف إلى تعريف ابن خلدون مصطلحات أريد بها توسيع دائرة التعريف والتبيين، لكن العكس هو الَّذِي حدث بحيث أفقد المصطلح الَّذِي قصده ابن خلدون خصوصيته ودقته، ومضمون النص الخلدوني كالتالي: "علم الكلام علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنّة، وسر هذه العقائد التوحيد، فلنقدم هنا لطيفة في برهان عقلي يكشف لنا عن التوحيد على أقرب الطرق والمآخذ ثم نرجح إلى تحقيق علمه وفيما ينظر ويشير إلى حدوثه في الملة وما دعا إلى وضعه"⁽³⁰⁸⁹⁾.

وحينما عرض ابن خلدون للتوحيد بعد تعريف علم الكلام وخصوصيّاته، أخذ مسلكًا عقائديًا ومعرفيًا خاليًا من كل رائجة للجدل أو المناظرة، أو الحجاج، وإنما هو عرض معمق مقصود لذاته ومبرهن عليه بأدلة عقلية واستنتاجات علمية تعتمد على واقع النفس الإنسانية وقدراتها الإدراكية ومستوى حدودها في الاستدلال والبرهنة، وذلك من حيث تحديد مفهوم التوفيق والتوقيف، ثم يبين بعد ذلك كيف تطور النظر في التوحيد من علم مقصود لذاته إلى علم ظرفي ومرحلي فرضته الوقائع والأحوال التي طرأت على منهج النظر والاستدلال كما يقول: "إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة، فدعا إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل، فحدث بذلك علم الكلام".

فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانيّة من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه من تلك العقائد⁽³⁰⁹⁰⁾.

ورأي ابن خلدون هذا ليس إلا ملخصًا لرأي سابقه من المتخصصين في علم الكلام أو المؤرخين له والمعارضين لبعض قضاياها كابن تيمية مثلاً، الَّذِي يرفض بشدة اعتبار علم الكلام كمرادف لأصول الدين بل

(3088) ينظر: «نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي» د: حسام الألوسي، (ص: 52)، ط: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط: الأولى 1980م.

(3089) ينظر: «مقدمة ابن خلدون» تأليف عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، (3/ 966 - 977)، تحقيق د: علي عبد الواحد وافي، ط: مكتبة الأسرة، ط: الثانية 2006م.

(3090) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 977).

إنه حمل على المتكلمين حلمة شعواء فيها نوع من المبالغة والإسراف في النقد كما سنرى في حينه. وفي رأيي أن كلا طرفي قصد الأمور مستبعد في هذه المسألة، فلا الَّذِينَ رأوا علم الكلام كمرادف تام لعلم التوحيد قد أصابوا الهدف ولا الَّذِينَ حاولوا إقصاء علم الكلام عن تمثيله لعلم التوحيد كانوا موضوعيين وعلميين.

لكن بين هذين الاتجاهين في تحديد علم التوحيد من حيث احتواؤه لمصطلح علم الكلام أو عدمه كمرادف تام أو مخالف تام نجد موقفًا وسطًا موضوعيًا يحدد وظيفة علم الكلام ودوره داخل دائرة علم التوحيد بمفهومه الواسع، وقد مثل هذا الموقف بصورة واضحة أبو حامد الغزالي في قوله: "فإذن علم الكلام صار من جملة الصناعات الواجبة على الكفاية لحراسة لقلوب العوام عن تخيلات المبتدعة، وإنما حدث ذلك بحدوث البدعة فليعلم المتكلم حده من الدين وأن موقعه منه موقع الحارس في طريق الحج، فإذا تجرد الحارس للحراسة لم يكن من جملة الحاج"⁽³⁰⁹¹⁾.

وهذا الاعتبار الذي خصصه الغزالي لعلم الكلام ودور المتكلمين حذا ببعض المعاصرين إلى القول بأن: "علماء الكلام أشبه بوزراء الداخليّة في العصر الحاضر، مهمتهم المحافظة على الأمن العقلي الداخلي والمحافظة على النظام الداخلي للحضارة الناشئة".

فالغزالي كان أدري بواقع مصطلح علم الكلام وأبعاده، ولهذا فإنه بعدما أدرك خصوصيته وعدم مجاراته لشمولية علم التوحيد وغاياته ألف كتابًا سماه: "إلجام العوام عن علم الكلام" ولو كان الغزالي يفسر علم الكلام بعلم التوحيد كمرادف تام وكامل الأركان لما تجرأ على طرحه هذا والمتمثل في حظر علم الكلام على فئة عريضة من المسلمين، ولو فرضنا أن علم الكلام مرادف لعلم التوحيد فهذا يعني أن الغزالي يمنع علم التوحيد على العمامة من المسلمين، وهذا ما لم يقصده، وإنما مقصوده شيء آخر وهو محاولته صرف العمامة عن الدخول في مجادلات وشبهات ليس بمقدورهم فهم رموزها وإشاراتها، كما أنه ليس مطلوبًا شرعًا وجوب التدقيق فيها بصورة تفصيلية، وإن كان مطلوبًا معرفة أصول التوحيد بصورة جمالية لتثبيت العقيدة والاستقرار على أصولها.

إذن فعلم الكلام فرع لعلم التوحيد وليس مردافًا على سبيل المساواة أو التطابق؛ ولهذا فإن توظيفه في مباحث علم التوحيد يبقى ضروريًا ومطلوبًا لتوسيع دائرة المعرفة التوحيدية من جوانبها المتكاملة، إذ إن التوحيد في الإسلام له خصوصية الترابط بين العقيدة والسلوك والنظر والعمل، وأن الترقى في التصور يسير

(3091) ينظر: «إحياء علوم الدين» تأليف: أبي حامد الغزالي، (1/22)، ط: دار المعرفة - بيروت.

موازياً للترقي في السلوك والعمل الظاهري والباطني كنتيجة لذلك التصور العقدي، بحيث يصير المترقي في ميدان التوحيد إلى مستوى عقائدي راسخ وثابت في جوهر الشخصية المعتمدة به.

مفهوم تجديد علم الكلام:

ذهب بعضهم إلى أن تجديد علم الكلام لا يعني سوى دمج المسائل الجديدة، واستيعابها في إطار المنظومة الموروثة لعلم الكلام، بينما ذهب آخرون إلى أن تجديد علم الكلام لا يقتصر على ضم مسائل جديدة فحسب، وإنما يتسع ليشمل التجديد في المسائل، والهدف، والمناهج، والموضوع، واللغة، والمباني، والخريطة المعرفية.

إنه تجديد يُعنى بتوليد مسائل جديدة نتيجة للشبهات المستحدثة ينجم عنها نمو وتطور علم الكلام نفسه، تجديد يُعنى بتحليل حقيقة الإيمان، ومحمل التجريد الدينية، والتحرر من المنهج الأحادي إلى مناهج متعددة، تجديد يُعنى باللغة ونقلها من الألبان والمعميات إلى لغة حديثة تُعبّر بسهولة ويسر عن المداليل، ويفهمها المخاطب دون عناء؛ لأنّها لغة معاملات وحياته اليومية.

جهود رائدة في تجديد علم الكلام وتحديثه:

إن من التجارب الرائدة في تجديد علم الكلام في العصر الحديث تبدأ هذه الجهود بأطروحة المفكر الهندي المسلم محمد إقبال في كتابه: «تجديد التفكير الديني في الإسلام»؛ وذلك من أجل إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام، وبنائه من جديد، وبناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناءً جديداً، آخذاً بعين الاعتبار المآثور من فلسفة الإسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة، وتميزت تجربته بدمج وصياغة المعطيات التراثية في الفلسفة والكلام والتصوف والعرفان. وتعدُّ محاولة محمد إقبال واحدة من أهم تجارب الاجتهاد الكلامي في العصر الحديث؛ لما تنطوي عليه من دقة في التحليل، وقدرة على استيعاب شتى المكونات الفكرية من التراث والفلسفة الغربية الحديثة، وإعادة توليدها بصياغات نظرية مبتكرة.

ثم تلاه كتاب: «الظاهرة القرآنية»، لمالك بن نبي الذي درس فيه التجربة الدينية، وظاهرة الوحي، والمعجزة.

ومن الجهود الرائدة أيضاً كتاب: «الدين.. بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان»، لمحمد عبد الله دراز، تناول فيه بحثاً متميزة في فلسفة الدين بأسلوب منهجي تحليلي معاصر.

ومن الجهود الرائدة أيضاً الشيخ جمال الدين الأفغاني في رسالته الأثرية في «الرد على الدهريين»، والتي كتبها لمناهضة طائفة من دعاة المذهب الطبيعي المادي في الهند، ثم استكمل هذه الجهود من بعده

الشيخ الأستاذ محمد عبده في «رسالة التوحيد»، والذي تجاوز فيه مفاهيم أساسية في التراث الكلامي الأشعري، ونقضها وأوضح تهاافتها، وتبنى مفاهيم بديلة، فيما يتصل بمسائل القضاء والقدر، والجبر والاختيار، والعدل الإلهي، انتقاها من تراث المعتزلة والإمامية في أصول الدين، ومما يُجسب له محاولته الرائدة في استكشاف فاعلية التوحيد النفسية والاجتماعية والحضارية والأخلاقية.

وفي شبه القارة الهندية يعود الفضل للشيخ شبلي النعماني (ت: 1332هـ) وتعدُّ محاولته الأولى من نوعها لتحديد علم الكلام بعد الأفغاني، في مؤلفه الذي أسماه: «علم الكلام الجديد»، والجديد في طرحه أنه تناول قضايا كلامية جديدة، مثل: حقوق الإنسان، وحقوق المرأة، والحقوق العامة للشعوب، هذا بالإضافة إلى البحوث التقليدية المعروفة.

ومن حاول إعادة بناء علم الكلام في ضوء متطلبات العصر السيد هبة الله الشهرستاني الذي اهتم بتأسيس المعتقد على العقل والعلم الحديث، والسيد محمد جواد البلاغي الذي عكف على دراسة الاتجاهات المادية، ومسارب الفكر الغربي في العالم الإسلامي، وحلّل مضمونها، وكشف ما تنطوي عليه من نزعات إلحادية ضالة.

ومن الكتب التي اشتهرت في هذه الفترة وعملت على تجديد علم الكلام كتاب: «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي»، لمحمد حسين الطباطبائي، وقد قرر في هذا الكتاب جملة من القواعد والمركزات المنهجية في الفلسفة الإسلامية، وينطلق منها لمحاكمة الاتجاه التحريبي في الفلسفة الغربية الحديثة والفلسفة المادية، والمادية الديالكتيكية منها بالذات من الفلسفة الغربية التي غزت العالم الإسلامي آنذاك.

وكان لتلميذه الشيخ مرتضى مطهري دور كبير في إغناء وتطوير أفكار أستاذه حيث دعا إلى إعادة بناء علم الكلام، وتحديث منظومته المعرفية في محاضراته ومقالاته ومؤلفاته، ومن أشهرها: «العدل الإلهي»، و«التوحيد»، و«النُبوة»، و«المعاد»، وغيرها.

وفي سنة 1959هـ صدر كتاب: «فلسفتنا»، للسيد محمد باقر الصدر، وكذا صدر كتاب: «الأسس المنطقية للاستقراء»، وكتاب: «موجز في أصول الدين»، والذي تجاوز فيها الإطار التقليدي، والمقولات الموروثة للمنطق الأرسطي، وزحزحة هيمنة هذا المنطق على التفكير الإسلامي، والإفلات من سطوته الأبدية، فهو محاولة منهجية رائدة يتحرر فيها التفكير الكلامي من قوالب المنطق الأرسطي، وتفكير في آفاق بعيدة عن مقولاته، وتستند إلى منهج الاستقراء القائم على حساب الاحتمالات في البرهنة على أصول الدين، واستطاع أن يكتشف مذهباً جديداً في تفسير نمو المعرفة البشرية، أسماه «المذهب الذاتي

آفاق التجديد في علم الكلام:

يمكن إيجاز آفاق التفكير الكلامي الجديد فيما يلي:

1 - النزوع للعقلية النقدية الحوارية المستنيرة، وتجاوز العقلية السكونية المغلقة والتعبوية الأيدلوجية، فلا تسود حالة التبجيل والتمجيد والانبهار بكل الماضي، وإنما يجري استرجاع نقدي للتراث، مثلما تعامل القرآن الكريم مع تراث النبوات الماضية، فيقوم التجديد بتوظيف المعطيات الجديدة للعلوم الإنسانية، والاستعانة بها في دراسة التراث، وإعادة بناء وتركيب بعض مكوناته، وهي مهمة (بلا شك) شائكة ودقيقة، تكتنفها مزالق منهجية، وتحتاج إلى خبرة في المراجعة والنقد وتجنب تلك المزالق.

2 - اتساع نطاق هذه الكتابات واستيعابها لمباحث لم يعرفها التفكير الكلامي الموروث، فقد استفادت دراسة نظرية التكليف وباتت محوراً مركزياً في علم الكلام التقليدي، بينما غابت أي فكرة عن حقوق الإنسان، وقضية الحرية، والحدود بين الدين والتدين، وثنائية الدين والعلم، والعلاقة بين الدين والعقل، أو بين التدين والتعقل، وعلم اجتماع الدين «الأنثروبولوجي»، وعلم نفس الدين، وقضية التعددية الدينية والمذهبية وآفاقها ومجالاتها، والتعايش السلمي مع وجود التنوع العرقي والمذهبي في مجتمعاتنا، وأمثال هذه القضايا الملحة في ساحاتنا المجتمعية.

3 - دراسة الأنساق الكلامية التراثية من خلال الإطار الاجتماعي التاريخي للمعرفة، بمعنى دراسة هذه الأنساق من حيث هي تجليات للبنية الثقافية والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية للمجتمعات، وما حفلت به حياة تلك المجتمعات من صراعات وحروب، تبلورت بصيغة تفسيرات ومواقف كلامية، مشبعة بنمط العلاقات، وطبيعة الإكراهات السائدة في المحيط الذي ظهرت فيه.

4 - الانفتاح على مناهج جديدة تتجاوز المنهج الموروث المستقى من المنطق الأرسطي، ينتمي بعضها إلى فلسفة العلم، والمهرمنيوطيقا والأساليب الراهنة للتعايش مع النصوص، والأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع وعلم النفس، وغيرها.

5 - بلورة لغة ومصطلحات جديدة لم يعرفها الموروث الكلامي، والابتعاد عن الصيغ الجدلية التقليدية في السجال الكلامي، ونبذ أسلوب الهجاء واللمز في التعامل مع الآخر.

6 - ظهور دراسات فلسفة الدين، وعلم الكلام ذات طابع معرفي «إبستمولوجي» تبيني، تغيب فيه النزعة الدفاعية، ولا يبرز فيها التحيز المعرفي، فهي مؤلفات تهدف إلى تحرير العقل من هيمنة العقل الكلامي

³⁰⁹² يُنظر: «مقدمة في السؤال اللاهوتي»: (ص: 142 - 143)، و(ص: 193 - 198).

التعبوي ووصايته، والعمل على خلق جو كلامي تسوده التعددية الفكرية والسياسية والدينية، فالمقصود من وراء ذلك كله بعث الاجتهاد الكلامي من جديد، وصياغة فهم لرؤية كونية توحيدية تواكب العصر وتساير مُستجداته ورهاناته⁽³⁰⁹³⁾.

7 - تفعيل عقيدة التوحيد في الحياة الاجتماعية، فإن الفصام المنكود بين العقيدة الإسلامية وبين الحياة الاجتماعية يساهم في تخلف الأمة، ويؤدي إلى انحطاطها، وحبس عقيدة التوحيد في دائرة العقل فقط يؤدي إلى إفقار شديد للروح، وانقطاع الصلة بين الإيمان والحياة، بينما يُعدُّ القرآن الكريم التوحيد من معطيات الفطرة، ومثلما ينبير التوحيد الوعي فإنه كذلك يضيء الحياة حين يتجسد في صور الأعمال الصالحة⁽³⁰⁹⁴⁾.

8 - الاستفادة من آراء المدارس الكلامية إذا وافقت الحق:

لا يخفى على المطلع على الفكر الإسلامي والمتابع لمذاهب المتكلمين أن مدارس عدّة أسهمت في البناء المعرفي لمنظومة علم الكلام الإسلامي، مع الأخذ في الاعتبار أنها أفكار ظهرت وتميّزت في حقبة من عمر أمتنا المديد، وأنها غاية ما وصل إليه العقل الإسلامي في الآونة التي ظهرت فيها، ومن الجدير بالذكر واللافت للنظر أن المدرسة الأشعرية قد تأثرت ببعض آراء مدرسة المعتزلة، والعكس بالعكس صحيح، أو قد يكون هذا من قبيل توافق العقول، وتوارد الخواطر، وآثرنا الحديث عن هاتين المدرستين بالذات؛ لكونهما أكبر مدرستين من مدارس المتكلمين لا زالت آثارهما تستقي منها الأجيال جيلاً بعد جيل، وقبيلاً بعد قبيل. وفي إبراز هذا الأمر تقريباً لحقيقة طالما غابت على كثير من الناس، بسبب التعصب، أو التقليد الأعمى، وهي أن بعض أقوال المذاهب تأثرت ببعضها في طريقة العرض والاستدلال والاحتجاج.

فلو أخذنا على سبيل المثال قضية مثل «قضية التنزيه» لظهر لنا أثر هذا التأثير والتأثير؛ فمن المعلوم أن تنزيه الباري جل وعلا عن النقائص والعيوب قضية محل إجماع لدى أهل الملة، وعند جميع طوائف المتكلمين؛ إذ لا بُدَّ أن يتصف الإله المعبود بما لا يليق بجلاله وكماله وجماله، والتنزيه الموجود عند الأشاعرة والمعتزلة هو تنزيه الباري سبحانه وتعالى عن الشريك والنظير والولد والند، وعن العجز والعدم والفناء والافتقار والحاجة للمخلوق، وهذا قد نصَّ عليه المعتزلة وصرَّح به القاضي عبد الجبار⁽³⁰⁹⁵⁾، ويحيى بن الحسين⁽³⁰⁹⁶⁾،

⁽³⁰⁹³⁾ يُنظر: «مقدمة في السؤال اللاهوتي»: (ص: 143 - 146)، بتصرف يسير.

⁽³⁰⁹⁴⁾ يُنظر: «المرجع السابق»: (ص: 241).

⁽³⁰⁹⁵⁾ يُنظر: «المختصر في أصول الدين»: (ص: 176).

⁽³⁰⁹⁶⁾ يُنظر: «رسائل العدل والتوحيد»: (268/2).

وغيرهم كثير.

ومن المعلوم أن المعتزلة قد أضافوا إلى التنزيه معاني متأثرة بالفلسفة اليونانية وبالاجتهادات العقلية، مثل: مفهوم الجسم والجوهر والعرض في التنزيه، وبنوا على ذلك أن أي صفة توهم هذه المعاني فالله منزّه عنها سبحانه؛ إذ يلزم من كونه جسمًا أن يكون قادرًا بقدره، والقادر بقدره لا قدرة له على فعل الأجسام⁽³⁰⁹⁷⁾، وهذا ما أدّى بهم إلى نفي بعض الصفات التي يلزم منها الحدوث، أو الجسميّة، مثل مسألة الوجه، ومسألة رؤية الله في الآخرة، وغيرهما؛ لأنّها يلزم منها التحيز والحدوث، ولا يكون الكائن في جهة إلا المعنى محدث كما يقول القاضي عبد الجبار⁽³⁰⁹⁸⁾؛ ولذلك أول المعتزلة الاستواء الوارد في آيات القرآن الكريم بالقدرة والملك والقهر، كما أولوا ما يُفهم من الآيات أن الله في السماء، فحملوه على عقابه وعذابه⁽³⁰⁹⁹⁾.

وحينما نطّلغ على مذهب السادة الأشاعرة نجدهم يستخدمون (أحيانًا) نفس المصطلحات التي استعملتها المدرسة المعتزلية كالجوهر والعرض، واعتقاد أن ما يوهمها لا بُدَّ أن يُنقى عن الله سبحانه وتعالى، فهذا حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (رحمه الله) يُفسّر التنزيه بنفي صفات الأجسام عن الله سبحانه⁽³¹⁰⁰⁾. وحاصل التنزيه عند الأشاعرة هو نفي مماثلة الله تعالى للبشر، يقول الجرجاني: «التنزيه عبارة عن تبعيد الرب عن أوصاف البشر»⁽³¹⁰¹⁾.

وهذا المعنى (وإن كان حسنًا) إلا أنهم نحوا به نفس منحى المعتزلة، فحملوا لفظ الشارع على اصطلاحهم، ونفوا عن الله عزَّ وجلَّ كل ما رأوا أنه يلزم منه الحدوث، أو الجسميّة، وتنزيه الأشاعرة الذي تأثروا فيه بمدرسة الاعتزال تحته جملة من المسائل:

- أن الله ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض.
- أن الله ليس في جهة من الجهات الست.
- نفي المكان عن الله تعالى.
- امتناع قيام الحوادث به سبحانه وتعالى.
- تأويل الصفات الحبرية مثل الوجه، والعين، واليد، وغيرها من الصفات.
- تأويل النزول، والمجيء، والإتيان وسائر الصفات الاختيارية لله سبحانه.

⁽³⁰⁹⁷⁾ يُنظر: «شرح الأصول الخمسة»: (ص: 221).

⁽³⁰⁹⁸⁾ يُنظر: «المحيط بالتكليف»: (ص: 198).

⁽³⁰⁹⁹⁾ يُنظر: «المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد»: (216/2).

⁽³¹⁰⁰⁾ يُنظر: «إلجام العوام عن علم الكلام»: (ص: 4).

⁽³¹⁰¹⁾ يُنظر: «التعريفات»: (ص: 67).

فالأشاعرة تتوافق مصطلحاتهم مع مصطلحات المعتزلة في هذا الصدد، فقد تأوّلوا هذه الصفات التي تأوّلها المعتزلة، وانطلقوا من نفس المنطلقات، يقول إمام الحرمين الجويني (رحمته الله): «وذهبت الكراميّة وبعض الحشوية إلى أن الباري تعالى عن قولهم - متحيّز مختص بجهة فوق، تعالى الله عن قولهم، ومن الدليل على فساد ما انتحلوه أن المختصّ بالجهات يجوز عليه المحاذة مع الأجسام، وكل ما حاذى الأجسام لم يخل من أن يكون مساويًا لأقدارها، أو لأقدار بعضها، أو يحاذيها منه بعضه، وكل أصل قاد إلى تقدير الإله، أو تبعيضه فهو كفر صراح، ثم ما يحاذي الأجرام يجوز أن يماسها، وما جاز عليه مماسة الأجسام ومباينتها كان حادثًا؛ إذ سبيل الدليل على حدث الجواهر قبولها للمماسة والمباينة على ما سبق، فإن طردوا دليل حدث الجواهر لزم القضاء بحدث ما أثبتوا متحيّزًا، وإن نقضوا الدليل فيما ألزمه انحسار الطريق إلى إثبات حدث الجواهر.

فإن استدلووا بظاهر قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾⁽³¹⁰²⁾، فالوجه معارضتهم بأي يساعدوننا على تأويلها، قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾⁽³¹⁰³⁾، وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾⁽³¹⁰⁴⁾، فنسائلهم عن معنى ذلك، فإن حملوه على كونه معنا بالإحاطة والعلم لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة؛ إذ العرب تقول: استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب، وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية، فنصّ تعالى عليه تنبيهاً بذكره على ما دونه.

فإن قيل: الاستواء بمعنى الغلبة يُنبئ عن سبق مكافحة ومحاولة، قلنا: هذا باطل؛ إذ لو أنبأ الاستواء عن ذلك لأنبأ عنه القهر، ثم الاستواء بمعنى الاستقرار بالذات يُنبئ عن اضطراب واعوجاج سابق، والتزام ذلك كفر، ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر في العرش»⁽³¹⁰⁵⁾.

وبنفس قول إمام الحرمين ذهب الإمام فخر الدين الرازي⁽³¹⁰⁶⁾، وحجة الإسلام الغزالي⁽³¹⁰⁷⁾.

فحاصل الأمر أن ليس هناك ما يمنع من الاستفادة بآراء بعض المدارس الكلاميّة وأقوالهم إذا كان في ذلك قصد الحق وبغية الوصول للصواب، فقضيّة التنزيه عند المعتزلة واضحة في نفي الجسميّة والمماثلة

⁽³¹⁰²⁾ [طه: 5].

⁽³¹⁰³⁾ [الحديد: 4].

⁽³¹⁰⁴⁾ [الرعد: 33].

⁽³¹⁰⁵⁾ يُنظَر: «الإرشاد»: (ص: 60-61).

⁽³¹⁰⁶⁾ يُنظَر: «أساس التقديس»: (100/2).

⁽³¹⁰⁷⁾ يُنظَر: «إحياء علوم الدين»: (131/1).

بالحوادث عن الباري جل وعلا، وقد نحى الأشاعرة نفس المنحى في نفي ما يلزم منها الحدوث، أو الجسميَّة في حق الله تعالى، فالله ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، ولا تحويه جهة من الجهات الست، وأنه تعالى منزه عن المكان، ويمتنع قيام الحوادث به سبحانه وتعالى، وتأويل الصفات التي توهم تشبيه الباري جل وعلا بخلقه، حاشاه تعالى وتقدس وتنزه.

الضابط الثاني: معالم منهجية لبناء الدرس العقدي من خلال منهج القرآن الكريم في عرض

مسائل العقيدة:

الغاية من ذكر هذه المعالم اعتمادها وتوظيفها في بناء الدرس العقدي، ذلك أنه المنهج الأمثل، والملائم للناس أجمعين على اختلاف دياناتهم ومستوياتهم، ويتسم المنهج القرآني إجمالاً في مخاطبة الفطرة الإنسانية بالوضوح في بيان الفكرة، والإقناع في الرد على الشبه، وجمع الأدلة بعضها إلى بعض، والتنويع في الأساليب واعتبار حال المخاطب، وإليك أهم هذه المعالم:

أولاً: مخاطبة الفطرة الإنسانية بتجرد واحتكام إلى الفطرة والعقل: وذلك عن طريق استشعار الحاجة الإنسانية إلى الإيمان وافتقاره إلى مولاها؛ كما في قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِي وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بِلَا أَكْثَرُ لَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَدَّكَّرُونَ أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلِ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾⁽³¹⁰⁸⁾، كما يخاطب الإنسان بما يستثير كوامنه الفطرية ﴿قُلْ مَنْ يُنْحِيكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَأِنْ أَبْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ قُلِ اللَّهُ يُنْحِيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ مُشْرِكُونَ﴾⁽³¹⁰⁹⁾، ويخاطبه بمقتضى العقل والمنطق، وقد ذكر الإمام الرازي (ت: 606 هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾⁽³¹¹⁰⁾، قوله: «إذا جاز أن يخلق الله تعالى آدم من التراب فلم لا يجوز أن يخلق عيسى من دم مريم؟ بل هذا أقرب إلى العقل، فإن تولد الحيوان من الدم الذي يجتمع في رحم الأم أقرب من تولده من التراب اليابس»⁽³¹¹¹⁾.

ثانياً: الوضوح: وذلك ببيان الأمر دون تعقيد، وقد يتعلق الأمر بسؤال قد يبدو مشكلاً ثم يكون الجواب في جملة بيان كافٍ شافٍ، فتأمل مثلاً الجواب على منكري البعث في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْقَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ إِنَّمَا أَمْرُهُ

(3108) [النمل: 61 - 63].

(3109) [الأنعام: 63، 64].

(3110) [آل عمران: 59، 60].

(3111) يتظر: «مفاتيح الغيب» أو «التفسير الكبير»، (8/ 243).

إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿3112﴾.

ثالثًا: الرد على الشُّبه: أيًا كان مصدرها، قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾⁽³¹¹³⁾، قال الإمام ابن عطية (ت: 543هـ) (رَحْمَةُ اللَّهِ): «أخبر تعالى نبيه أن هؤلاء الكفرة لا يجيئون بمثل يضربونه على جهة المعارضة منهم كتمثيلهم في هذه بالتوراة والإنجيل، إلا جاء القرآن بالحق في ذلك بالجلية، ثم هو أحسن تفسيرًا وأفصح بيانًا وتفصيلًا»⁽³¹¹⁴⁾، واستعمال الأدلة البيّنة الواضحة ليتبين الحق لصاحبه، فيحيا من حيٍّ عن بيّنة، ويهلك من هلك عن بيّنة، ومن تتبع آي القرآن الكريم في الرد على المخالفين تبين له الإيجاز والإفحام، وتأمل مثلاً قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثًا أَشْهَادُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾⁽³¹¹⁵⁾، فتأمل «كذبهم وبيان جهلهم في نسبة الأولاد إلى الله سبحانه، ثم في تحكّمهم بأن الملائكة إناث وهم بنات الله، وذكّر العباد مدح لهم؛ أي: كيف عبدوا من هو في نهاية العبادة، ثم كيف حكموا بأنهم إناث من غير دليل»⁽³¹¹⁶⁾ ويختلف منهج الردّ على الشُّبه بحسب اختلاف مواضعها؛ ذلك أن كلّ قضية لها ما يناسبها، فهناك ما يناسب فيه المنهج العقلي الاستدلالي، وهناك ما يناسب فيه المنهج التقريبي، وهناك ما يناسب فيه المنهج الفطري وهلمّ جرًا.

رابعًا: جمع الأدلة بعضها إلى بعض: حيث تجد الاستدلال على القضية العقديّة الواحدة في القرآن بمختلف الأدلة والبراهين التي لا تترك للعبد مجالًا للشك، وتأمل منهج الاستدلال على وحدانيّة الله جلّ جلاله في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁽³¹¹⁷⁾، فقد ذكرت الآية جملة من الآيات، اختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر... ليكون الإقناع على أتم وجه، وإلى جانب هذا الجمع ينبغي أيضًا الجمع بين آيات الموضوع الواحد وبيان الربط بينها، وقد نصّ علماء علوم القرآن على أهميّة هذا النوع من الربط؛ قال الإمام الزركشي (ت: 794هـ) (رَحْمَةُ اللَّهِ): «وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذًا بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء،

(3112) [يس: 77 - 83].

(3113) [الفرقان: 33].

(3114) ينظر: «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز» لابن عطية، (4/ 209).

(3115) [الزخرف: 19].

(3116) ينظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي، (16/ 73).

(3117) [البقرة: 164].

وقد قلَّ اعتناء المفسرين بهذا النوع لدقته، ومن أكثر منه الإمام فخر الدين الرازي... وهذا النوع يهمله بعض المفسرين أو كثير منهم وفوائده غزيرة⁽³¹¹⁸⁾، وانظر على سبيل المثال الارتباط بين قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁽³¹¹⁹⁾، وبين ما قبلها من الآيات وهي قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽³¹²⁰⁾، ومعنى الآية أن الله تعالى لما احتج عليهم في إثبات توحيده احتج عليهم أيضًا في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بما قطع عذرهم، فقال: «وإن كنتم في شك من صدق هذا الكتاب الذي أنزلناه على محمد (عليه الصلاة والسلام) وقتلتم لا ندري هل هو من عند الله أم لا فأتوا بسورة من مثله...»⁽³¹²¹⁾.

خامسًا: التجرد في البحث عن الحقيقة، والتماس الحجة والبرهان ونبذ التقليد الأعمى، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾⁽³¹²²⁾، فالتخلص من الأواصر والأغلال معين على إدراك الحق الناصع، ونبذ التبعية العمياء والتأمل في البراهين موصل إلى اليقين، ولا بد من تمحيص القول قبل اتباعه، «وذلك أن أقوال الناس على مراتب: فمنها الصحيح الذي يُعوَّل عليه، ومنها الباطل الذي لا يُلتفت إليه، ومنها ما يحتمل الصحة والفساد»⁽³¹²³⁾.

سادسًا: مراعاة المقام واعتبار حال الموافق والمخالف في الخطاب: ومن تأمل آي القرآن الكريم تبين له اعتبار هذا الأمر جليًا، فخطاب المؤمن ليس كخطاب غير المؤمن، وسيلة ومضمونًا، وخطاب المخالف ينبغي ألا يكون على درجة واحدة وبوسيلة واحدة، وهذا المنهج مستمد من قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَسِيصِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾⁽³¹²⁴⁾، كما أن خطاب المشركين ليس كخطاب

(3118) ينظر: «البرهان في علوم القرآن» للزركشي، (1/ 36).

(3119)[البقرة: ٢٣].

(3120)[البقرة: ٢١].

(3121) ينظر: «التفسير الوسيط» لأبي الحسن الواحدي النيسابوري، (1/ 269)، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1430هـ.

(3122)[البقرة: ١٧٠].

(3123) ينظر: «التسهيل لعلوم التنزيل» لابن جزي الغرناطي، (1/ 10)، تحقيق د: عبد الله الخالدي، ط: دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت

1416هـ.

(3124)[المائدة: ٨٢].

المنافقين، والأصل في جدال القرآن أنه هداية للضال، وتنبيه للغافل، وتعليم للجاهل، وإرشاد للمسترشد، ثم قطع للمعاندين لدفع صياله، وحسم شره المتعدي للغير؛ ولهذا فجدال القرآن مع المشركين كثيرًا ما يكون جدال هداية ودلالة، مع اشتماله على تخطئة مزاعمهم وإبطالها، بينما يكون جدال القرآن مع أهل الكتاب جدال تخطئه وإلزام؛ لِأَنَّهُمْ عَلَى عِلْمٍ كَتَمُوهُ وَأَخْفَوْهُ، أما جدال القرآن مع المنافقين، فتبدو عليه سمات الشدة والتعنيف، مصحوبًا بالتهديد والوعيد⁽³¹²⁵⁾، فتأمل مثلًا مجادلة المشركين في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁽³¹²⁶⁾، ففي الأسلوب من اللطف واللين ما لا يخفى، وتأمل مجادلة أهل الكتاب في قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾⁽³¹²⁷⁾، فقد خاطبهم بأسلوب التخطئة والإلزام، لما عندهم من علم، لكنهم كتموه، وتأمل مجادلة المنافقين في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾⁽³¹²⁸⁾، ففيها من الشدة والقسوة عليهم ما لا يخفى، وذلك لاختلاف حال كل فريق وتباينه عن الآخر.

سابعًا: التبين والتثبت في نسبة الأقوال وعزوها: سيمًا في مقام الحجاج والردّ والمناظرة؛ ذلك أنه لا يخفى أن المجال العقدي فيه الكثير من الأقوال التي افترت على بعض الأئمة وهم لم يقولوها أو نسبت لهم في مرحلة مُعَيَّنَةٍ، بل وتُنسب أحيانًا لأعلام ليست لهم؛ كما هو الشأن بالنسبة لكتاب (الإمامة والسياسة)، فهو منسوب لابن قتيبة، وهو ليس له، وتُستخرج منه أقوال تبين على أنها من قوله ورأيه، فالواجب في الدرس العقدي التثبت قبل النسبة وهذا منهج قرآني فريد في رد القول ودحض الافتراء، يُستفاد من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِهْتِنَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ

(3125) ينظر: «منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد» عثمان على حسن، (ص: 395)، الرياض، دار إشبيلية للنشر والتوزيع، 1420هـ-1999م.

(3126) [الأعراف: 194].

(3127) [آل عمران: 65-67].

(3128) [البقرة: 10-18].

فَلَمَّا تَوَقَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ⁽³¹²⁹⁾، والآيات الواردة في الأمر بالثبوت والتبني في نقل الأخبار كثيرة، والتحري في نسبة الأقوال العقديّة أمر في غاية الدقة سيّما في المراحل المبكّرة من التاريخ الإسلامي حيث لم يكن التأليف قد انتشر ليتحقّق التمييز فيما ينسب للرجل وما لا ينسب له، ووقع الكثير من الافتراء على بعض الأئمة الأعلام، «فالواجب على من شرح الله صدره للإسلام إذا بلغته مقاله ضعيفة عن بعض الأئمة ألا يحكيها لمن يتقلّد بها، بل يسكت عن ذكرها إلى أن يتيقن صحتها، وإلا تَوَقَّفَ في قَبُولِهَا، فما أكثر ما يُحكى عن الأئمة مما لا حقيقة له! وكثير من المسائل يخرّجها بعض الأتباع على قاعدة متبوعة مع أن ذلك الإمام لو رأى أنها تفضي إلى ذلك لما التزمها، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب، ومن علمَ فقه الأئمة وورعهم علم أنهم لو رأوا هذِه الحيل وما أفضت إليه من التلاعب بالدين لقطعوا بتحريم ما لم يقطعوا به أولاً⁽³¹³⁰⁾». والعدل في الحكم على الرجال والتحري في ذلك واجب شرعي؛ فكم من شأن كان سبباً لسوء الوقعة في علماء أعلام، ويقضي المنهج القرآني العدل والإنصاف، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ⁽³¹³¹⁾»، ومن نظر في الدرس العقدي وما فيه من النبذ بالألقاب وعمط الناس سيجد الكثير من الأمثلة على ذلك.

ثامناً: التنوع في أساليب الاستدلال: وهذا منهج خاصٌ يدرس بطرقه ووسائله وأساليبه، والمتبع لمنهج القرآن في عرض العقيدة يجده بيّناً واضحاً، يسلك من الأساليب ما يناسب حسب القضية، ويناسب الأسلوب ذاته الإنسان البسيط والعالم، وتأمل مثلاً قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهةٌ إلا الله لفسدتا فسبحان الله ربّ العرشِ عَمَّا يَصِفُونَ⁽³¹³²⁾»، فنفي الألوهية عمّا سوى الله جلّ جلاله في الآية ثبتت بأدلة يخاطب بها العالم وغير العالم، وهي أدلة مغرورة في الفطر بالطبع، وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان ملكان كل واحد منهما فعله فعل صاحبه أنه ليس يمكن أن يكون عن تديرهما مدينة واحدة؛ لأنّه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد، فيجب ضرورةً إن فعلاً معاً أن تفسد المدينة الواحدة إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلاً، وذلك منتفٍ في صفة الإلهية، فإنه متى اجتمع فعلاً من نوع واحد على محلّ واحد فسد المحلّ ضرورةً أو تمناع الفعل؛ فإن الفعل الواحد لا يصدر إلا عن واحد⁽³¹³³⁾، فيجب

(3129)[المائدة: 116، 117].

(3130) ينظر: «الفتاوى الكبرى» لابن تيمية، (6/95).

(3131)[المائدة: 8].

(3132) [الأنبياء: 22].

(3133) ينظر: «درء تعارض العقل والنقل» لابن تيمية، (9/337).

أن يمكن الطالب من ضبط مختلف طرق الاستدلال سيمًا منهج الاستدلال العقلي من خلال القرآن الكريم، «والقرآن مملوء من ذكر الآيات العقلية التي يستدل بها العقل، وهي شرعية؛ لأنَّ الشرع دل عليها، وأرشد إليها»⁽³¹³⁴⁾، وهي بهذا أيضًا تُعدُّ أدلةً شرعيةً، وقد ذكر العلامة ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) «أنه يجوز أن تسمى شرعية؛ لأنَّ الشرع قررها ووافقها، أو دل عليها وأرشد إليها؛ كما قيل مثل ذلك في المطالب الخيرية؛ كإتيان الرب، ووحدايته، وصدق رسله، وقدرته على المعاد: أن الشرع دل عليها، وأرشد إليها»⁽³¹³⁵⁾؟

ويسلك القرآن الكريم مختلف المناهج في الإقناع: فتارة يستخدم ضرب المثل، وتارة يدعو إلى التأمل والاعتبار، وتارة يقيم الحجة والبرهان، وتارة بالحوار، وغيرها من الأساليب، وقد تكون هذه الأساليب في قضايا مختلفة، وقد تكون في قضية واحدة تتعدَّد فيها وسائل الإقناع، قال العلامة ابن القيم معلقًا على قوله تعالى: ﴿وَحَاجُّهُ قَوْمُهُ قَالِ أُنْحَاجُوْنِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾⁽³¹³⁶⁾.

فهذا الكلام لم يخرج في ظاهره مخرج كلام البشر الذي يتكلّفه أهل النظر والجدال والمقايسة والمعارضة؛ بل خرج في صورة كلام خبري يشتمل على مبادئ الحجاج ومقاطعته، مشيرًا إلى مقدمات الدليل ونتائجه بأوضح عبارة وأفصحها وأقربها تناولاً⁽³¹³⁷⁾.

(3134) ينظر: «النبوّات» لابن تيمية، (1/ 293).

(3135) ينظر: «المرجع السابق»، نفسه.

(3136) [الأنعام: ٨٢-٨٠].

(3137) ينظر: «الصواعق المرسلّة في الردّ على الجهمية والمعطلة» لابن القيم، (2/ 485).

مقترحات عمليّة لبناء الدرس العقدي وفق منهج القرآن في عرض مسائل العقيدة:

المعالم المنهجية التي سلف ذكرها لا يستفاد منها إلا بتوظيفها في الدرس العقدي وتنزيلها تنزيلًا عمليًا، لكيلا تظلّ رؤى نظريّة، لا تجد لحياة الناس سبيلًا، والمقترحات الآتية مُعينة على كيفية التنزيل وميسرة له، وهي:

أولاً: الانطلاق في الدرس العقدي من القرآن الكريم والسُّنّة النبويّة بفهم السلف في الاستدلال

على مسائل العقيدة:

سواء في مجال التدريس أو المناهج المقررة، في مختلف المراحل، أو الكتب المؤلّفة، ذلك أن القرآن هو «كُلية الشريعة، وعمده الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كلّهُ لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنَّهُ معلوم من دين الأُمَّة»⁽³¹³⁸⁾. والدرس الَّذي يتلقى الطالب فيه عقيدته مبنيّة على القرآن الكريم والسُّنّة النبويّة الصحيحة؛ فإنه يتلقى في ذلك المعرفة والمنهج تلقياً متيناً سليماً والكتاب الَّذي يناقش مختلف القضايا العقديّة فإنه حينما يناقشها بمنهج القرآن تتحقّق له الغاية بأقرب الطرق وأيسرها، تمكن الطالب من العدة المعرفيّة اللازمة للتعامل مع نصوص الكتاب والسُّنّة، ذلك أنه نبتت نابتة سيئة سنّ أصحابها سنّاً غريبة حيث تجد أحدهم يزعم التخصص في العقيدة ويجهل الضروري من اللغة العربيّة وتجدّه يتحدث في مسائل عويصة يتناول على العلماء الكبار وبضاعته العلميّة قد لا تؤهله لفهم كلامهم، فضلاً عن عدم الأهلية لفهم نصوص القرآن الكريم والسُّنّة النبويّة، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾⁽³¹³⁹⁾، وضعيف الحجة قد يفسد أكثر مما يصلح، كما ينبغي بيان ميزة الحجة القرآنيّة في إثبات العقائد، ذلك أن من الدروس العقديّة ما يورد، وتجد إيراد مسائل واهية يراد بها معارضة الآيات القرآنيّة، وهذا منهج غير مقبول أساساً فلا يمكن أن يعارض ما هو تنزيل من حكيم حميد بسفسطة جدليّة، وفساد هذا المسلك بيّن، «فمن آمن بالله ورسوله إيماناً تامّاً وعلم مراد الرسول قطعاً تيقن ثبوت ما أخبر به، وعلم أنّ ما عارض ذلك من الحجج فهي حجج داحضة من جنس شبه السُّفسطائية، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾⁽³¹⁴⁰⁾ (3141).

(3138) ينظر: «الموافقات»، (4/ 144).

(3139) [الإسراء: 36].

(3140) [الشورى: ١٩].

(3141) ينظر: «درء تعارض العقل والنقل» لا بن تيمية، (1/ 21).

ثانياً: إعادة النظر في المناهج والمقررات الدراسية: ومراجعتها مراجعه شاملة، والتعاون بين أهل التخصص في وضع ما يفيد ويكوّن الفكر العقدي السليم المنطلق من الكتاب والسنة؛ فكم من مقررات تتناول قضايا عقديّة وفق منهج لا يثمر ثمرة ولا يوجه سلوكاً، بل تجد استيراد الجدل العقيم غير المفيد أحياناً، وذلك حاصل في مختلف المراحل التعليمية؛ فلذلك وجب التمييز بين هذه المراحل وأن يوضع لكل مرحلة ما يناسبها، ويتولى ذلك من لديهم الملكة العلميّة والمنهجية، ومن خلال اطلاعنا على بعض المقررات الدراسية في مادة العقيدة ألفينا غربة عن منهج القرآن في تقرير مسائل العقيدة، وتجد أيضاً غربة الزمان بالعناية بمسائل وجزئيات ليس هناك ما يدعو لإحياء الجدل فيها، ويكفي المتخصص الاطلاع عليها تاريخياً.

ثالثاً: توظيف المنهج القرآني في عرض مسائل العقيدة، وذلك بتضمينه في المؤلفات، ومجالس التعليم، وهو منهج يتميز بالشمول؛ فمن المسائل ما يُعتمد فيها على النقل، ومنها ما يعتمد فيها على العقل، ومنها ما يعتمد فيها على الفطرة، ومنها ما يعتمد عليها جميعاً، وكل هذه الأنواع لا تباين بينها ولا اختلاف، وإن ظهر شيء من التناقض المظنون في الاستدلال بين النقل والعقل، فلا شك أن الذي يُتَّهم هو العقل لقصوره وقلة إدراكه مهما بلغ من العلم، والمنهج القرآني يعطي للاستدلال العقلي أهمية كبرى، وتجده مستعملاً في كثير من الآيات التي تقرر مسائل عقديّة؛ حيث تدعو المخاطب إلى إعمال العقل والفكر، وتأمل مثلاً منهج الاستدلال في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾⁽³¹⁴²⁾، قال العلامة ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) مبيّناً هذا المنهج: «فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية؛ ذلّ القرآن عليها، وهدى الناس إليها، وبَيَّنَّهَا وأرشد إليها، وهي عقلية؛ فإن نفس كون الإنسان حادثاً بعد أن لم يكن، ومولوداً ومخلوقاً من نطفة، ثم من علقه، هذا لم يُعلم بمجرد خبر الرسول، بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم؛ سواء أخبر به الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، أو لم يخبر، لكن الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أمر أن يُستدل به، وذالّ به، وبَيَّنَّه، واحتج به، فهو دليل شرعي؛ لأنّ الشارع استدل به، وأمر أن يستدل به، وهو عقلي؛ لأنّه بالعقل تُعلم صحته. وكثير من المتنازعين في المعرفة: (هل تحصل بالشرع، أو بالعقل) لا يسلكونه، وهو عقلي شرعي، وكذلك غيره من الأدلّة التي في القرآن؛ مثل الاستدلال بالسحاب والمطر، هو مذكور في القرآن في غير موضع، وهو عقلي شرعي).

رابعاً: عدم معارضة النص بالرأي: والترتية على ذلك كمنهج في مجالس الدرس؛ ذلك أنّ الرأي صادر عن العقل القاصر والنص متحقق فيه الكمال، فلا يعارض الكامل بالناقص، والعقل يتبين له الشيء اليوم ثم

[3142]،[الحج: 5].

يظهر له خلافه غداً، فهو نفسه لا يستقر على الرأي الواحد، «وكل ما ورد عليهم في شرع الله مما يصادم الرأي فإنه حق يتبين على التدريج حتى يظهر فساد ذلك الرأي، وأنه كان شبهة عرضت، وإشكالاً ينبغي ألا يلتفت إليه، بل يُتَّهَمُ أولاً ويُعتمد على ما جاء في الشرع، فإنه إن لم يتبين اليوم تبين غداً، ولو فرض أنه لا يتبين أبداً فلا حرج، فإنه متمسك بالعروة الوثقى»⁽³¹⁴³⁾.

وإذا تبين ذلك فلا داعي لتضييع كثير من الوقت وإجهاد النفس في تتبع ما يتوهم من هذه المعارضات والتكلف في الاستدلال لها، وهناك فرق بين معارضة النص بالرأي وبين إعمال النظر في النص فالثاني مطلوب والأول مذموم.

خامساً: لا اختلاف بين النصوص القرآنية: لأنَّ مصدرها واحد، ومحال فيها التناقض، وهي الحكم والفصل فيما تباينت فيه الآراء «والقرآن في نفسه لا اختلاف فيه، ثم نبي على هذا معنى آخر، وهو أنه كما تبينَ تترُّه عن الاختلاف، صح أن يكون حكماً بين جميع المختلفين؛ لِأَنَّهُ إنما يقرر معني هو الحق، والحق لا يختلف في نفسه، فكل اختلاف صدر من مكلف فالقرآن هو المهيمن عليه، قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾⁽³¹⁴⁴⁾، والمسلم يجب عليه أن يوقن أنه «لا تضاد بين آيات القرآن ولا الأخبار النبوية، فإذا أذاه بادئ الرأي إلى ظاهر اختلاف فواجب عليه أن يعتقد انتفاء الاختلاف، لِأَنَّ الله قد شهد له أنه لا اختلاف فيه، فليقف وقوف المضطر السائل عن وجه الجمع، أو المسلم من غير اعتراض»⁽³¹⁴⁵⁾.

سادساً: الإذعان والتسليم فيما لا يدركه العقل ولا فائدة من الخوض فيه: فالخوض فيما لا فائدة فيه قد يورث الحيرة ولا ينفع صاحبه، وقد كان منهج الصحابة رضوان الله عليهم «الإقرار والتسليم والإذعان لكلام الله وكلام رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ولم يصادموه ولا عارضوه بإشكال، ولو كان شيء من ذلك لنقل إلينا كما نقل إلينا سائر سيرهم وما جرى بينهم من القضايا والمناظرات في الأحكام الشرعية، فلما لم ينقل إلينا شيء من ذلك، دل على أنهم آمنوا به وأقروا، كما جاء من غير بحث ونظر»⁽³¹⁴⁶⁾، والتسليم لكلام الله معلوم شرعاً وعقلاً، أمَّا شرعاً فأدلته متواترة، وأما عقلاً فإدراكه بيِّن؛ ذلك أن القاصر لا سبيل له لمعارضة الكامل، «ومن الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنه لا يُقبل من أحد قَطُّ

(3143) ينظر: «الاعتصام»، (2/ 821).

(3144) [النساء: 59].

(3145) ينظر: «الاعتصام»، (2/ 822).

(3146) ينظر: «الاعتصام»، (2/ 845).

أن يعارض القرآن لا برأيه، ولا ذوقه، ولا معقوله، ولا قياسه، ولا وجده، فإنهم ثبت عنهم بالبراهين القطعيّات والآيات البينات أن الرسول جاء بالهدى ودين الحق، وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم⁽³¹⁴⁷⁾.

سابعاً: إيلاء كل قضية عقديّة ما يناسبها: وهي متفاوتة أهميّة ورتبة، وتأتي أهميّة الاعتبار في كون بعض الدروس العقديّة المعاصرة تجد الطالب يُمضي فصلاً كاملاً في دراسة مسائل اندثرت، ولم يبق لها أثر سيّما بعض الشُّبه القديمة التي كانت في مراحل مُعيّنة من التاريخ، فما الهدف من إحياء تلك المسائل، وهناك ما له أولوية، فلا يمكن أن يُترك الشباب في الفصول الدراسية يواجهون خطر الإحاد وإنكار مسائل متعلقة بأركان الإيمان، ثم يتم الخوض معه في جزئيات لا يدركها أصلاً، والخوض في معتقدات فرق انقرضت وليس لها أثر يذكر.

ثامناً: التمرين العملي على مراعاة أصول الاستدلال العقدي: من خلال قضايا وتمارين عمليّة ونوازل تورّد ويستدل لها الطالب وفق المنهج المدرّس في الاستدلال العقدي..، ومراعاة ترتيب الأدلّة؛ فلا يترك الصحيح الصريح للمظنون السقيم، وتلك مسائل معروفة في مناهج الاستدلال، وينبغي أن يُمرّن الطالب على هذا المنهج، أمّا التلقين المجرد فقد يتركه حائرًا أمام أبسط النوازل، لذلك فإن التلقين المجرد لا ينفع إلا في المراحل الأولى المبكرة أمّا فيما بعد فينبغي أن يتمكن الطالب من مناهج الاستنباط والاستدلال حتى تحصل له الملكة في ذلك، وتحصل للطالب الملكة في هذا بالعناية بالاعتراضات وتفنيدها، ولو أخذ ذلك من المنهج القرآني لكان له أفيد وأقوى، ففي المنهج القرآني مسالك لإيراد الشُّبه والرد عليها، ولكل شبهة ما يناسبها في الرد؛ فتارة يستعمل الدليل العقلي كما في قوله تعالى في إثبات وحدانيّة الله سبحانه: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾⁽³¹⁴⁸⁾، وذكر الإمام السيوطي (ت: 911هـ) (رحمته الله): في معنى ذلك: «ليس مع الله من إله، ولو سلم أن معه (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) إِلَهًا لزم من ذلك التسليم ذهاب كل إله من الاثنين بما خلق وعلو بعضهم على بعض، فلا يتم في العالم أمرٌ ولا ينفذ حكمٌ ولا تنتظم أحواله، والواقع خلاف ذلك ففرض إلهين فصاعدًا محال لما يلزم منه المحال»⁽³¹⁴⁹⁾، وتارة يستعمل الفطري، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ إِنَّا لَمُعْرِمُونَ بَلْ نَحْنُ مُحْرِمُونَ أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ

(3147) ينظر: «مجموع الفتاوى»، (28/13).

(3148) [المؤمنون: 91، 92].

(3149) ينظر: «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي، (4/65).

لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أَجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَنَّكُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ نَحْنُ
جَعَلْنَاهَا تَذْكَرَةً وَمَتَاعًا لِلْمُقِيمِينَ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ ﴿3150﴾، وغيرها من الأدلة المستعملة في الحجج
والإقناع.

تاسعاً: جمع مسائل الاستدلال العقدي: وترتيب الأصول المتعلقة بذلك على غرار ما بذله العلماء
من جهود في علم أصول الفقه، وبناء الفروع على الأصول، ولا مناص من التخصص العميق الذي يؤهل
صاحبه للردِّ والمناظرة، ولا يتحقق هذا التخصص إلا بضبط ضروريَّات بعض العلوم الأخرى والتمكن منها،
حتى يكون المتخصص خبيراً بطرق الاستدلال ومذاهب الخصم، وبعد مرحلة الجمع لا بد من توظيف
الاستدلال للمسائل العقديَّة من القرآن الكريم ومن السنَّة النبويَّة، لتثبيت سلطان القرآن على النفوس
وتوظيفه في بناء الفكر والاستهداء به، واتخاذ هادياً ومرشداً في كل مدلهمات الحياة.

وفي كثير من مجالس الدرس العقدي يلاحظ طغيان بعض الكتب والمنظومات وغياب الاستدلال
القرآني على المسألة؛ فكيف تُدرَّس مسألة الشفاعة مثلاً من خلال نظم معين، ويُشرح شرحاً وافياً دون
الإشارة إلى الآيات التي تتحدث عن الشفاعة وما يتعلق بها، صحيح أن هذه الوسائل من الكتب التعليمية
وغيرها لا غنى للطالب عنها، ولكن لا يجوز بحال أن تحلَّ محلَّ القرآن بحضورها في الاستدلال أكثر من
القرآن، أو لا تتم الإشارة إلى الآيات القرآنيَّة المتعلقة بالموضوع.

فالغالب على الدروس العقديَّة الاكتفاء بما كان من الاستدلال، دون الاجتهاد في استخراج أدلَّة
مناسبة لقضايا طارئة وشبهات قديمة أو حديثة؛ ذلك أن الردَّ من خلال القرآن الكريم أو من السنَّة النبويَّة
يعني عما سواه من القول المبني على مقدمات مظنونة، ومطلب قوة الدليل في مسائل الاعتقاد منهج قرآني
أيضاً؛ فانظر الاستدلال العقلي في القرآن الكريم كيف تجده قوياً مفحماً، ومن آنس ذلك المنهج واستعمله
استفاد من سلامته وقوته (3151).

(3150) [الواقعة: 63 - 74].

(3151) للاستزادة ينظر: «بناء الدرس العقدي من خلال منهج القرآن الكريم في عرض مسائل العقيدة» عبد الكريم القلاي، مركز تفسير للدراسات
القرآنيَّة.

الضابط الثالث: تجديد عقيدة التوحيد من خلال إحياء المنظور القرآني في النفوس:

إن العقيدة التي يربط عليها المسلم عزمه، ويبنى عليها إرادته، وتصير جزءاً أساسياً مميزاً لشخصيته، وتنعكس عنها أفعاله الظاهرة -عقيدة متميزة لكونها مبنية على عقيدة التوحيد بما تحمله من معرفة مقدسة، والتوحيد عقيدة تضبط تصورات الإنسان، وفكره، وسلوكه، وتصرفاته، وتجعل شخصية المسلم شخصية متألّفة مع الوجود، منسجمة مع الكون، متراحمة مع الحيوان الأعجم، والصخر الجلمود الأصم، فالعقيدة لا بُدَّ أن تكون فاعلة وذات تأثير إيجابي في واقع الحياة العامّة ودنيا الناس.

إن القرآن الكريم يذكر أدلة ساطعة وبراهين قاطعة على توحيد الله تعالى الخالص، والتنزيه المطلق للباري جل وعلا في غير حاجة إلى شرح أو إيضاح، ومع ذلك أيضاً دعا القرآن الكريم إلى النظر والاستدلال، من خلال التّفكّر في الكون الخارجي المحسوس، وفي النظر إلى النفس الإنسانيّة أيضاً، ومن ثمّ يستطيع المسلم أن يطابق بين معطيات النص القرآني والاستنتاجات المترتبة على النظر والتّفكّر في كون الله المنظور؛ فالآيات القرآنيّة إما أن تستعرض الظواهر الكونيّة، أو تخاطب أغوار النفس الإنسانيّة، وكذا تدعو الآيات القرآنيّة إلى النظر والتّفكّر والتأمّل والتدبّر في الكون المنظور والحياة المحسوسة.

ومن بين هذه النماذج التي عرضها القرآن الكريم نجد مثلاً على سبيل المثال قول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁽³¹⁵²⁾، وقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾⁽³¹⁵³⁾، وقوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَوًا لَآتَخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ * وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ * أَمْ

⁽³¹⁵²⁾ [البقرة: 164].

⁽³¹⁵³⁾ [آل عمران: 190، 191].

اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ * لو كان فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ
 الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ * لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ * أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا
 بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ ﴿3154﴾،
 وقوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ
 كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ (3155)، وقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ
 لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * أَلَا إِنَّهُمْ فِي لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا
 إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ (3156).

والقرآن الكريم يدعو إلى النظر الفاحص، والتفكير الجازم، والتأمل الثاقب في الكون وفي النفس،
 قال تعالى: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْبِي الْآيَاتِ وَالنُّذُرِ عَنْ قَوْمٍ لَا
 يُؤْمِنُونَ﴾ (3157)، وقال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ
 الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكَمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ * فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ
 حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ
 وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتٍ
 كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنَ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ
 مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَمُ
 لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (3158)، وقال سبحانه: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ
 اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (3159)، وقال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي
 بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَسْأَلُكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا
 وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ * الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ
 الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ *

(3154) [الأنبياء: 16 - 24].

(3155) [ص: 27].

(3156) [فصلت: 53، 54].

(3157) [يونس: 101].

(3158) [الأنعام: 95 - 99].

(3159) [العنكبوت: 20].

وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ ﴿٣١٦٠﴾، وقال جل وعلا: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ * أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعَيْنًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَائِقَ غُلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا * مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾⁽³¹⁶¹⁾، فهذه الآيات الكريمة وغيرها تجمع بين النظر العقلي والتأمل الحسي.

وَمِنْ ثَمَّ فَإِنَّا نَقُرُّ (وبكل وضوح) أن القرآن الكريم هو المصدر الرئيس في تقرير التوحيد، سواء على وجه التقرير أو الاستدلال أو الجدل أو البرهان، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ * فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾⁽³¹⁶²⁾، وقال سبحانه: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ * نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ * أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ * لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ * إِنَّا لَمُعْرِضُونَ * بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ * أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ * لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ * أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمُ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ * نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذَكِّرًا وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ﴾⁽³¹⁶³⁾، وقال عزَّ وَجَلَّ: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾⁽³¹⁶⁴⁾، وقال سبحانه: ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ * وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجْرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ * لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ * سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ * وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا

⁽³¹⁶⁰⁾ [الملاك: 1 - 5].

⁽³¹⁶¹⁾ [عبس: 24 - 32].

⁽³¹⁶²⁾ [الغاشية: 17 - 22].

⁽³¹⁶³⁾ [الواقعة: 58 - 73].

⁽³¹⁶⁴⁾ [يونس: 5، 6].

هُم مُظْلَمُونَ * وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ
حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ
فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ * وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِكِ الْمَشْحُونِ * وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا
يَرْكَبُونَ * وَإِنْ نَشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيخَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنقَذُونَ * إِلَّا رَحْمَةً مِنَّا وَمَتَاعًا إِلَىٰ
حِينٍ ﴿٣١٦٥﴾، وقال عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا
فَمَفْتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ * وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيًا أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ
وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ * وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَفًّا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا
مُعْرِضُونَ * وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (٣١٦٦)،
وقال سبحانه: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْحِبَالَ أُوْتَادًا * وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ
سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا
وَهَاجًا * وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَاجًا * لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا﴾ (٣١٦٧)،
وقال جَلَّ شَأْنُهُ: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَرَبَّيْنَاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ *
وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيًا وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ
مُنِيبٍ * وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ * وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا
طَلْعٌ نَضِيدٌ * رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾ (٣١٦٨)، وقال جل وعلا: ﴿خَلَقَ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ *
وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْبِحُونَ وَحِينَ
تَسْرَحُونَ * وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بِالْغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ *
وَالْحَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا
جَائِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ * هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ
تُسِيمُونَ * يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً
لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي

(٣١٦٥) [يس: 33 - 40].

(٣١٦٦) [الأنبياء: 30 - 33].

(٣١٦٧) [البأ: 6 - 16].

(٣١٦٨) [ق: 6 - 11].

ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ * وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبِيَّةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَازِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * وَالْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لِعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ * أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ * وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ * وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ * إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ ﴿3169﴾، وقال سبحانه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ * كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ * يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ * وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾ ﴿3170﴾، وقال سبحانه: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ ﴿3171﴾، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَانًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ * وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمُ بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ * فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ

﴿3169﴾ [النحل: 3 - 22].

﴿3170﴾ [الحج: 3 - 8].

﴿3171﴾ [الروم: 54].

الْمُسِينُ * يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ ﴿3172﴾، وقال تعالى: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا يُشْرِكُونَ * أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بَلٌ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ * أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِي وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بَلٌ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَدْكُرُونَ * أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلِ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ * أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قُلٌّ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ * بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلٌ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلٌ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ ﴿3173﴾، وقال جل وعلا: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ * أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُه كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴿3174﴾، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ * وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي وَأَنْهَارًا وَمَنْ كُلِّ الشَّمْرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رُجُومًا لِيُغْشِيَ اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٍ وَجَنَاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضَلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿3175﴾، إلى غير ذلك من الآيات القرآنية التي تدل على وحدانية الله من

[النحل: 78 - 83].⁽³¹⁷²⁾

[النمل: 59 - 66].⁽³¹⁷³⁾

[الرعد: 16، 17].⁽³¹⁷⁴⁾

[الرعد: 2 - 4].⁽³¹⁷⁵⁾

خلال مشاهدة آثار صنعته، وأمارات قدرته.

وإن من مقتضيات الإيمان بالله تعالى، وبوحدانيته سبحانه، الإيمان بأنه عَزَّ وَجَلَّ هو الإله الخالق الرازق الراعي لأموال خلقه، والمدبر لشئون عباده، وأنه سبحانه بيده الخلق والأمر، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾⁽³¹⁷⁶⁾، وأنه تبارك اسمه: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾⁽³¹⁷⁷⁾، وأنه أتقن صنعته، وأحكم تدبير خلقته، وأنه تَوَكَّلَ بشئون خلقه، وَتَكَفَّلَ بأرزاق عباده، قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾⁽³¹⁷⁸⁾، فالتوحيد قانون الوجود، ونظام الحياة، فإن البشر قد وُجِدوا في الحياة بإيجاد الله تعالى لهم، وعاشوا في هذه الدنيا بإمداده (عَزَّ وَجَلَّ) إياهم بالرزق، والتدبير، والمعونة، والتيسير ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾⁽³¹⁷⁹⁾، فوحدانية الله تعالى حقيقة أزليّة أبدية لا يماري فيها، ولا يجادل في مدلولها إلا إنسان غلبه الجهل، أو أعماه التعصب والتقليد، أو سيطر عليه العناد والمكابرة؛ فالعالم كله يفتقر إلى الله الغني الحميد في كل حركة وسكنة، وكل قيام وقعود، وكل شهيق وزفير، وكل صغيرة وكبيرة، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ * إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ * وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾⁽³¹⁸⁰⁾، والكون كله من سماء وأرض، وشمس وقمر، ومخلوقات علوية وسفلية تدعن لخالقها، وتنقاد لأمره، وتسجد لعظمته ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالِدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ حَقًّا عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾⁽³¹⁸¹⁾، ولقد شرح القرآن الكريم تلك الحقيقة الكبرى واليقينية العظمى التي لا تقبل الجدل، ولا اللدد، فأخبرنا سبحانه أن التوحيد هو سر الوجود، وأنه ينسجم مع الخلائق كلها ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾⁽³¹⁸²⁾، فالكل في هذا الكون البديع والنظام المحكم والكيان المتناسق يسبح بحمد خالقه، ويسجد لعظمة بارئه جَلَّ جَلَالُهُ ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا

⁽³¹⁷⁶⁾ [الأعراف: 54].

⁽³¹⁷⁷⁾ [طه: 50].

⁽³¹⁷⁸⁾ [الزمر: 62].

⁽³¹⁷⁹⁾ [الحديد: 3].

⁽³¹⁸⁰⁾ [فاطر: 15 - 17].

⁽³¹⁸¹⁾ [الحج: 18].

⁽³¹⁸²⁾ [آل عمران: 83].

غَفُورًا ﴿٣١٨٣﴾، وقال جَلَّ شَأْنُهُ: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْخِجُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ * وَاللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ ﴿٣١٨٤﴾، فكل شيء في هذا الكون المحكم الصنعة يشهد بأن الله تعالى هو الواحد، وأنه الخالق الأوحَد الَّذِي لَا نِدَّ لَهُ، وَلَا نَظِيرَ لَهُ، وَلَا شَبِيهَ، وَلَا مِثِيلَ لَهُ.

وقد أوضح الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز أن تصاريف الكون بيده، وأن أرزاق الخلائق مكفولة عنده، وأن آجال الخلق مكتوبة لديه، قال عز شأنه: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ * ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ * أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ * لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ * أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ * وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ﴾ ﴿٣١٨٥﴾.

وقد خلق الله الخلق لحكمة بالغة، وتقدير حكيم يعلمه ربي جَلَّ جَلَالُهُ، وقد نعلم بعض تلك الحكمة، ويعزب عن علمنا كثير منها، قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ﴾ ﴿٣١٨٦﴾، وقال سبحانه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ * فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ * وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ * وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾ ﴿٣١٨٧﴾، وقال سبحانه: ﴿وَنَبِّئُوهُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ ﴿٣١٨٨﴾، «فالتوحيد ينقي العقيدة من أدران الشرك، ولوثات العبوديات الباطلة، وإذا حصل نقاء للباطن، وصفاء للروح الإنسانيَّة فإنه يكون مؤثرًا على السلوك الإنساني بالإيجاب، فلن يكون السلوك الظاهري صحيحًا إذا كان الباطن سقيمًا معتلًا، وإن المُهِمَّة الأولى لدين الإسلام هي إرساء التوحيد أولاً في القلوب، ثم بعد أن ترسخ العقيدة الحقة في النفوس، وتستقر في القلوب، وتخالط الضمير والوجدان يأتي دور الشريعة التي تصوغ القوالب التي يتم فيها العمل الصالح،

[3183] [الإسراء: 44].

[3184] [النور: 41، 42].

[3185] [الحج: 61، 66].

[3186] [الملك: 2].

[3187] [المؤمنون: 115 - 118].

[3188] [الأنبياء: 35].

وتحديد ما نزل من الحلال والحرام، والأوامر والنواهي، فلا قيام للشرعية إلا على مهاد راسخ من الإيمان بالله الواحد الأحد»⁽³¹⁸⁹⁾.

وإذا تأملنا الآيات التي تثبت الوحدانية لله تعالى في القرآن الكريم لرأيناها جاءت على أسلوب الحصر والقصر، فهي تثبت الألوهية لله تعالى، وتنفيها عن عداه من الآلهة الباطلة، والمعبودات المزعومة، قال تعالى: ﴿وَالْهُكْمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾⁽³¹⁹⁰⁾، وقال سبحانه: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ﴾⁽³¹⁹¹⁾، وقال عز وجل: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾⁽³¹⁹²⁾، وقال سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾⁽³¹⁹³⁾، وقال تعالى: ﴿وَلْيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾⁽³¹⁹⁴⁾، وقال عز وجل: ﴿إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾⁽³¹⁹⁵⁾، وقال تبارك اسمه: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونَ﴾⁽³¹⁹⁶⁾، وقال سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾⁽³¹⁹⁷⁾، وقال سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾⁽³¹⁹⁸⁾، وقال سبحانه: ﴿فَإِلَهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾⁽³¹⁹⁹⁾، وقال سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ﴾⁽³²⁰⁰⁾.

إن التوحيد حقيقة مطلقة يقود إليها التفكر والتأمل والبداهة العقلية، وأرشدنا إلى فهمها، ومعرفة فحواها كتاب الهداية والنور، والرشاد «القرآن الكريم»، والتوحيد يجيب عن الأسئلة التي حيرت البشرية، وأقضت مضاجع الإنسانية، وأفلقت هجوعها ومنامها: «من خلقنا؟ ولماذا خلقنا؟ وإلى أي مصير سينتهي أمرنا؟»، فالإيمان بالله وتوحيده يريح الإنسان من حالات الحيرة والقلق والاضطراب التي ينتهي إليها أي

⁽³¹⁸⁹⁾ يراجع في هذا الصدد: «المحاور الخمسة للقرآن الكريم»، للشيخ محمد الغزالي: (ص: 21 - 56)، بتصرف كثير جداً، دار الصحوة، الطبعة الأولى، سنة: 1409هـ - 1989م.

⁽³¹⁹⁰⁾ البقرة: [163].

⁽³¹⁹¹⁾ النساء: [171].

⁽³¹⁹²⁾ المائدة: [73].

⁽³¹⁹³⁾ الأنعام: [19].

⁽³¹⁹⁴⁾ إبراهيم: [52].

⁽³¹⁹⁵⁾ النحل: [22].

⁽³¹⁹⁶⁾ النحل: [51].

⁽³¹⁹⁷⁾ الكهف: [110].

⁽³¹⁹⁸⁾ الأنبياء: [108].

⁽³¹⁹⁹⁾ الحج: [34].

⁽³²⁰⁰⁾ فصلت: [6].

تصور آخر غير التوحيد⁽³²⁰¹⁾.

من خلال العرض السابق يظهر لنا أن التوحيد إذن هو نظام حياة مرتبط بالله الواحد الأحد، يشمل هذا النظام الإلهي المتقن الفرد والمجتمع، وجميع الكيانات البشرية على ظهر هذه المعمورة، فإن صلاح حال الفرد في سره وعلنه، وباطنه وظاهره مرهون بإقامة علاقة صالحة مع الله رب العالمين، تقوم على الحب له سبحانه، والخوف منه عزَّ وجلَّ، فيمثل ما أمره الله به، ويجتنب ما نهاه الله عنه، ويحل ما أحله الله، ويحرِّم ما حرَّم الله، ويرضى بما قسم الله له وقدَّر وكتب عليه من بلاءات الحياة ولأوائها، ويطمئن ويثق أن الله تعالى على كل شيء قدير، وأنه أحاط بكل شيء علمًا، فهو الإله العليم القدير الذي شرع له من الدين ما فيه سعاده في الدنيا والآخرة، قال تعالى آمراً عبده ونبيه محمداً (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والمؤمنين من أمته: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ * قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ آبِغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ * وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁽³²⁰²⁾.

والتوحيد الذي يظهر الوجدان من أدراان الشرك، وينقي العقيدة من آفات العبودية الباطلة هو قادر على أن يجعل الموحدون المؤمنين بالله الواحد الأحد لديهم المقدرة والاستطاعة على تزكية النفوس، وتهذيب الأخلاق، وإيقاظ الضمائر، وتعمير الكون كله بكلمه الله رب العالمين لا شريك له، فيعبد الناس رهم حل وعلا عن طواعية واختيار، لا عن إكراه وإجبار، فالله تعالى خلقنا من الأرض، وأمرنا بعمارتهما، وبَيَّنَّ لنا السنن والقوانين التي يمكننا فهمها واستيعابها، واكتشافها، قال تعالى: ﴿وَإِلَىٰ 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﴾⁽³²⁰³⁾، والذي يتأمل في هذه الآية الكريمة يجد أن الله تعالى أمر أول ما أمر بعبادته وَخَدَهُ لا شريك له، وطرح الألهة الباطلة، والمعبودات المزعومة التي يعبدها البشر الجهلاء، ثم بَيَّنَّ أن من مقتضيات هذه العبادة ولوازمها: عمارة

⁽³²⁰¹⁾ يراجع في هذا الصدد كتاب: «منظومة القيم العليا، التوحيد، والتزكية، والعمارة»، أد/ فتحي ملكاوي: (ص: 15)، بتصرف كثير جداً، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة: 1434هـ - 2013م.

⁽³²⁰²⁾ [الأنعام: 161 - 165].

⁽³²⁰³⁾ [هود: 61].

الأرض، وفي أثناء هذه العمارة نحن مطالبون باللجوء الدائم إليه، وأن ما نقابله من سقطات ومخالفات فإنه مدفوع عنا ضرره وأثره بالاستغفار الدائم، والتوبة المتواصلة الدعوب⁽³²⁰⁴⁾.

⁽³²⁰⁴⁾ للاستزادة يراجع كتاب: «التجديد في دراسة التوحيد»، أد/ محمد بنيعيش، دار الكتب العلميّة، ط: 1، سنة: 1428هـ-

الضابط الرابع: تجديد مفهوم العمل التعبدى عند بديع الزمان النورسي «مفهوم التقوى - مفهوم العبادة نموذجًا»:

تجديد مفهوم التقوى من خلال رسائل الثور:

عَدَّ الثورسي التقوى واحدة من أعظم أساسين في نظر القرآن الكريم بعد الإيمان، حيث الأساس الثاني هو العمل الصالح، وَفَرَّقَ الثورسي بينهما حيث رأى أن التقوى: هي ترك المحذور والاجتناب عن الذنوب والسيئات بينما العمل الصالح: هو فعل المأمور لكسب الخيرات⁽³²⁰⁵⁾، ويخالف هذا موقف ابن تيمية الَّذِي رأى أن: "اسم التقوى إذا أُفرد دخل فيه فعل كل مأمور به وترك كل محذور"⁽³²⁰⁶⁾، قال طلق بن حبيب، التقوى هي: "أَنْ تَعْمَلَ بِطَاعَةِ اللَّهِ عَلَى نَورٍ مِنَ اللَّهِ تَرْجُو رَحْمَةَ اللَّهِ، وَأَنْ تَتْرَكَ مَعْصِيَةَ اللَّهِ عَلَى نَورٍ مِنَ اللَّهِ تَخَافُ عَذَابَ اللَّهِ"⁽³²⁰⁷⁾، وقال أبو عثمان المغربي: التقوى هِيَ الْوُقُوفُ مَعَ الْحُدُودِ لَا يُقَصِّرُ فِيهَا وَلَا يَتَعَدَّهَا"⁽³²⁰⁸⁾.

وقد أكد الثورسي مرارًا أن التقوى هي ترك المعاصي، وفي شرحه لحديث النَّبِيِّ: "أَلَا إِنَّ الدُّنْيَا مَلْعُونَةٌ مَلْعُونٌ مَا فِيهَا إِلَّا ذِكْرُ اللَّهِ وَمَا وَالَاهُ وَعَاظٌ أَوْ مُتَعَلِّمٌ"⁽³²⁰⁹⁾، بَيَّنَّ النورسي أن الدنيا لها ثلاثة أوجه، هي: وجه يعكس عظمة الله متمثلًا في بديع خلقه، ووجه يعكس حقيقة المؤمن المتمثلة في الطاعة والعبادة، ووجه يعكس ذنوب ومعاصي الدنيا التي ينبغي تركها وهذا جوهر التقوى⁽³²¹⁰⁾، وهذا قريب من موقف الغزالي الَّذِي رأى شرط التقوى: "خلو القلبِ عَن حب الدنيا"، وأن التقوى تنبعث في قلب المؤمن من استحقر الدنيا⁽³²¹¹⁾، كما جعل الثورسي التقوى أول مراتب الصبر، وهي المرتبة المتمثلة في الصبر عن المعصية

(3205) ينظر: «الكلمات»، (ص: 19).

(3206) ينظر: «الإيمان» لابن تيمية، (س: 132)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي، عمان، الأردن، الطبعة: الخامسة، 1416هـ/1996م.

(3207) ينظر: «المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال» للذهبي، (ص: 286)، تحقيق: محب الدين الخطيب، بدون.

(3208) ينظر: «الاعتصام» للشاطبي، (1/ 125)، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، الناشر: دار ابن عفان، السُّعُودِيَّة، ط: الأولى، 1412هـ - 1992م.

(3209) أخرجه الترمذي في «سننه»، كتاب: «الرُّجْدِ عَن رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)» بَابُ: «مَا جَاءَ فِي هَوَانِ الدُّنْيَا عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»، (4/ 139) برقم: (2322)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ».

(3210) ينظر: «الكلمات»، (ص: 393).

(3211) ينظر: «فضائح الباطنية» لأبي حامد لغزالي، (ص: 197)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الناشر: مؤسسة دار الكتب الثقافية -

وتجنبها⁽³²¹²⁾، فالإنسان يميل إلى السعي واره شهواته لولا التقوى⁽³²¹³⁾.

ورغم أن الثورسي قصر التقوى على الترك، أي ترك السيئات، إلا أنه لم يقصر ذلك الترك على المعاصي فحسب، بل قسم التقوى إلى ثلاثة أجزاء، هي ترك الشرك، وترك المعاصي، وترك ما سوى الله تعالى⁽³²¹⁴⁾، ويلاحظ أن فهم الثورسي للتقوى أقرب إلى المعنى اللغوي لها، فالتقوى لغة هي: الحجز بين الشئَيْنِ، كما تذكر معاجم اللغة.

فالتقوى ليست أساساً عظيماً جداً فحسب في هذا الزمن المتسم بإطلاق الشهوات من عقالها، بل إنها ركيزة الأسس التي تدفع المفاسد والكبائر⁽³²¹⁵⁾، والمسلم التقي الذي يجاهد نفسه والشيطان خشية الوقوع في الخطايا والذنوب ونقيضه الفاسق الخاسر الذي يلهث وراء هموم العيش لحد اتهام الرازق الحقيقي ولا يبالي في سبيل الحصول على لقمة العيش أن تفوته الفرائض وتتعرض له المعاصي⁽³²¹⁶⁾، والواجب على المسلم أن يكون تقواه لله وَحْدَهُ، فلا يتق أحدًا من المخلوقين خشية أو طمعًا، نتأكد من ذلك إذا علمنا أن أحد أهم المقاصد من وراء خلق الإنسان أن يمارس التقوى التي هي كمال العبادة، فحكمة خلق البشر هي التقوى، ونتيجة العبادة مرتبة التقوى، والتقوى أكبر المراتب⁽³²¹⁷⁾، لِأَنَّهَا تَزِيدُ الْإِيمَانَ كَمَا قَالَ السَّفَارِينِي فِي مَنْظُومَةِ الدَّرَةِ الْمُضِيَّةِ: (إِيمَانَنَا قَوْلٌ وَقَصْدٌ وَعَمَلٌ... تَزِيدُهُ التَّقْوَى وَيُنْقِصُ بِالزَّلَلِ)⁽³²¹⁸⁾.

والتقوى كذلك تعني الخوف من الله تعالى، وهذه الحالة يتلذذ بها العارفون بالله، وهي من أعظم أسباب قوة الإنسان، فالذي يخاف الله ينجو من الخوف من الآخرين⁽³²¹⁹⁾، وقد أكد ذلك ابن تيمية فقال: "وأصل كل خير في الدنيا والآخرة الخوف من الله"⁽³²²⁰⁾، خاصة في ظل تفاقم التيارات المدمرة في هذا الوقت، حيث باتت التقوى أعظم أساس وأكبر سد لصددها؛ لِأَنَّ تَرْكَ الْكِبَائِرِ فِي هَذِهِ الظُّرُوفِ يَحْتَاجُ إِلَى جُهْدٍ كَبِيرٍ، كَمَا أَنَّ الْعَمَلَ الصَّالِحَ الْبَسِيطَ يَغْدُو فِي حُكْمِ الْكَثِيرِ ضَمَّنَ هَذِهِ الشَّرَائِطِ الثَّقِيلَةِ وَالظُّرُوفِ

(3212) ينظر: «المكتوبات»، (ص: 362).

(3213) ينظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم، (3/ 33)، الناشر: مكتبة الخانجي - القاهرة.

(3214) ينظر: «إشارات الإعجاز»، (ص: 50).

(3215) ينظر: «الملاحق»، (ص: 168).

(3216) ينظر: «الكلمات»، (ص: 19).

(3217) ينظر: «إشارات الإعجاز»، (ص: 157)، وما بعدها.

(3218) ينظر: «الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية» للسفاريني، (ص: 71)، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، الناشر:

مكتبة أضواء السلف - الرياض، ط: الأولى، 1998م.

(3219) ينظر: «الكلمات»، (ص: 29، 409).

(3220) ينظر: «الإيمان» لابن تيمية، (ص: 20).

العصية، خاصة أن ترك الحرام واجب والقيام بالواجب أعظم أجر من القيام بالسنة؛ فبالتقوى وقصد الفرار من الآثام والذنوب، يغنم المرء ثواب أعمال صالحة نشأت من عبادة لم يصرف فيها جهداً⁽³²²¹⁾، وهذا تأكيد على أن الكبائر التي ينجل منها الإنسان ويخاف من خطورتها قد تتحول إلى صغائر، بينما تتحول الصغائر التي يستهين بها الإنسان إلى كبائر.

ومن هنا فإن واجب المسلم أن يسعى لإبراز تلك التقوى وعدم إخفائها خوفاً من الرياء؛ لأنَّ إظهار التقوى التي هي ترك الحرام ضمن هذه الكبائر المنتشرة لها أثوبة عظيمة أكثر من إخفائها ناهيك أن يتقرب منها الرياء⁽³²²²⁾، وهذا تنبيه مهم من النورسي، فإن الرياء هو إظهار الأعمال بهدف الحصول على ثناء الناس، أما في حالة اضطرار أصحابها، فإظهارها يهدف للتحدي.

بل حث النورسي تلاميذه من طلاب رسائل النور على بناء علاقة وثيقة بالتقوى، فجعل أهم وظائفهم «اتخاذ التقوى أساساً في الأعمال كلها، ثم التحرك وفقها أمام تيار الدمار الرهيب المهاجم والآثام المحيطة بهم، إذ يواجه الإنسان ضمن أنماط الحياة الاجتماعية الحاضرة مئات من الخطايا في كل دقيقة، فالتقوى هي التي تجعل (دون ريب) الإنسان كأنه يقوم بمئات من الأعمال الصالحة، وذلك باجتنابه تلك المحرمات فأعظم قوة لدينا بعد قوة الإخلاص هي قوة الاشتراك في الأعمال الأخروية⁽³²²³⁾، كما أنه نصحهم بمصادقة أهل التقوى، ذلك أن حبهم عمل صالح نتقرب به إلى الله تعالى، وهي بالإضافة إلى العمل الصالح المعيار الوحيد للتمييز بين الناس في الآخرة، قال الذهبي: (وَإِذَا فَرَضْنَا اثْنَيْنِ أَحَدَهُمَا أَبُوهُ نَبِيٍّ وَالْآخَرُ أَبُوهُ كَافِرٌ وَتَسَاوَى فِي التَّقْوَى وَالطَّاعَةِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ كَانَتْ دَرَجَتُهُمَا فِي الْجَنَّةِ سَوَاءً)⁽³²²⁴⁾.

تحدّث النورسي عن المعاصي وخطورتها؛ لأنّها تتوغل في القلب وتنكت فيه نكتاً سوداء حتى تتمكن من إخراج نور الإيمان منه فيظلم القلب ثم يغلظ ويقسو⁽³²²⁵⁾، قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "إِذَا أَدْنَبَ الْعَبْدُ نَكَبَتْ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ"⁽³²²⁶⁾، ولذا لا بُدَّ من تركها خاصة في أوقات بُعد الناس عن

(3221) ينظر: «الملاحق»، (ص: 168).

(3222) ينظر: «الملاحق»، (ص: 193).

(3223) ينظر: «الملاحق»، (ص: 169) وما بعدها.

(3224) ينظر: «المنتقى من منهاج الاعتدال»، (ص: 530).

(3225) ينظر: «المعاني»، (ص: 11).

(3226) أخرجه الحاكم في «المستدرک» كتاب «الإيمان»، (1/ 45) برقم: (6)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ لَمْ يُجْرَجْ فِي

الصَّحِيحَيْنِ»، ووافقه الذهبي.

والحديث: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "إِذَا أَدْنَبَ الْعَبْدُ نَكَبَتْ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ، فَإِنْ تَابَ صُقِلَتْ مِنْهَا، فَإِنْ عَادَ زَادَتْ حَتَّى تَغْطِيَ فِي قَلْبِهِ، فَذَلِكَ الرَّأْيُ الَّذِي ذَكَرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [المطففين: 14].

الله تعالى، فحين تهاجم الذنوب والسيئات الإنسان يكون اجتناب إثم واحد مع عمل قليل بمنزلة ترك المئات من السيئات التي تترتب على تلك السيئة والقيام بالمئات من الواجبات، وحتى يتحقق ذلك يجب أن يقترن بالنية والتقوى⁽³²²⁷⁾.

تجديد مفهوم العبادة في رسائل النور:

أصل العبودية الخُضوع والتذلل⁽³²²⁸⁾، وقد عدَّ الثورسي "الإنسان موظفًا موكولًا إليه مُهمَّة جليلة، تقود إلى جميع أنواع الرقي المعنوي البشري، وانكشاف جميع استعدادات البشر، ونمائها، وصيرورة الماهية الإنسانية مرآة جامعة للأسماء الإلهية الحسنى كلها"⁽³²²⁹⁾، وهكذا وسَّع الثورسي مفهوم العبادة ليشمل كل خير يساهم في تقدم الإنسان وسعادته.

وقد قسم الثورسي العبادة إلى قسمين، إيجابي وسلبي، فالعبادة الإيجابية هي العبادة التي يعرفها الناس ويمارسونها دائمًا، أما العبادة السلبية، فهي عند إصابة الإنسان بمصيبة أو بلاء فيتضرع إلى ربه ويلجأ إليه بإخلاص، ويصبر على تلك المصيبة فيثاب على صبره ثوابًا عظيمًا⁽³²³⁰⁾، وهذا يتوافق مع ما رواه أبي هريرة: عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «مَا يُصِيبُ الْمُسْلِمَ، مِنْ نَصَبٍ وَلَا وَصَبٍ، وَلَا هَمٍّ وَلَا حُزْنٍ وَلَا أَدَى وَلَا عَمٍّ، حَتَّى الشُّوْكَةُ يُشَاكُّهَا، إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا مِنْ خَطَايَاهُ»⁽³²³¹⁾، وقال سُلَيْمَانُ بْنُ الْقَاسِمِ: "كُلُّ عَمَلٍ يُعْرِفُ ثَوَابُهُ إِلَّا الصَّبْرَ. قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: (إِنَّمَا يُؤَفِّي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ)⁽³²³²⁾، قَالَ: كَالْمَاءِ الْمُنْهَجِرِ⁽³²³³⁾.

وقد اهتم الثورسي بالعبادة بمعناها الواسع، حيث تحدث عن العبادات الشعائرية: كالصلاة، والصيام، والزكاة، والذكر، كما اهتم بالعبادات القلبية، والعبادات التي يمارسها المسلم في الإطار الاجتماعي: كالأخلاق، والإحسان للضعيف، ويتوافق هذا مع موقف ابن تيمية؛ فالعبادة عنده: "هي اسم جامع لكل

(3227) ينظر: «سيرة ذاتية»، (ص: 314).

(3228) ينظر: «لسان العرب»، (3/ 271).

(3229) ينظر: «المكتوبات»، (ص: 50).

(3230) ينظر: «اللمعات»، (ص: 13).

(3231) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه»، كتاب: «المرضى» باب: «ما جاء في كفارة المرض»، (114/7) برقم: (5641)،

من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه).

(3232) [الزمر: 10].

(3233) ينظر: «الصبير» لابن أبي الدنيا، (ص: 29)، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، الناشر: دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط:

الأولى، 1418 هـ - 1997 م.

مَا يُجِبُّهُ اللَّهُ وَيَرْضَاهُ مِنَ الْأَقْوَالِ وَالْأَعْمَالِ الْبَاطِنَةِ وَالظَّاهِرَةِ" (3234).

وبالنسبة للشعائر التعبدية المفروضة؛ فقد جعل التُّورسي الالتزام بها شَرْطًا لِقَبُولِ بَقِيَةِ الْعِبَادَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: "إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ عَمَلِهِ صَلَاتُهُ، فَإِنْ صَلَحَتْ فَقَدْ أَفْلَحَ وَأَنْجَحَ، وَإِنْ فَسَدَتْ فَقَدْ خَابَ وَخَسِرَ" (3235)، وقد حث التُّورسي على أداء الصلوات التي لا تستغرق من الإنسان ساعة من الزمان، مبيِّنًا أن هنالك من ينفق أربع أو خمس ليرات من أصل (24) ليرة يملكها؛ لشراء ورقة يناصر، مع أن احتمال فوزه أقل من واحد من الألف، بينما لا ينفق ساعة من أصل (24) ساعة للفوز بالجنَّة، مع أن احتمال فوزه في هذه الحالة (999) من الألف (3236).

ورأى التُّورسي أن التسبيح، والسجود، والدعاء، والحمد، والثناء، يصعد كله إلى الله تعالى باستمرار، كما يفهم من الإشارات القرآنية (3237)، وهو ما يتوافق مع الآية القرآنية: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (3238).

وحت التُّورسي على اتباع السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ، فقال: "كنت أشعر متى اعتصمت بالسُّنَّةِ، وتمسكت بها؛ تتنور الطريق من أمامي، وتظهر كأنها طريق آمنة سالمة، والأثقال تخف، والعقبات تنزل" (3239)، حيث لا تقبل الشعائر التعبدية إلا بشرطين؛ هما: الإخلاص، وموافقة السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ.

(3234) ينظر: «الغُبُورِيَّة» لابن تيمية، (ص: 44)، تحقيق: محمد زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، ط: الطبعة السابعة المجددة 1426هـ - 2005م.

(3235) أخرجه الترمذي في «سننه»، كتاب: الصَّلَاة، بَابُ: مَا جَاءَ أَنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الصَّلَاةُ (535/1) برقم: (413)، وقال: «حديث حسن غريب من هذا الوجه وقد روي هذا الحديث من غير هذا الوجه، عن أبي هريرة، وقد روى بعض أصحاب الحسن، عن الحسن، عن قبيصة بن حريث، غير هذا الحديث والمشهور هو قبيصة بن حريث».

(3236) ينظر: «الشعاعات»، (ص: 242).

(3237) ينظر: «المكتوبات»، (ص: 306).

(3238) [فاطر: 10].

(3239) ينظر: «اللمعات»، (ص: 82).

الضابط الخامس: تجديد الدرس العقدي عند فضيلة الشيخ محمد الغزالي:

إن من العلماء المعاصرين الأكابر الَّذِينَ أسهموا بشكل بارز في تجديد الدرس العقدي، والذين حاولوا العودة به إلى سيرته الأولى ومنابعه الصافية الرائقة الرقراقة: الداعية الكبير والمصلح المجدد الشيخ محمد الغزالي (رَحِمَهُ اللهُ) [1335 1417 هـ - 1917 1996 م] حيث قَدَّمَ في كتابه: «عقيدة المسلم»، وغيره من كتبه المتميزة منهاجًا متميزًا في تناول العقيدة الإسلامية، جَدَّدَ به العلم من حيث الشكل والمضمون.

وقد تمثلت معالم هذا المنهج من خلال مجمل ما كتبه في العقيدة، وعلى رأسها كتابه: «عقيدة المسلم»

في عدة نقاط منها:

أولاً: التخفف من الجدل في الدرس العقدي:

حاول الشيخ المجدد محمد الغزالي (في أثناء تناوله للدرس العقدي) تنقية علم التوحيد مما شابه من الجدل الكلامي والفرق الكلامية التي جَرَّتْ بجلدها ومصطلحاتها على العقيدة ما شَوَّش حقيقتها، وعلى الإيمان ما عَكَّرَ صفوه، وأبعده عن تحقيق أهدافه وتحصيل غاياته.

وكان للشيخ الغزالي على «علم الكلام» مأخذان؛ أولهما: أنه منهج نظري بحت ينظّم المقدمات ويستخلص النتائج، كما تصنع الآلات الحاسبة في عصرنا هذا، أو الموازين التي تضبط أفعال الأجسام، ثم تسجل الرقم وتقذف به للطالبين، فانتهدت إلى نتائج قد يستريح إليها العقل الحصيف، هذا المنهج بهذه الطريقة جعل العامة يفرعون إلى علوم التصوف يستكملون منها ما عزَّ عليهم إدراكه في علم الكلام، غير أن التصوف ميدان كثير المزالق، وشطحات كثير من السائرين فيه أكثر من سدادهم، لكنه أنعش عاطفة الحب الإلهي، وربط قلوب الناس ربطاً رقيقاً ببديع السماوات والأرض، بيد أن الإسلام في تكوينه للعقيدة يخاطب العقل والقلب، ويستثير العاطفة والفكر، ويوقظ الانفعالات النفسية مع إيقاظه للقوى الذهنية.

وأما المأخذ الثاني فهو: أنه نشأ في ظروف كان لها أثر سيئ في سرد حقائقه، وصوغ دقائقه، فإن جحيم السياسة وتطاحن الأحزاب المختلفة أرسل شواظاً من الأحكام الإسلامية لا نزال إلى اليوم نشقى بها برغم القرون الطويلة التي مرَّتْ عليها، ومن الغفلة أن نحسب تكوين العقيدة يتم في مجلس مناظرة تُتَصَيَّدُ فيها النصوص، ويُشَدُّ فيها العَلَبُ، ويُلعب فيها بالألفاظ، ويُستغل منطق أرسطو في المخاتلة وإيقاع الخصم أمام العامة، ثم يقول الشيخ: «وما أحسب أمة تحتاج إلى وَحْدَةِ الأفكار والمشاعر مثل هذه الأمة الإسلامية، فإذا نَشِبَ خلافٌ على شيء ما، فإن تحويل هذا الخلاف من الأدمغة المفكرة إلى صفوف الأمة يُعَدُّ جريمةً في حق الله، ورسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وجماعة المسلمين».

ويستعرض الشيخ الغزالي (رَحِمَهُ اللهُ) بعض الآثار السيئة والسلبية التي نجمت عن طرح مثل هذه

القضايا وإدارة الجدل حولها فيقول: «إذا اختلف القدامى: هل العمل ضرورة للإيمان أو كمال فيه؟ ترجح لدى العامة أنه كمالٌ فقط، فيستفيد المجتمع من هذا الخلاف ترك العمل!»
وإذا اختلف القدامى هل للإنسان قدرة وإرادة يُفعلُ بهما ويترك؟ أو هو مقهور مكتوف اليدين؟ ترجح لدى العامة أن المرء لا عزم له، ولا حول، ولا طول، فيستفيد المجتمع من هذا الخلاف سقوط الهمة وخور العزيمة!

وإذا تجادل القدامى: هل للمسلم حق الانتحاء إلى الله دون وساطة الصالحين من الأحياء أو المقبورين؟ ترجح لدى العامة أن المسلم لا يستغنى عن معونة الأولياء، وأنه إذا ذهب إلى ربه من دونهم فالويل له! فيستفيد المجتمع من هذا الخلاف شيوع الشرك وضعف الصلة برب الأرض والسماء!
وهكذا لصقت بالمجتمع الإسلامي مجموعة من الحساسات لا شك في أنها بعيدة الأثر فيما لحقه من اضمحلال وهوان.

وفي مقام آخر يبين هذه الآثار فيقول: «واستحياء الخلاف القديم بين السلف والخلف في عصرنا هذا ليس إلا مضيًا في تضليل المسلمين عن رسالتهم الكبرى، واستبقاء علل التخلف الخلقوي والاجتماعي بينهم»⁽³²⁴⁰⁾.

ويبيّن الشيخ الغزالي (رحمه الله) ما صار عليه في عرضه للعلم فيقول: «وقد بذلت جهدي حين تصديتُ لتصوير عقيدة المسلم أن أتجنب أشواك هذا الخلاف، فإذا استطعت طيئه في السياق المطرد طويته وتجاهلته، وإذا اضطررتُ إلى خوضه عاجلته على كره، وذكرْتُ ما استبان لي أنه صواب، وقد أستجهل الطرف المقابل ولا أكفره؛ لأنَّ الجهل الفاضح كما ظهر لي أساس كثيرٍ من المشكلات العلمية المبهمة، وربما لُحِث في أخلاق بعض المجادلين عوجًا، وفي أسلوبهم عنفًا، فأوثر مغفرة هذا على مقابلة السيئة بمثله؛ لأننا أمة فقيرة جدًا إلى التجمع والائتلاف، فلندفع هذا من أعصابنا، والمرجع إلى الله»⁽³²⁴¹⁾.

وفي سياق مناقشة الصفات وعرض أقوال من ذهبوا للتأويل الذي أوقعهم أحيانًا في التحسيم أو التعطيل، يقول الشيخ: «كنت أود لو كفَّ المسلمون الأوائل عن خوض معارك الجدل في الموضوع، أو لو استبان بعضهم وجهة نظر الآخر بدقة».

ويُفصِّحُ الشيخُ في هذا السياق عن مذهبه في التأويل من عدمه فيقول: «وأنا شخصيًا أوتر مذهب السلف، وأرفض أن يشتغل العقل الإسلامي بالبحث المضني فيما وراء المادة، وأرتضي قبول الآيات

⁽³²⁴⁰⁾ يُنظر: «المحاور الخمسة للقرآن الكريم»: (ص: 17)، دار الشروق، ط: 2، سنة: 1426هـ - 2005م.

⁽³²⁴¹⁾ يُراجع: «عقيدة المسلم»، للشيخ محمد الغزالي: (27 - 33)، ط: دار القلم - دمشق، الطبعة الثانية عشرة 1433هـ - 2012م.

والأحاديث التي تَصَمَّنَتْ أوصافاً لله (جَلَّ شَأْنُهُ) دون تأويل»⁽³²⁴²⁾.

ونرى أنه من الأهمية بمكان أننا رغم ما أحدثه هذا الجدل من آثار سيئة في بعض الأحيان على الفكر الإسلامي ينبغي ألا نُقَلِّلَ من شأن هذه الكلاميات والجدليات؛ لِأَنَّهَا تُعَبِّرُ عن عبقرية العقل المسلم في الاستدلال والحجاج والجدال والمناظرة، فيمكن أن نستفيد بها في هذا الجانب، وينبغي أن نُقَيِّمَهَا في ضوء عصرها والظروف التي اكتنفتها حتى تكون نظرتنا نظرة موضوعية منصفة.

وينبغي أيضاً أن نُفَرِّقَ بين علم العقيدة الأخص وعلم الكلام الأعم، كما ينبغي أن نُفَرِّقَ في نظرتنا إلى تاريخ علم الكلام بين جهود أئمة متكلمي أهل السنة والجماعة من شيوخ الأشعرية والماتريدية من جهة، وجهود متكلمي الفرق والطوائف السنية والشيعية من جهة أخرى؛ فلا يوزن الجميع في كفة واحدة.

إن مُهِمَّةَ علم الكلام الإثبات العقلي ودرء الشبه ودفع الاعتراضات عن العقائد المنصوصة الثابتة النسبة إلى دين محمد (صلى الله عليه وسلم) ولا عمل له مع المسلم المستكمل عرى الإيمان، فهل يعيب الطبيب الذي يعالج المرضى الذين اهدمت بنية أبدانهم وعقولهم ألا يكون مهندساً يؤسس البيوت للأصحاء ذوي العافية في أبدانهم وعقولهم!

لكن الداعية يأخذ ما ينتهي إليه المتكلم، ويُعيدُ توظيفه بما يناسب الذين يتلقون دعوته.

ثانياً: مراجعة علم العقيدة من حيث الشكل والمضمون:

ومن معالم المنهج عند الشيخ المجدد محمد الغزالي في تناول علم التوحيد أنه راجعه من حيث الشكل والمضمون؛ حيث يرى أن كتب علم التوحيد التي تشيع بيننا الآن فشلت في أداء رسالتها شكلاً وموضوعاً؛ أما من ناحية الشكل فلا معنى ألبتة لعرض علم ما في توزيع مضطرب بين متن وشرح وحاشية وتقرير، وفي لغة ركيكة اللفظ سقيمة الأداء، مع أن تطور الأدب في عصرنا هذا لا يُنكر، وقد بلغ من تمكن المؤلفين والمتأديبين في اللغة العربية أن تناولوا الموضوعات التافهة فأخرجوها في ألبسة زاهية، ووجهوا ألوف القراء بسحر يباينهم إلى ما يريدون، فهل يبقى الكلام في العقائد وحدها حكراً على هذا النمط المزري من الحواشي والمتون!

وأما من ناحية الجوهر فقد طغت عليه الفلسفات الغربية التي نقلها السريان عن اليونان وغيرهم، فإذا بعلوم العقيدة تتحول عن مجراها العتيق، وإذا بكتب التوحيد تزدهم باصطلاحات الفلاسفة وطرائق

⁽³²⁴²⁾ يُنظَر: «عقيدة المسلم»: (ص: 32)، وتابع عرض هذه القضية في الصفحات: (40 - 44)، ويُنظَر: «مائة سؤال عن الإسلام»: (ص:

296)، دار تحفة مصر، القاهرة، الطبعة الرابعة، سنة: 2005م.

تفكيرهم (3243).

وقد قدّم الشيخ الغزالي (رحمته الله) في كتابه هذا أمودجًا طيبًا من حيث الشكل والمضمون، فلم يكتفِ بالتنظير، ولا بالكلام بعيدًا عن التجربة، وإنما خَطَّ بقلمه السيال هذا المثال ليكون تطبيقًا على التنظير، وما أكثر ما نُتظَّر في حياتنا لقضايانا ومشكلاتنا دون أن نضع حلولًا عمليّة وتجارب تطبيقية لما نُقرَّرُهُ من تنظير. فمن ناحية الشكل صاغ الشيخ الغزالي موضوعات علم التوحيد بأسلوب رائق، وبيان باهر، وطريقة أنحاذة تجعلك لا ترتضي إذا شرعت في قراءة الكتاب إلا أن تصل إلى آخره، والشيخ الغزالي رقيق الطبع صافي النفس، شاعر مطبوع بارع، أديب من طراز نادر تشعر في عباراته الثرية أنها شعر منظوم، على أنه جردّ العلم من المتون والحواشي، وعرضه بشكل بسيط يقرؤه الخاصّة والعامة ويستفيد منه العلماء وغير العلماء.

وأما من ناحية المضمون فقد نَقَّاه من شَعْبِ الفرق الكلامية، وجدليّاتها إلا في أضيق الحدود، وتناول قضايا العلم بطريقة تُثمر آثاره في النفس والقلب، كما في العقل والفكر سواءً بسواء. وسيظهر لك هذا بكل وضوح إذا قرأت ما كتبه الشيخ الغزالي تحت باب: «الكمال الأعلى»⁽³²⁴⁴⁾؛ حيث تناول الحديث عن: القدرة، والإرادة، والحكمة، والحياة، والعلم، والسمع، والبصر، والكلام، وأنت أنت الله، فابتعد في تناوله لهذه الموضوعات عما يثيره الكلاميون من قضايا نظرية تفتح باب الجدل والخلاف، ولا تثمر إلا الجذب والفقر في مجال العقيدة الإسلامية، ترك كل هذا وتناول مظاهر هذه المعاني في الكون، وفي النفس، وفي الآفاق بطريقة تُسكِّبُ الإيمان سكبًا في القلب، وتُثَبِّغُ العقل إقناعًا بما يتناوله⁽³²⁴⁵⁾.

ثالثًا: استقاء العقيدة من نصوص القرآن والسنة:

وهذه من أهم المعالم عند الشيخ الغزالي في تجديد الدرس العقدي أو علم العقيدة الإسلامية؛ حيث كان يأخذ مباشرة من النصوص، ويتعامل معها دون أن يُكدِّرَ صفوها بما يطفئ نورها وأثرها بين يدي الجدل والشغب والمناظرات والحجاج العقلي الذي كادت العقيدة أن تتيه وسط ركامه. يقول الشيخ الغزالي: «إن غرس العقيدة في الأفئدة لن يثمر ويزدهر إلا بأسلوب الإسلام نفسه، ومن العجيب أنك تقرأ في أمهات الكتب الكلامية، وتطوي الصفحات الطوال، فلا تكاد تعثر على آية، أو

⁽³²⁴³⁾ يُنظَر: «عقيدة المسلم»: (ص: 33).

⁽³²⁴⁴⁾ يُنظَر: «عقيدة المسلم»: (ص: 109 - 120).

⁽³²⁴⁵⁾ وينظر أيضًا ما كتبه في باب: «القضاء والقدر» من كتاب: «عقيدة المسلم»: (ص: 125 - 142).

حديث إلا اقتباسات يسيرة، تبدو كالكزهرات المنفردة في الأرض السَّبَّخَةَ! ربما استراح عُشَّاق البحث الفلسفي الجرد لهذه الكتب، ولا عليهم! لكن هذا لا يغنينا عن عرض العقيدة الخالصة حقائق تتصل عن قُرْبٍ بمصادرها الأولى»⁽³²⁴⁶⁾.

ويقول في موضع آخر: «ليت المسلمين استقوا عقائدهم تصورًا وتصويرًا من القرآن وَحَدَهُ! إذن لأراحوا واستراحوا، إن بعض هواة الجدل لم يتورعوا عن كثرة اللغط في قضايا العقيدة، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا، وَيُشْبِهُ هُوَلَاءِ فِي الانحراف قومٌ غرَّتهم فلسفة اليونان وخیالاتهم النظرية، تحدثوا في أصول الإيمان فزادوا الطين بلَّةً، ولا عاصم من هذه المزالق كلها إلا التزام المنهج القرآني، والسير في معالمه»⁽³²⁴⁷⁾.

وهذا الاستقاء في تقدير الشيخ الغزالي لا يخلو من فوائد تعود على المؤمن؛ فحديث القرآن الكريم عن الله يمزج بين أمرين:

الأول: فقر العالم إلى الله، وقيامه به، واستمداده الوجود منه، أي أنه من المستحيل أن يتخلق من غير الخالق، أو ينتظم من غير منظم.

والثاني: أن هذا الخالق المدبر واحد لا شريك له، ليس له نِدٌّ أو ضِدٌّ، كُلُّ شيء هالك إلا وجهه! كل شيء من إنسٍ أو جنٍّ أو مَلَكٍ أو عَبْدٍ قِنٌّ له وَحَدَهُ، يستوي في هذه العبودية حيوان مُسْتَحْفٍ تحت التراب، أو مَلَكٍ ساجد تحت العرش⁽³²⁴⁸⁾.

وفي فائدة ثالثة يشير الشيخ الغزالي إلى أن شرح حقيقة التوحيد في الأسلوب القرآني يمحو آثار الإلحاد، وينفي شبهات الملحدین، وبذلك تتعاقب أدلة الوجود الأعلى، وأدلة التوحيد المطلق في نسقٍ قَدْ⁽³²⁴⁹⁾.

فالحديث عن الله تباركت أسماؤه يتخذ في القرآن أسلوبًا قريبًا من الفطرة، سريعًا إلى العقل، بعيدًا عن الغموض والتعقيد، مُفَعَّمًا بالوضوح والإشراق⁽³²⁵⁰⁾.

ولا تكاد تُقَلَّبُ في كتاب الشيخ الغزالي (رَحِمَهُ اللهُ) «عقيدة المسلم»، إلا وتجد فيها نصًّا من آية، أو حديث يُعَبَّرُ تعبيرًا صادقًا عن المعنى الذي يتناوله، أو الشُّبْهَةَ التي يَدْحَضُهَا، أو الأثر الذي يُرِيدُ بِنْتِهِ في النفس، يقول في ذلك: «ولا يستكثرن القارئ إيراد الشواهد منها يعني من الآيات والأحاديث فإن لذلك

⁽³²⁴⁶⁾ يُنظَر: «عقيدة المسلم»: (ص: 33).

⁽³²⁴⁷⁾ يُنظَر: «المحاور الخمسة للقرآن الكريم»: (ص: 13).

⁽³²⁴⁸⁾ يُنظَر: «المحاور الخمسة للقرآن الكريم»: (ص: 22)، وقال الخليل بن أحمد: القنُّ: العبد المنعبد، ويجمع على الأقنان، وقال ابن عباد: القنُّ: العبد الذي مُلِكَ هو وأبوه، والجميع الأقنان والأقنئة. يُنظَر: «العين»: القاف مع النون، و«المحيط في اللغة»: القاف والنون.

⁽³²⁴⁹⁾ يُنظَر: «مائة سؤال عن الإسلام»: (ص: 150)، وينظر تفصيل هذه الفكرة في الصفحات بعدها.

⁽³²⁵⁰⁾ يُنظَر: «نظرات في القرآن»: (ص: 62)، دار تحفة مصر، الطبعة السادسة، سنة: 2005م.

حكمة مقصودة تُعرف بعد مطالعتها في سياقها»⁽³²⁵¹⁾.

ولا يخفى ما عند الشيخ الغزالي من قدرة على إيراد الشاهد إيراداً بديعاً، وفي صميم المعنى الذي يتناوله، وهو فنٌّ لا يُحسِنُهُ كثيرٌ من الكُتَّابِ.

رابعاً: الجمع بين إقناع العقل وإمتاع القلب:

وهو منهج إسلامي صميم، فالإسلام في شعائره وشرائعه، وعقيدته وعباداته، وأخلاقه وآدابه يستثير العاطفة ويقدم زناد الفكر، ويوقظ الانفعالات النفسية مع إيقاظه للقوى الذهنية، فهو منهج يهتم بالجانب العقلي الذي يعتمد على المناظرة والمجادلة والمحااجة، وعلى مخاطبة القلب في نفس الآن، وهذا الموقف الذي وقفه الشيخ محمد الغزالي (رحمه الله) موقف وسط جمع فيه بين إقناع العقل وإمتاع القلب.

وقد قال الشيخ الغزالي (رحمه الله) وهو يعنى هذا الأسلوب الذي تناولت به كتب الكلاميات هذا العلم: «وقد كنت أرقب عن كتب ما تخلفه دروس التوحيد من كتبه المقررة، فما كنت أجد فارقاً يُذكر لدى السامعين بينها وبين شروح المعادلات الجبرية مثلاً، كلاهما ترويض للعقل مبتوت الصلة بالفؤاد، فكان الطالب يذكر طائفة من الأدلة على الوجود الدائم لـ «واجب الوجود»، ولا يستشعر في قرارة نفسه عظمة الخالق المتعالي، أو يختلج في بدنه عزقٌ من الرغبة أو الرهبة نحو من سواه، وألممه فجورُهُ وتقواه، أفهكذا تُدرس العقيدة!».

ثم يقول مُبيناً المنهج الذي سار عليه في كتابه عقيدة المسلم: «وقد حاولت في أثناء الكتابة عن عقيدة المسلم أن أرطب جفاف التفكير العقلي برشحات من المشاعر الحية، ولم أتكلف لذلك إلا أن أجعل نصوص الكتاب والسنة نُصبَ عيني»⁽³²⁵²⁾.

وفي عرض الشيخ في الكتاب كله لا يخرج عن هذا المنهج؛ حيث يضرب الأمثلة العقلية ويستخدم «قياس الأولى» كثيراً للوصول إلى حقيقة نفسية وقلبية، وهي إقرار وجود الله في النفس، وإثبات أن له الخلق والأمر، وما يتبع ذلك من آثار في نفس المسلم.

لتقرأ مثلاً وهو يتحدث عن أن العالم لم يُخلق صدفة، ويُبيِّن ما في الكون من ترابط عجيب وتوافق كبير في السماء والأرض، والشمس والقمر، وتبادل الأكسجين والكربون وما يحدثه من توازن في الغلاف الهوائي، مستدلاً بذلك على وجود الله فيقول: «أفتحسب هذا التوافق حدث من تلقاء نفسه؟ إنني أحياناً أسرح الطرف في زهرة مخططة بعشرات الألوان ألتقطها بأصابع عابثة من بين مئات الأزهار الطالعة في إحدى

⁽³²⁵¹⁾ يُنظر: «عقيدة المسلم»: (ص: 28).

⁽³²⁵²⁾ يُنظر: «المرجع السابق»: نفسه.

الحقائق، ثم أسأل نفسي: بأي ريشة نُسِّتت هذه الألوان؟ إنها ليست ألوان الطيف وحدها. إنها مزيج رائع ساحر من الألوان التي تبدو هنا مخففة، وهنا مظلمة، وهنا مخططة، وهنا منقطعة. وأنظر إلى أسفل، إلى التراب الأغر الذي اطلَّع على هذه الألوان، إنه يقين ليس راسم هذه الألوان، ولا موزع أصباغها، هل الصدفة هي التي أشرفت على ذلك؟ أي صدفة؟ إن المرء يكون غيبًا جدًا عندما يتصور الأمور على هذا النحو».

ثم يقول: «لماذا يطلب مني إذا رأيت خيطًا أنيقًا أن أتصور خيطًا دخل من تلقاء نفسه في ثقب إبرة، اشتبكت من تلقاء نفسها في نسيج الثوب، أو أخذت تعلقو وتخبط صانعة الصدر والذيل والوسط والأكمام والأزرار والفتحات والزركشة والمحاسن... إن إحالة الأمور على المصادفات ضرب من الدجل العلمي يرفضه أولو الألباب»⁽³²⁵³⁾.

لننظر كيف أقنع العقل أن لكل صنعة صانعًا، ثم أثار في النفس بما عرضه من ألوان وجمال وجلال، كل ذلك بعيدًا عن الاستدلال بالآيات، أو الأحاديث.

وفي مثال آخر يُدللُّ به على أن للكون من يُسَيِّرُهُ وَيُنْظِمُهُ يقول: «إنه من المقطوع به عقلاً أن العدم لا يتحول إلى وجود ولا يخلق وجودًا، فإذا قيل: إن العالم مفتقر في إحداثه إلى سبب، وأن الأحياء محتاجة في وجودها إلى خالق، قيل: بل يجوز أن يتم ذلك من تلقاء نفسه. وإذا كانت حركة المرور في القاهرة مثلًا تتطلب فرقة من الجنود لتنظيمها، وإلا لَسَرَتِ الفوضى في أرجائها، فهل يُسْتَعْرَبُ القول بقدره منظمة مشرفة على الألوف المؤلفة من الكواكب السيارة في الفضاء؟ وهل يُعَدُّ القول بأن المصادفات المخصصة هي التي تتولى هذا التنظيم... هل يُعَدُّ إلا لغوًا ومجونًا؟»⁽³²⁵⁴⁾.

وعلى هذا النحو يسير الشيخ في قضايا عديدة، في قضية الوحدةية وعدم وجود إله مع الله، وفي قضية ادعاء بنوة عيسى لله تعالى، وقضية ادعاء ألوهية عيسى (عليه السلام) وقضية طلاقة القدرة لله في كونه، وقضية الحرية الكاملة المطلقة له أيضًا في الخلق والشريع، كلُّ هذا يتناوله بأسلوب رائع مُشَوِّق، يقنع العقل ويؤثر في النفس، مُتَلَمِّسًا الأمثلة المعيشة والمحسوسة، فَيَبْدُدُ الشبهات بلين ولطف وجمال وجلال في آنٍ واحدٍ معًا⁽³²⁵⁵⁾.

خامسًا: الإفادة من الإنجازات العلمية في تعميق الإيمان:

إن ما ينتجه البحث العلمي جدير أن نُوظِّفَهُ في خدمة علومنا ومعارفنا الإسلامية عمومًا، وليس

⁽³²⁵³⁾ يُنْظَرُ: «عقيدة المسلم»: (ص: 42 - 44).

⁽³²⁵⁴⁾ يُنْظَرُ: «عقيدة المسلم»: (ص: 44).

⁽³²⁵⁵⁾ يُنْظَرُ: «عقيدة المسلم»: (ص: 79-82).

العقيدة فحسب، وإن كان في الدلالة على الله وعظيم قدرته ألق وأوثق، وإنما ينبغي أن نُعزِّزَ به كل آدابنا وشعائرنا وشرائعنا.

وقد أفاد الداعية الإسلامي الكبير فضيلة الشيخ محمد الغزالي (رَحِمَهُ اللهُ) بنتائج البحث العلمي في بحثه عن العقيدة، ووظَّفَهُ أحسن توظيف في الدلالة على وجود الله، وقدرته، وهيمنته على ما في الكون، يقول في ذلك: «إن العقل الذكي والبحث النزيه والفكرة المبرأة عن الغرض، المستقيمة على النهج تتأدى بأصحابها حتمًا إلى الله، وتَقْفُهُم خاشعين أمام الشعور الغامر بعظمته وجلاله، وإن من الغباوة والبلادة أن يظن السفهاء من الناس أن الإيمان وليد استغلاق الذهن، أو أن استبحار العلوم واتساع المعارف الإنسانيَّة يحدش قاعدة الإيمان، ويوهن الصلة بالإله الديان»⁽³²⁵⁶⁾.

وعن تقديره للدراسات التجريبيَّة يقول: «إنني شديد الاحترام للدراسات التجريبيَّة المستيقنة التي يتميز بها عصرنا هذا»⁽³²⁵⁷⁾.

غير أن العلم مهما تَقَدَّمَ لا يُغني عن الإيمان، والإيمان الَّذي نحترمه هو الَّذي يتعانق مع العقل، وتزدان به الحياة⁽³²⁵⁸⁾.

قيمة البحث التجريبي في الدلالة على الله:

ويتحدث الشيخ الغزالي (رَحِمَهُ اللهُ) عن تصورات العلماء المحدثين في الألوهيَّة التبس فيها الحق بالباطل مُبَيِّنًا أَنَّ علة هذا اللبس أن هداية السماء لم تصحب العقل في سيره، ثم يقول الشيخ (رَحِمَهُ اللهُ): «إن العقول السليمة تتلاقى على الحق، وكلما ازدادت علمًا كان تلاقيها على الحق أيسر وأقرب، ومن أجل هذا رأينا العلماء بعد ذلك الانتكاس المادي الَّذي اعترى بعضهم في أواخر القرن التاسع عشر يرجعون إلى التلاقي على الحق، ويكادون يجمعون اليوم إجماعًا بلسان أكابرهم على أن هَذِهِ القوانين والنواميس التي نشأت على أساسها الحياة وتطورت تنطوي على وَحْدَةٍ في القصد والإرادة والعناية والحكمة يستحيل معها على العقل السليم المُفَكِّر أن يؤمن بأن هَذِهِ الحياة خلقت وتطورت بالمصادفة العمياء»⁽³²⁵⁹⁾.

ويجمع الشيخ الغزالي هنا كما هو واضح بين الإفادة من نتائج البحث العلمي والتأمُّل وإعادة النظر

⁽³²⁵⁶⁾ يُنظَر: «عقيدة المسلم»: (ص: 45-46)، ويُنظَر في الصفحات التالية كلام نقله الشيخ عن هرشل، وسقراط، ولا بلاس، وسبنسر، وأينشتين، وغيرهم، تُؤيِّد ما قال، ولا عَرَّوْ فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها.

⁽³²⁵⁷⁾ يُنظَر: «ركائز الإيمان بين العقل والقلب»: (ص: 46)، دار الشروق، ط: 2، سنة: 1423هـ - 2002م.

⁽³²⁵⁸⁾ يُنظَر: «مائة سؤال عن الإسلام»: (ص: 198)، وراجع «مقالات الشيخ محمد الغزالي»: (1/192)، وما بعدها، جمعها عبد الحميد حسنين حسن، طبعة نخضة مصر، الطبعة الرابعة، سنة: 2005م.

⁽³²⁵⁹⁾ يُنظَر: «عقيدة المسلم»: (ص: 48).

والتفكير والاعتبار بما في الكون والآفاق من دلائل على وجود الله تعالى، ومع كثرة هذه الدلائل العلمية والكونية، فإن العالم لم يخُلْ من منكرين يجحدون الحق، ويكفرون بالله.

وتحت عنوان «القدرة» يقول الشيخ: «لا تحسبن شيئاً في الكون قادراً بنفسه، فكما أن القدرة أبدعته أولاً من عدم، فقد أودعت فيه من أسرارها، وبثت فيه من آثارها ما يدل عليها، وبعض الجاحدين من علماء الطبيعة يردون ما يقع تحت أبصارهم من هذه الدلائل الباهرة إلى مجهول مخض، أو قوى كامنة في المواد والعناصر المختلفة، وهذا تحريف شائن، وتسفيه للعقل، ومغالطة للواقع. إن النور المتولد عن انتشار الكهرباء في الأسلاك، والحركة الناشئة عن امتداد الأبخرة في المواسير، والحديد المرتفع في الجو نتيجة تغيير المرواح الدائرة لمقادير الضغط حول الطائرة كل أولئك لا يرفع قدر عنصر من العناصر المخلوقة فيهب لها مرتبة الوجود المستقل، فضلاً عن الإيجاد الرائع»⁽³²⁶⁰⁾.

هذا كله يدل على ثقافة الشيخ العلمية التي لم يهملها رغم أنه لم يتلقها في مراحل الدرس النظامي بالأزهر العتيق، كما يدل على حسن توظيفه لهذه الثقافة في الدلالة على الله تعالى، وهو مثال ما أحوج الدعاة والعلماء في عصرنا أن يجذوا حذوه، وهذا معلم نادر من معالم التجديد في علم التوحيد أبرزه الشيخ الغزالي وجلالة، ووظفه في طول كلامه وعرضه توظيفاً حسناً.

سادساً: تناوله المتميز لبعض موضوعات جديدة في «علم التوحيد»:

ومن المعالم المنهجية التي تناول الشيخ في ضوئها «علم التوحيد»، أنه عالج فيه قضايا جديدة، وهذا تجديد من حيث المضمون والمحتوى، فلقد جرى علماء الكلام قديماً على تقسيم مباحث علمهم إلى دقيق الكلام، وجليله؛ فأما دقيقه فيتضمن المقدمات الفلسفية العامة التي تبحث في الوجود والمعرفة، وأما جليل الكلام فيتضمن البحث في وجود الله تعالى، وصفاته، وما يتعلق بالإلهيات عموماً، ثم ما يتصل بالتنبؤات، وما يتصل بالسَّمْعِيَّات.

وهذه القضايا التي تحدت فيها الشيخ الغزالي لا تظن أنه غير مسبوق بها، بل تناولها بالحديث (من قبل) بعض الأعلام ضمن مباحث علم العقيدة، وتطرق إليها القرآن الكريم نفسه، وهو المصدر الأول للعقيدة الإسلامية، منها:

صلة العمل بالإيمان:

ومما تحدث عنه الشيخ الغزالي بل أولاه اهتماماً خاصاً في كتاباته: صلة العمل بالإيمان، وهو أمر مهم يصب في تجديد العلم والعودة به إلى منابعه الأولى؛ حيث كان المسلمون في الصدر الأول لا يكثرثون إلا بما

⁽³²⁶⁰⁾ يُنظر: «عقيدة المسلم»: (ص: 109).

يترتب عليه عمل، يقول الشيخ الغزالي: «ما من آية في كتاب الله ذكرت الإيمان مجرداً، بل عطف عليه عمل الصالحات، أو تقوى الله، أو الإسلام له؛ بحيث أصبحت صلة العمل بالإيمان آصرة لا يعرفها وهن، فإذا عقدت مقارنة بين الهدى والضلال جعل الإيمان والعمل جميعاً في كفة وجعل الكفر في الكفة الأخرى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُونَ﴾⁽³²⁶¹⁾».

ويواصل الشيخ الغزالي مؤكداً هذا المعنى فيقرّر أنه كثيراً ما يُشار إلى الإسلام، وحقيقته الشاملة بمظاهر عملية واضحة مُحدّدة: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُ رَقِيَةً * أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾⁽³²⁶²⁾.

بل إن العلامة التي يُنصّبها القرآن دليلاً على فراغ النفس من العقيدة، وخراب القلب من الإيمان، هي في النكوص عن القيام ببعض الأعمال الصالحة: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ * فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ * وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾⁽³²⁶³⁾.

وقد ينظر إلى الإيمان على أنه وصف يلحق الأعمال، ويطرأ على السلوك الإنساني المعتاد، فيصلحه ويصله بالله، فيذكر العمل أولاً كما هي مرتبة وجوده، ثم يذكر الإيمان ثانيًا، على أنه شرط صحته وقبوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ﴾⁽³²⁶⁴⁾.

ويجسم الشيخ المسألة بأمر مصيري فيقول: «ثم ما الذي يوزن في الدار الآخرة؟ أليست الأعمال التي تميل بالإنسان إلى النعيم أو الجحيم أو الدعاوى والمزاعم؟ ﴿وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلُمُونَ﴾⁽³²⁶⁵⁾».

والحق أن ارتباط الإيمان بالعمل أصل كبير ذكره القرآن في العديد من الآيات: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾، و﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾، وغيرهما كثير، وفصلته السنته النبوية قولاً وعملاً، وتمثله الصحابة والتابعون واقفاً عملياً، ففي «صحيح البخاري» في كتاب: الإيمان، باب بعنوان: «تفاضل أهل الإيمان في الأعمال»، بل إن فيه ما يجعل الإيمان بالله أفضل الأعمال، وأن الإيمان هو العمل؛

(3261) [غافر: 58].

(3262) [البعد: 11 - 16].

(3263) [الماعون: 1 - 3].

(3264) [الأنبياء: 94].

(3265) يُنظر: «عقيدة المسلم»: (ص: 227)، والآية من سورة [الأعراف: 8-9].

ففي كتاب: الإيمان، باب: «من قال إن الإيمان هو العمل» يروي البخاري بسنده من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) سئل: أي العمل أفضل فقال: «إيمان بالله ورسوله»، قيل: ثم ماذا قال: «الجهاد في سبيل الله»، قيل: ثم ماذا؟ قال: «حج مبرور»⁽³²⁶⁶⁾.

ومن المهم هنا ما لفت إليه الشيخ الغزالي من أن للإيمان وظيفة لا تنفك عنه، وهي أنه القوة الباعثة على العمل الصالح، القوة التي تُوجِّهُ الإنسان إلى الله فيما يفعل وفيما يترك، وفي شؤون حياته كلها... وفراغ القلب من هذه العقيدة معناه سقوط الأعمال التي تصدر عن الإنسان، وكونها بمنزلة أحط من أن تحظى بثواب الله⁽³²⁶⁷⁾.

فالإيمان أساس العمل ومنبعه، والعمل الصالح تابع للإيمان ونابع منه، ومن هنا فإن الشيخ الغزالي لم يكن بدعاً في بيان هذا الأمر، وإن كان قد أُلح عليه سعيًا إلى إحيائه في الواقع الإسلامي، وإلا ففي القرآن الكريم والسنة الصحيحة من النصوص ما يُجَلِّي هذا الأمر، وحسبنا أن آيات الإيمان في أكثرها مرتبطة بالعمل: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾⁽³²⁶⁸⁾. ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾⁽³²⁶⁹⁾. ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾⁽³²⁷⁰⁾. ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾⁽³²⁷¹⁾. ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾⁽³²⁷²⁾. ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾⁽³²⁷³⁾. ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ * ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ... وَيَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ...﴾⁽³²⁷⁴⁾.

⁽³²⁶⁶⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: من قال إن الإيمان هو العمل (1/14/ح: 26)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب:

الإيمان، باب: بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال (1/88/ح: 83)،

⁽³²⁶⁷⁾ يُنظر: «ليس من الإسلام»: (ص: 155)، ط: دار الشروق، الطبعة السادسة.

⁽³²⁶⁸⁾ [آل عمران: 57].

⁽³²⁶⁹⁾ [النساء: 57].

⁽³²⁷⁰⁾ [المائدة: 9].

⁽³²⁷¹⁾ [الرعد: 29].

⁽³²⁷²⁾ [العنكبوت: 7].

⁽³²⁷³⁾ [سبأ: 4].

⁽³²⁷⁴⁾ [الشورى: 22-26].

وهكذا في طول القرآن، وعرضه.

لكن وقع على هذا المفهوم من الركام ما يحتاج إلى تنبيه وتحديد، وهو ما قام به الشيخ محمد الغزالي (رَحْمَةُ اللَّهِ).

صلة المعاصي والطاعات بالإيمان:

ومن المسائل التي تناولها الشيخ، أو أعاد تناولها بأسلوب جديد: صلة المعاصي والطاعات بالإيمان، ويناقش في هذا الصدد حديث: «تُعْرَضُ الْفِتْنُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ عُوْدًا عُوْدًا؛ فَأَيُّ قَلْبٍ أُشْرِبَهَا نُكِبَتْ فِيهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ وَأَيُّ قَلْبٍ أَنْكَرَهَا نُكِبَتْ فِيهِ نُكْتَةٌ بَيْضَاءٌ حَتَّى تَصِيرَ عَلَى قَلْبَيْنِ عَلَى أَبْيَضٍ مِثْلِ الصَّفَا فَلَا تَضُرُّهُ فِتْنَةٌ مَا دَامَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَالْآخِرُ أَسْوَدُ مُرْبَادًا كَالْكُوزِ مُجْحِيًّا لَا يَعْرِفُ مَعْرُوفًا وَلَا يُنْكِرُ مُنْكَرًا إِلَّا مَا أُشْرِبَ مِنْ هَوَاهُ»⁽³²⁷⁵⁾، يقول: «وهذا الحديث يُبَيِّنُ أن المعاصي منازل ومزالق، يُسَلَّمُ بعضها إلى بعض، وأن الإيمان يتأثر بما يَعْرِضُ للقلب من أحوال».

ويصنع الشيخ الغزالي في هذا السياق كذلك حديث النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أَدْنَبَ كَانَتْ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ فِي قَلْبِهِ، فَإِنْ تَابَ وَنَزَعَ وَاسْتَعْفَرَ صَقِلَ قَلْبُهُ، وَإِنْ زَادَ زَادَتْ حَتَّى يَعْغُو قَلْبَهُ ذَاكَ الرَّيْنُ الَّذِي ذَكَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْقُرْآنِ: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾»⁽³²⁷⁶⁾.

وحسبنا أن الإمام مسلماً (رَحْمَةُ اللَّهِ) وضع في «صحيحه» باباً بعنوان: «بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب».

هل المعصية مرض؟

ومن التناول المتميز الذي طرحه الشيخ الغزالي كذلك هذا التساؤل: هل المعصية مرض؟ ويقرر أنها فعلاً مرض مستدلاً بآيات من القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿لَنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُتَنَفِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾⁽³²⁷⁷⁾. وقوله: ﴿وَإِذْ يَقُولُ

⁽³²⁷⁵⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً، وأنه يأرز بين المسجدين (1/128/ح: 144)، من حديث حذيفة بن اليمان (رضي الله عنهما)، والصفا هو الحجر الأبيض الأملس الذي لا يعلق به شيء، والمرباد هو الأسود، ومجحياً أي مائلاً منكوساً.

⁽³²⁷⁶⁾ أخرجه ابن ماجه في «سننه»، كتاب: الزهد، باب: ذكر الذنوب (2/1418/ح: 4244)، وأحمد في «مسنده»: (13/333/ح: 7952)، كلاهما من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه)، وسنده صحيح، ويُنظر: «عقيدة المسلم»: (ص: 181 - 182)، والآية المذكورة في الحديث من سورة [المطففين: 14].

⁽³²⁷⁷⁾ [الأحزاب: 60].

الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا⁽³²⁷⁸⁾. يقول الشيخ الغزالي: «وهذه الآية قد يكون معناها: وإذ يقول المنافقون الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ، فهي صفات متعاطفة يكشف بعضها خفاء بعض، أو يكون الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ صنفاً آخر من الناس أشبهوا المنافقين في جزعهم من الأعداء وجبنهم عند اللقاء، وشكهم في أمر الرسول وعاقبته، فالتحقوا بهم وصاروا لذلك منهم»⁽³²⁷⁹⁾.

ويرى الشيخ الغزالي أن أولى الأمراض النفسية ظفراً بالرحمة والعطف في دين الله، هي الأمراض التي تصيب الإرادة الإنسانية في محاولاتها المتكررة المتعثرة أن تصل إلى الكمال المنشود، فإن المرء إذا طلب السمو بنفسه عن الدنيا، لاحقته من طبيعته الأرضية نزعات شتى قد تُزله عن الخير، حتى يكاد ييأس من بلوغه، فتمرص إرادته، ويضعف عزمه، وهنا يتدخل الدين بتعاليمه ليعيد إلى الإرادة صحتها وقوتها، حتى تسعى بصاحبها إلى الكمال ما دام حياً⁽³²⁸⁰⁾.

هذه وقضايا أخرى نرى فيها تجديداً في العرض، وتضميناً في مباحث دراسة العقيدة، تناولها الشيخ الغزالي، مثل المسوّج لوجود الحياة وفنائها، والعلاقة بين النبوة والعبقرية، وغير ذلك⁽³²⁸¹⁾.

سابعاً: ضرب أمثلة مُحسنة من الواقع المعيش:

وقد مرّ في استشهادات سابقة ما يُؤكّد أن الشيخ الغزالي (رَحِمَهُ اللهُ) يعتمد في تقريره للحقائق وبرهنته على المسائل على أمثلة حية يلمسها الناس في واقعهم المعيش، ومما سبق مثال الزهرة بألوانها المختلفة التي تنبت في الأرض السبخة، وتنظيم حركات المرور في القاهرة مثلاً، وإعداد الثوب بالخيط والإبرة، وغير ذلك. ولضرب الأمثلة الحية الحاضرة في حياة الناس أثر كبير في إقناع العقل وطمأنة القلب، وهذا منهج قرآني؛ حيث إن الأمثلة الموجودة في القرآن مستقاة مما يراه الناس، سواء في السماوات أو في الأرض. والإنسان بطبيعته لا يقتنع غالباً إلا بما يراه، وما يحسه، حتى في قضية الثواب والعقاب لا يرتدع إلا بما يراه، ولا يرغب إلا فيما أمامه، ومن هذا الباب: «إِنَّ اللَّهَ يَرَعُ بِالسُّلْطَانِ مَا لَا يَرَعُ بِالْقُرْآنِ»⁽³²⁸²⁾، ومن هنا ذهب كثيرٌ من الملاحدة إلى إنكار البعث، وقالوا: ليس للكون إله، والحياة مادة، وما هي إلا أرحام تدفع

(3278) [الأحزاب: 12].

(3279) يُنظَر: «عقيدة المسلم»: (ص: 192).

(3280) يُنظَر: «عقيدة المسلم»: (ص: 195).

(3281) يُنظَر: «عقيدة المسلم»: (ص: 227).

(3282) هذا الأثر هو قولٌ لأمير المؤمنين عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، وذكر السيوطي في «الدر المنثور»: (199/4) نحوه من قول عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وعزاه للخطيب البغدادي، وذكره ابن كثير مرفوعاً في «تفسيره»: (111/5)، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، سنة: 1420هـ - 1999م. وانظر «البداية والنهاية»: (301/2)، طبعة هجر بتحقيق التركي، الطبعة الأولى، سنة: 1417هـ.

وأرض تبلع، وما يهلكنا إلا الدهر، وما نحن بمبعوثين.

وقد انصبَّ اهتمامُ الشيخ في ضرب الأمثلة المبرهنة والمثبتة للحقائق على ما هو مرئي وملسوس، ويُصَافُ إلى ذلك أنها لم تكن أمثله معقدة أو يراها قوم دون قوم، أو تُفهم في مكان دون مكان، إنما ذكر أمثلة سهلة ميسورة يراها كل الناس، ويقنع بها كل فريق، وهذا منهج قرآني فريد، وهذه بعض نماذج مما كتب الشيخ:

المثال الأول: ليس كمثله شيء:

ففي سياق الحديث عن تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات وأنه ليس كمثله شيء، يقول: «وصف الله عزَّ وَجَلَّ نفسه بصفات كثيرة من الصعب إدراك حقيقتها على النحو الذي نُدرِكُ به أمورنا المعتادة، بل هذا مستحيل! من أين للتافه أن يَعْرِفَ كُنْهَ العظيم؟ إن النملة لا تعرف حقيقة الإنسان، فحدود عالمها الذي تعيش فيه تفقها دون ذلك، والطفل في المرحلة الأولى من عمره لا يعرف ما هي الرجولة، ولا ما يصحبها من سعة عقل، واستحكام إدراك. بل إن الإنسان عاجز عن إدراك حقيقة الوجود المادي الذي يعيش فيه، فكيف يعرف ما وراءه من غيوب!»⁽³²⁸³⁾.

فانظر كيف انتقل بالإنسان من المقارنة بينه وبين الله تعالى، إلى استحالة إدراكه ما هو أصغر منه؛ ليكون من باب أولى ألا يدرك الإنسان ما هو أعظم منه، من خلال أمثلة حيَّة معيشة يعرفها الخاصَّة والعامَّة.

المثال الثاني: إثبات الخلق لله:

وفي باب إثبات الخلق لله يقول: «قد يشرف المهندسون والبناءون على تشييد عمارة ضخمة، ثم ينفضون أيديهم منها، أو يموتون عنها، وتبقى العمارة بعدهم أمداً بعيداً قائمة الجدران مستوية الأركان، إن هَذِهِ العمارة لم تُخلَقْ من عدم، والفَعْلَةُ فيها لم يزدوا أن ضَمُّوا حجراً حجراً، ثم انتهى عملهم إلى هذا الحدِّ، أما بناء هذا الكون الفسيح، وتشيد سقفه المحفوظ، وتمهيد أرضه وتجهيئتها للعمران، فهو عمل آخر أساسه من الإبداع المطلق⁽³²⁸⁴⁾. وهذا تصوير قائم على ما يُسمَّى «دليل الأُولَى» الذي يستخدمه الشيخ الغزاليُّ كثيراً، كما أنه من واقع الناس المحسوس.

المثال الثالث: البشريَّة بين الطفولة والنضج:

وفي بيان أن البشريَّة في طفولتها لم تكن تنقاد أو تقنع إلا بالمعجزات الحسية، ثم أراد الله لها لما كبرت

⁽³²⁸³⁾ يُنظَر: «عقيدة المسلم»: (ص: 61).

⁽³²⁸⁴⁾ يُنظَر: «عقيدة المسلم»: (ص: 60).

وشبت وبلغت أشدها أن تستخدم عقلها، يقول الشيخ في تشبيهه معيش: «إن المرء في طفولته يعتمد على أبيه دائماً في جلب كل خير وإتمام كل عمل، أفليس من حق الأب إذا رأى ابنه جاوز الطفولة أن يضربه على يديه، ويتركه يتجشم وَخْدَهُ مشقة السعي، واقتحام المستقبل، وتحمل أعباء الرجولة! هكذا صنع الله مع عباده، لقد أَرْضَى الإنسانية في طفولتها بألوان صارخة من الخوارق، حتى إذا اشتد عودها واستوى فكرها، تركها لتستخدم مواهبها الفكرية، ولتتبن الصواب والخطأ، فإما هلكت عن بَيِّنَةٍ، أو بَحَثَ عن بَيِّنَةٍ»⁽³²⁸⁵⁾.

المثال الرابع: بين الإيمان والعمل:

وفي علاقة الإيمان بالعمل يُبيِّنُ الشيخ الغزالي أَنَّ المرءَ إذا غمغم بين شفثيه بكلمة التوحيد، ظَنَّ أنه تَحَصَّنَ وراءها، وأصبح يسيراً عليه ألا يقوم إلى واجب، وألا ينتهي عن محرم، وَيَضْرِبُ على هذا مثلاً واقعياً، فيقول: «ولو فرضنا أن حزياً ما تَقَدَّمَ إلى الناس وقد أضاف إلى جملة المواد التي تُبَيِّنُ للجماهير منهاجه وتوضح أغراضه مادةً أخرى تُصَرِّحُ أو تُلَمِّحُ بأن لكل منتِمٍ للحزب ألا يعمل بمبادئه وألا يتقيد بتعاليمه، لقال الناس أجمعون: هذا هو العبث والمجون! فكيف نتهم الإسلام بأنه يحمل في ثناياه ما يهدمه!»⁽³²⁸⁶⁾.

المثال الخامس: خطورة عقيدة الجبر:

وفي سياق خطورة عقيدة الجبر التي تطوح بالوحي كله، وتزيف النشاط الإنساني، وفي بيان علم الله بكل شيء، وأنه علم مستيقن لا يتخلف؛ لِأَنَّهُ يستوي عنده الماضي والحاضر، يقول الشيخ: «قد يقول لك الأستاذ بعدما خَبَرَ تلامذته في قاعة الدرس: إنني أعتقد أن فلاناً سوف ينجح، وفلاناً سوف يرسب، ثم يعقد الامتحان آخر العام، ويدخله الطلاب، فإذا رأيُّ الأستاذ يتحقق، فيقول لك مباحياً: إن كلامي لا يقع على الأرض، كان لا بُدَّ أن يتحقق ما قلت. هل معنى ذلك أن رأي الأستاذ هو الَّذِي أُنْجَحُ هذا وأسقط ذاك! كلاً، إن ذلك نُجِحَ بجهده، وذاك سقط بلعبه، وما قول الأستاذ إلا تصوير لصدق حكمه»⁽³²⁸⁷⁾.

وهذه الأمثلة المحسنة والملموسة من شأنها أن تقود إلى اليقين، وتقود إلى الله، وترسخ الإيمان به، فالدين يتضمن جانباً من الإيمان بالغييب، وهو كذلك يتضمن جوانب من عالم الحس والحركة، ومن هنا فإن الإيمان ليس إيماناً بالوهم، ولا إنذاراً بالفوضى، وأفعال المسلمين التي تنافي ذلك شيء غير الإسلام الَّذِي يقوم على احترام العقل، ونبذ التخامين والأحداس، وعلى إعظام الكون ولفت النظر إلى ما في بنائه من روعة وجلال،

⁽³²⁸⁵⁾ يُنظَر: «المصدر السابق»: (ص: 224).

⁽³²⁸⁶⁾ يُنظَر: «المصدر السابق»: (ص: 161).

⁽³²⁸⁷⁾ يُنظَر: «المحاور الخمسة»: (ص: 33).

وعلى إيقاظ الضمير وجعله مهيمًا على الحركات والسكنات (3288).

ثامنًا: تصويب معاني بعض النصوص والمفاهيم:

وتصحيح المفاهيم المغلوطة وإبراز حقيقتها وجوهرها من معالم التجديد في كل عِلْم؛ حيث يعود بالعلم إلى منابعه الأولى، ويزيل ما رَانَ عليه من غيومٍ في الرؤية، أو غَبَشٍ في التصور، وهذا ما صنعه الشيخ الغزالي (رَحِمَهُ اللهُ) في «علم التوحيد».

ومما يجدر ذكره أن الشيخ مع تصحيحه لهذه المفاهيم يُوظِّفُهَا توظيفًا حسنًا من الناحية الدعوية؛ فَيُبْرِزُ للدعاة كيفية الاستفادة من تصحيح هذه المفاهيم دعويًّا، وهذا ما سوف يتضح من الأمثلة التي نذكرها فيما يلي:

المثال الأول: الكافر وقبول العمل:

ففي سياق أن الكافر لا ينفعه عمل صالح مهما كان هذا العمل؛ لِأَنَّهُ يفتقر بكفره إلى الأصل الَّذِي يقوم عليه قبول العمل؛ ولا يعترف بالمجازي الَّذِي يجازي على هذا العمل؛ يقول الشيخ: «إن هذه الحقيقة تَوَلَّدَ عنها خطأ شائعٌ أَحَقُّ بالإيمان وأهله ضررًا بالغًا، فقد فهم العامة أن حسن الصلة بالله وهو فضيلة ييقين يجبر النقص في بقية الواجبات المفروضة، ثم تَدَرَّجَ هذا الفَهم إلى أن هذه الواجبات يمكن أن تتلاشى، ويغني الإيمان المحرَّدُ عنها، وانضم إلى هذا الوضع أن الَّذِينَ انحرفوا عن الإيمان، ونسوا الله، أتقنوا طائفة من الأعمال الإنسانية، والفنون الحيويَّة، وسبقوا بها سبقًا بعيدًا». وَيُبَيِّنُ الشيخُ الغزالي خطر هذا التناقض قائلاً: «وعندما قام في العالم هذا التناقض اهترت قضايا الدين، وتخاذلت صفوف المؤمنين، ونجمت في أرجاء الدنيا فتن عاصفة، والأمر بحاجة إلى أولي الألباب يتداركونه بصدق الفَهم ولطف العلاج» (3289).

المثال الثاني: حديث البطاقة:

ومن تصحيح الشيخ لبعض المفاهيم التي تُسْتَفَادُ من بعض الأحاديث النبويَّة محدودة المعنى والمجال، أن بعض الوعاظ والدعاة يسيئون فهمها وتطبيقها، وضرب لذلك مثالًا بحديث البطاقة الَّذِي رواه الترمذي بسنده من حديث عَبْدِ اللهِ بْنِ عمرو بن العاصِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) قال: قَالَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنَّ اللهَ سَيُخَلِّصُ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي عَلَى رُءُوسِ الْخَلَائِقِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُنَشِّرُ عَلَيْهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ سَجَلًا كُلُّ سَجَلٍ مِثْلُ مَدِّ الْبَصْرِ ثُمَّ يَقُولُ أَتُنْكِرُ مِنْ هَذَا شَيْئًا أَظَلَمَكَ كَتَبْتِي الْحَافِظُونَ فَيَقُولُ لَا يَا

(3288) يُرَاجَعُ: «ركائز الإيمان»: (ص: 88)، ويُرَاجَعُ أَيْضًا: «نظرات في القرآن»: (ص: 51 - 52)، دار تحفة مصر، القاهرة، الطبعة السادسة، سنة:

2005م.

(3289) يُنظَرُ: «عقيدة المسلم»: (ص: 155).

رَبِّ فَيَقُولُ أَفَلَيْكَ عُذْرٌ فَيَقُولُ لَا يَا رَبِّ فَيَقُولُ بَلَى إِنَّ لَكَ عِنْدَنَا حَسَنَةً فَإِنَّهُ لَا ظُلْمَ عَلَيْكَ الْيَوْمَ
فَتَخْرُجُ بِطَاقَةٍ فِيهَا أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ فَيَقُولُ احْضُرْ وَزَنْكَ
فَيَقُولُ يَا رَبِّ مَا هَذِهِ الْبِطَاقَةُ مَعَ هَذِهِ السَّجَّاتِ فَقَالَ إِنَّكَ لَا تُظْلَمُ قَالَ فَتَوَضَّعُ السَّجَّاتُ فِي كَفَّةِ
وَالْبِطَاقَةُ فِي كَفَّةِ فَطَاشَتْ السَّجَّاتُ وَثَقُلَتْ الْبِطَاقَةُ فَلَا يَثْقُلُ مَعَ اسْمِ اللَّهِ شَيْءٌ» (3290).

ثم يقول الشيخ الغزالي (رَحِمَهُ اللهُ): «هذا حديث مثير الدلالة، وهو لو أُخِذَ على ظاهره يَصْغُ عن
الناسِ شَيْئًا التكاليفِ الإلهية، وَيُطِيلُ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَلَمَّا أَلْقَوْا قَالَ مُوسَى مَا جِئْتُمْ بِهِ السَّحْرُ إِنَّ اللَّهَ
سَيُبْطِلُهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ * وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾» (3291).

يقول الشيخ: «وعندي أن هذا الحديث إن استقام سنده إنما يصلح في شخص مشرك، قضى حياته
في الفساد، ثم آمن قبل أن يحين أجله بقليل، فلم يستطع بعد إسلامه أن يَبْقَى مدةً يُصْلِحُ فيها ما مضى.
والحديث بهذا يُنَوِّهُ بما لخاتمة الإيمان من قيمة، وما لتوحيد الله من منزلة. أما إطلاق هذا الحديث وأشباهه
بين العوام، أو بين الناشئة دون وعيٍ فهو هَدْمٌ للدين كله، وهو الأساس لتكوين طوائف من المتدينين تَحُطُّ
من قَدْرِ الإيمانِ وَأَثَرِهِ» (3292).

وكلام الشيخ (رَحِمَهُ اللهُ) في هذا الحديث يستحق التأمُّل والنظر؛ حيث لم يجعل ما جاء فيه حُكْمًا
عامًّا من أحكام الإيمان، وإنما تمثيلٌ لمدى رحمة الله وعفوه، وَمِنْ ثَمَّ فلا يصلح فتوى عامة تُلقَى على جماهير
المسلمين، وإنما هو لحالة ما؛ فلا تُعَمَّم ولا تُطرد.

وما رواه البخاري بسنده من حديث أنس بن مالك (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)
وَمُعَاذُ رَدِيفُهُ عَلَى الرَّحْلِ قَالَ: «يَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ»، قَالَ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ، قَالَ: «يَا مُعَاذُ»،
قَالَ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ ثَلَاثًا، قَالَ: «مَا مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ
اللَّهِ صِدْقًا مِنْ قَلْبِهِ إِلَّا حَرَمَهُ اللَّهُ عَلَى النَّارِ»، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا أُخْبِرُ بِهِ النَّاسَ فَيَسْتَبْشِرُوا، قَالَ:
«إِذِنْ يَتَكَلَّمُوا»، وَأَخْبِرَ بِهَا مُعَاذٌ عِنْدَ مَوْتِهِ تَأْتِمًا» (3293).

(3290) أخرجه الترمذي في «جامعه»، أبواب: الإيمان، باب: ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله، (24/5: ح: 2639)، وقال الترمذي:

«هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ»، وصححه ابن حبان: (461/1: ح: 225)، والحاكم: (46/1: ح: 9).

(3291) [يونس: 81 - 82].

(3292) يُنظَرُ: «عقيدة المسلم»: (ص: 160).

(3293) متفق عليه؛ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: العلم، باب: من خصَّ بالعلم قَوْمًا دُونَ قَوْمٍ، كَرَاهِيَةٌ أَنْ لَا يَفْهَمُوا (37/1: ح: 128)،

ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك فيه دخل الجنة والحرم على النار (61/1: ح: 32)، ومعنى:

«لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَسَعْدَيْكَ» أي إجابة لك بعد إجابة ومساعدة بعد مساعدة، والمعنى أنا مقيم على طاعتك. و«يَتَكَلَّمُوا» يعتمدوا على ما

يقول الشيخ الغزالي: «بهذا الحديث وأمثاله تتعلق العامة في نقض بناء الإسلام وهدم أركانه، والتهوين من خطر العمل وآثاره، وهو تعلق باطل مردود. وينقل الشيخ عن أهل العلم أقوالاً تقضي بأن هذا محمول على أنه كان في ابتداء الإسلام حين كانت الدعوة إلى الله مجرد الإقرار بالتوحيد، فلما فُرِضَت الفرائضُ، وحُدَّت الحدودُ نُسخَ ذلك، وينقل رأياً آخر يقضي بأن هَذِهِ الإطلاقات مقيدة بنصوص أخرى، وهذا الظاهر ليس هو المراد من الأحاديث لورود مئات من النصوص الأخرى من الكتاب والسنة تربط الإيمان أوثق رباط بأعمال معينة، ومن هَذِهِ النصوص التي أوردتها الشيخ، وسعى إلى تصحيح مفهومها، حديث النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ»⁽³²⁹⁴⁾.

فهذا الحديث أحصى أعمالاً لم تُذكر في حديث النطق بالشهادتين، وهو تفسير لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁽³²⁹⁵⁾، وقوله: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾⁽³²⁹⁶⁾.

ثم يقول الشيخ الغزالي (رحمته الله): «إن النطق بالشهادتين بداية لما بعده من اعتقاد وعمل، لا ما تحسب الأبصار الكلييلة والهمم القاصرة من أن مجرد النطق فيه الكفاية والغناء، وحروف هَذِهِ الكلمة كلمة التوحيد منافذ تُفْضِي بالإنسان إلى ساحات رحبية، وآفاق ممتدة يشرب القلب فيها حقيقة التوحيد الخالص كلما سجد لبارئته، وبادر إلى مرضاته، ونَفَرَ من مساحطه، وأدَّى الواجب، وترك المحرم، وأدْرَأَ الشُّرَكَ لَيْسَتْ كَلِمَةً تُلَوِّثُ النَّفْسَ وَحَدَهُ حَتَّى تَطْهَرَهَا كَلِمَةً مُقَابِلَةً يَنْطِقُ بِهَا الْفَمُ، وَلَكِنَّ الشُّرَكَ تَوَجَّهَ الْفَوَادِ مَا دُونَ اللهِ، وَعَمَلُ الْجَوَارِحِ لِغَيْرِ اللهِ»⁽³²⁹⁷⁾.

المثال الثالث: ارتكاب الذنب والتوبة:

يتبادر من ظاهره الاكتفاء به؛ فيتركوا العمل. و«تَأْتُمُّ» خشية الوقوع في الإثم لكنمان العلم، وإخباره (رضي الله عنه) يدل على أن النهي عن التبشير كان على الكراهة، لا التحريم.

⁽³²⁹⁴⁾ متفق عليه؛ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: 5] (14/1: ح: 25)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: الأُمْرُ بِقِتَالِ النَّاسِ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ (53/1: ح: 22)، كلاهما من حديث عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما).

⁽³²⁹⁵⁾ [التوبة: 5].

⁽³²⁹⁶⁾ [التوبة: 11].

⁽³²⁹⁷⁾ يُنظَرُ: «عقيدة المسلم»: (ص: 166).

وفي سياق آخر يُبيِّنُ الشيخُ الغزالي (رَحِمَهُ اللهُ) أن المؤمن إذا أخطأ أو أذنب في حق الله، فإن الله يغفر له إذا تاب بصدق ما دام مؤمناً يقوم بفرائض الله، وينتهي عن محارمه، وفي مثل هذه الحالات يُسأَلُ ما رواه مسلم بسنده من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فِيمَا يَخْكِي عَنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ: «أَذْنَبَ عَبْدٌ ذَنْبًا فَقَالَ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي ذَنْبِي فَقَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: أَدْنَبَ عَبْدِي ذَنْبًا فَعَلِمَ أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِالذَّنْبِ ثُمَّ عَادَ فَأَذْنَبَ، فَقَالَ: أَيُّ رَبِّ اغْفِرْ لِي ذَنْبِي، فَقَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: عَبْدِي أَدْنَبَ ذَنْبًا فَعَلِمَ أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِالذَّنْبِ ثُمَّ عَادَ فَأَذْنَبَ فَقَالَ: أَيُّ رَبِّ اغْفِرْ لِي ذَنْبِي فَقَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: أَدْنَبَ عَبْدِي ذَنْبًا فَعَلِمَ أَنَّ لَهُ رَبًّا يَغْفِرُ الذَّنْبَ وَيَأْخُذُ بِالذَّنْبِ اعْمَلْ مَا شِئْتَ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكَ»⁽³²⁹⁸⁾.

يقول الشيخ الغزالي (رَحِمَهُ اللهُ): «هذا الحديث وأمثاله مما يفتح مصاريع التوبة على كثرة العنار، والمراد منه حفز الهمم إلى الصالحات، والتقصي عن دائرة الجريمة، مهما حدث من الإنسان، ورفع أنظار البشر إلى أعلى كلما نكسها الشيطان. وليس المراد منه ألبته ما يفهمه سفهاء العامة من تحقير الجرائم، وتحويل السيئات، وإغراء العصاة بالجرأة على المخالفات واستباحة الحرمات، فهذا المعنى نقض لحقيقة الرسالة الهادية، وتجاهل وقح لآلاف الأحاديث المرهبة عن ارتكاب الذنوب، والتفريط في الأعمال الصالحة بناءً على فهم مُعْوَج لهذه الأحاديث هو ضلال مبین»⁽³²⁹⁹⁾.

وهكذا يمضي الشيخ مع هذه المفاهيم يصححها بالجمع بين النصوص التي يشرح بعضها بعضاً، ويُقيِّد بعضها إطلاق بعض، ملتصقاً من ذلك الدروس والعبر التي تُعدُّ نبراساً للدعاة، ووميضاً يبرِّقُ للمؤمنين. وقبل أن نلوي عنان القلم نود أن نؤكد أن القرآن الكريم كان مصدر الإلهام الأول لدى الشيخ محمد الغزالي في صياغته للعقيدة الإسلامية، وما تقتضيه من أفعال، وما يترتب عليها من آثار وما وضعت لتحقيقه من مقاصد، وتلي ذلك النصوص الصحيحة الثابتة للسنة النبوية المطهرة. ويضأف إلى ذلك أن ما كتبه الشيخ يُعدُّ امتداداً متعمقاً ومتوسعاً ومتطوراً لمحاولة الإمام محمد عبده في «رسالة التوحيد» التي نرى فيها العقائد مرتبطة بوظائفها في واقع الإنسان، ونصرة الإسلام للعقل وتحريره من

⁽³²⁹⁸⁾ متفق عليه؛ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: التوحيد، باب: قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾ [الفتح: 15] (9/145/ح: 7507)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: التوبة، باب: قَبُولُ التَّوْبَةِ مِنَ الذُّنُوبِ وَإِنْ تَكَرَّرَتِ الذُّنُوبُ وَالتَّوْبَةُ (4/2112/ح: 2758).

⁽³²⁹⁹⁾ يُنظَرُ: «عقيدة المسلم»: (ص: 146). ويُنظَرُ مفهوم آخر يُصَحِّحُهُ الشيخُ عن الشفاعة بأنها لن تدخل الكافر الجنة، أو أن يأخذها بعض الجهال مبرراً لارتكاب المحرمات والإصرار عليها، بل تترك قومًا من المسلمين في النار فتنقذهم مما يعانون من بلاء. يُنظَرُ: مفاهيم أخرى في «المحاور الخمسة للقرآن الكريم»: (ص: 33 - 38)، و«مائة سؤال عن الإسلام»: (ص: 297).

الخرافات، وتظهر فيها براءة الإسلام من الكهانة وتقديس الماضي لمجرد أنه ماضٍ، فالسابق في الزمان ليس آية من آيات العرفان⁽³³⁰⁰⁾.

وقد قال الشيخ الغزالي في سياق الحديث عن الخلاف القديم بين السلف والخلف في هذا الموضوع: «وقد حاول الشيخ محمد عبده في «رسالة التوحيد» التي ألفها في العقائد أن يجعل الخلاف لفظياً بين شتى الخصوم! وأن ما يُنكِرُهُ هؤلاء غير ما يُقرُّهُ أولئك؛ إذ الكل متفقون على تنزيه الله وتقديس ذاته، والحق أن الخلاف كثيراً ما يكون ضرئاً من ضروب الجدل السخيف، أو اللعب بالألفاظ»⁽³³⁰¹⁾.

وهكذا تمثلت المحاور المنهجية والتجديدية في تناول العقيدة الإسلامية عند الشيخ محمد الغزالي؛ حيث تركزت في هذه المعالم التي أَلَحَّ الشيخُ فيها على معانٍ مُعَيَّنة، أبرزها تجنب الجدليات والكلاميات التي تذهب بمقاصد العلم، والعودة به إلى نصوص الكتاب والسنة والأخذ عنهما مباشرة، والإفادة من النتائج الصحيحة والثابتة للبحث العلمي، وتوضيح حقائق الإيمان وتقريبها بأمثلة واقعية ملموسة في متناول الجميع، مُركِّزاً على علاقة الإيمان بالعمل التي دفع من أجلها كثيراً من التوهّمات وعديداً من مغلوط المفاهيم والأفكار التي تقضي على جوهر الإسلام، وتدمر حقيقة الإيمان، مُستخدماً في ذلك كله أسلوباً سهلاً ميسوراً يجمع بين إقناع العقل بالحجة والبرهان وضرب المثل، وبين الطَّرْقِ على أوتار القلوب بما يعرضه من آيات باهرة في الأنفس والآفاق.

والجهود التي بذلت في تنقيح هذا العلم وتنقيته من الشوائب التي شابته، جهود طيبة إلى حد كبير إذا ما قورنت بغيره من الجهود في علوم أخرى ضمن العلوم الإسلامية.

ولا يزال هذا العلم بحاجة إلى التأكيد والإلحاح على هذه المعالم وغيرها مما أكدّه الشيخ محمد الغزالي فيما تم ذكره، كما أنه في حاجة إلى أن يقوم العلماء بدورهم في التوعية والتحذير من أن نكرر كما يحدث كثيراً في واقعنا المعاصر قضايا كلامية جدلية، وخلافات الفرق المذهبية التي مضى عصرها، ومات أطرافها، بل علينا أن ننشغل بما يُفَعِّلُ العقيدة في قلوبنا، ويُظهر آثارها على أخلاقنا وسلوكياتنا وممارساتنا⁽³³⁰²⁾.

⁽³³⁰⁰⁾ يُنظَر: «رسالة التوحيد»، للإمام محمد عبده: (ص: 21 - 23)، تحقيق ودراسة د/ محمد عمارة، ط: 3، سنة: 1989م، د ت.

⁽³³⁰¹⁾ يُنظَر: «المحاور الخمسة للقرآن الكريم»: (ص: 17).

⁽³³⁰²⁾ هذا الضابط مستفاد أكثره من بحث قيم نافع للأستاذ الدكتور/ وصفي عاشور علي أبو زيد، بعنوان: «منهج الشيخ محمد الغزالي في تناول

مسائل العقيدة».

الضابط السادس: الملامح التجديدية في علم العقيدة عند رواد مدرسة «الإحياء والتجديد»
[الشيخ محمد عبده - والشيخ شلتوت نموذجًا]:

إن التعرف على العقيدة الإسلامية وأصولها، وما يتعلق بها من مسائل، لمن أهم القضايا التي تجب دراستها؛ ولهذا اهتم كثير من علماء المسلمين بدراسة مسائل العقيدة، بجميع جوانبها، من الإلهيات، والنبؤات، والسَّمْعِيَّات، بل خصصوا لذلك علمًا مستقلًّا يُقْتَدَرُ معه على إيراد الحجج، ودفع شُبُهه المخالفين⁽³³⁰³⁾.

ولقد تناول العلماء والمفكرون قديمًا وحديثًا على اختلاف مذاهبهم ومناهجهم، مسائل العقيدة بالدراسة، وأولَّوْها عناية خاصة، وأدَلُّوا بدلوهم فيما يتعلق بهذا الجانب، بما يتفق مع مناهجهم وأصولهم، وكان الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده واحدًا من أهم علماء العصر الحديث، وأبرز رواد مدرسة «الإحياء والتجديد»، وأشهر مفكريها، ورأس نظَّارها الَّذِينَ تناولوا مسائل العقيدة الإسلامية تناوُلًا جديدًا ربما يختلف كثيرًا أو قليلًا عما سبقه به جمهور العلماء من أهل السُّنَّة والجماعة، حتى أدَّى ذلك إلى اختلاف الناس فيه اختلافًا شديدًا بين قادحٍ ومادحٍ، إلا أن الَّذِي لا خلاف عليه أنه يُعَدُّ رائدًا من رواد الإصلاح والتجديد، وحاملًا لمشعل التنوير في العصر الحديث.

ويمكن القول بأن هذا الإمام العظيم الأستاذ قد خرجت من تحت عبايته كُلُّ التيارات الفكرية المعاصرة: النَّصِيَّة، والعقلية، والتَّحررية المعتدلة، وتلمذ في مدرسته الجامعة زُوَادٌ هَذِهِ الاتجاهات من أمثال: رشيد رضا ومدرسته، والمراغي وتلاميذه، ومصطفى عبد الرازق ومدرسته، والعقَّاد ومدرسته، بل كل زُوَاد النَّهْضَة العربيَّة ممن كانوا يؤمنون بضرورة الجمع بين القديم والحديث، أو الأصالة والمعاصرة، في عقلانية هادئة، وتوازن محبوب، وانتماء مُعْلَن إلى الجذور، يعتصمون به كَطَوِّقِ نِجَاةٍ واقٍ من هلاك الارتھان، ودمار التبعية والاستلاب⁽³³⁰⁴⁾.

وَنَوُدُ فِي هَذِهِ الإطالَةِ السريعة الوقوف على بعض آراء الإمام الشيخ الأستاذ محمد عبده التجديدية في مسائل العقيدة، وفي البداية يَجْدُرُ بنا أن نَذْكُرُ أنه قد جرى خلاف بين علماء العقيدة في منهجية دراسة مسائل العقيدة وتقريرها، وأضحى الخلاف المنهجي بينهم بحيث لا يمكن تجاوزه؛ إذ انبنت عليه مسائل العقيدة عندهم، وأن منهم مَنْ تَوَسَّطَ بين العقل والنقل، فجمع وساير بينهما، وجعل النقل مثبتًا، والعقل

⁽³³⁰³⁾ يُنظَر: «تقريب المعارف»، لأبي الصلاح تقي الدين بن نجم الحلبي: (ص: 9)، تحقيق: فارس تبريزيان الحسون، ط1، 1417هـ.

⁽³³⁰⁴⁾ يُنظَر: «كلمة الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور أحمد الطيب في الاحتفال بالأستاذ الإمام محمد عبده»: (ص: 9)، ط: هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف، ط: 1، سنة: 2020م.

مؤكدًا ومُدللاً على ما أثبتته النقل، وهؤلاء أصحاب «المنهج النقلي العقلي». ومنهم من أعلى من قيمة الدليل النقلي، وأغفل ما سواه من البراهين الأخرى، وهؤلاء أصحاب «المنهج النقلي».

ومنهم من أعلى من قيمة العقل، وجعله مُهَيِّمًا ومُسَيِّطِرًا على ما سواه من الأدلة النقلية والشرعية، وهؤلاء هم أصحاب «المنهج العقلي».

وكان منهج الإمام الأستاذ محمد عبده الذي اتبعه في تقرير مسائل العقائد، وإثباتها هو «المنهج العقلي»، والذي اعتبره بمنزلة تنوير ديني، حيث كان أول ما دعا إليه هو إعمال العقل والرؤية والتأمل في كل ما يحيطنا من الداخل «التراث»، ومن الخارج «المعاصرة»، ولقد كان الإمام الأستاذ يعتقد في العقل ما قاله ديكرت أنه أعدل الأشياء قسمة بين الناس⁽³³⁰⁵⁾.

ومن ثم فقد أعلى الإمام الأستاذ من شأن العقل، ورفعته إلى مكانة عالية، وربما جاوز به حدوده إلى درجة جعلت الأستاذ الدكتور سليمان دنيا (رحمه الله) يقول: «وعندي أن الشيخ محمد عبده إذا كان لم ينقص العقل حقه فهو قد جاوز به حده»⁽³³⁰⁶⁾.

وليس أدل على ذلك من قول الأستاذ الإمام عن العقل: «إن العقل من أجل القوى، بل هو قوة القوى الإنسانية، وعمادها، والكون جميعه هو صحيفته التي ينظر فيها، وكتابه الذي يتلوه»⁽³³⁰⁷⁾.

وبذلك يتفق الإمام محمد عبده مع المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة في إعلاء شأن العقل، والتعويل على أهميته في التوصل إلى المعرفة اليقينية.

ولكن لا بُدَّ من القول إحقاقاً للحق أن الأستاذ الإمام كان يُبرِّز إعجاز القرآن الكريم في بلاغته، وفصاحته، وتحديه للبلغاء والعظماء، كبرهان على صدق النبوة، وأنه رغم إعجازه لم يطلب الانقياد الأعمى لما يقرره، بل عوّل على الدعوى والبرهان في مجادلة المخالفين، ونقض دعاوهم، وحفز الفكر، ولقت أنظار العقول إلى نظام الكون، وما فيه من إحكام وإتقان. حتى وهو يُفصّل علينا أبناء السابقين وأحوالهم يُقرّر أنّ للخلقة سنّة لا مجال فيها لتغيير ولا تبديل، وهكذا «تأخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مُقدّس، على لسان نبيّ مُرسَل، بتصريح لا يُقبَلُ التَّأويل، وتقرّر بين المسلمين كافةً (إلا من لا ثقة بعقله، ولا بدينه) أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل، كالعلم بوجود الله، وبقدراته على إرسال

⁽³³⁰⁵⁾ يُنظر: «الإمام محمد عبده والقضايا الإسلامية»، أد/ عبد الرحمن بدوي: (ص: 6)، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005م، د ت.

⁽³³⁰⁶⁾ يُنظر: «محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين»، سليمان دنيا: (ص: 9)، ط: دار إحياء الكتب العربية، ط: 1، سنة: 1958م.

⁽³³⁰⁷⁾ يُنظر: «الإسلام والمرأة في رأى الإمام محمد عبده»، محمد عمارة: (ص: 166)، ط: دار الرشد، الطبعة الخامسة، سنة: 1997م.

الرسول، وعلمه بما يُوحى به إليهم»⁽³³⁰⁸⁾.

ويتبين لنا مدى أهمية «المنهج العقلي»، وكذا العلاقة بين العقل والنقل عند الأستاذ الإمام من خلال بعض الملامح منها:

أولاً: جعله العقل الأصل الأول للإسلام: حيث عدَّ الأستاذ الإمام محمد عبده العقل الأصل الأول للإسلام، ثم يأتي بعده: القرآن، والسنة، والإجماع، حيث قال في كتابه: «الإسلام دين العلم والمدنيّة» تحت عنوان: «الأصل الأول للإسلام والإيمان»: «فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، والنظر هو وسيلة الإيمان الصحيح، فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم، فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور أو يثور عليه!»⁽³³⁰⁹⁾؛ وبذلك يتفق الإمام محمد عبده تمام الاتفاق مع المعتزلة، وبعض الأشاعرة الذين جعلوا العقل أساساً للشرع، ينبني عليه، ولا يثبت إلا من طريقه.

ثانياً: تقديمه العقل على النقل عند دعوى التعارض: ومن ملامح هذا المنهج كذلك أن الأستاذ الإمام محمد عبده ذهب إلى تقديم دلالة العقل على ظاهر النقل الصحيح إذا كان هناك تعارض (من وجهة نظره) بينهما، يقول الإمام في ذلك ما نصه: «الأصل الثاني للإسلام: تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض.. اتفق أهل الملة الإسلاميّة إلا قليلاً ممن لا يُنظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أُخذ بما دل عليه العقل»⁽³³¹⁰⁾.

وهذا النص يدلنا على أربعة أمور:

الأول: إقرار الإمام بإمكان وقوع التعارض بين العقل والنقل.

الثاني: تقديم حجة العقل على حجة النقل عند وقوع هذا التعارض.

الثالث: اتفاق العلماء على ذلك من وجهة نظر الإمام.

الرابع: اتفاق الأستاذ الإمام محمد عبده مع الفلاسفة، والمعتزلة، وبعض الأشاعرة، في تقديم العقل

⁽³³⁰⁸⁾ يُنظر: «رسالة التوحيد»، للإمام محمد عبده: (ص: 374 - 375)، تحقيق: د/ محمد عمارة، دار الشروق، بيروت، ط: 1، سنة: 1414هـ - 1994م، وتعدُّ «رسالة التوحيد» للإمام محمد عبده، هي النص الوحيد الموثق الذي يُبحث فيه عن فلسفة الإمام الكلاميّة، ورؤيته الجديدة، ومدى تحرّره من علم الكلام التقليدي، أو تأثيره به، وإلى أي مدى كان التحرُّر أو التأثر. يُنظر: «كلمة الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور أحمد الطيب في الاحتفال بالأستاذ الإمام محمد عبده»: (ص: 12)، و(ص: 24) بتصرف واختصار.

⁽³³⁰⁹⁾ يُنظر: «الإسلام دين العلم والمدنيّة»، للإمام محمد عبده: (ص: 127)، ضمن الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، أد/ محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط: 2، سنة: 2009م.

⁽³³¹⁰⁾ يُنظر: «الإسلام دين العلم والمدنيّة»، للإمام محمد عبده: (ص: 130).

على النقل عند تعارضهما.

ومن خلال ما سبق يتبين أن الأستاذ الإمام محمد عبده (رَحِمَهُ اللهُ) قد جعل الدليل العقلي مهيمًا وحاكمًا على غيره من الأدلة، فالعقل عنده هو أصل الإسلام وأساسه، فإذا عُرضَ هذا الأصل بالنقل وجب صرف النقل عن ظاهره حتى يتفق مع العقل، وبذلك يخطو الأستاذ الإمام خطوة كبيرة نحو الالتقاء مع المعتزلة في إعلائهم من شأن العقل، وفرض سيادته على النقل، «كما أن جعل العقل أصل الشرع وأساسه إضعاف للدليل النقلية إلى حد كبير، والدليل النقلية لا يمكن الاستدلال به ما لم تثبت صحة التَّبَوُّة، وصحة التَّبَوُّة لا يمكن أن تثبت إلا عن طريق العقل، فمن الممكن أن تثبت التَّبَوُّة به، ثم نحميه جانبًا، ونستدل على مسائل العقيدة التي ليس للعقل فيها مجال بالدليل النقلية»⁽³³¹¹⁾.

لكننا نود أن نقول: إن القول بتقديم العقل على النقل عند ظن التعارض، والتسليم بصحة تلك الدعوى، يُقَدِّمُ العذر لأصحاب العقائد والمذاهب الباطلة الَّذِينَ عارضوا الأدلة النقلية، وما تدل عليه من دلالات واضحة بحجة تعارضها مع أدلتهم العقلية، فغير المسلم قد لا يدخل في الإسلام بعد دعوته إليه بزعم تعارض النقل مع عقله، وكذلك المسلم قد يتأول، أو ينكر من العقائد والأحكام الثابتة بالأدلة النقلية ما يشاء إذا ما تَوَهَّمَ تعارضها مع عقله، وحينئذ يكون كل من المسلم وغير المسلم معذورًا، ولا يؤاخذ على معتقده عند من يقول بجواز تقديم العقل على النقل عند التعارض، وما الفِرْقُ والتيارات المخالفة لأهل السُنَّة والجماعة كالمعتزلة والفلاسفة مثلاً عن ذلك ببعيد، فإنهم ما خالفوا المذهب الحق، وما تركوه إلا لظنون عقلية عارضوا بها النص، وَقَدَّمُوها عليه.

كما أَنَّ فكرة تأويل النقل ليتفق مع العقل عند ظن التعارض، فكرة تؤدي إلى تشتت المسلمين وتفرقهم فرقًا فرقًا؛ لتفاوت العقول والأفهام، فما يراه عقلٌ هذا موافقًا للنقل، قد يراه عقلٌ آخر مخالفًا له، وما تراه أنت معارضًا لعقلك، قد يراه غيرك موافقًا لعقله، وهكذا، فإلى أي عقل نحتكم إذن!

كما أن زعم الأستاذ الإمام اتفاق أهل الملة الإسلامية قاطبة على تقديم العقل على النقل عند التعارض، قول بجانب للصواب، بل الصواب أنهم اختلفوا في ذلك، فمنهم من ذهب إلى أنه عند التعارض يقدم العقل على النقل⁽³³¹²⁾، ومنهم من ذهب إلى تقديم النقل على العقل⁽³³¹³⁾، ومنهم من أنكر إمكان

⁽³³¹¹⁾ يُنظَر: «فلسفة علم الكلام عند متأخري الأشاعرة»، د/ إبراهيم محمد عمران: (ص: 81)، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين بطنطا، جامعة الأزهر.

⁽³³¹²⁾ يُنظَر: «فصول البدائع في أصول الشرائع»، لشمس الدين الفناري: (31/1)، تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: 1، سنة: 1427هـ - 2006م و«أساس التقديس»، لفخر الدين الرازي: (ص: 172)، مطبعة كردستان العلمية، مصر، سنة: 1328هـ.

وقوع التعارض بينهما أصلاً⁽³³¹⁴⁾.

والذي يظهر رجحانه وقد قرناه أكثر من مرة في هذه المنهجية في ضوابط متعددة (والله أعلم) أن العقل الصحيح لا يمكن أن يتعارض مع النقل الصحيح بحالٍ من الأحوال، بل القول بإمكان تعارض العقل مع النقل قولٌ مخالف للعقل، فالعقل الصحيح لا يُخالف النقل الصحيح، بل يشهد له ويؤيده؛ لأنَّ مصدرهما واحد وهو الله (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) فكيف يتعارضان! ولأنَّ الَّذِي أَنْزَلَ النقل أمرنا أن نتفكر ونتدبر فيه بعقولنا، فكيف يأمرنا الله (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) أن نتفكر ونتدبر وحيه وكلامه بأداة من شأنها أن تتعارض معه.

فلا بُدَّ أن يتم التفرقة بين عدم الفهم، وبين التعارض، فالفرق بينهما كبير، ولا ينبغي أن يُحمَل أو يُصَرَّف عدم الفهم إلى التعارض، بل يُصَرَّف ظن التعارض إلى عدم الفهم، فمن المتصور بالفعل ألا يفهم العقل بعض النقل، ويدركه على حقيقته، مثل ذات الله (سبحانه وتعالى) وصفاته، فقد أخبرنا بها النقل، ودلَّنا عليها، ولكن من المستحيل أن يُدْرِكهَا العقل، أو يفهمها على حقيقتها، فهو (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) كما أخبر عن نفسه ليس كمثلته شيء، وهو السميع البصير، أما أن يتعارض العقل مع النقل فأرى أنه غير مُتَصَوِّرٍ، ونقول: أفكلما عجزت عقولنا القاصرة عن فهم شيء من كتاب الله (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) وسنة رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ورسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) رددناه إلى التعارض! بل الأولى أن نرده إلى الله (عَزَّ وَجَلَّ) ورسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ونُسَلِّمَ ونؤمن بما جاء من عند ربنا (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) ونُفَوِّضُ العلم بالحقيقة والكيفية إلى العليم الخبير (سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى) فهو أعلم منا بكلامه ووحيه، ندرك حقيقة عقولنا القاصرة التي لم تؤت من العلم إلا قليلاً.

من أجل ذلك لا يُقَال: كيف لا يتعارضُ العقلُ مع النقل رغم أن العقل قد لا يفهم بعض النقل على حقيقته؟ لأنَّ العقل بالفعل قد لا يدرك معاني بعض النصوص النقلية إدراكًا حقيقيًا، كآيات المتشابهات مثلاً، ومثل وضع موسى في التابوت في اليم، وعدم حرق إبراهيم من النار، وعدم قطع السكين لرقبة إسماعيل، وهذا لا يستلزم التعارض؛ لأنَّ عدم الفهم شيء، والتعارض شيء آخر، فالتعارض يستلزم

⁽³³¹³⁾ كابن تيمية، وابن القيم، والشاطبي، والملا الهروي القاري، ينظر: «درء تعارض العقل والنقل» لابن تيمية: (79/1)، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة: 1417هـ - 1997م، و«شرح العقيدة الأصفهانية»: (ص: 80)، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط: 1، سنة: 1425هـ.

⁽³³¹⁴⁾ كالإمام أحمد بن حنبل، وابن أبي العز الحنفي، وابن الوزير. ينظر: «الرد على الجهمية والزندقة»، للإمام أحمد بن حنبل: (ص: 22) تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، ط: 1، د ت، و«شرح العقيدة الطحاوية»، لعلاء الدين بن أبي العز الحنفي: (ص: 166)، تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط: 10، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة: 1997م.

أنك تصورت من النقل معنى يتعارض مع معنى آخر تصورته بعقلك، أما عدم الفهم فرمما لا يتصور معه معنى مُعَيَّنًا يُعَارِضُ به معنى آخر.

وعلى افتراض إمكان وقوع التعارض بين العقل والنقل فلماذا يتم حصر القسمة في: إما أن يُقَدَّمَ العقل مطلقًا، أو إما أن يُقَدَّمَ النقل مطلقًا؟ فلماذا لا يُقَدَّمَ العقل تارة، ويُقَدَّمَ النقل تارة أخرى؟ فأيهما كان قطعياً قُدِّمَ على الآخر، فإذا كان النقل صحيحًا وثابتًا قُدِّمَ النقل على العقل، وإذا كان النقل غير ثابت قُدِّمَ العقل على النقل.

وعليه فإذا افترضنا وقوع التعارض بين العقل والنقل، ينظر في النقل، فإن كان صحيحًا قُدِّمَ على العقل وأخذ به، وإن كان النقل ضعيفًا قُدِّمَ العقل عليه، وهو ما ذهب إليه كثير من العلماء⁽³³¹⁵⁾.

موقف الأستاذ الإمام محمد عبده من «الدليل النقلي»:

لما كانت العقيدة لا يُقْبَلُ فيها بغير اليقين، اشترط الأستاذ الإمام في النصوص التي يستدل بها على قضايا العقيدة، أن تُفِيدَ اليقينَ والقطع، فما يُطَلَبُ فيه اليقين لا يُبْنَى إلا على نص يُفِيدُ اليقين⁽³³¹⁶⁾، ومن هنا اشترط الأستاذ الإمام قطعياً الثبوت والدلالة في النصوص التي يُؤَخِّدُ منها مسائل العقيدة، وهما تفصيل كل من هذين الشرطين.

الشرط الأول: قطعياً الثبوت: فقد اشترط الأستاذ الإمام في النصوص التي يستدل بها على العقائد، أن تكون نصوصاً متواترة، مقطوعاً بصحة نسبتها إلى الشرع القويم، وهي القرآن، أو السنة المتواترة، وقرَّرَ الأستاذ الإمام أنه «ليس في النقل طريق من طرق العلم اليقيني إلا التواتر»⁽³³¹⁷⁾، فيقول: «ونعني بما جاء به (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ما صرح به في الكتاب العزيز، وما تواتر به الخبر تواتراً صحيحاً مستوفياً لشرائطه»⁽³³¹⁸⁾.

وبالجملة فلا يجب الاعتقاد بشيء من العقيدة (كما يرى الأستاذ الإمام) إلا إذا ثبت بخبر طريقه اليقين «ولا يكون الخبر طريقاً لليقين حتى تكون سمعت الخبر من نفس المعصوم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، أو جاءك عنه من طريق لا تحتل الرب، وهي طريق التواتر دون سواها»⁽³³¹⁹⁾.

⁽³³¹⁵⁾ ينظر على سبيل المثال: «الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعتلة» لابن القيم: (798/3)، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: 1، سنة: 1408هـ.

⁽³³¹⁶⁾ يُنظَرُ: «رسالة التوحيد»، للإمام محمد عبده: (ص: 105).

⁽³³¹⁷⁾ ينظر: «تفسير المنار»، للشيخ رشيد رضا: (121/1).

⁽³³¹⁸⁾ يُنظَرُ: «رسالة التوحيد»، للإمام محمد عبده: (ص: 177).

⁽³³¹⁹⁾ ينظر: «تفسير المنار»، للشيخ رشيد رضا: (114/1).

أما ما ثبت من العقيدة بنص غير قطعي الثبوت، كأحاديث الآحاد مثلاً، فقد اعتبر الإمام «أنها لا تفيد إلا الظن»⁽³³²⁰⁾؛ ولذلك فإن الإيمان ما ورد بها أمر نسبي يختلف من مسلم لآخر «فلا يجب الإيمان بما ورد فيها إلا على من بلغته، وصدق بروايتها وصحتها، أما من لم يبلغه الخبر، أو بلغه وعرضت له شبهة في صحته، وليس من المتواتر، فلا يطعن في إيمانه عدم التصديق به»⁽³³²¹⁾، وليس ذلك «مما يطعن في صحة إيمان من أنكرها»⁽³³²²⁾؛ وذلك لأنَّ الإمام قد اعتبر أن جميع «ما ورد في الأخبار (ظنيَّة الثبوت أو ظنيَّة الدلالة) سواء صحَّ سندُها، أم اشتهر، أم ضعف، أم وهى، ليس مما يُوجب القطع عند المسلمين»⁽³³²³⁾.

فإذا ثبت شيء من جملة العقائد بنص ظني الثبوت كان هنا أمران عند الأستاذ الإمام: فمن ترجَّح لديه صحة نسبته إلى الشرع، وجب في حقه الإيمان بما ورد به من الغيب، ومن ترجَّح لديه عدم صحة نسبته إلى الشرع، أو عرضت له شبهة فيه، لم يجب في حقه الإيمان بما ورد به. ومعنى ذلك أن الإيمان بما ورد في أحاديث الآحاد متروك للاجتهاد الشخصي، وليس إلى حكم علماء الحديث الذين أفنوا أعمارهم في دراسة الأحاديث وأسانيدها ومتونها، حتى يفرزوا لنا الصحيح من الضعيف وغيره.

على أننا نود أن نشير إلى أمر من الأهمية بمكان، فليس بصحيح أن أئمة المسلمين قاطبة متفقون على أن حديث الآحاد لا يفيد إلا الظن (كما ذكر الإمام الأستاذ محمد عبده) بل اختلف العلماء في ذلك إلى عدة أقوال⁽³³²⁴⁾:

القول الأول: أن خبر الآحاد يفيد الظن مطلقاً، سواء احتفت به القرائن، أم لا⁽³³²⁵⁾.

⁽³³²⁰⁾ يُنظر: «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده»، محمد عمارة: (545/3).

⁽³³²¹⁾ يُنظر: «رسالة التوحيد»، للإمام محمد عبده: (ص: 177).

⁽³³²²⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (ص: 177).

⁽³³²³⁾ يُنظر: «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده»، محمد عمارة: (298/3).

⁽³³²⁴⁾ يُراجع هَذِهِ المسألة وهذه الآراء بالتفصيل في: «المستصفي في علم الأصول»، لأبي حامد الغزالي: (271/1)، و«الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم الأندلسي: (112/1)، دار الحديث، القاهرة، سنة: 1404هـ، د ت، و«الإحكام في أصول الأحكام»، للآمدني: (53/2)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، سنة: 1404هـ، و«المحصل»، للرازي: (402/4 - 403)، تحقيق: د/ طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 3، سنة: 1418هـ - 1997م.

⁽³³²⁵⁾ وهو قول جمهور الأصوليين. ينظر: «روضة الناظر وجنة المناظر»، لعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: (ص: 52)، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط: 2، سنة: 1399هـ، و«مذكرة في أصول الفقه»، للشنقيطي: (ص: 130)، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط: 5، سنة: 2001م.

القول الثاني: أن خبر الآحاد يفيد العلم مطلقاً، سواء احتفت به القرائن، أم لا⁽³³²⁶⁾.

القول الثالث: أن خبر الواحد يفيد العلم الضروري، إن احتفت به القرائن الدالة على صدقه⁽³³²⁷⁾.

القول الرابع: أن خبر الواحد ما لم يخالف أصلاً من الأصول العامة، يفيد العلم، ويجب العمل به⁽³³²⁸⁾.

القول الخامس: أن خبر الآحاد إذا احتفت به القرائن الدالة على صدقه أفاد العلم النظري، وهو مذهب مالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل⁽³³²⁹⁾، وجمهور أهل السنة والجماعة⁽³³³⁰⁾.

وعلى ذلك فخير الواحد إذا تجرّد عن القرائن، ولم يتصل به ما يدُلُّ على إفادته العلم، لا يحصل به اليقين، ولا يفيد العلم، وهذا أمر لا نزاع فيه⁽³³³¹⁾، «إذ إن الخبر قد تحتف به قرائن تدلُّ على كذبه، وقد تحتف به تارة أخرى قرائن تدلُّ على صدقه، وقد يتجرد تارة ثالثة عن جميع القرائن فيبقى محتملاً للصدق وللكذب»⁽³³³²⁾.

ولا يلزم على هذا الرأي الحكم بتكفير من لم يقبل بهذه العقائد الثابتة بأحاديث الآحاد، ولذلك لم يُكفّر أحدٌ من أهل السنة الفرق المبتدعة كالمعتزلة، والخوارج، والروافض لإنكارهم هذه العقائد، بل حكموا عليهم بأنهم من أهل البدع لا أكثر من أجل ذلك؛ لأنَّ الحكم بالكفر مرتبط بإنكار ما علّم من الدين يقيناً

⁽³³²⁶⁾ وهو قول جمهور أهل الظاهر كابن حزم، وأبي داود الظاهري، ينظر: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم: (97/4)، و«خبر الواحد وحقيقته»، لأحمد بن محمود الشنقيطي: (ص: 183)، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط: 1، سنة: 1422هـ - 2002م.

⁽³³²⁷⁾ وهو رأي النظم من المعتزلة.

⁽³³²⁸⁾ يُنظر: «موسوعة القواعد الفقهية»، لمحمد صدقي الغزي: (500/1)، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط: 1، سنة: 1424هـ - 2003م.

⁽³³²⁹⁾ ينظر: تحقيق: «شرح تنقيح الفصول في علم الأصول»، للقرائي: (219/2)، تحقيق: د/ ناصر بن علي بن ناصر الغامدي رسالة ماجستير، بكلية الشريعة الإسلامية، جامعة أم القرى، سنة: 1421هـ - 2000م.

⁽³³³⁰⁾ ينظر: «الرسالة»، للإمام الشافعي: (ص: 370)، تحقيق: الشيخ أحمد شاکر، مكتبة الحلبي، مصر، ط: 1، سنة: 1358هـ - 1940م، وينظر: «الفقيه والمتفقه»، للخطيب البغدادي: (278/1)، تحقيق: أبي عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط: 2، سنة: 1421هـ، و«مجموع الفتاوى» لابن تيمية: (41/18)، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم، نشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، سنة: 1416هـ - 1995م، و«المحصل»، للرازي: (353/4)، و«المستصفي»، للغزالي: (136/2)، ت محمد سليمان الأشقر، دار مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، سنة: 1997م.

⁽³³³¹⁾ ينظر: «المسودة في أصول الفقه»، آل تيمية: (ص: 244)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، بدون تاريخ وبدون رقم الطبعة.

⁽³³³²⁾ ينظر: «معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة»، لمحمد حسين حسن الجيزاني: (ص: 579)، دار ابن الجوزي، السعودية، ط: 5، سنة: 1427هـ.

قطعياً، وهذا أمر زائد على مجرد التواتر، أو الإجماع.

الشرط الثاني: قطعية الدلالة: فكما اشترط الإمام قطعية الثبوت في النصوص التي يستدل بها على العقائد، اشترط قطعية الدلالة في هذه النصوص؛ لأنَّ النصوص ظنيّة الدلالة تفيد الظن والاحتمال، والعقيدة مبناهما على اليقين والقطع، دون الظن.

وعلى ذلك فما ثبت من العقائد بنصوص ظنيّة الدلالة فإن تلك النصوص لا تجرى على ظواهرها؛ لأنَّ دلالة الظاهر يتطرق إليها الاحتمال، والعقائد من الأمور التي لا يؤخذ فيها بالظن والاحتمال.

يقول الأستاذ الإمام تحت عنوان التصديق بما جاء به محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «ونعني بما جاء به (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ما صرح به في الكتاب العزيز...»⁽³³³³⁾، ويقول أيضاً: «ويجب أن يقتصر في الاعتقاد على ما هو صريح في الخبر، ولا تجوز الزيادة على ما هو قطعي بظني»⁽³³³⁴⁾، فما صرَّح به الكتاب العزيز، والتصريح في الخبر الذي يقصده الإمام في النصين السابقين، هو ما كان محكماً قطعيّ الدلالة على معنى بعينه لا يحتمل غيره.

أما إذا ثبت أمرٌ من العقائد بنصّ ظنيّ الدلالة فحينئذ يرى الأستاذ الإمام محمد عبده «وجوب صرفه عن الظاهر: إما بتسليم الله في العلم بمعناه مع اعتقاد أن الظاهر غير مراد، أو بتأويل تقوم عليه القرائن المقبولة»⁽³³³⁵⁾، أي إما التوقف وتفويض العلم بالمعنى والحقيقة لله تعالى، وإما التَّأويل إلى معنى آخر تُدُلُّ عليه القرائن وتُرَجِّحُهُ.

والخلاصة: مما سبق يتبين ما يأتي:

1 - أن الأستاذ الإمام محمد عبده لا يثبت من العقائد إلا ما ثبت بنص يقيني قطعي الثبوت، قطعي الدلالة.

2 - إذا جاء أمر من العقائد بنص ظني ثبوتاً أو دلالة فلإمام فيه طريقان:

أ - إما أن يتوقف فيه ويفوض العلم بحقيقته ومعناه إلى الله سبحانه وتعالى.

ب - وإما أن يصرفه عن معناه الحقيقي الظاهر منه غير المراد، إلى معنى آخر مراد تدل عليه الشواهد والقرائن.

ومن القضايا التي يبدو فيها ملامح المنهج العقلي التجديدي الذي انتهجها الأستاذ الإمام محمد عبده

⁽³³³³⁾ يُنظَر: «رسالة التوحيد»، للإمام محمد عبده: (ص: 177).

⁽³³³⁴⁾ يُنظَر: «المصدر السابق»: (ص: 177).

⁽³³³⁵⁾ يُنظَر: «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده»، أ د/ محمد عمارة: (496/3)، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 2009 م.

في تقرير مسائل العقيدة الإسلامية: رأيه في علامات الساعة الكبرى: حيث تكلم الإمام في علامتين اثنتين فقط، وهما:

خروج المسيح الدجال، ونزول المسيح عيسى بن مريم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؛ ولكننا سنتعرض هنا فقط لمسألة واحدة وهي موقف الإمام محمد عبده من نزول المسيح عيسى بن مريم (عليهما السلام) من السماء في آخر الزمان، والمعلوم عند جمهور العلماء أن نزول سيدنا عيسى بن مريم (عليهما السلام) آخر الزمان من السماء من أمارات الساعة العظام وأشراتها الكبار، فإنه ينزل لقتل المسيح الدجال، ويأجوج ومأجوج⁽³³³⁶⁾؛ ولذلك قيل: إن أول الآيات ظهور الدجال، ثم نزول عيسى بن مريم، ثم يأجوج ومأجوج⁽³³³⁷⁾.

وقد دلت نصوصُ الكتابِ والسُّنةِ على أنه ينزل قبل قيام الساعة فيقتل الدجال، ويكسر الصليب، ويحكم بالقسط، ويقضي بشريعة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ويحيي من شأها ما تركه الناس، ثم يمكث ما شاء الله أن يمكث ثم يموت، ويصلى عليه ويُدفن⁽³³³⁸⁾، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَعَلَّمٌ لِلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا وَاتَّبِعُونِ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾⁽³³³⁹⁾.

وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلاَّ لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾⁽³³⁴⁰⁾.

وفي الحديث الصحيح عن سيدنا أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قال: قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزَلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا مُقْسِطًا، فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخَنزِيرَ، وَيَصْعَقَ الْجَزِيَّةَ، وَيَفِيضَ الْمَالَ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ»⁽³³⁴¹⁾.

وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى وجوب الإيمان بنزول المسيح (عليه السلام) آخر الزمان، قبيل قيام الساعة، كعلامة من علامات الساعة الكبرى.

⁽³³³⁶⁾ ينظر: «أحكام القرآن»، لأبي بكر بن العربي: (146/1)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة: 2003م.
⁽³³³⁷⁾ ينظر: «المنهاج في شعب الإيمان»، لأبي عبد الله الحلي: (428/1)، تحقيق: حلمي محمد فودة، دار الفكر، ط: 1، سنة: 1399هـ-1979م.

⁽³³³⁸⁾ ينظر: «أشراط الساعة»، د: عبد الله بن سليمان الغفيلي: (ص: 111)، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، المملكة العربية السعودية، ط: 1، سنة: 1422هـ.

⁽³³³⁹⁾ [الزخرف: ٦١].

⁽³³⁴⁰⁾ [النساء: ١٥٩].

⁽³³⁴¹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «أحاديث الأنبياء»، باب: «نزول عيسى بن مريم عليهما السلام» (4/168/ح: 3448)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: «نُزُولِ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ حَاكِمًا بِشَرِيعَةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)» (1/135)، برقم: (155).

يقول الإمام الأشعري (رَحْمَةُ اللَّهِ): «جملة ما عليه أهل الحديث والسنة: الإقرار بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله... ويصدقون بخروج الدجال، وأن عيسى بن مريم يقتله»⁽³³⁴²⁾.

وأما عن موقف الإمام محمد عبده من نزول المسيح (عَلَيْهِ السَّلَامُ) من السماء في آخر الزمان فلم يثبت عنده، على حقيقته، وإنما أوله بـ «غلبة روحه، وسر تعاليم شريعته، من الأمر بالرحمة والمحبة والسلم، والأخذ بروح الدين، ومقاصد الشريعة، من غير تقييد بالرسوم والظواهر»⁽³³⁴³⁾.

وعلى ذلك يكون المقصود بزمان عيسى (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عند الإمام، هو: « ذلك الزمان الَّذِي يأخذ الناس فيه بروح الدين والشريعة الإسلامية، لإصلاح السرائر من غير تقييد بالرسوم والظواهر»⁽³³⁴⁴⁾.

ولما كان هذا التَّأْوِيل يبدو في ظاهره غامضاً، وبعيداً عن المعنى القريب المتبادر من نزول المسيح (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أراد الإمام أن يُبَيِّنَ وجهة نظره في هذا التَّأْوِيل، وذلك أن «أصحاب الشريعة الأخيرة قد جمدوا على ظواهر ألفاظها، بل وألفاظ من كتب فيها معبراً عن رأيه وفهمه، وكان ذلك مزهقاً لروحها، ذاهباً بحكمتها؛ ولذلك كان لا بُدَّ لهم من إصلاح عيسوي، يبين لهم أسرار الشريعة، وروح الدين وأدبه الحقيقي»⁽³³⁴⁵⁾.

ولكن هذا الإصلاح العيسوي الَّذِي أشار إليه الأستاذ الإمام لا يعني نزول المسيح (عَلَيْهِ السَّلَامُ) إلى الأرض، ومباشرة ذلك الإصلاح، والقيام عليه بنفسه، بل إن ذلك الإصلاح (كما رأى الإمام) متمثل، و«مطوي في القرآن الَّذِي حُجِّبوا عنه بالتقليد الَّذِي هو آفة الحق، وعدو الدين في كل زمان»⁽³³⁴⁶⁾.

فالإصلاح الَّذِي يقصده الإمام محمد عبده ليس إصلاحاً خارجياً مادياً، وإنما هو إصلاح داخلي معنوي، متمثل في الرجوع إلى منبع الإسلام الصافي، الَّذِي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والوقوف على الشريعة الإسلامية، والتمسك بمقاصدها التي شرعت من أجلها، ونبذ التقليد الأعمى، القائم على الجمود، والتمسك بالقشور والظواهر، دون اللباب.

غير أن تأويل نزول المسيح (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بالإصلاح القائم على أخذ الناس بروح الدين، والتمسك بمقاصد الشريعة، ونبذ التقليد والجمود، ربما يثير سؤالاً في الذهن، وهو إذا صح تأويل النزول بما ذكر، فلماذا

⁽³³⁴²⁾ ينظر: «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، لأبي الحسن الأشعري: (226/1 - 228)، باختصار، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط: 1، سنة: 1426هـ - 2005م.

⁽³³⁴³⁾ ينظر: «تفسير المنار»، للشيخ رشيد رضا: (261/3).

⁽³³⁴⁴⁾ ينظر: «المصدر السابق»: (261/3).

⁽³³⁴⁵⁾ ينظر: «المصدر السابق»: (261/3).

⁽³³⁴⁶⁾ ينظر: «تفسير المنار»، للشيخ رشيد رضا: (261/3).

جاء التعبير عن ذلك الإصلاح التشريعي بنزول المسيح (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بالذات؟ فلماذا لم يعبر عن ذلك مثلاً، بنزول سيدنا إبراهيم (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أو بنزول سيدنا موسى (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أو برجعة سيدنا محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أو أي نبي آخر؟

لم يُفْتِ الإمام محمد عبده أن يجيب عن هذا السؤال المحير، وعلل ذلك بأمرين: الأول: «ما غلب في تعليمه (أي تعاليم المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ) من الأمر بالرحمة والمحبة والسلم والأخذ بمقاصد الشريعة دون الوقوف عند ظواهرها والتمسك بقشورها دون لبائها»⁽³³⁴⁷⁾.

الثاني: قيام المسيح (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بهذه المهمة الإصلاحية نفسها مع اليهود قبل ذلك «فالمسيح (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لم يأت لليهود بشريعة جديدة، ولكنه جاءهم بما يزحزحهم عن الجمود على ظواهر ألفاظ شريعة موسى (عَلَيْهِ السَّلَامُ) ويوقفهم على فقها والمراد منها، ويأمرهم بمراعاته، وبما يجذبهم إلى عالم الأرواح بتجري كمال الآداب»⁽³³⁴⁸⁾.

ومما يجب التنبيه إليه هنا أن تأويل الإمام محمد عبده نزول المسيح (عَلَيْهِ السَّلَامُ) مترتب ومبني على تأويله لرفعه (عَلَيْهِ السَّلَامُ)⁽³³⁴⁹⁾.

فقد ذهب الأستاذ الإمام محمد عبده إلى تأويل رفع المسيح (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بالرفع الروحي فقط⁽³³⁵⁰⁾، فهو رفع مقام، ومكانة، وليس رفعًا حقيقيًا بالروح والجسد، كما ذهب جمهور العلماء⁽³³⁵¹⁾.

⁽³³⁴⁷⁾ ينظر: «المصدر السابق»: (261/3).

⁽³³⁴⁸⁾ ينظر: «المصدر السابق»: (261/3).

⁽³³⁴⁹⁾ اختلف العلماء حول حقيقة رفع المسيح (عَلَيْهِ السَّلَامُ) إلى قولين: القول الأول وهو رأي الجمهور: أنه رفع رفعًا حقيقيًا بروحه وجسده حيًا إلى السماء، ومن ذهب إلى هذا القول: عبد الله بن عباس، والحسن البصري، وكعب الأحمار، والقرطبي، والطبري، وابن كثير، والسعد التفتازاني، وابن كثير، والقول الثاني: أنه رفع بروحه فقط بعد موته، وقد نسب ابن جرير الطبري هذا القول لوهب بن منبه، ومحمد بن إسحاق، وهذا الاختلاف في رفعه بروحه، أو بروحه وجسده راجع إلى اختلافهم في معنى التوفي الوارد في قوله تعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: 55]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي﴾ [المائدة: 117]، فذهب بعضهم إلى أن التوفي وفاة نوم، وقيل: وفاة قبض وأخذ من الأرض، وقيل: توفي موتًا حقيقيًا. ينظر في بيان رأي الجمهور: «شرح المقاصد»، لسعد الدين التفتازاني: (192/2)، تقدم وتعليق: د/ إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، منشورات محمد علي بيضون، بدون تاريخ، ويُنظَرُ أيضًا: «جامع البيان في تأويل القرآن»، للطبري: (461/6)، تحقيق أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط: 1، سنة: 1420هـ - 2000م، و«الجامع لأحكام القرآن»، للقرطبي: (100/4)، تحقيق: أحمد البردوني، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط: 2، سنة: 1964م، و«تفسير القرآن العظيم» لابن كثير: (449/2)، تحقيق: سامي محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الشُّعُودِيَّة، ط: 2، سنة: 1999م. وينظر في بيان القول الثاني: «جامع البيان في تأويل القرآن»، للطبري: (458/6)، وينظر في الاختلاف حول معنى التوفي: «جامع البيان في تأويل القرآن»، للطبري: (455/6 - 458).

⁽³³⁵⁰⁾ ينظر: «تفسير المنار»، للشيخ رشيد رضا: (260/3).

⁽³³⁵¹⁾ ينظر: «شرح المقاصد»، لسعد الدين التفتازاني: (192/2)، و«جامع البيان في تأويل القرآن»، للطبري: (461/6)، و«الجامع لأحكام

فالقول بتأويل الرفع يترتب عليه تأويل النزول؛ لِأَنَّهُ كَيْفَ يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ بِرُوحِهِ وَجَسَدِهِ، وَهُوَ لَمْ يَرْفَعْ إِلَيْهَا أَصْلًا.

وقد اعتمد الأستاذ الإمام محمد عبده على تأويل الرفع بحمل التوفي الوارد في الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ خُذْ هَذَا الصَّلَاطَ الَّذِي فِي يَمِينِي وَارْتَدِ عَنَّا صُلُوبًا﴾⁽³³⁵²⁾، على الموت الحقيقي المعروف، فرأى أن «الآية على ظاهرها، وأن التوفي على معناه الظاهر المتبادر منه، وهو الإمامة العادية»⁽³³⁵³⁾.

كما اعتمد على تأويل الرفع أيضًا بقوله: بجواز إطلاق الخطاب على شخص وإرادة روحه، فقال: «الروح هي حقيقة الإنسان، والجسد كالثوب المستعار، فإنه يزيد وينقص ويتغير، والإنسان إنسان؛ لِأَنَّ رُوحَهُ هِيَ هِيَ، فَلَا بَدْعَ فِي إِطْلَاقِ الْخُطَابِ عَلَى شَخْصٍ وَإِرَادَةِ رُوحِهِ»⁽³³⁵⁴⁾.

وعلى ذلك فلا يمتنع عند الإمام أن يخبر القرآن الكريم برفع المسيح، ويكون المراد الروح دون الجسد. والخلاصة: أنه يتبين مما سبق:

1 - أن الأستاذ الإمام محمد عبده لم يثبت نزول المسيح (عَلَيْهِ السَّلَامُ) إلى الأرض، وإنما أوله بغلبة روح رسالته، وشريعته، من الرحمة والمحبة، والأخذ بمقاصد الشريعة، دون الوقوف عند ظواهرها، والتمسك بقشورها دون لبابها.

2 - كما أن المقصود بالزمان الَّذِي يَنْزِلُ فِيهِ، هو ذلك الزمان الَّذِي يَغْلِبُ عَلَى الْأُمَّةِ فِيهِ الْأَخْذُ بِرُوحِ الدِّينِ، وَمَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ؛ لِإِصْلَاحِ السَّرَائِرِ مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدِ بِالرُّسُومِ وَالظُّوَاهِرِ.

وإذا كان الأستاذ الإمام محمد عبده قد ثبت له فضل الريادة والارتداد، وكان الأستاذ المراغي امتدادًا للإمام وتجديدًا لإصلاحاته المتعددة؛ فإن الأستاذ الشيخ محمود شلتوت أيضًا رفع راية الإصلاح والتجديد قُدَمًا عَلَى طَرِيقَةِ الشَّيْخِ الْمِرَاغِيِّ وَالشَّيْخِ مُحَمَّدِ عَبْدِهِ؛ إِذْ كَانَ صَاحِبَ مَلَكَةِ وَاجْتِهَادٍ اِكْتَسَبَهَا مِنْ هَذِهِ الْمَدْرَسَةِ، وَحَمَلَ عَلَى عَاتِقِهِ مَهْمَةَ الدِّفَاعِ عَنِ الْإِسْلَامِ فِي الدَّخْلِ وَالخَارِجِ.

وقد كان الإمام الشيخ شلتوت (رَحِمَهُ اللَّهُ) مجددًا في زمانه، وبدل على هذا رفضه الجُمُودَ المذهبي، وهدم قاعدة وجوب التمسك بأحد المذاهب الأربعة، فقد كتب في هذا تحت عنوان: «الفهم الإنساني في الإسلام ليس دينًا يلتزم»؛ «وكثر الآراء والمذاهب في النظريات والعمليات لا على أنها دين يلتزم، وإنما هي آراء وأفهام فيما هو من القرآن محتمل للآراء والأفهام، يرد فيها كل ذي رأي رأيه إلى الدلالة التي فهمها هو

القرآن»، للقرطبي: (100/4)، و«تفسير القرآن العظيم» لابن كثير: (449/2).

⁽³³⁵²⁾ [آل عمران: 50].

⁽³³⁵³⁾ ينظر: «تفسير المنار»، للشيخ رشيد رضا: (260/3).

⁽³³⁵⁴⁾ ينظر: «المصدر السابق»: (260/3).

من النص القرآني... وهذا الصنيع لم يكن من هؤلاء الأئمة وفي معتقدهم إلا اجتهاداً فردياً لا يوجب واحد منهم على أحد من الناس أن يتبعه، بل تركوا غيرهم ممن له أهلية الفهم حرية التفكير والنظر»⁽³³⁵⁵⁾.

ولعل من نافلة القول أنه نذكر ما يدل على عناية الشيخ شلتوت بالتجديد: فتاواه المتجددة حول قضايا حيّة شغلت المجتمع آنذاك، ولا تزال تشغله حتى يومنا هذا، مثل تنظيم النسل الذي قال بجوازه للسيدات اللاتي يسرع إليهن الحمل، ولذوي الأمراض الوراثية، بل ولمن تضعف قواهم عن مواجهة المسؤوليات، ومثل موضوع ختان الإناث الذي قال عنه: إن حكم الشرع فيه لا يخضع لنص منقول، وإنما يخضع في الذكر والأنثى لقاعدة شرعية عامة، هي أن إيلاام الحي لا يجوز شرعاً إلا لمصالح تعود عليه، وتربو على الألم الذي يلحقه، وقد انتهى إلى أن ختان الإناث ليس لدينا ما يدعو إليه ولا ما يحتمه لا شرعاً، ولا خُلُقاً، ولا طبياً⁽³³⁵⁶⁾.

وإن من أبرز ما يتجلى فيه اجتهاد الشيخ الإمام شلتوت، والذي يكشف عن ثراء التراث وعقلانيته، كما يكشف عن عبقرية الشيخ في فنّ توظيف التراث (عبر الاجتهاد) في مواجهة المشكلات العصرية المتغيرة أمرين.

الأمر الأول: هو طريق ثبوت العقيدة في الإسلام، والذي انحاز فيه الإمام شلتوت بقوة إلى أن الدليل العقلي الذي سلمت مقدماته، وانتهى إلى الحسّ أو الضرورة، هو الأصل الذي تُبنى عليه العقائد في الإسلام، وإن الدليل النقلى الذي يفيد اليقين في هذا المجال يُشترط فيه أن يكون قطعي الورود قطعي الدلالة؛ بمعنى أن يكون نصاً ثبت بالتواتر، وأن يكون نصاً محكماً لا يقبل التأويل ولا يحتمله بحال، وبنى على ذلك أن كل المسائل العلمية التي لم ترد بطريق قطعي، أو وردت عن طريق قطعي، ولكن لا بسها احتمال في الدلالة، فاختلف فيها العلماء؛ ليست من العقائد التي يكلفنا بها الدين، والتي تعتبر حدّاً فاصلاً بين الذين يؤمنون والذين لا يؤمنون.

ويلاحظ على هذا المنزع أنه يتفق قلباً وقالباً وشكلاً ومضموناً مع ذات الطرح الذي سبق به الأستاذ الإمام محمد عبده، كما أنه بهذا التأصيل الذي انتزعه الإمام الأكبر الشيخ شلتوت (رحمة الله) من التراث، استطاع أن يضرب في مقتل كلّ التيارات التي تحرص على التفرقة بين المسلمين، وتُصنّفهم إلى مسلمين وغير مسلمين، وليس في أيديهم من دليل على شرعية هذه الفتنة إلا طائفة من أحاديث الآحاد، وهي بطبيعتها

⁽³³⁵⁵⁾ يُنظر: «الإسلام عقيدة وشرعة»، للشيخ محمود شلتوت: (ص: 9)، دار الشروق، ط: 18، سنة: 1421هـ - 2001م.

⁽³³⁵⁶⁾ يُنظر: «كلمة الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور أحمد الطيب في الاحتفال بالإمام الشيخ محمود شلتوت»: (ص: 14 - 15)، ط: هيئة كبار

العلماء بالأزهر الشريف، ط: 1، سنة: 2020م.

ليست قطعيةً الورد، ولا قطعيةً الدلالة!

الأمر الثاني: موقف الإسلام من غير المسلمين، ومتى يكون غير المسلم كافرًا عند الله يستحق الخلود في جهنم، يقول فضيلة الإمام الأكبر أ د/ أحمد الطيب: «وكثيرًا ما كنت أفكر في هذا الأمر حين كنت أنظر إلى جماهير الناس والطلاب في جامعات الغرب وشوارعه ومطاعمه ومتاجرهم، وكنت أسأل نفسي: كيف نحكم على هؤلاء الذاهلين الغافلين بالكفر، وهم لا يعلمون شيئًا عن الإسلام، وإذا علموا عنه شيئًا، فهو الصورة السلبية الشائنة التي لا يعرفون غيرها، ثم إن حياتهم لا تترك لهم وقتًا للتأمل والتفكير والبحث عن العقائد المنجية! وقد شغلني هذا التفكير كثيرًا إلى أن وجدت الإجابة في كتاب «الإسلام عقيدة وشرعية»، للإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت، وهو يتحدث عن «الحد الفاصل بين الإسلام والكفر»، ولعل هذا ما أشار إليه الأمدي بقوله: «وإن شرع المكلّف فيما كلف به من النظر في معرفة الله تعالى، من غير تأخير، لكن اخترقته المنية قبل انقضاء الزمان الذي يتسع للنظر المؤدي إلى المعرفة؛ فحكمه حكم من مات صبيًا»⁽³³⁵⁷⁾.

فقد قال الشيخ شلتوت في هذا الصدد: «إنه وبكفره إنما باعتبار أمور الدنيا، وأما الآخرة فمردها لله، فلربما لم تصله الرسالة على وجهها، أو مات في مهلة النظر، حتى من كان نائيًا عن ديار الإسلام لا يعامل معاملة كافر مخلد حتى يكون الله هو الحكم والفضل في ذلك»⁽³³⁵⁸⁾.

ويقول أيضًا تحت عنوان «الحد الفاصل بين الإسلام والكفر»: «وعليه فمن لم يؤمن بوجود الله... لا يكون مسلمًا ولا تجري عليه أحكام المسلمين فيما بينهم وبين الله وفيما بينهم وبعضهم وبعض، وليس معنى هذا أن من لم يؤمن بشيء من هذا يكون كافرًا عند الله يخلد في النار، وإنما معناه أنه لا تجري عليه في الدنيا أحكام الإسلام... أما الحكم بكفره عند الله فهو يتوقف على أن يكون إنكاره لتلك العقائد بعد أن بلغته على وجهها الصحيح، واقتنع بها فيما بينه وبين نفسه، ولكنه أبقى أن يعتنقها ويشهد بها عنادًا واستكبارًا... إلخ».

ثم يقول ختمًا لتلك الفقرة ما نصه: «فإن لم تبلغه تلك العقائد أو بلغته بصورة منفردة أو صورة صحيحة، ولم يكن من أهل النظر، أو كان من أهل النظر، ولم يوفق إليها وظل ينظر ويفكر طالبًا للحق حتى أدركه الموت أثناء نظره، فإنه لا يكون كافرًا يستحق الخلود في النار عند الله»⁽³³⁵⁹⁾.

⁽³³⁵⁷⁾ يُنظر: «كلمة الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور أحمد الطيب في الاحتفال بالإمام الشيخ محمود شلتوت»: (ص: 16 - 17).

⁽³³⁵⁸⁾ يُنظر: «الإسلام عقيدة وشرعية»، للشيخ محمود شلتوت: (ص: 20 - 21)، بتصرف واختصار.

⁽³³⁵⁹⁾ يُنظر: «الإسلام عقيدة وشرعية»، للشيخ محمود شلتوت: (ص: 19).

وكان من أشهر ما دون منها كتابه: «الإسلام عقيدة وشريعة»⁽³³⁶⁰⁾ والذي حوى بين طياته تبيهاً مهمات وتوضيحات طيبات تشع من درب عميق فهمًا وحرصاً تعبر عن إمام مثله، وقد قعد الشيخ فضلاً فيه لتعريف الناس بالعقيدة، وإظهار ما يجب على الناس أن يعتقدوه، وفي ذلك قد أضاف تجديداً على محاور عدة؛ منها: حسن الصياغة والجرأة في الطرح وسلاسة التعبير، وتناول بعض المسائل العقديّة الشهيرة، وكذا توسعته في دائرة الخلاف السائغ، وتضييقه جانب الأدلّة المثبتة للعقيدة، وموقفه من التوسع في التّأويل، ونظرته لخبر الآحاد، ودوافعه للتقريب المذهبي، وموقع القرآن من تقرير العقائد.

وقد ظهر منهجه التجديدي فيه من خلال التجديد في الصياغة والأسلوب، وعرضه للقضايا والمسائل، فانظر إليه وهو يتحدث عن القرآن ويذكر أن «كتاب الله هو نافذة العقل التي يطل منها على ما شاء وكيف شاء، اللّهُمَّ ما كان منها متعلّقاً بذات الله وأصول عبادته التي لا دخل للعقل في تحديد مكوّناتها، وسير كنهها، وما سوى ذلك فإنه لا يقيد منها بمعلوم، ولا بالتزام نوع من العلوم، بل هو في ذلك وعقل اللّذي وهب الله كي يسير به».

«إننا حين نقتبس نصّاً من القرآن فإننا نسيره وفق معناه العقدي دون تحويله عن مساره، ودون تكلف الزيادة عليه إن كان مما لا يدركه العقل القاصر، إن القرآن مثلاً تحدث عن خلود الكافر في النار، فلم يتعرض لانقطاع النار، ولا لخلودها، وإن كان مفهوماً من المعنى لكن الجانب الأخروي أسلم الأمور فيه التزم ما ظاهر من خبره دون زيادة عليه».

«إن الحديث عن الآخرة جنة وناراً إنما هو تقريب لا تقرير وصف بعينه، فإن مزاياها وخواصها مما يستحيل للعقل أن يسيره أو يخوضه، وغاية الأمر أنها باعثة على العلم والعمل».

«وهكذا نجد القرآن يذكر نعيم الآخرة وعذابها بما يحمل الإنسان على الإيمان والعمل»⁽³³⁶¹⁾. وهكذا تكون صياغة الشيخ بمنزلة توضيح لدلائل هذا المعنى، وهو في ذلك لا يسلك طريقة المعتزلة الشهيرة في صرف معنى الوعد والوعيد إلى مقتضاه وحسب، بل هو في ذلك سالك مسلك الوسط، اللّذي لا يحكم على غيب لم يره، ويأخذ من النص ما اتفق عليه، ويذر منه ما يُفْضِي إلى إسقاط النصّ كله. وأشار إلى بُعْدِ آخر حال وصفه للقرآن فقال: «وليس مُهِمَّةُ القرآن شرح حقائق الكائنات، ولا بيان

⁽³³⁶⁰⁾ وقع الكتاب فيما يتجاوز الخمسمائة صفحة، لكن المعنى بالجانب العقدي منه وقع في قرابة الخمسين صفحة (من ص: 17 إلى ص: 70)، طبعته دار الشروق طبعات متعددة، والكتاب: (564) صفحة.

⁽³³⁶¹⁾ يُنظَر: «الإسلام عقيدة وشريعة»، للشيخ محمود شلتوت: (ص: 43).

أسرارها، ولا جهات نفعها... إلخ»⁽³³⁶²⁾، وهو بذلك يقطع السبيل على من حمّل القرآن ما لا يحتمل من تصور لإعجازات علمية وفلكية وطبيّة مما لم تثبت، أو جاءت غير منصوصة، فحمل كتاب الله من موضعه الإرشادي إلى كتاب في تخصص علمي تَبَنَاهُ واحد منهم، فجعل لغير المسلمين على الطعن في الدين سيلاً، فكانت عبارة الشيخ هنا جازمة في موقع القرآن من الرسالة والشريعة.

وحيثما تناول قضية مُهمّة ألا وهي: «النظرة العامّة بين المخلوق والكون»، قال: «سيد ينظر ويستخدم وينفع في مادته وروحه»⁽³³⁶³⁾، إنه يحسم الجدل في قضية مُهمّة وهي محورية الكون، ويقطع مسافات الحوار فيها بعبارة واحدة، ويضع الإنسان في موضعه الصحيح بعوالمه المختلفة عالم المادة وعالم الروح، وقد صاغها مرة حين قال: «هو المخلوق الَّذِي وضع في مكان الصدارة من الخلق»⁽³³⁶⁴⁾، وبعبارة أخرى: «وجعل له مرتبة السيادة في الكون والخلافة في الأرض»⁽³³⁶⁵⁾.

وفي سياق متسق مع التجديد العقدي عند الإمام نراه تحت عنوان: «الطريق إلى الإسلام»: يقول: «وإسلام حين يطلب من الناس أن يؤمنوا بتلك العقائد لا يحملهم عليها إكراهًا؛ لأنّ طبيعة الإيمان تأتي الإكراه، ولا يتحقق إيمان بإكراه... وكذلك لا يحملهم عليها عن طريق الخوارق الحسية التي يدهش بها عقولهم، ويلقي بهم في حظيرة الاعتقاد دون نظر واختيار»⁽³³⁶⁶⁾.

فنجد الإمام غير ما مرة يؤكد على موضوعيّة النظر في قبول العقيدة، حتى يجعل وصفًا لمن يحمل الناس على الإسلام دون نظر منهم وروية وتفكير كمن رمى بهم في حظيرة لا قائد لهم من أنفسهم، ولا سائس لهم من عقولهم.

ولم يغفل موقع العقل مع النقل كما اعتنى به أساتذة مدرسته، وإنما اعتبر أن نظرة العقل هَذِهِ نظرة شاملة في جميع مساقاتها اللّهُمَّ إلا الوجود الإلهي لعجز العقل وَحَدَهُ عن سير ذلك الدرب وَحَدَهُ دون هداية الوحي.

وأما السبيل لإثبات العقيدة، وكيف نجعلها حجة ومتى لا تكون؟ فقد أجاب الإمام بصياغة موفقة مضمونها: إن وصول هذا المعنى إما من عمل، وفعل، أو من عقل يسبر ويجمع ويلقط، ثم يمتثل، ولا يكون ذلك إلا بدليل عقلي سلم في مقدمته ونتيجته، قطعياً متواتراً لم تُشْبِهْه شائبة، أو تدخل عليه شائنة، وهي في

⁽³³⁶²⁾ يُنظَر: «السابق»: (ص: 41).

⁽³³⁶³⁾ يُنظَر: «السابق»: (ص: 43).

⁽³³⁶⁴⁾ يُنظَر: «السابق»: (ص: 43).

⁽³³⁶⁵⁾ يُنظَر: «السابق»: (ص: 47).

⁽³³⁶⁶⁾ يُنظَر: «السابق»: (ص: 20).

ذلك إثباتٌ وبحثٌ، ليست حكرًا ولا حجرًا على أحد، بل هي مبسوطة لكل من تأهل له. نخلص من ذلك لنتيجة مُهمّة، أن كل أمر عملي لم يتفق عليه، أو اعترض عليه، فليس بملزم لعموم من أسلم، ولا يبنى عليه إيمان وتكفير وتبديع وتفسيق، كرؤية الله، والصفات الزائدة، وصاحب الكبيرة وغيرها.

وبنظرة مستقيمة خالية من العصبية والنعرة الجاهليّة نجد أن افتراق الفرق لم يكن على مسلمات الدين القطعيّة، وإنما فيما زاد عليها، وهذه النتيجة تحتم علينا عدم التأثيم والتفسيق لمن لم يؤمن بما زاد، أو تأوله، أو صاغه وفق رأيه ورأي فرقه.

ويرى الشيخ شلتوت أن السنّة لا تكون حكرًا في أمور العقيدة إلا إن سلمت في جانبها جانب الثبوت، وجانب الدلالة فتكون قطعيّة في كليهما، هنا تتخذ حجة كما القرآن.

ولعلّ هذا الطرح ينقلنا لحقل آخر من حقول المعرفة وهي بيان المتواتر والآحاد، وأسباب خلع صفة التواتر على كثير من الأحاديث رغم آحاديتها، وربما يكون لرواة الأخبار والسير والملاحم دور كبير في ذلك. فهل يقال إذن بطرح كل آحاد ظني! الجواب: يكون لا، بل قد ينتقل فيه من مرحلة التسليم على الظاهر إلى التّأويل حسب المقام، وقد تحمل على الظاهر إن سهل الحمل من غير تكلف وتعذر.

ثم يحتتم الإمام الأستاذ (رحمة الله) ببحث مهم في بابه ألا وهو حجة الإجماع في إثبات العقائد، فهل نقل عالم لإجماع حجة على غيره؟ والجواب: أن الإجماع ذاته مختلف في كنهه تعريفًا وشرطًا وركنًا وتنزيلًا! وعليه فإن جعله حجة يجعلنا في ضيق من الأمر أي إجماع يقصد وأيهم أقرب؟ فيكون الخلاص من ذلك التحكيم لقطعيّات الدين التي لا اختلاف فيها ولا اعتراض عليها.

ثم ينقل من قول ابن حزم في كتابه «مراتب الإجماع» ما يبرهن على صدق نتيجته: «وكل هذه آراء فاسدة ولنقضها مكان آخر ويكفي من فسادها أنهم نجدهم يتركون في كثير من مسائلهم ما ذكرُوا أنه إجماع، وإنما نحو إلى تسمية ما ذكرنا إجماعًا عنادًا منهم وشعْبًا عند اضطرار الحجّة والبراهين لهم إلى ترك اختياراتهم الفاسدة» (3367).

وانطلاقًا من هذا التقعيد وغيره ذهب الإمام أن جميع الأخبار التي تتحدث عن أشراف السّاعة ومن بينها نزول عيسى يجب أن تخضع إلى مبدأ القطعيّة والظنيّة في الورد والدلالة» (3368).

ثم ختم قضية إثبات العقائد بقوله: «هذا هو شأن العقائد وطريق ثبوتها، ولا بد أن يعم العلم بها جميع

(3367) يُنظر: «مراتب الإجماع» لابن حزم: (ص: 10)، دار الكتب العلميّة - بيروت، د.ت.

(3368) يُنظر: «الإسلام عقيدة وشرعة»، للشيخ محمود شلتوت: (ص: 43).

الناس، ولا يختص بطائفة دون أخرى؛ لِأَنَّهَا أساس الدين، وبها يكون المؤمن مؤمنًا فكيف يتصور في مؤمن يجهلها، ومن مقتضيات هذا العلم العام بما ألقى خلاف بين العلماء في ثبوتها ونفيها»⁽³³⁶⁹⁾.

وفي ظننا أن تلك العبارة يجب أن تُدرَسَ وتُتَدَرَسَ منهجًا علميًا وعمليًا تطبيقيًا في تقرير العقيدة، بل هي قاعدة في حد ذاتها يجب أن تتأَلَّ قدرًا من عناية الدارسين والباحثين والشارحين.

واعتبر الشيخ شلتوت أن ما جرَّ الفرق والطوائف إلى النزعة الخلافية إنما هو الخوض في تفاصيل لم تكن في نصوص ولا قطعي، فاتفقوا ابتداءً على تنزيه الله، لكنهم خاضوا في ذلك تفاصيل فرقتهم جماعات وأحزابًا، فانبثقت فكرة الصلاح والإصلاح، وخلق أفعال العباد، ومراد العبد في معصيته..» إلخ⁽³³⁷⁰⁾؛ فانطلق من ذلك إلى تععيد قاعدة وهي: «الاختلاف فيما لا قطع فيه يمنع التأثيم»، وربما أرجع ذلك إلى عصور التعصب المذهبي، وَمِنْ ثَمَّ فَإِنْ شَرُوطُ الْعُقِيدَةِ الْمَلْزَمَةُ تَتَلَخَّصُ فِي الْآتِي كَمَا عِنْدَ الْإِمَامِ:
أولاً: دليل عقدي قطعي الجهتين ثبوتًا ودلالة.

ثانيًا: ما لم يكن قطعًا فلا يصح كونه عقيدة، وليس في قول طائفة الحجة دون أخرى.

ثالثًا: أن كتب العقيدة دخل فيها النظريات العلمية، وهي في دائرة الاجتهاد.

وهنا يختم بقوله: «ونتيجة هذا كله أن القول بأن «كذا» عقيدة يجب الإيمان بها؛ لِأَنَّ ظَاهِرَ الْآيَةِ أَوْ الْمُرَوِيَّ مِنَ الْحَدِيثِ يَدُلُّ عَلَيْهِ، أَوْ لِأَنَّهُ مَذْكَورٌ فِي كِتَابِ التَّوْحِيدِ، كُلُّ ذَلِكَ قَوْلٌ مِنْ لَا يَفْهَمُ مَعْنَى الْعُقِيدَةِ، وَلَا يَعْرِفُ أُسَاسَهَا الَّذِي تَبْنَى عَلَيْهِ»⁽³³⁷¹⁾.

وفي موضع آخر يُبَيِّنُ الشَّيْخُ شَلْتَوْتُ (رَحِمَهُ اللهُ) أَنَّ مِنْ أَعْظَمِ سَبَابِ التَّفَرُّقِ بَيْنَ الْجَمَاعَاتِ الْمُنْتَسِبَةِ وَالْمَذَاهِبِ الْمَتَشَعِّبَةِ هُوَ تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ نَفْسَهُ، فَكُلُّ يُفَسِّرُ وَفْقَ مَنْهَجٍ مَذْهَبِيٍّ، أَوْ طَرِيقَةٍ أُصُولِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ، وَالتِّي جَعَلَتْ مِنَ الْقُرْآنِ تَابِعًا لَا مَتَبَوِّعًا، حَتَّى يَقُولَ الْإِمَامُ (رَحِمَهُ اللهُ) فِي رَدِّهِ عَلَى الطَّرِيقَةِ الْأُولَى لِلْمَفْسِّرِينَ عَقِبَ نَقْلِهِ لِكَلَامِ الْفَخْرِ الرَّازِيِّ⁽³³⁷²⁾: «كَانَتْ هَذِهِ الْأَسَالِيبُ الْمَلْتَوِيَّةُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَهَذِهِ النُّكْسَةُ الَّتِي أَصَابَتْ

⁽³³⁶⁹⁾ يُنْظَرُ: «السابق»: (ص: 54).

⁽³³⁷⁰⁾ يُنْظَرُ: «السابق»: (ص: 55).

⁽³³⁷¹⁾ يُنْظَرُ: «السابق»: (ص: 57).

⁽³³⁷²⁾ ونص ما في «مفاتيح الغيب»، للفخر الرازي: (31/16)، وَقَالَ الرَّبِيعُ: قُلْتُ لِأَبِي الْعَالِيَةِ كَيْفَ كَانَتْ تِلْكَ الرَّبُوبِيَّةُ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ؟ فَقَالَ: إِنَّهُمْ رُبَّمَا وَجَدُوا فِي كِتَابِ اللَّهِ مَا يُجَالِيفُ أَقْوَالَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ، فَكَانُوا يَأْخُذُونَ بِأَقْوَالِهِمْ وَمَا كَانُوا يَقْبَلُونَ حُكْمَ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى. قَالَ شَيْخُنَا وَمَوْلَانَا خَاتِمَةُ الْمُحَقِّقِينَ وَالْمُجْتَهِدِينَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): قَدْ شَاهَدْتُ جَمَاعَةً مِنْ مُتَلَدِّةِ الْفُقَهَاءِ، قَرَأَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتٍ كَثِيرَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ، وَكَانَتْ مَذَاهِبُهُمْ بِخِلَافِ تِلْكَ الْآيَاتِ، فَلَمْ يَقْبَلُوا تِلْكَ الْآيَاتِ وَمَ يَلْتَفِتُوا إِلَيْهَا وَيَقُولُوا يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ كَالْمُتَعَجِّبِ، يَعْنِي كَيْفَ يُمَكِّنُ الْعَمَلُ بِظَوَاهِرِ هَذِهِ الْآيَاتِ مَعَ أَنَّ الرَّوَايَةَ عَنْ سَلْفِنَا وَرَدَتْ عَلَى خِلَافِهَا، وَلَوْ تَأَمَّلْتَ حَقَّ التَّأَمُّلِ وَجَدْتَ هَذَا الدَّاءَ سَارِيًا فِي غُرُوقِ الْأَكْثَرِينَ مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا. ١. هـ

علاقة القرآن بالفقه والعقائد سببًا في حدوث فوضى فكرية فيما يتصل بالقرآن، ومعاني القرآن، وكان لهذه الفوضى أثرها في إعراض الناس عن القرآن، وعن الاستماع لمفسمري القرآن» (3373).

ثم رَحَّح الشيخ (رَحْمَةُ اللهِ) طريقة جمع النصوص في موضوع واحد، ثم دراستها في موضوعها، وسياقها، ويرى الشيخ (رَحْمَةُ اللهِ) أنه يرسخ بذلك لعالم جديد من المعرفة القرآنية، وتوجيه سديد لكيفية التعامل مع النص القرآني.

وختامًا نقول: ليس الإمام شلتوت في منهجه التجديدي يدعو إلى طرح القديم، أو التبرؤ منه، بل نراه يرفع رأسه بكل ما ثبت من يقين وقطع، فنراه يقول في نص حاسم ردًا على من ردَّ صريح كتاب الله من حقائق ثابتة: «إن محاولة تأويل شيء منه تحريف للكلم عن مواضعه، وسلخ للألفاظ من معانيها، وضيق عطن من المولعين بإنكار ما يدركه الحس» (3374).

ونود أن نختتم بقول فضيلة الإمام الأكبر شلتوت: «إن صاحب العقيدة العالمية والمبادئ الإنسانية العامة لا يقف بجهوده في سبيل عقيدته، أو مبدئه في أماكن محدودة، وإنما يسمو بعقيدته ومبدئه عن التقيد بالجنسيات والأقاليم والعالم كله ميدانًا لعمله، فإذا ما نبا به مكان تحول إلى غيره حيث يجد التربة الخصبة للإنبات والإثمار» (3375).

(3373) يُنظَر: «الإسلام والعلاقات الدولية في السلم والحرب»، للشيخ محمود شلتوت: (ص: 9)، مكتبة شيخ الأزهر للشئون العامة، الرسالة الأولى، د. ت.

(3374) يُنظَر: «إلى القرآن الكريم»، للشيخ محمود شلتوت: (ص: 159)، دار الشروق، سنة: 1403هـ - 1983م.

(3375) يُنظَر: مقدمة كتاب: «الإسلام والوجود الدولي للمسلمين»، للشيخ محمود شلتوت: (ص: 6)، ط: سلسلة الثقافة الإسلامية، مطبعة الجهاد، والمكتب الفني للنشر، العدد الثالث، نوفمبر سنة: 1958م.

الضابط السابع: الملامح التجديدية للدرس العقدي عند بديع الزمان النورسي:

إن العقيدة الإسلامية مصدرها الوحي الإلهي القرآن والسنة، وقضاياها ثابتة وحقائقها لا تتغير بتغير الزمان والمكان، ومن ثم لا يطولها التطوير والتجديد، ولكن كما جاء الوحي الإلهي بأصول العقيدة، فقد جاء أيضًا بوسائل إثباتها وطرق الإقناع بها. وهذه الأخيرة جاءت بتنوع مدارك الناس الذين خاطبهم القرآن، واختلاف إمكاناتهم العقلية ومداركهم العلمية⁽³³⁷⁶⁾.

ومن ثم يمكننا أن نسلط الضوء على المنهج الذي اتبعه النورسي في تقرير قضايا العقيدة الإسلامية.

أهمية العقيدة في منهج النورسي التجديدي:

اعتبر النورسي العقيدة أساس كل بناء وصلاحتها مؤذن بصلاح الأحوال جميعها، كما أن الخلل فيها يؤدي إلى الضياع والخذلان في شتى مناحي الحياة؛ لذا جعل قضية الأساسية التي كرس لها حياته وفكره، ووظف لها كل طاقاته: «إن دعوتنا هي الإيمان... وإن زماننا هذا هو زمان خدم الإيمان ووظيفتنا هي الإيمان، وخدمتنا تنحصر في الإيمان»⁽³³⁷⁷⁾.

وقد اتخذ من رسائل النور وسيلة لإنقاذ أسس الإيمان وأركانه لا بالاستفاد من الإيمان الراسخ الموجود، وإنما بإثبات الإيمان وتحقيقه وجعله فاعلاً في قلوب المسلمين خاصة الشباب الذين هم عماد الأمة وبناء نهضتها، وإنقاذه من الشبهات والأوهام بدلائل وبراهين ساطعة.

ويذكر الأستاذ إحسان القاسمي: «في تلك السنوات الحالكة كان الإسلام يتعرض لزلزلة كبيرة في تركيا، فالحرب ضد الإسلام تقودها الحكومة بكل أجهزة الدعاية والإعلام التي تملكها، وبأقلام جميع المنافقين والمتزلفين وأعداء الإسلام من الكتّاب والصحافيين في الوقت الذي كتمت فيه أفواه دعاة الإسلام، وحيل بينهم وبين الدفاع عن عقيدتهم؛ لذلك فقد تعرضت أسس الإسلام وأصوله ومبادئه الأولية إلى الشك والإنكار في نفوس كثير من الشباب الذي لم يكن يجد أمامه مرشدًا وموجهًا؛ لذلك فقد قرر النورسي أن يحمل تلك الأمانة الكبرى على كاهله، وأن يحاول إنقاذ الإيمان في تركيا... نعم إنقاذ الإيمان، تلك كانت المسألة الرئيسة التي لا تتحمل التأجيل أو التسوية أو الاهتمام بأي أمر عداها»⁽³³⁷⁸⁾.

⁽³³⁷⁶⁾ ينظر: «التطور والتجديد في دراسات العقيدة الإسلامية» د: أحمد محمد أحمد الجلي، (ص: 3-5)، مؤتمر تجديد الفكر الإسلامي كلية الشريعة - جامعة اليرموك، الأردن، يوليو 2001م.

⁽³³⁷⁷⁾ ينظر: «بديع الزمان النورسي: نظرة عامة عن حياته وآثاره» إحسان قاسم الصالحي، (ص: 102)، ط: مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء 1998م.

⁽³³⁷⁸⁾ ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 105).

موقف النورسي من مناهج دراسة العقيدة:

ميز بديع الزمان النورسي في دراسته لقضية الإيمان (العقيدة) بين أربعة مناهج اتبعت كل منها طائفة اتخذتها سبيلاً للوصول لليقين، وتأسيس الإيمان، يقول النورسي: «هناك أصول أربعة للعروج إلى عرش الكمالات، وهو معرفة الله جلَّ جلاله:

أولها: منهج الصوفيّة المؤسس على تزكية النفس والسلوك الإشرافي.

ثانيها: منهج علماء الكلام المبني على الحدوث والإمكان في إثبات واجب الوجود، ومع أن هذين الأصلين قد تشعبا من القرآن الكريم، إلا أن فكر البشر قد أفرغهما في صور شتى؛ لذا أصبحت منهجين طويلين وذوي مشكلات، فلم يبقيا مصانين من الأوهام والشكوك.

ثالثها: مسلك الفلاسفة المشوب بالشكوك والشبهات والأوهام.

رابعها، وأولها: طريق القرآن الكريم الذي يعلنه ببلاغته المعجزة، وبجزالته الساطعة، فلا يوازيه طريق في الاستقامة والشمول، فهو أقصر طريق إلى الله وأقربه إلى الله وأشملة لبني الإنسان⁽³³⁷⁹⁾.

ولقد ركز كل من تلك المسالك على منهج معين، فبينما ركز الفلاسفة والمتكلمون على العقل، أثر الصوفيّة الذوق والكشف لإيضاح الحقائق، بينما تجاوز القرآن الكريم هذه جميعاً فأوضح الحقائق الإيمانيّة والمعرفة الإلهيّة والمقدسة أيضاً أرفع وأقوى وأسمى مما أوضحه أولئك العلماء والأولياء؛ لذا قام النورسي بتقييم تلك المناهج، وكشف عمّا فيها من قصور وخلل، وما تضمنه من إيجابيات ومحاسن، وتبنى من خلال رسائله منهج القرآن الكريم، وعبر عن ذلك بقوله عن رسائل النور: «وشقت رسائل النور طريقاً إلى الحقيقة في موضع العبادة ضمن العلم، وفتحت سبيلاً إلى حقيقة الحقائق في موضع السلوك والأوراد ضمن براهين منطقيّة وحجج علميّة، وكشفت طريقاً مباشراً إلى الولاية الكبرى في موضع علم التصوف والطريقة، ضمن علم الكلام وعلم العقيدة وأصول الدين»⁽³³⁸⁰⁾.

موقف النورسي من علم الكلام:

إن المنهج الكلامي وإن كان قد لى حاجات المجتمع في الدفاع عن العقيدة الإسلاميّة، وقابل التحديات التي واجهت الأمة في فترة من التاريخ، فإنه لم يلبث أن أغرق في الجدل وغرق في مناهج الفلاسفة

⁽³³⁷⁹⁾ ينظر: «المثنوي العربي: بديع الزمان النورسي» تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، (ص: 427)، ط: دار سوزلر للنشر، القاهرة 1994م.

⁽³³⁸⁰⁾ ينظر: «الملاحق في فقه دعوة النور» تأليف بديع الزمان النورسي، (ص: 276)، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، ط: شركة سوزلر للنشر، ينظر:

«قضايا وتحليلات في رسائل النور» د: مأمون فريز جزار، (ص: 164) ط: دار المأمون للنشر.

ومصطلحاتهم، ومن ثم لم يوفق في عرض قضايا العقيدة وإيجاد القناعة بها، وقد أشار بعض المتكلمين أنفسهم إلى ذلك، وعبروا عن خيبة أملهم في الكلام كمنهج برهاني يقنع الخاصة ويبعث اليقين والطمأنينة في نفوس العامة، وعدم جدوى الكلام ونفعه، ولعل ما يبرز ذلك ويجليه ما عبر عنه الفخر الرازي من عدم قناعته شخصياً بمنهج المتكلمين، وكيف أنه أضع عمره سدى في البحث عن اليقين عن هذا الطريق، فيقول:

نهاية إقدام العقول عقال * وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا * وغاية دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا * سوى أن جمعنا فيه قيل وقال

لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، اقرأ في الإثبات ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: 5] ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: 10] وقرأ في النفي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11] ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: 110]، ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مریم: 65]، ومن جرب مثل تجربتي، عرف مثل معرفتي (3381).

في العصر الذي عاشه بديع الزمان النورسي جمدت فيه الدراسات الكلامية وفقدت العقيدة (التي كانت تدرس من خلاله) أثرها في نفوس الناس، كما أن التحديات التي كان يواجهها الفكر الإسلامي لم يعد يفيد معها أسلوب القرآن الكلام القديم، بل كانت في حاجة إلى أسلوب جديد منطقي، علمي في أدلته، واقعي في معالجته، منسجم مع روح العصر، معبر عنه بأسلوب واضح قريب إلى العقول جميعاً (3382)، يقول النورسي: «إن قسماً من مصنفات أغلب العلماء السابقين والكتب القديمة للأولياء الصالحين، يبحث عن ثمار الإيمان ونتائجه وفيوضات معرفة الله سبحانه وتعالى؛ ذلك لأنه لم يكن في عصرهم تحد واضح ولا هجوم سافر لجذور الإيمان وأساسه، إذ كانت تلك الأسس متينة ورسينة، أما الآن فإن هناك هجوماً جماعياً منظمًا عنيفاً على أركان الإيمان وجذوره ولا تستطيع تلك الكتب التي كانت تخاطب المؤمنين فحسب أن تقف أمام هذا التيار القوي ولا أن تقاومه وتصده» (3383).

(3381) ينظر: «درء تعارض العقل والنقل» لابن تيمية، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، (1/160)، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1411 هـ - 1991 م، «بمجموع الفتاوى»، (9/225).

(3382) ينظر: «النورسي الرائد الإسلامي الكبير» د: محسن عبد الحميد، (ص: 35)، ط: مطبعة الزهراء الحديثة الموصل 1408 هـ - 1987 م.

(3383) ينظر: «الملاحق في فقه دعوة النور» تأليف بديع الزمان النورسي، (ص: 104)، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، ط: شركة سوزلر للنشر، ينظر:

«قضايا وتحليلات في رسائل النور» د: مأمون فريز جزار، (ص: 171) ط: دار المأمون للنشر.

ويتلخص موقف النورسي من علم الكلام في أنه قدر هذا العلم وأثنى على جهود علمائه، ولكن في الوقت نفسه نقد هذا العلم وكشف عن قصوره، فالنورسي كان على معرفة وثيقة بهذا العلم ودقائقه، إذ درس الكلام واستوعب منهجه وقضاياها، ويتضح ذلك جلياً من خلال رسائله إذ نجده يستخدم المصطلحات الكلامية مثل: إبطال الدور والتسلسل، والمحال، وواجب الوجود، وغيرها من المصطلحات الكلامية، كما أنه استخدم بعض أدلة الكلام مثل: دليل التمانع، ودليل الحدوث والإمكان، ولكنه حين استخدم دليل التمانع تميز على المتكلمين بأن جعله دليلاً يقينياً لا ظنياً كما هو الحال عند المتكلمين، أما دليلاً الإمكان والحدوث فقد أشار النورسي إلى أنهما دليلان تشعبا من القرآن الكريم، ولكن البشر أفسداهما، فأصبحا جدليين عقيمين مملوءين بالشكوك والأوهام⁽³³⁸⁴⁾.

ورغم معرفته بعلم الكلام واستفادته من مصطلحاته، وخبرته بأدلته وبراهينه، فإن النورسي يشترك مع الأئمة الذين نقدوا علم الكلام من أمثال الإمام أحمد بن حنبل، والغزالي، وابن رشد، والرازي، وابن تيمية، وابن القيم الجوزية، وجلال الدين الرومي، وغيرهم من العلماء والمفكرين والصفوية الذين شككوا في قيمة الكلام كمنهج يقود إلى اليقين.

وينتهي النورسي إلى أن معرفة الله المستنبطة بدلائل علم الكلام ليست هي المعرفة الكاملة، كما أن علم الكلام لا يوصل إلى اليقين الإيماني الذي يطمئن إليه الإنسان فيما يتعلق بوجود الله تعالى ووحدته وصفاته.

وبدلاً من الكلام استخدم النورسي أسلوب القرآن الكريم في عرض مسائل وجود الله تعالى ووحدانيته، ومسائل التوبة والآخرة، والقضاء والقدر بشكل واضح جلي يخاطب قلب الإنسان وفكره وعقله وخياله، بل جميع لطائفه معاً ولا يحصر الكلام في العقل أو الذوق ويورد أمثلة مادية من واقع المرء وبيئته من النباتات والحيوانات والنجوم، ومن النفس الإنسانية⁽³³⁸⁵⁾.

وقد أطلق بعض الدارسين على الطريق الذي اتبعه النورسي بأنه علم كلام جديد، أو علم كلام قرآني، مبني على القرآن ويستقي من القرآن المنهج والمصطلح⁽³³⁸⁶⁾؛ بينما يذهب كاتب آخر إلى أنه وإن كان لا بُدَّ من إطلاق مصطلح الكلام على منهج النورسي، فيجب تقييده بأنه علم كلام من نوع خاص، يتميز عن علم الكلام التقليدي بأن منطلقه القرآن الكريم، وأن الاستدلال فيه لا يعود للعقل فحسب، بل ينضم إليه

⁽³³⁸⁴⁾ ينظر: «المتنوي العربي: بديع الزمان النورسي»، (ص: 428).

⁽³³⁸⁵⁾ ينظر: «بديع الزمان النورسي: نظرة عامة عن حياته وآثاره» إحسان قاسم الصالحي، (ص: 207).

⁽³³⁸⁶⁾ ينظر: «النورسي الرائد الإسلامي الكبير» د: محسن عبد الحميد، (ص: 55) وما بعدها.

مخاطبة القلب⁽³³⁸⁷⁾.

ونرى أنه من الأفضل أن نلتزم بتسمية هذا المنهج بما فضل النورسي نفسه أن يسميه به، وهو: طريق القرآن؛ لأنَّ قوامه كما يستنبط من أقواله: الجمع بين طريقي أهل الكلام، وأهل الكشف، ويخاطب هذا العلم المقترح العقل والقلب في ذات الوقت، بخطاب لحمته وسداه القرآن الكريم⁽³³⁸⁸⁾.

موقف النورسي من التصوف:

لا شك أن النورسي قد عرف التصوف معرفة تامة، وخبر أصوله وخاض بعض تجاربه، وقرأ لعمالقة التصوف من أمثال: الشيخ عبد القادر الجيلاني (470 - 561هـ/1077-1166م) (مؤسس الطريقة القادرية) والمعروف باسم الغوث الأعظم، والشاه النفسبندي "محمد بهاء الدين" مؤسس الطريقة النقشبندية (ت: 791هـ/1389م)، والشيخ أحمد بن عبد الأحد السرهندي الفاروقي المشهور بالإمام الرباني (ت: 1034/1642م)، وتأثر بهم وشهد بإيجابيات التصوف التي تخدم الإيمان وتدعمه، ووقف على مزالق الطريق الصوفي ومخاطره، وقد كان للطريقة النقشبندية أثر كبير عليه إذا استقى منها كثيراً من المصطلحات واستفاد من منهجها التربوي.

لذلك وجد التصوف في منهج النورسي المكانة والتقدير الجدير به، فهو يقدر التصوف الصافي النابع من القرآن والسنة ويعتبر التصوف مرحلة من مراحل الارتقاء الإيماني، ولكنه لا يمثل قمة هذا الارتقاء. ويرى النورسي أن التصوف يهدف من خلال الطريق الصوفي إلى تجلي الحقائق المبينة في القرآن الكريم، والوصول إلى الكمال عن طريق القلب، وذلك من خلال الذكر والتفكير؛ ومن ثمَّ فإنَّ للتصوف أثرًا لا يجوز إنكاره، وأن ما يبدو من انحرافات لدى بعض السالكون لهذا الطريق الصوفي، لا ينبغي أن يكون سببًا في تجاهل أثر التصوف، أو غمط أعلام التصوف الذين رفعوا راية الإيمان، حقهم؛ لأنَّ بعض مظاهر السلوك المنحرف لدى بعض الصوفيَّة لا يعود إلى أساتذة الطريق الخبيرين به، أو المريدين المتمسكين بآداب الطريق وأصوله⁽³³⁸⁹⁾.

ورغم ثنائه على التصوف والصوفيَّة فإنَّ النورسي أخذ على التصوف ما يأتي:

1- إنَّ الطريق الصوفي طريق صعب وضيق وطويل ومخوف بالمخاطر، ومن ثمَّ فهو طريق غير مأمون،

(3387) ينظر: «بديع الزمان النورسي وإثبات الحقائق الإيمانية» عمار جيدل، (ص: 121) وما بعدها، ط: شركة نسل للطبع والنشر، ط: الأولى 1422هـ - 2001م.

(3388) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 130).

(3389) ينظر: «المكتوبات» تأليف: بديع الزمان سعيد النورسي، (ص: 445) ترجمة: إسحان قاسم الصالحي، ط: شركة سوزلر للطباعة والنشر، ط: الرابعة 2004م.

إذ قد ينتهي ببعض سالقيه إل الضلال الخسران.

2 - رغم قيمة التجربة الصوفيّة، فإنها لا تُعدُّ مصدرًا مناسبًا من مصادر المعرفة التي يمكن أن تواجه اكتساح الحضارة الغربيّة الماديّة المعاصرة، فالعصر في نظر النورسي ليس بعصر التصوف وطريقه، وإنما عصر إنقاذ الإيمان.

3 - يأخذ على التصوف انحراف بعض الصوفيّة المعاصرين اللّذين قادوا الأجيال إلى الركون والسكون تحت مظلة السير إلى الله تعالى بلا عودة، وهم في ذلك يخالفون نهج السابقين من الأولياء الربانيين اللّذين كانوا يسلكون الطريق إلى الله من أجل العودة إلى الأرض، وهم أكثر الناس إيمانًا وقوّةً وعزمًا وإقدامًا في القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومثل هذا النهج لا يصلح لمواجهة المخاطر التي يواجهها الإسلام في هذا الزمان من الإلحاد والزندقة والأوهام، وليس يجدي تجاه هذه المخاطر إلا الاعتصام بحقائق القرآن الكريم⁽³³⁹⁰⁾.

4 - وجه النورسي نقدًا خاصًا لأصحاب وخذة الوجود، وخص من بينهم: محي الدين بن عربي (560 - 638هـ) الواضع الحقيقي للنظرية في إطارها الإسلامي، ويتمثل نقد النورسي للنظرية وأصحابها فيما يأتي:

■ إن النظرية تقود إلى إنكار الموجودات، وهو أمر مخالف لتعاليم الإسلام وقيمه، فابن عربي (كما يقول النورسي) يقول: «لا موجود إلا هو» لأجل الحصول على الحضور القلبي الدائم أمام الله سبحانه وتعالى، حتى وصل به الأمر إلى إنكار الموجودات، وإرجاع الموجودات إلى مستوى الخيال المجرد، وهذا مخالف لما ورد في القرآن الكريم وسنة نبيه (صلى الله عليه وسلم)، وما بينه الصحابة وعلماء الأمة من أن حقيقة الأشياء ثابتة، وأن لله تجليات بالصورة الحقيقيّة لجميع أسمائه⁽³³⁹¹⁾.

■ إن النظرية أو المشرب أو النزعة أو الحال (كما فضل النورسي أن يسميها) مرتبة ناقصة، ولكن لكونها مشربة بلذة وجدانيّة ونشوة رويّة، فإن معظم اللّذين يحملونها أو يدخلون إليها لا يرغبون في مغادرتها فيبقون فيها، ظانين أنّها هي المرتبة الأخيرة التي لا تسمو فوقها مرتبة، ولا يطولها أفق⁽³³⁹²⁾.

■ إن أهل وخذة الوجود هم مثل سائر الصوفيّة والأولياء، أهل حق وحقيقة، يشهدون الأسرار الدقيقة والحقائق اللطيفة، وخاصّة في حال الاستغراق والسكر، ولكن عندما يكونون في حالة الاستغراق يشاهدون

(3390) بنظر: «الملاحق»، (ص:10).

(3391) بنظر: «المكتوبات» بديع الزمان النورسي، (ص: 424).

(3392) بنظر: «المكتوبات» بديع الزمان النورسي، (ص: 105).

أمثلة لطيفة كثيرة في عالم المثال الذي يشبه العالم المادي، وعندما يفيق أحدهم من حالة السكر والاستغراق، يمكن أن يذكر ما شاهده في هذه الحالة، ويمكن أن يكتبه أيضاً، وبسبب نقصهم في نقطة تحقيق التوازن بين العالمين، فإنهم يخلطون بين موجودات العالم المادي وأمثلة العالم المعنوي؛ لهذا السبب فإن النورسي يرى أن مرتبة الشهود هي دون مراتب الإيمان بكثير.

وإذا أردنا الحديث بشكل واضح فإن استكشافات أهل الشهود ومشاهداتهم وأذواقهم بعيدة جداً عن الأحكام المتعلقة بالحقائق الإيمانية للأصفياء الذين هم ورثة الأنبياء، ويستندون إلى القرآن والوحي، ولا يمكن أن يصلوا إليهم، وباختصار فإنه يجب أن توزن جميع الحالات الغامضة والكشفيات والأذواق والمشاهدات بميزان السنة والقرآن⁽³³⁹³⁾.

بدلاً من طريق التصوف الضيق الخطر الذي لا تؤمن عواقبه، قدم النورسي طريقاً آخر أكثر أماناً وأيسر مسلكاً، يحدد من خلاله أربع مراتب للرقى الروحي: تبدأ بالعجز الذي يقود إلى الفقر والشفقة، وينتهي بالتفكير، فالعجز يوصل إلى حبه تعالى الذي وسع كل شيء، والفقر الكلي يوصل إلى رحمته تعالى، والشفقة توصل إلى شفقته المطلقة، والتفكير يوصل إلى حكمته سبحانه التي وسعت كل شيء، ويتميز هذا الطريق بما يأتي:

■ إن هذا الطريق (إن صحت تسميته بذلك) منشؤه وأساسه من القرآن الكريم، وهو أقصر من الطريق الصوفي المعروف، وهو أسلم؛ لأنه لا يترك الباب مفتوحاً للشطحات الوجدانية، أو العبارات غير المنضبطة بأدب الشرع، إذ يلتزم المرء فيه دوماً بمحدود الشرع وآدابه، كما أنه طريق الصحابة الكرام والتابعين (رضي الله عنهم)⁽³³⁹⁴⁾.

■ أورد هذا الطريق قصيرة، وأذكاره تنحصر في اتباع السنة النبوية والعمل بالفرائض، ولا سيما إقامة الصلاة باعتدال الأركان، والعمل بالأذكار عقبها، وترك الكبائر.

■ تتولد لدى سالكي هذا الطريق؛ لأنه يقوم على براهين يقينية، درجة من القناعة أكثر بكثير مما عند مريدي الطريق الصوفي المبني على الاعتقاد في أشخاص الأقطاب وأقوالهم.

■ ما يراه أهل الولاية من الحقائق بالعمل وبالعبادة وبالسلوك، وبالرياضة الروحية، وما يشاهدونه من حقائق الإيمان وراء الحجب، فإنه يتحقق لدى سالكي هذا الطريق لأن رسائل النور المنبثق منها شقت طريقاً إلى الحقيقة في موضع العبادة ضمن العلم، وفتحت سبيلاً إلى حقيقة الحقائق في موضع السلوك والأورد

(3393) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 76).

(3394) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 460).

ضمن براهين منطقيّة وحجج علميّة وكشفت طريقًا مباشرًا إلى الولاية الكبرى في موضع علم التصوف والطريقة ضمن علم الكلام وعلم العقيدة وأصول الدين، بحيث انتصرت على الضلالة الفلسفيّة التي تغلبت على تيار الحقيقة والطريقة في هذا العصر، والشاهد هو الواقع.

■ المعرفة الناتجة عن طريق التصوف ناقصة ومبتورة إذا ما قيست بالمعرفة التي استاقها ورثة الأنبياء من القرآن الكريم مباشرة، ذلك لأنّ الحصول على الحضور القلبي الدائم أمام الله سبحانه وتعالى يستلزم لدى أصحاب التصوف إنكار وجود الكائنات؛ بينما المعرفة المستقاة من القرآن الكريم تمنح الحضور القلبي الدائم من غير أن تقضي على الكائنات بالعدم، ولا تسجنها في سجن النسيان المطلق، بل تنقذها من الإهمال والعبثيّة، وتستخدمها في سبيل الله سبحانه، جاعلة من كل شيء مرآة تعكس المعرفة الإلهيّة، وتفتح في كل شيء نافذة إلى المعرفة الإلهيّة، كما عبر عنها سعد الدين الشيرازي شعرًا⁽³³⁹⁵⁾.

■ يستشهد النورسي بأقوال الصوفيّة أنفسهم الذين أدركوا سمو الطريق القرآني وشموهه، ويورد نصًا للإمام الرباني السرهندي يقول فيه: «إن أكبر مبلغ للألوهية هو النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهناك طريقان يوصلان الإنسان إلى كمالات النبوة التي نشرها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في العالم، أحدهما: طريق الولاية ويدعى الولاية الصغرى، وهو طريق صعب الوصول إليه وتكثر فيه الأستار ويتطلب قطع مراتب عديدة فيه، والطريق الثاني: هو طريق الولاية الكبرى، وهو طريق الوراثة النبويّة، ويوصل إلى الحقيقة مباشرة دون الدخول إلى برزخ التصوف، وهو طريق خاص بالأنبياء والصحابة والتابعين وبعض كبار تابعي التابعين، وطريق جماعة تأتي في آخر الزمان، وهذا الطريق قصير وسهل ودون أي مخاطر».

■ وينتهي النورسي بالدعوة إلى الدخول في منهجه المؤسس على القرآن الكريم، والذي تعبر عنه رسائل النور؛ لأنّ المنهج الملائم لمواجهة تحديات العصر، فيقول: «لو كان الشيخ عبد القادر الكيلاني، والشاه النقشبندي، والإمام الرباني، وأمثالهم من أقطاب الإيمان (رضوان الله عليهم أجمعين) في عصرنا هذا لبدلوا كل ما في وسعهم لتقوية الحقائق الإيمانية والعقائد الإسلامية، ذلك لأنهما منشأ السعادة الأبدية وأن أي تقصير فيهما يعني الشقاء الأبدى، نعم لا يمكن دخول الجنة دون إيمان بينما يدخلها الكثيرون جدًّا دون تصوف⁽³³⁹⁶⁾.

وهكذا يتضح موقف النورسي من الصوفيّة والتصوف، والمتمثل في: رفض نظريّات التصوف الفلسفيّة (الحلول والاتحاد - وحدة الوجود - وحدة الشهود)، والداعي في الوقت نفسه إلى الالتزام بمنهج رسائل

(3395) ينظر: «المكتوبات»، (ص: 425).

(3396) ينظر: «المكتوبات»، (ص: 27).

النور التي تحقق ما يحققه الطريق الصوفي بأيسر سبيل).

موقف النورسي من الفلسفة:

كانت الساحة التركية إبان عصر النورسي مسرحًا لمختلف التيارات الفلسفية والسياسية التي ظهرت في الغرب، من نظريات مادية وتيارات إحدائية، وفلسفات طبيعية، وقد كان لكل ذلك تأثير سلبي على كثير من المثقفين الأتراك الذين تبنا تلك النظريات وبدءوا ينشرون الإلحاد ويدافعون عنه، مستندين إلى بعض تلك النظريات الفلسفية ومن هنا كان اهتمام بديع الزمان النورسي بالفلسفة والمشتغلين بها.

ولم يصدر النورسي حكمًا عامًا على الفلسفة، بل ميز بين أصنافها، وحاول تقييم كل صنف منها فهناك فلسفة فاسدة استندت إلى أسس مادية طبيعية، وحاولت إيهام الناس بأن تلك الأسس أسس علمية، وقد شن النورسي هجومًا حادًا وعنيفًا على هذه الفلسفة المادية الطبيعية، وبَيَّنَّ أن ما سلكه أولئك الملاحدة الماديون من طرق ومناهج بعيدة كل البعد عن المسلمات المنطقية والعقلية، وأنها لا تعدو أن تكون محض خرافة خرقاء.

وفي مقابل هذه الفلسفة الطبيعية التي أصبحت وسيلة للتزدي والإلحاد، فإن هناك نمطًا آخر من الفلسفة أو الحكمة التي تهتم بالنظم الاجتماعية، والقيم الأخلاقية، والمثل الإنسانية، وتعين على رقي الإنسان وتقدم المجتمعات، فمثل هذه الفلسفة لا تتعارض مع الدين ولا يعارضها، ويمكن للمؤمنين الاستفادة منها.

فالنورسي إذن لا يرفض الفلسفة على إطلاقها، وإنما هو يقسم الفلسفة إلى قسمين: قسم لا يتعارض مع حقائق القرآن الكريم، وطبيعي ألا يرفض النورسي هذا القسم من الفلسفة لاسيما أنه هو الذي ملأ رسائله بالأدلة المنطقية، وأدلة العلم التجريبي في إثبات حقائق القرآن الكريم والسنة النبوية، فجعل بذلك الحس والعقل مصدرين مهمين من مصادر المعرفة في الوجود.

فالفلسفة التي تخدم الحياة الاجتماعية وتعين الأخلاق والمثل الإنسانية، تمهد للرقى الصناعي، فهي في وفاق ومصالحة مع القرآن، بل هي خادمة لحكمة القرآن فلا تعارضها ولا يمكنها ذلك، وأما الفلسفة التي غدت وسيلة للتزدي في الضلالة والإلحاد والسقوط في هاوية المستنقع الآسن للطبيعة فإنها تنتج السفاهة واللهو والغفلة والضلالة، وتعارض الحقائق القرآنية⁽³³⁹⁷⁾.

أما رأي النورسي في الفلاسفة الذين ظهروا في تاريخ المسلمين، فهم لم ينالوا في رأيه إلا أدنى درجات المعرفة الإيمانية، يقول النورسي: «ونظرًا لاستناد الفلسفة إلى مثل هذه الأسس السقيمة ولنتائجها الوخيمة،

(3397) ينظر: «عصا موسى» تأليف: بديع الزمان النورسي، (ص: 6) ترجمة: إحسان قسم الصالحى، ط: شركة سوزلر للنشر، ط: الأولى 2003م.

فإن فلاسفة الإسلام والدهاة الَّذِينَ غرهم مظهر الفلسفة البراق، فانساقوا إلى طريق ابن سينا والفارابي لم ينالوا إلا أدنى درجات الإيمان، درجة المؤمن العادي، بل لم يمنحهم حجة الإسلام الإمام الغزالي حتى تلك الدرجة.

وكذا أئمة المعتزلة، وهم من علماء الكلام المتبحرين فلأنهم افتتنوا بالفلسفة وزينتها وأوثقوا صلتهم بها، وحكموا العقل، لم يظفروا بدرجة المؤمن المبتدع الفاسق⁽³³⁹⁸⁾.

بل يتهم النورسي أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا بأنهم: «مهدهو الطريق لكثير من الطوائف الملتبسة بأنواع الشرك، أمثال: عبدة الأسباب، وعبدة الأصنام، وعبدة الطبيعة، وعبدة النجوم، وذلك بتهيجهم (الأنانية) لتجري طليقة في أودية الشرك والضلالة، فسدوا سبيل العبودية إلى الله، وأغلقوا أبواب العجز والضعف والفقر والحاجة والقصور والنقص المندرجة في فطرة الإنسان، فضلوا في أحوال الطبيعة، فلم ينجوا من حمأة الشرك كلياً، ولا اهتدوا من باب الشكر الواسع⁽³³⁹⁹⁾.

وهكذا فإن النورسي يرفض الكلام في صورته التقليدية، كما يرفض التجربة الصوفية الفلسفية التي تقوم على المعرفة الإشراقية، وتعتمد على رياضيات وتجارب فردية، قد تختلط فيها الإلهامات الرحمانية مع النفثات الشيطانية ولا نستطيع أن نفرق بين الاثنين فضلاً عن رفض الفلسفة المادية الإلحادية.

منهج النورسي في تناول العقيدة:

نظراً لإخفاق المذاهب الكلامية والطرق الصوفية والمناهج الفلسفية، والخلل الذي أصاب مناهجها وعدم ملائمتها لظروف العصر دعا النورسي إلى العودة لمنهج القرآن الكريم والأخذ بأسلوبه في الخطاب والعرض، ويتميز أسلوب القرآن بالخصائص التالية:

- 1- يستمد القرآن أدلته من الكون المحيط بنا، وما يعج به من أنماط الكائنات والأحياء.
- 2- يدعو القرآن الناس إلى التَّفكُّر ويعرض عليهم نماذج من الحجج العقلية والبراهين المنطقية، والأدلة العلمية.
- 3- تتنوع أساليب القرآن وأنواع خطابه لتشمل جميع البشر على اختلاف مواهبهم ومقداراتهم العقلية.
- 4- تلتقي في القرآن الكريم جميع ملكات الإنسان وخصائصه: عقله وقلبه وحواسه

(3398) ينظر: «الكلمات» تأليف: بدیع الزمان النورسي، (ص: 645)، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط: شركة سوزلر، ط: الرابعة 2004م.

(3399) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 642).

وروحه، ويأخذ كل منها بنصيبه من الخطاب القرآني⁽³⁴⁰⁰⁾.

وَمِنْ تَتَبُعَ رسائل النور نجد أن النورسي التزم بهذا المنهج القرآني في تناوله لقضايا العقيدة وعرضها متجاوزاً الاتجاهات الكلامية والنزعات الصوفية والمناهج الفلسفية المادية، واستنبط من القرآن الكريم منهجاً زواج فيه بين إقناع العقل وتنوير الروح والقلب.

فالقرآن يخاطب جميع الموجودات، ويخاطب الإنسان ككل، بخطابه لا يتلقى الفيض العقل أو القلب فحسب، بل تتلقى ذلك الفيض جميع أحاسيس الإنسان وجوارحه: «إن العقل والقلب، والروح، والنفس، والحس تأخذ حصتها من الحقائق التي هي بحكم الغذاء والطعام في رسائل النور، وإلا فإن العقل يأخذ حصة جزئية، وتبقى الأحاسيس الأخرى من دون غذاء».

فالكلمات والأنوار المستقاة من «رسائل النور» إذن ليست كلها مسائل علمية وعقلية فقط، بل أيضاً مسائل قلبية، وروحية، وأحوال إيمانية، فهي بمنزلة علوم إلهية نفسية ومعارف ربانية سامية⁽³⁴⁰¹⁾.

«أما رسائل النور، فلكونها معجزة معنوية للقرآن الكريم فهي تنقذ أساس الإيمان وأركانه، لا بالاستفادة من الإيمان الراسخ الموجود، وإنما بإثبات الإيمان وتحقيقه وحفظه في القلوب وإنقاذه من الشبهات والأوهام بدلائل كثيرة وبراهين ساطعة، حتى حكم كل من ينعم النظر فيها: بأنها أصبحت ضرورية في هذا العصر كضرورة الخبز والدواء»⁽³⁴⁰²⁾.

«ثم إن الرسائل ليست كبقية مصنفات العلماء تسير على وفق خطأ العقل وأدلته ونظرياته، ولا تتحرك كما هو الشأن لدى الأولياء المتصوفين بمجرد أذواق القلب وكشوفاته، وإنما تتحرك بخطا اتحاد العقل والقلب معاً وامتزاجهما، وتعاون الروح واللطائف الأخرى، فتحلق إلى أوج العلا وتصل إلى مرتقى لا يصل إليها فيه نظر الفلسفة المهاجمة فضلاً عن إقدامها وخطواتها، فتبين أنوار الحقائق الإيمانية وتوصلها إلى عيونها المطموسة»⁽³⁴⁰³⁾.

إن خطاب القرآن يتجاوز حدود الكلام والتصوف، إذ قُصارى ما يبلغه الكلام إقناع العقول،

(3400) ينظر: «دراسات في العقيدة الإسلامية» د: أحمد محمد أحمد الجلي، (ص: 26)، ط: جامعة الإمارات العربية المتحدة، ط: الأولى 2002م.

(3401) ينظر: «المكتوبات»، (ص: 459).

(3402) ينظر: «الملاحق في فقه دعوة النور» تأليف: بديع الزمان النورسي، (ص: 105)، ترجمة إحسان قاسم الصالح، ط: شركة سوزلر للنشر، ط: الرابعة 2004م.

(3403) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 105).

ومنتهى ما يبلغه التصوف إخضاع القلوب، ولا شك أنه لا خير في عقل لا حشوع فيه، ولا خير في لسان لهج بالذكر ولا فكر معه، فالأجدى والأنفع الجمع بين الحسنين (قناعة العقل وخشوع القلب).

وبهذا المنهج عرض النورسي مسائل العقيدة وقضاياها كمسألة وجود الله تعالى، والوحدانية، والنبوة، والآخرة، والقضاء والقدر، وغيرها من القضايا التي تمثل أركان العقيدة وأسسها ويدور حولها محور الدراسات العقديّة، والتي تمثل أساس بناء الإسلام والذي تقوم عليه كل نظم الإسلام وقيمه وتعاليمه، والتي كانت وما زالت مثار الجدل والتحدي من قبل طوائف عديدة قديمة وحديثة. وسنعرض فيما يلي منهج النورسي في معالجة قضية (وجود الله تعالى ووحدانيته وأسمائه وصفاته) كنموذج نرى من خلاله كيف التزم النورسي بمنهج القرآن الكريم وما أحدثه من تجديد في العرض والبيان.

وجود الله سبحانه تعالى:

لإثبات وجود الله تعالى اتبع النورسي عدة أساليب من بينها:

أولاً: استخدام بعض أدلة المتكلمين: رغم ما وجهه النورسي من نقد لدليلي «الحدوث» و«الإمكان» كما سبق أن أشرنا، فقد استفاد من هذين الدليلين، بعد أن جردهما مما اعتورهما من مصطلحاتهما الجافة، وأسلوبهما المشوش، ووظفهما لإيصال الناس إلى معرفة الله الخالق: «نعم إن حقيقة الحدوث استولت على الكائنات استيلاء تاماً، إذ ترى العين المجردة حدوث أكثرها، ويرى العقل حدوث القسم الآخر.. وهكذا فإن إحداث وإيجاد عوالم حياتية وكائنات مسخرة موظفة في هذه الدنيا، ومن ثم إدارتها بكل علم وبصيرة وحكمة، وميزان وموازنة، وانتظام ونظام، واستخدامها بكل رحمة تدل بالبدهة أن لا بُدَّ من وجود الخالق ذي الجلال، ويظهر للعقول كالشمس إنه سبحانه ذو قدرة وحكمة لا نهاية لها».

أما الإمكان فيشاهد في كل الكائنات ما صغر منها وما كبر، ما دق منها وما عظم، ودخولها في الوجود بذاتية خاصة، وصور مُعيَّنة، وشخصية مميزة، وصفات مخصوصة، وبكيفية حكيمة، وبأجهزة ذات مصلحة وفوائد... وقد أعطيت تلك الصور والصفات والخصائص دون غيرها من الصفات والصور، ومنحت تلك الخصائص من بين احتمالات كثيرة وإمكانات متعددة، الأمر الذي يدل على وجود الخالق سبحانه الذي خصص ورجح وأحدث وعين.

ثانياً: ركز النورسي على الأدلة المستنبطة من القرآن الكريم، من منطلق دلالات الأنفس والآفاق،

ففي تفسيره لقول الله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾⁽³⁴⁰⁴⁾، يشرح هذين الدليلين فيقول عن المنهج النفسي: «فالسير النفسي يبدأ من النفس، ويصرف صاحب هذا السير نظره عن الخارج، ويحدق في القلب محرقاً أنانيته، ثم ينفذ منها ويفتح في القلب ومن القلب سبيلاً إلى الحقيقة.. ومن هناك ينفذ إلى الآفاق الكونيّة فيجدها منورة بنور قلبه، فيصل سريعاً، لأنّ الحقيقة التي شاهدها في دائرة النفس يراها بمقياس أكبر في الآفاق، وأغلب طرق المجاهدة الخفية تسير في هذه السبل، وأهم أسس هذا السلوك هو كسر شوكة الأنانية وتحطيمها، وترك الهوى، وإماتة النفس».

ويصور في السياق نفسه المنهج الثاني المعروف في أدبياته الآفاقي بقوله: «أما المنهج الثاني فيبدأ من الآفاق، ويصاحب هذا النهج تجليات أسماء الله الحسنى، وصفاته الجليلة في مظاهر تلك الدائرة الآفاقية الكونيّة الواسعة ثم ينفذ إلى دائرة النفس، فيرى أنوار تلك التجليات بمقياس مصغرة في آفاق كونه القلبي، فيفتح في هذا القلب أقرب طريق إليه تعالى، ويشاهد أن القلب حقاً مرآة الصمد، فيصل إلى مقصوده، ومنتهى أمله»⁽³⁴⁰⁵⁾.

واتباعاً لمنهج القرآن الكريم استخدم النورسي المادة العلميّة التي قدمها القرآن الكريم لمعرفة الله تعالى، والتي يشاهدها الإنسان أمامه مع اختلاف بيئات الناس، والمتثلة في أجزاء الكون التي نشاهدها من شمس وقمر، وجبال وبحار ونهار وأشجار، ونباتات وفواكه، ومن طيور ودواب وحيوانات إلى غير ذلك من كائنات وأحياء وأشياء يعيشون خارج عصرهم من الناحية الفكرية والحضارية، بل وحتى النفسية.

ومن الأدلّة القرآنيّة التي ركز عليها دليلي العناية والغاية، والاختراع، وقد سبق لابن رشد أن بيّن هذين الدليلين، واعتبر دليل العناية الطرق الأول الذي نبّه عليه القرآن الكريم، وبينى على أصلين:

أولهما: أن جميع الموجودات في الكون موافقة لوجود الإنسان.

ثانيهما: إن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، ولا يمكن أن تكون هذه

الموافقة بالاتفاق.

وقد وردت الإشارة إلى هذا الدليل في العديد من الآيات القرآنيّة⁽³⁴⁰⁶⁾: قال تعالى: ﴿أَلَمْ نُجْعَلِ

(3404) [يونس: 62].

(3405) ينظر: «المكتوبات»، (ص: 575).

(3406) ينظر: «الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة» لابن رشد، (ص: 80)، ط: مركز دراسات الوحدّة العربيّة، بيروت - لبنان، ط: الأولى

مارس 1998م.

الأَرْضَ مَهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا * وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا * وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا * وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَاسًا * وَجَعَلْنَا
النَّهَارَ مَعَاشًا * وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا * وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا * وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً نَحَّاجًا *
لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا * وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا»⁽³⁴⁰⁷⁾، وقال تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا
سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾⁽³⁴⁰⁸⁾، وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ * سَأُصْلِيهِ سَقَرَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرٌ * لَا
تُبْقِي وَلَا تَذَرُ * لَوْحَةٌ لِلْبَشَرِ * عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ * وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ
إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيَقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزِدَّ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ
وَالْمُؤْمِنُونَ وَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ
وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ * كَلَّا وَالْقَمَرَ﴾⁽³⁴⁰⁹⁾.

أما الطريق القرآني الثاني فهو دليل الاختراع، كما يقول ابن رشد، ويقوم هذا الدليل أيضًا على

أصلين:

أولهما: أن هذه الموجودات مخترعة.

الثاني: أن كل مُخْتَرَعِ فله مُخْتَرِعٌ، فيصح من هذين الأصلين أن للوجود فاعلاً مخترعاً

له⁽³⁴¹⁰⁾.

وقد أورد النورسي كلاً من دليلي العناية والاختراع، وَبَيَّنَّ أن النظام المندمج في الكائنات وما فيه من
رعاية المصالح والأحكام، يدل على قصد الخالق الحكيم وحكمته المعجزة، وينفي نفيًا قاطعًا وهم المصادفة
والاتفاق الأعمى⁽³⁴¹¹⁾.

واستخلص من أدلة الاختراع: «أن الله قد أعطى كل فرد، وكل نوع، وجودًا خاصًا، هو منشأ آثاره
المخصوصة، ومنبع كمالته اللاتمة، فلا نوع يتسلسل إلى الأزل، لِأَنَّهُ من الممكنات»⁽³⁴¹²⁾.

ومن خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ﴾⁽³⁴¹³⁾، وقوله سبحانه: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾⁽³⁴¹⁴⁾.

(3407) [النبا: 6 - 16].

(3408) [الفرقان: 61].

(3409) [عبس: 24 - 32].

(3410) ينظر: «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» لابن رشد، (ص: 81).

(3411) ينظر: «المثنوي العربي: بديع الزمان النورسي»، (ص: 428).

(3412) ينظر: «صيقل الإسلام: بديع الزمان النورسي»، (ص: 124).

(3413) [الزمر: 62 - 63].

يثبت النورسي أن كل موجود من الموجودات يدل على وجوب وجود الله تعالى، ويشهد على وحدانيته تعالى، فيقول: «تأمل في بستان هَذِهِ الكائنات، وانظر إلى جنان هَذِهِ الأرض، وأنعم النظر في الوجه الجميل لهذه السماء المتألثة بالنجوم، تر أن للصانع الجليل (جَلَّ جَلَالُهُ) ختمًا بمن هو صانع كل شيء على كل مصنوع من مصنوعاته، وعلامة خاصّة بمن هو خالق كل شيء على كل مخلوق من مخلوقاته، وآية لا تقلد خاصّة بسطان الأزل والأبد على كل منشور من كتابات قلم قدرته على صحائف الليل والنهار وصفحات الصيف الربيع.

سنذكر من تلك الأختام والعلامات بعضًا منها نموذجًا ليس إلا، انظر مما لا يحصى من علاماته إلى هَذِهِ العلامة التي وضعها على الحياة: «أنه يخلق من شيء واحد كل شيء، ويخلق من كل شيء شيئًا واحدًا» فمن ماء النطفة، بل من ماء الشرب يخلق ما لا يعد من أجهزة الحيوان وأعضائه، فهذا العمل لا شك أنه خاص بقدير مطلق القدرة.

ثم إن تحويل الأطعمة المتنوعة (سواء الحيوانية أو النباتية) إلى جسم خاص بنظام كامل دقيق ونسج جلد خاص للكائن، وأجهزة مُعَيَّنَة من تلك المواد المتعددة، لا شك أنه عمل قدير على كل شيء وعليم مطلق العلم.

نعم إن خالق الموت والحياة يدير الحياة في هَذِهِ الدنيا، إدارة حكيمة بقانون أمري معجز، بحيث لا يمكن أن يطبق ذلك القانون وينفذه إلا من يصرف جميع الكون في قبضته.

وهكذا إن لم تنطفئ جذوة عقلك ولم تفقد بصيرتك فستفهم أن جعل الشيء الواحد كل شيء بسهولة مطلقة وانتظام كامل، وجعل كل شيء شيئًا واحدًا بميزان دقيق، وانتظام رائع، وبمهارة وإبداع، ليس له إلا علامة واضحة، وآية بينة لخالق كل شيء وصانعه⁽³⁴¹⁵⁾.

ثالثًا: ردّ النورسي خلال عرضه لقضية وجود الله تعالى على الماديين، إذ شهد عصره ظهور مذاهب فكرية ونظريات فلسفية تبنّت الإلحاد منطلقًا واتخذت من التفسير المادي للكون والحياة هاديًا فظهرت الماركسيّة بمنهجها المادي الجدلي، والوجودية الملحدة بنظريتها العدمية والوضعية وفلسفتها التطورية، وهذه المذاهب وإن اختلفت فيما بينها فإنها تلتقي في الأساس المادي الذي تقوم عليه، وتتفق في إنكارها كل ما ليس بمادي وتنظر إلى المادة باعتبارها الفاعل الوحيد في الكون والحياة.

وقد استخدم فلاسفة هَذِهِ المدارس المادية الجدلي الفلسفي المبني على قضايا الحتمية المادية وحتمية

(3414) [يس: 83].

(3415) ينظر: «الكلمات» تأليف: بدیع الزمان النورسي، (ص: 328).

التطور والاحتمالات الرياضيّة ودور الصدفة في نشأة الكون، كما استند العلماء التجريبيون منهم إلى التجربة باعتبارها الطريق الوحيد للمعرفة وَعَدُّوا كل ما لا يخضع لها باطل بما في ذلك المعتقدات الدينيّة من إيمان بالله وملائكته والرسالات الإلهيّة والآخرة وما فيها من غيبيّات.

فهذه الفلسفات بمناهجها وما أثارته من قضايا مثلت تحديًا كبيرًا للعقائد الدينيّة، وَمِنْ ثَمَّ اهتم النورسي بها ورد مقالات تلك الفلسفة الماديّة التي تنسب الوجود إلى الأسباب الماديّة، أو تزعم وجود الأشياء وجودًا ذاتيًا، أو تدعي أن الطبيعة هي التي أوجدت الأشياء، ويقول في مقدمة رسالة الطبيعة: أيها الإنسان: اعلم أن هناك كلمات رهيبية تفوح منها رائحة الكفر التنتنة، تخرج من أفواه الناس، وتردها ألسنة أهل الإيمان من دون علمهم بخطورة معنى ما يقولون، وسنين ثلاثًا منها هي الغاية في الخطورة:

- 1- قولهم عن الشيء: «أوجدته الأسباب»؛ أي أن الأسباب هي التي توجد الشيء المعين.
- 2- قولهم عن الشيء: «تشكل بنفسه»؛ أي أن الشيء يتشكل من تلقاء نفسه، ويوجد نفسه بنفسه، وينتهي إلى صورته التي انتهى إليها كما هي.
- 3- قولهم عن الشيء: «اقتضته الطبيعة»؛ أي أن الشيء طبيعي، والطبيعة هي التي أوجدته واقتضته.

نعم! ما دامت الموجودات موجودة وقائمة أمامنا بما لا يمكن إنكارها مطلقًا، وأن كل موجود يأتي إلى الوجود في غاية الإتقان والحكمة، وهو ليس بقدم أزلي، بل هو محدث جديد.

فيا أيها الملحد! إما أن تقول إن هذا الموجود (وليكن هذا الحيوان مثلاً) توجده أسباب العالم؛ أي أنه يكتسب الوجود نتيجة اجتماع الأسباب الماديّة، أو أنه تشكل بنفسه، أو أنه يرد إلى الوجود بمقتضى الطبيعة ويظهر بتأثيرها! أو عليك أن تقول: إن قدرة الخالق ذي الجلال هي التي توجده؛ لِأَنَّهُ لا سبيل إلى حدوثه غير هَذِهِ الطرق الأربعة، حسب موازين العقل، فإذا ما أثبت (إثباتًا قاطعًا) أن الطرق الثلاثة الأولى محالة، باطلة ممتنعة، غير ممكنة، فبالضرورة والبدهة يثبت الطريق الرابع، وهو طريق وحدانيّة الله الخالق بيقين جازم لا ريب فيه⁽³⁴¹⁶⁾.

رابعًا: تقرير حقائق العقيدة بلغة العصر:

إثبات ربويّة الخالق سبحانه:

إن العقليّة التي أصبحت سائدة في ذلك العصر هي العقليّة العلميّة العمليّة؛ أي العقليّة التي تقتنع

(3416) ينظر: «اللمعات» تأليف: بديع الزمان النورسي، (ص: 268) ترجمة: إحسان قاسم الصالحى، ط: شركة سوزلر للنشر، ط: الرابعة 2004م.

بالأسلوب الذي يستخدم معطيات العلم التجريبي؛ لذلك خاطب النورسي تلك العقليّة، وسعى إلى إثبات ربيّة الخالق سبحانه، وتقريب أصول العقيدة بشكل عام، بأمثلة حية من معطيات العلوم التجريبيّة التي كان الناس يقدسونها في زمانه، وتعنو لها جباههم، ولذلك يكثر في كلامه، ضرب الأمثلة، بالذرات، والنباتات والحيوانات، والكائنات الحية، والطبيعة.

وهذه كلها مصطلحات علميّة، تقرب الصورة، وتقنع الخصم، وتورث الإيمان باستحقاق الله (عزّ وجلّ) لعبوديّة العباد، وهذا أعز مطلب.

يقول النورسي: «إن في حركة كل ذرة وفي سكونها، يتألاً نوران للتوحيد، كأنهما شمسان ساطعتان... إن كل ذرة من الذرات، إن لم تكن مأمورة بأوامر الله تعالى، وإن لم تتحرك بإذنه وفعله، وإن لم تتحول بعلمه وقدرته، فلا بد أن يكون لكل ذرة علم لا نهاية له، وقدرة لا حد لها، وبصر يرى كل شيء، ووجه يتوجه إلى كل شيء، وأمر نافذ في كل شيء، لأنّ كل ذرة تعمل عملاً منتظماً في جسم كل كائن حي، علماً أن أنظمة الأشياء، وقوانين تركيبها، مخالف بعضها بعضاً، ولا يمكن عمل شيء ما لم تعلم أنظمتها، وحتى لو قامت الذرة بعمل، فلا يخلو من خطأ، والحال أن الأعمال تنجز من دون خطأ، فإذا إما أن تلك الذرات العاملة، تعمل وفق أوامر من يملك علماً محيطاً بكل شيء، وإذنه وبعلمه، وإرادته... أو ينبغي أن يكون لها مثل ذلك العلم المحيط والقدرة المطلقة»⁽³⁴¹⁷⁾.

هكذا سلك الشيخ (رحمته الله) لإثبات ربيّة الله تعالى لخلقه مسلك الحدوث والافتقار، ومسلك عناية الله تعالى بخلقه، وقد استعمل نوع من السبر والتقسيم في حصر الأوجه، ثم نفي ما لا يمكن منها، لإثبات الممكن، وهو المطلوب، وهو في هذا قد لا يخرج عن تقسيمات المتكلمين للموجودات، لكنه أبرز القضية في قالب آخر تفهم به بلا عناء، ولم يغفل في صدد تقرير ما قرره أن يبطل خرافة المصادقة، التي روج لها كثيراً في زمانه الفكر المادي الملحد، وأرادوا لها أن تكون حقيقة من الحقائق، ولكنها فكرة ماتت، حيث ولدت، وأثبتت التجارب العلميّة المخبرية، سفسطتها وخيالها.

وفي جانب الألوهيّة: يقول الشيخ في صدد تقرير هذه الحقيقة: "بل إن خلق تلك اللطائف والحواس والمشاعر في وجودكم، وإدراجها في فطرتكم، إنما يستند إلى أساسين اثنين:
الأول: أن تجعلكم تستشعرون الشكر تجاه كل نوع من أنواع النعم التي أسبغها عليكم المنعم سبحانه، أي عليكم بالشعور بها، والقيام بشكره تعالى وعبادته.

الثاني: أن تجعلكم تعرفون أقسام تجليات الأسماء الحسنى، التي تعم الوجود كله معرفتها وتذوقها فرداً

(3417) ينظر: «الكلمات»، (ص: 653).

فردًا، أي، عليكم الإيمان بتلك الأسماء ومعرفتها معرفة ذوقية خالصة، وعلى هذين الأساسين تنمو الكمالات الإنسانية وبهما يغدو الإنسان إنسانًا حَقًّا» (3418).

هكذا قرر الشيخ العُبُودِيَّة الاختيارِيَّة التي هي حق الله على عباده بدليل الإنعام الَّذِي يبعثه على عُبُودِيَّة فيها محبة وإخلاص، لا عُبُودِيَّة فيها كراهة وانتكاس؛ لِأَنَّ كمال العُبُودِيَّة في كمال المحبة للمعبود، والانقياد له ظاهرًا وباطنًا.

خامسًا: العناية بآثار العقيدة في النفس الإنسانية:

تحولت دراسات العقيدة في العصور المتأخرة إلى بحث نظري ينظم المقدمات ويستخلص النتائج وأصبحت شروحها رياضية عقلية شبيهة بمعادلات الجبر، لا تحرك النفس ولا ينفعل بها الوجدان، وأصبحت الأدلة على وجود الله، وواجب الوجود تذكر من غير أن يستشعر من يذكرها عظمة الخالق في قرارة نفسه، ويحتلج في بدنه عرق من الرغبة أو الرهبة نحو من سَوَّاهُ وألهمه فجوره وتقواه (3419).

لذلك اهتم النورسي بآثار العقيدة وارتباطها بالقيم الأخلاقية والأنماط السلوكية، ودعا إلى تخلق المسلمين بأخلاق الله تعالى وأكثر من التذكير بجلال الله وجماله، وإحسانه لعباده، وحكمته في خلقه وكماله، ليلفت نظر المسلم إلى التخلق بتلك الأخلاق الإلهية، والتحلى بما تدل عليه، ولا يكفي (كما يقول) أن نتعلم أن الله عليم حكيم، ولا نَبْغِي الحكمة ولا نتجللها، كما لا يكفي أن نعلم أن الله رحيم ولا نرحم ولا نتراحم، وبهذا ربط الشيخ الإيمان بآثاره النفسية والواقعية، وأعاد وشائج القرى والتلاحم لجزئيات العقيدة، فأصبحت بذلك منتظمة من كلية، تهيمن وتجمع الأشتات، هَذِهِ هي الغاية الكبرى التي أغفلت منذ أزمنة سحيقة.

بهذا جدد النورسي دراسات العقيدة، وأزال عن تلك الدراسات ما اتسمت به من خلال قرون عديدة من جمود وجفاف، وَمِنْ ثَمَّ جاء تركيزه على الجوانب التي تميز المؤمن عن غيره، وعلى ما يعكسه الإيمان على نفس المؤمن وعقله وقلبه، وأثره في واقع حياته، ومن تلك الآثار التي تترتب على الإيمان:

1- الإيمان بالله يمد الإنسان بنظرة متميزة للعالم، فبدلاً من النظرة الموحشة المتشائمة التي يولدها الإلحاد، وتتولد لدى الغافلين الضالين، نجد أن المؤمن ينظر إلى الكون ويراها: «كتابًا بليغًا كتبه الأحد الصمد، ومدينة مسنقة عَمَّرَهَا الرحمن الرحيم، وَمَعْرُضًا بديعًا أقامه الرب الكريم لإشهار مصنوعاته، فيبعث

(3418) ينظر: «الكلمات»، (ص: 136-137).

(3419) ينظر: «عقيدة المسلم» تأليف: الشيخ محمد الغزالي، (ص: 27)، ط: دار القلم - دمشق، ط: الثانية عشرة 1433هـ-2012م.

بهذا البيان حياة في تلك الجمادات، ويجعل بعضها يسعى لإمداد الآخر، وكل جزء يغيث الآخر ويعينه، كأنه يحاوره محاورة ودية صميمة⁽³⁴²⁰⁾.

2- كما أن الإيمان بالله يزود المؤمن بإجابة شافية عن تلك الأسئلة المحيرة التي حارت فيها الفلسفة والإنسانيّة وضلت فيها الأمم فبهذا الإيمان: ينكشف السر المغلق للأسئلة المحيرة: من أين يأتي سر الموجودات، وقافلة المخلوقات؟ وإلى أين المصير؟ ولم جاء؟ وماذا يعمل؟ وبسر التوحيد تتحقق مزايا الكون وكمالاته، وتدرك الوظائف الإلهية للموجودات، وتتقرر نتيجة خلق المخلوقات، وتعرف أهميّة المصنوعات، وتبرز ما في هذا العالم من مقاصد إلهية⁽³⁴²¹⁾.

3- يحدث الإيمان توازنًا في عقل الإنسان وعواطفه، فالعقل الضال الذي يسير بغير هدى ويتخبط في الظلام، ويصبح آلة تعذيب ووسيلة إزعاج بما يجمع من آلام الماضي الحزين ومخاوف المستقبل الرهيبة، بينما الإيمان يعالج هذه الأزمات الداخلية بمعنى التوحيد وأعماله القلبية: كالصبر والشكر والرضا واليقين والتوكل، وتفويض الأمر لله، وتجنب التحسر والأسى على الماضي الفاتت، أو الترقب المميت لمآتي المستقبل، والعواطف الرقيقة تتكسر أجنحتها، وتزول شفافيتها بغياب الإيمان، والشفقة والحنان يتحولان إلى دافعين أليمين، بما تنشئانه في النفس غير المؤمنة من ألم الأسى على ما يصيب البشر والحياة من مظاهر الأذى والشر والزوال التي تورث في الوجدان ألم الحرقة وعذاب الفراق، وجرح العطف، وكذلك الحب المتكرر برؤية الزوال، بينما يكشف التوحيد للمؤمن أسرار وجود الشر والموت والزوال وحكمه، فتبقى عواطفه متوازنة سليمة متوافقة مع دواعي العقل ورؤى الإيمان، فالشر في المنظور الإيماني ليس إلا أمرًا عارضًا جزئيًا ولا يخلو من حكمة، والموت بمنزلة مقدمة لحياة باقية، وزوال الأشياء إنما هو تجديد لها ولأمثالها، فهو تجديد ممتع ملذ شببه بتجدد مشاهد السينما، وشببه بتجدد جمال حباب النهر الجاري تحت ضوء الشمس⁽³⁴²²⁾.

4- إن للإيمان أثر كبير في تقوية الروابط الاجتماعية، وتوثيق عرى الوحدّة والمودة بين أفراد المجتمع، لأنّ الإيمان بعقيدة واحدة يستدعي حتمًا توحيد قلوب المؤمنين بها على قلب واحد، ووحدّة العقيدة هذه تقتضي وحدّة المجتمع⁽³⁴²³⁾.

التوحيد:

(3420) ينظر: «الكلمات»، (ص: 527).

(3421) ينظر: «الشعاعات» تأليف: بديع الزمان النورسي، (ص: 14)، ترجمة: إحسان قاسم الصالح، ط: شركة سوزلر، ط: الثالثة 2003م.

(3422) ينظر: «الشعاعات» تأليف: بديع الزمان النورسي، (ص: 20).

(3423) هذا الضابط مستفاد أكثره من بحث قيم نافع أ.د: أحمد محمد أحمد الجلي بعنوان: «بديع الزمان النورسي وتجديد دراسات العقيدة

الإسلامية» بحث منشور في المؤتمر العالمي السادس لبديع الزمان النورسي.

لإثبات عقيدة التوحيد، لم يستخدم النورسي جدل المتكلمين، وحججهم العقيمة، بل التزم بمنهجه القرآني القائم على قواعد العلم والعقل، واستقراء النظام الموجود في الكون وقوانين الطبيعة، والذي من خلاله تظهر وَحْدَةُ الخالق وانسجامه وترابطه، من ناحية، وتكون هَذِهِ الْوَحْدَةُ مظهرًا من مظاهر وحدانية الله الخالق سبحانه وتعالى، يقول النورسي: «إن موجودات الكون كلها بأنواعها المختلفة تتعاون فيما بينها كتروس ودواليب معمل رائع يعمل بنظام دقيق جدًا، فتتراطب أجزاءها بعضها مع بعض ترابطًا وثيقًا، ويسعى كل جزء لتكملة مُهِمَّةِ الآخر»⁽³⁴²⁴⁾.

فمثل هذا التعاون وهذا التساند وهذه الاستجابة وهذا السعي في المعاونة وإسعاف الآخرين، وهذا الترابط والاندماج يشكل وَحْدَةَ متحدة الأجزاء في الوجود كله تمامًا كما في أعضاء جسم الإنسان التي لا يمكن فك بعضها عن بعض لشدة الترابط والاندماج فيما بينها؛ أي أن اللّٰذِي يمسك زمام عنصر واحد في الوجود يلزم أن يكون زمام جميع العناصر بيده، وإلا فلا يمكنه السيطرة على ذلك العنصر الواحد، وهكذا فإن ظاهرة التعاون والتجاوب والتساند الجارية على وجه الكون بين جميع أجزائه هي أسطع شعار وختم للتوحيد»⁽³⁴²⁵⁾.

وفيما يأتي أبرز معالم التجديد في (درس الإلهيات) عند النورسي والتي كونت في جملتها الخصوصية النورية في عرض درس العقائد:

1- حاجة البشرية إلى التوحيد بمبدأ الريح والخسارة:

يعرض النورسي الحاجة إلى التوحيد من منظور مبدأ الريح والخسارة، مخاطبًا المدنيّة المعاصرة بلسانها ومستأنسًا بقوله عزَّ وَجَلَّ: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾⁽³⁴²⁶⁾. ولعلَّ الأمر اللّٰذِي يبعث على العجب هو كيف أهملت البشرية هذا المبدأ فيما يتعلق بسعادتها الأبدية، وحصرته فقط فيما ادعته من سعادة دنيوية ظاهرة، يقول النورسي: «فما أحوج روح البشر العاجزة الضعيفة الفقيرة إلى حقائق العبادة والتوكل، وإلى التوحيد والاستسلام! وما أعظم ما ينال منها من ربح وسعادة ونعمة! فمن لم يفقد بصره كليًا يرى ذلك ويدركه، إذ من المعلوم أن الطريق غير الضار يُرَجَّحُ على الطريق الضار حتى لو كان النفع فيه احتمالًا واحدًا من عشرة احتمالات، علمًا أن مسألتنا هذه، طريق العبادة (أو

(3424) ينظر: «حقيقة التوحيد أو التوحيد الخفي» تأليف: بديع الزمان سعيد النورسي، (ص: 74)، ط: شركة سوزلر للطباعة والنشر، ط: الثانية 1988م.

(3425) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 77).

(3426) [سبأ: 24].

التوحيد) فمع كونه عديم الضرر، واحتمال نفعه تسعة من عشرة، فإنه يعطينا كنزًا للسعادة الأبدية، بينما طريق الفسق والسفاهة (باعتراف الفاسق نفسه) فمع كونه عديم النفع، فإنه سبب الشقاء والهلاك الأبديين، مع يقين للخسران وانعدام الخير بنسبة تسعة من عشرة، وهذا الأمر ثابت بشهادة ما لا يحصى من أهل الاختصاص والإثبات بدرجة التواتر والإجماع، وهو يقين جازم في ضوء أخبار أهل الذوق والكشف»⁽³⁴²⁷⁾.

القسم القرآنيّ لمسألة التوحيد لا تخرج في احتمالاتها عن ثنائية الريح والخسارة، ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾⁽³⁴²⁸⁾، وهو عين ما تنبني عليه البراجماتية النفعية التي تنشأ النفع والفائدة وتهرب من الضرر والخسارة، والحال أن هذه البراجماتية لو كانت صادقة فيما تدعي لآثرت التوحيد والعبادة على الشرك والسفاهة؛ لأنّ طريق التوحيد يجمع مزيتين الأولى: كونه عديم الضرر، واحتمال نفعه وارد ولو بنسبة تسعة من عشرة، والثانية: ضمانه السعادة الأبدية، وهو ما لا يوفره طريق الشرك والسفاهة، بشهادة من كانوا عليه، ولهذا فالسؤال الذي ينبغي طرحه: أي عاقل يرفض هذا الطريق بهاتين المزيتين ويؤثر عليه طريق الخسارة والضرر! الأكيد بمنطق الريح والخسارة أن هذا الإنسان غير عاقل، ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾⁽³⁴²⁹⁾.

2- القرآن مصدق لكل الشبهات:

القرآن الكريم كتاب الله المعجز الذي لا تنقضي عجائبه وآياته، والذي يُعدُّ موردًا لا ينضب مهما اغترف منه الوردون، وحاجة المؤمنين إلى القرآن كحاجتهم إلى الماء، لا غنى لهم عنه ولو شربوا من غيره ما شربوا، وإذا ما اعترضتهم الشبهات، أو تعرض إيمانهم لأوبئة الفكر وجراثيمه كان القرآن بمنزلة المصل المضاد الذي يمنح قلب المؤمن مناعة تقيه من ضرر تلك الشبهات، يقول النورسي: «لأن القرآن الكريم ينه الإنسان إلى أعظم انقلاب يحدث ضمن المخلوقات ودائرة الممكنات في تاريخ العالم، وهو الآخرة ويرشده إلى أعظم مسألة تخصه، وهو الحامل للأمانة الكبرى، وخلافة الأرض تلك هي مسألة التوحيد الذي تدور عليه سعادته وشقاوته الأبديتان، وفي الوقت نفسه يزيل القرآن سيل الشبهات الواردة دون انقطاع، ويحطم أشد أنواع الجحود والإنكار المقيت»⁽³⁴³⁰⁾.

فإذا ما أرادت أمة الإسلام أن تحافظ على كيانها ووجودها ووحدها وسلامتها من الأمراض الفكرية والنفسية التي تسببها الشبهات، فعليها بالقرآن الذي تكلم به علام الغيوب الذي خلق الإنسان وعلم ما

³⁴²⁷ ينظر: «الكلمات»، (ص: 14).

³⁴²⁸ [سبأ: 24].

³⁴²⁹ [الملك: 10].

³⁴³⁰ ينظر: «الكلمات»، (ص: 533).

توسوس به نفسه، وعلم ما يضره فنهاه عنه، كما علم ما ينفعه فدعاه إليه، يقول النورسي: «إن هذه الآيات الكريمة تلزم جمع أقسام أهل الضلالة وتسكتهم، وتسد جميع منابت الشبهات وتزيلها، وذلك بلفظ: «أم»: أم بخمس عشرة طبقة من الاستفهام الإنكاري التعجبي، فلا تدع ثغرة شيطانية ينزوي فيها أهل الضلالة إلا وتسدها، ولا تدع ستارًا يتسترون تحته إلا وتمرقه، ولا تدع كذبًا من أكاذيبهم إلا وتفنده، فكل فقرة من فقراتها تبطل خلاصة مفهوم كفر تحمله طائفه من الطوائف الكافرة، إما بتعبير قصير وجيز، أو بالسكوت عنه وإحالتة إلى بدهة العقل لظهور بطلانه، أو بإشارة مجملية؛ إذ قد رُدد ذلك المفهوم الكفري وأفحم في موضع آخر بالتفصيل»⁽³⁴³¹⁾.

3- عرض مسائل الإيمان بعيدًا عن الجدل العقيم والعبثي:

يميل النورسي في عرضه لمسائل الإيمان والتوحيد، وخاصة فيما يتعلق بالمتشابهات، إلى تبني المنهج القائم على مبدأ السلامة والميل عن الجدل العقيم والعبثي، وإذا ما تطلب الأمر شيئًا من الجدل فليكن محصورًا بحالة الضرورة كمنافشة الخصوم والرد على الشبهات، وبأن يكون بعيدًا عن عوام الناس، وقد أجاب بعض طلبته حينما أورد عليه سؤالًا متعلقًا بالقدر الإلهي، بعد أن اعترضه بعض الشبهات، فقال: «لقد سألتموني في تلك الليلة سؤالًا لم أجب عنه، لأنَّ البحث في المسائل الإيمانية والخوض فيها على صورة مناقشات غير جائز...»، لا يجوز بحث المسائل الإيمانية الدقيقة (كالمذكورة) بشكل مناقشات جدلية من دون ميزان، ولا أمام جماعة من الناس، إذ تتحول الأدوية عندئذٍ إلى سموم، لأنَّها دون ميزان فتضر المتكلمين والمستمعين معًا، وإنما يجوز ذلك عند فراغ البال وسكون القلب وتوفر الإنصاف عند الباحثين، وتداولًا فكريًا ليس إلا»⁽³⁴³²⁾، وتجده يشبه أدلة المتكلمين المتأثرين بالفلسفة كمن يأتي بالماء عبر سلسلة جبلية شاقة في حين كان بإمكانه الحصول عليه بضربة على الأرض فتتفجر أمامه الينابيع، وهو حال القرآن الكريم المتصف أسلوبه بالسهولة التي تجعل منه موردًا سهلًا للواردين العطاشى، وهو الَّذِي قال في حقه: «إن القرآن ما دام مرشدًا فمن شأن بلاغة الإرشاد مماشاة نظر العوام، ومراعاة حسن العامة مؤانسة فكر الجمهور؛ لئلا يتوحش نظرهم بلا طائل ولا يتشوش فكرهم بلا فائدة، ولا يتشرد حسُّهم بلا مصلحة، فأبلغ الخطاب معهم والإرشاد أن يكون ظاهرًا بسيطًا سهلًا لا يعجزهم، وجيزًا لا يُملُّهم، مجملًا فيما لا يلزم تفصيله لهم، ويضرب بالأمثال لتقريب ما دقَّ من الأمور إلى فهمهم، فلأن القرآن مرشد لكل طبقات البشر تستلزم بلاغة الإرشاد ألا يذكر ما يوقع الأكثرية في المغالطة والمكابرة مع البدهيات في نظرهم الظاهري، وألا يغير بلا لزوم ما هو

⁽³⁴³¹⁾ ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 445).

⁽³⁴³²⁾ ينظر: «المكتوبات»، (ص: 50 - 45).

متعارف محسوس عندهم، وأن يجهل أو يجمل ما لا يلزم لهم في وظيفتهم الأصلية»⁽³⁴³³⁾.

4- الاستعانة بالعلوم الحديثة في عرض مسائل الإيمان:

استثمر الأستاذ بديع الزمان النورسي خبرته في ميدان العلوم النظرية والعلوم العملية في تقريب مسائل الإيمان إلى الأذهان، لذلك كثيراً ما نجده مسترشداً لعلم الصيدلة أو الفلك أو الطب أو غيرها في شرح مباحث العقيدة وعلى رأسها مبحث الإلهيات، ذلك أن النورسي اقتنع يقيناً في مقتبل العمر أن أسلوب علم الكلام القديم قاصر عن ردّ الشبهات والشكوك الواردة حول الدين، فينبغي استحصال العلوم الحديثة أيضاً⁽³⁴³⁴⁾.

إن الغاية الوحيدة للكتب السماوية والدعوة الفريدة للأنبياء كافة هي: إعلان ألوهية خالق الكائنات ووحدانيتها وإثبات هذه الدعوة العظمى بالدلائل العلمية والمنطقية والفلسفية، فهل يعني هذا أن للأستاذ النورسي علاقة بالمنطق والفلسفة والعلوم الكونية؟

أجل، إن الأستاذ النورسي منطقي ماهر وفيلسوف قدير ما دام المنطق والفلسفة يتصالحان مع القرآن الكريم، وينتهجان صراط خدمة الحق والحقيقة، وقد أثبتنا ذلك سابقاً لأجل إثبات أحقية دعوته العالمية المقدسة، فيأخذ العلم يمينه ليثبت به مرة أخرى أن القرآن الكريم هو كلام الله الأزلي بالأدلة الساطعة والبراهين القاطعة، وكلما تقترب الفلسفة من معنى الحكمة يصبح كل كتاب حكمة عظيمة ومؤلفه حكيماً بارعاً في طريق إثبات وجود الباري الكريم بالصفات المقدسة التي تليق به⁽³⁴³⁵⁾.

ففي مقام الاستدلال على وجود الله ووحدانته وتفردته بالخلق والصنع، انطلاقاً من دلالة الصنع المتين على الصانع الحكيم، نجد النورسي يوظف مبادئ علم الصيدلة لتقريب المسألة وتقريرها في الأذهان، فيقول: «فمثلاً: لو كانت هناك صيدلية ضخمة في كل قنينة من قنينها أدوية ومستحضرات حيوية، ووضعت فيها بموازن حساسة، وبمقادير دقيقة؛ فكما أنها ترينا أن وراءها صيدلياً حكيماً، وكيميائياً ماهراً، كذلك صيدلية الكرة الأرضية التي تضم أكثر من أربعمئة ألف نوع من الأحياء نباتاً وحيواناً، وكل واحد منها في الحقيقة بمنزلة زجاجة مستحضرات كيميائية دقيقة، وقنينة مخاليط حيوية عجيبة، فهذه الصيدلية الكبرى تُري حتى لِلْعَمِيَانِ صَيْدَلِيَّهَا الْحَكِيمِ ذَا الْجَلَالِ، وَتُعْرَفُ خَالِقَهَا الْكَرِيمِ سَبْحَانَهُ بِدَرَجَةِ كَمَالِهَا وَانْتِظَامِهَا وَعَظَمَتِهَا، قِيَاسًا عَلَى تِلْكَ الصَيْدَلِيَّةِ الَّتِي فِي السُّوقِ، وَفَقْ مَقَابِيْسِ عِلْمِ الطَّبِّ الَّذِي تَقْرَأُونَهُ»⁽³⁴³⁶⁾.

(3433) ينظر: «سيرته الذاتية»، (ص: 62).

³⁴³⁴ ينظر: «المكتوبات»، (ص: 226).

³⁴³⁵ ينظر: «المكتوبات»، (ص: 30).

³⁴³⁶ ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 175).

وفي مقام آخر يجعل من وظيفة الطب دليلاً على اسم من الأسماء الحسنى، فيقول: "والطب (مثلاً) علم ومهارة ومهنة في الوقت نفسه، فمنتهاه وحقيقته يستند أيضاً إلى اسم من الأسماء الحسنى وهو الشافي" (3437).

كما يتخذ من علم الفلك وسيلة لنصرة التوحيد، بإقناع المخالف وترسيخ أركانه في نفس المخالف، فبعد أن ينطلق من الشاهد ليقرب المفاهيم بمثال يستوعبه كل ذي عقل ولو كان بسيطاً، وهو المثال الذي يصور فيه مجموعة من الثيران والأبقار دخلت حقلاً مزروعاً بانتظام فكيف ستخرج منه إذا كانت وحدها من غير راع ولا سائس، لا شك أنها ستتركه حراً، ثم ينطلق إلى الأجرام السماوية التي تتحرك في انتظام بالغ الدقة دون تصادم ولابغي لبعضها على بعض، فيقول: "إذ من المعلوم أنه لو ثار عشرون جاموساً في حقل لاختلط الحابل بالنابل، ولتسبب الدمار والمهرج والمرج، فيكيف بأجرام سماوية أضخم من أرضنا بألف مرة، تنطلق في سرعة هي أسرع من القذيفة بسبعين مرة، كما هو ثابت في علم الفلك! فافهم من هذا أن الهدوء الذي يعم الأجرام ويحيم على السماء إنما يبين مدى سعة قدرة القدير ذي الكمال ومدى هيمنة تسخير الصانع الجليل لها، ومدى انقياد النجوم وخضوعها لأوامره تعالى" (3438).

وفي السياق ذاته يسوق مثلاً آخر، فيقول: "هب أن ملايين المصابيح الكهربائية تتجول في مدينة عجيبة دون نفاذ للوقود ولا انطفاء؛ ألا تُري (بإعجاب وتقدير) أن هناك مهندساً حاذقاً وكهربائياً بارعاً لمصنع الكهرباء، ولتلك المصابيح! فمصباح النجوم المتدلّية من سقف قصر الأرض وهي أكبر من الكرة الأرضية نفسها بألوف المرات حسب علم الفلك وتسير أسرع من انطلاق القذيفة، من دون أن تخل بنظامها، أو تصادم مع بعضها مطلقاً ومن دون انطفاء، ولا نفاذ وقود وفق ما تقرّونه في علم الفلك.. هذه المصابيح تشير بأصابع من نور إلى قدرة خالقها غير المحدودة... فهذا الكون العظيم وما فيه من مصابيح مضيئة، وقناديل متدلّية يبين بوضوح (وفق مقاييس علم الكهرباء الذي قرأتموه أو ستقرّونه) سلطان هذا المعرض العظيم والمهرجان الكبير، ويعرف منوره ومدبره البديع وصانعه الجليل، بشهادة هذه النجوم المتألّلة، ويحبه إلى الجميع بالتحميد والتسبيح والتقدّيس، بل يسوقهم إلى عبادته سبحانه" (3439).

ويقول في موضع آخر: "إن جريان الأجرام في "السموات" بمنتهى النظام لبلوغ غايات جليّة، ونتائج سامية (بتقرير علم الفلك نفسه) إنما يدل على وجود إلهٍ قدير ذي جلال ويشهد على وحدانيته وربوبيته

(3437) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 290).

(3438) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 719).

(3439) ينظر: «الكلمات»، (ص: 177).

الكاملة" (3440).

وهكذا فقد وظف النورسي ببراعة منقطعة النظير العلوم الطبيعيَّة وعلوم الفلك والفيزياء في نصرته الإيمان والدفاع عن التوحيد، وبيان أن هَذِهِ العلوم عبارة عن أصابع من نور تشير إلى آثار الربويَّة والألوهيَّة المبتوثة في هذا الكون الفسيح، ولكن لمن كان له قلب حي وعقل يتفكر في ملكوت الله، لذلك لا ينبغي أن نعجب إذا لم تنفع هَذِهِ العلوم المكابرين الَّذِينَ جحدوا الحق وأغمضوا أعينهم أمام الوهج الَّذِي تصدره أنواره، وتشبثوا بأوهام الصدفة والإلحاد فحاطبهم النورسي، بقوله: "فيا من يرى نفسه أنه قد تَعَلَّمَ شَيْئًا من الفلك! قل لي بريك أيمن لمصادفة أن يكون لها شأن في أمور عظيمة كهذه" (3441).

وخلاصة هذا المقام فيها دعوة إلى التَّأمُّل في الكون المنظور ليجد المتأمل أن في كل شيء له آية تدل على أنه واحد "تأمل في وجه الكائنات تجد أن صحيفة الموجودات ما هي إلا بمنزلة رسائل متداخلة بعضها في بعض، مبعوثة من قبل الأحد الصمد، وأن كل رسالة منها قد ختمت بما لا يُعَدُّ من اختتام التوحيد، تُرى من يتجرأ على تكذيب شهادات هَذِهِ الأختام غير المتناهية! أي قوة يمكنها أن تكتم أصوات هَذِهِ الشهادات الصادقة! وأنت إذا ما أَنْصَتَ بِأُذُنِ القلب لأَيِّ منها تسمعها تردد: أشهد أن لا إله إلا الله" (3442).

5- الاستناد إلى مبدأ الاستيعاب وعدم الإقصاء باسم الدين:

وظف النورسي في عرضه لمبحث الإلهيَّات منهج الاستيعاب وعدم الإقصاء والبعد عن كيل الاتهامات للمخالف في المذهب، وكان مستنده في ذلك دعوات القرآن الكريم للمسلمين إلى الاجتماع وعدم التفرق "إن عملاً جاداً لا ينجز مع أولئك الَّذِينَ يرضون بأوهام براءة نابعة من سفسطة النفس ووسوسة الشيطان وَيُصَيِّمُونَ آذَانَهُمْ عن البلاغ المبين والبراهين الساطعة بالتواتر والإجماع... ألا إن الحجر الأساس لهذا الانقلاب العظيم يجب أن يكون متيناً صلباً... والحال أن مثل هَذِهِ القوة التي ليست بيد المجلس ولا تأتي عن طريقه تسبب الانشقاق، وشق عصا الطاعة يناقض أمر القرآن الكريم الَّذِي يقول: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (3443)

إن هذا العصر عصر الجماعة، إذ الشخصية المعنويَّة (التي هي روح الجماعة) أثبت وأمتن من شخصيَّة

³⁴⁴⁰ ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 787).

³⁴⁴¹ ينظر: «الكلمات»، (ص: 809).

³⁴⁴² ينظر: «الكلمات»، (ص: 823).

(3443) [آل عمران: 103].

الفرد" (3444).

وقال في معرض دفاعه عن جمعية الاتحاد المحمدي: "لقد طرق سمعي أن جمعية باسم "الاتحاد المحمدي" قد تأسست، فتوجست خيفة شديدة من صدور حركات خاطئة من بعضهم تحت هذا الاسم المبارك... ولكن الاتحاد المحمدي الذي أعرفه وانضمت إليه هو الدائرة المرتبطة بسلسلة نورايتية ممتدة من الشرق إلى الغرب ومن الجنوب إلى الشمال، فالذين ينضون تحت رايتها يتجاوز عددهم ثلاثمائة مليون في هذا العصر" (3445)، وإن جهة الوحدّة والارتباط في هذا الاتحاد، هو توحيد الله، قسمه وعهده هو الإيمان، والمنتسبون إليه جميع المؤمنين منذ الخليقة وسجل أسماء أعضائه هو اللوح المحفوظ، وناشر أفكاره جميع الكتب الإسلاميّة والصحف اليومية التي تستهدف إعلاء كلمة الله، ومحال اجتماعاته ونواديه هي الجوامع والمساجد والتكايا والمدارس الدينيّة، ومركزه: الحرمان الشريفان، فجمعية مثل هذه رئيسها هو فخر العالمين سيدنا الرسول الكريم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ومسلكتها ومنهجها مجاهدة كل شخص نفسه، أي التخلق بأخلاق الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وإحياء السنّة النبويّة ومحبة الآخرين وإسداء النصح لهم ما لم ينسأ منه ضرر.. وهكذا فأنا أحد أفراد هذا الاتحاد ومن الساعين لرفع رايته وإظهار اسمه، وإلا فلست من الأحزاب والجمعيات التي تسبب الفرقة بين الناس (3446).

ثم ذكر أن أسلافه في هذا التوجه إلى التوحيد وعدم التفرق وتشتيت الأمة هم أمثال الشيخ جمال الدين الأفغاني، ومفتي الديار المصرية الشيخ محمد عبده، ومن العلماء الأعلام علي سواعي، والعالم تحسين، والشاعر نامق كمال الذي دعا إلى الاتحاد الإسلامي والسلطان سليم الذي قال: "إن مغبة الاختلاف والتفرقة يقلقاني حتى في قبري فسلحنا في دفع صولة الأعداء إنما هو الاتحاد إن لم تتحد الأمة فأني أتحرق أسى" (3447).

ثم بيّن أهدافه ومقاصده من الدعوة إلى "الاتحاد المحمدي" الذي ربط مفهومه بسعة الإسلام، فقال: "ولقد دعوت ظاهرًا إلى هذا الاتحاد المحمدي ظاهرًا من أجل مقصدين عظيمين:

المقصد الأول: إنقاذ ذلك الاسم من التحديد والتخصيص، ولأعلن شموله المؤمنين عامّة كي لا يقع الخلاف والفرقة ولا ترد الشبهات والأوهام.

(3444) ينظر: «المتنوي العربي»، (ص: 203).

(3445) كان هذا هو عدد المسلمين في عصره.

(3446) ينظر: «صيقل الإسلام»، (ص: 245).

(3447) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 246).

المقصد الثاني: ليكون سدًّا أمام افتراق الفرق والأحزاب»⁽³⁴⁴⁸⁾.

ولعلَّ من أهم ثمرات هذا المسلك تلمس الأعدار للمختلف في المذهب وهو ما نراه جليًّا في كلام النورسي عن الإمام الزمخشري المعتزلي الذي كان يفخر باعتزله ويدعو الناس إلى اعتناقه بوصفه المذهب القائم على العدل والتنزيه فقال: "إن اعتراضات الزمخشري على أهل السُّنَّة نابعة من محبة الحق الذي يدعو إليه مسلكه، الذي يظنه حقًّا كقوله: إن التنزيه الحقيقي لله سبحانه هو بأن يكون الأحياء (في نظره) هم خالقين لأفعالهم، لذا فلمحبته الناشئة من تنزيه الحق سبحانه يرد قاعدة أهل السُّنَّة في خلق الأفعال»⁽³⁴⁴⁹⁾.

وإن كنا لانفهم لماذا لم يوظف الأسلوب فيه في الحكم على بقية المعتزلة حيث طردهم من دائرة الاستيعاب بقوله: "إن أشخاصًا من الفرق الضالة والمبتدعة يكونون من المَقْبُولين بنظر الأمة، غير أن أمثالهم تَرُدُّهُمُ الأُمَّةُ وترفضهم دون أن يكون هناك فرق ظاهري بينهما!

كنت في حيرة من هذا الأمر، فالزمخشري المعتزلي الشديد التعصب لمذهبه لا يكفره أهل التحقيق من أهل السُّنَّة ولا يدرجونه في صفوف الضالين على الرغم من اعتراضاته القاسية عليهم، بل يجدون له مبررًا ومجالًا للنجاة، إلا أن أبا علي الجبائي وهو أيضًا من أئمة المعتزلة يطرده أهل السُّنَّة المحققون، ويعدون آراءه مردودة مع أنه أخف تعصبًا من السابق بكثير، كان هذا يأخذ قسطًا كبيرًا من تفكيري، ثم فهمت بلطف إلهي: إن اعتراضات الزمخشري على أهل السُّنَّة نابعة من محبة الحق الذي يدعو إليه مسلكه، الذي يظنه حقًّا كقوله: "إن التنزيه الحقيقي لله سبحانه هو بأن يكون الأحياء (في نظره) هم خالقين لأفعالهم؛ لذا فلمحبته الناشئة من تنزيه الحق سبحانه يرد قاعدة أهل السُّنَّة في خلق الأفعال، أما سائر أئمة الاعتزال المرفوضين فإنهم ما أنكروا سبيل أهل السُّنَّة لفرط محبتهم الحق، وإنما لقصور عقولهم عن دساتير أهل السُّنَّة السامية، وعجز عقولهم الضيقة عن استيعاب قوانين أهل السُّنَّة الواسعة؛ لذا فإن أقوالهم مردودة وهو مطرودون»⁽³⁴⁵⁰⁾.

ونحن هنا لسنا نناقش ما وصفه النورسي باللطف الإلهي الذي أعانه على فهم ما حيره من مواقف أهل السُّنَّة من المعتزلة، ولكننا نعتقد أنه من الإنصاف عدم الحكم على الناس من خلال النيات والمقاصد؛ لأنَّها من الغيب الذي تفرد الله بعلمه لذلك لا يجوز محاكمة من نختلف معه بالاستناد إلى هذا الأمر، بل إن العدل والإنصاف يفرض علينا ألا نعدد الموازين التي نزن بها أقوال الناس وآراءهم خاصَّة إذا كانوا من نفس المدرسة أو المذهب، وهو ما لم نجده عند النورسي في "طرده" ورفضه لبقية المعتزلة، وهم الذين وصفهم الإمام

³⁴⁴⁸ ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 247).

³⁴⁴⁹ ينظر: «المكتوبات»، (ص: 587).

³⁴⁵⁰ ينظر: «المرجع السابق»، نفسه.

التفتازاني، بقوله: "وأما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد، فنفوا القدم الزماني أيضاً عما سوى ذات الله تعالى، ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة، إلا أن القائلين منهم بالحال أثبتوا لله تعالى أحوالاً أربعة، هي: العلمية، القادرية، الحيبية، الموجودية، وزعموا أنها ثابتة في الأزل مع الذات"⁽³⁴⁵¹⁾، وقال أيضاً: "فإن قيل: المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة، قلنا: لا، بل إنما ينازعون في كونها صفة زائدة على الذات"⁽³⁴⁵²⁾.

6- التَّأْوِيلُ علاج وليس غذاء:

حينما يكتب النورسي عن التَّأْوِيلِ الَّذِي وضعه الخلف كمنهج في التعامل مع ما يسمى بمتشابه الصفات، ومتشابه النصوص بصفة عامّة، فإنه ينظر إليه كعلاج لما استجد من شبهات تطول العقيدة، بما في ذلك أمراض التشبيه والتجسيم التي غزت عقائد المسلمين، ومع ذلك فإن النورسي يرى ببقاء هذا التَّأْوِيلِ في إطاره الطبيعي القائم على الاحتمال وعدم القطع، وَمَنْ تَمَّ فلا مشكلة في أن ينهل أهل كل زمان وعصر من متشابهات النصوص ما يناسب زمانهم وأوضاعهم، "إن معنى التَّأْوِيلِ لحديث شريف أو لآية كريمة هو: أنه معنى واحد محتمل من عدة معاني محتملة وممكنة"⁽³⁴⁵³⁾، وفي ظل هذا التحليل يمكننا أن نفهم (وإن لم نوافق) التَّأْوِيلَاتِ التي قدمها النورسي للنصوص النبويّة المخبرة عن أحوال آخر الزمان، والتي كتب حولها رسالة وبين دافعه في ذلك وقال: "وكان أصل هَذِهِ الرسالة قد كتب قبل حوالي أربعين سنة حول تأويلات أحاديث متشابهة كانت قد انتشرت بين الناس منذ القديم، ومع أن عدداً من علماء الحديث ضَعَّفُوا قسماً من هَذِهِ الأحاديث، إلا أنني قمت بكتابة هَذِهِ الرسالة إنقاذاً لأهل الإيمان من الشبهات؛ لأنَّ المعاني الظاهرة لهذه الأحاديث كانت تتسبب في اعتراضات كثيرة عليها، إلا أن قسماً من تأويلاتها الخارقة ظهرت أمام الأعيان"⁽³⁴⁵⁴⁾.

وبهذا الاعتبار يمكن أن نستوعب القاعدة التي قررها كثير من العلماء ومن بينهم النورسي في كون التَّأْوِيلِ علاجاً وليس غذاءً، أو كونه حلاً استثنائياً وليس دائماً يُلجأ إليه في حالة الضرورة، فإذا زالت الضرورة عادت الأمور إلى نصابها وطبيعتها من إمرار النصوص المتشابهة كما وردت وتفويض علمها إلى قائلها، وهو ما أشار إليه ابن عساكر في قوله: "مثل المتأول بالدليل الواضح كمثّل الرجل السابح الَّذِي لا يحتاج السباحة ما دام في البر، ولكن إن ألم به حادث في البحر استعملها للنجاة، ولا يلحقه في ذلك

(3451) ينظر: «شرح المقاصد التفتازاني» التفتازاني، (1/ 130) تقدم إبراهيم شمس الدين، ط: دار الكتب العلميّة - بيروت - لبنان.

(3452) ينظر: «شرح المقاصد التفتازاني»، (2/ 149).

(3453) ينظر: «الشعاعات»، حاشية (ص: 458).

(3454) ينظر: «الشعاعات»، (ص: 511).

تقصير، بل هو الواجب في حقه، وكذلك الموحد إذا تكدر صفاء عقيدته بكدورة التكيف والتمثيل فلا بد من تصفيته بمصفاة التأويل لتسلم عقيدته من التشبيه والتعطيل⁽³⁴⁵⁵⁾.

7- عرض الصفات الخبرية بمبدأ التنزلات الإلهية إلى عقول البشر:

تؤكد هذه التنزلات ضرورة الرجوع إلى أساليب العرب في التخاطب، من أجل الفهم الصحيح لنصوص الوحي الواردة في مسائل العقيدة خاصة تلك المتعلقة بمبحث الصفات الإلهية، ومما يدعو إلى هذه الضرورة أننا صرنا نسمع فيما يعرض من عقائد التوحيد أن كل نظم قرآني يجب الإيمان به على ظاهره ولو أدى ذلك إلى التناقض بينه وبين قواطع الأدلة ومحكمات النصوص من القرآن والسنة، والمشكلة أن من يعتقد هذا الرأي يستند إلى قضية منع المجاز في القرآن، وعدم الاعتراف بأن نصوص ما يعرف عند بعض العلماء بالصفات الخبرية تعد من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله، وهو (عد الصفات من المتشابه) المعتقد الذي سار عليه السلف الصالح حينما تعاملوا مع هذه النصوص بمبدأ التفويض والإيمان الإجمالي، وشعارهم في ذلك "آمنا به وإن لم تدرك عقولنا معناه وكيفيته في حق الله؛ لأنه من عند ربنا" والحقيقة أنه بسبب إهمال هذين المسلكين في التعامل مع متشابه الصفات ظهرت دعوة صريحة إلى التشبيه والتجسيم مناقضة لعقيدة الإسلام القائمة على التنزيه والتقديس في باب الإلهيات، وقد أورثت هذه الدعوة بلبلة فكرية وصراعات حادة وتهمًا بالتجهم والتعطيل لأهل السنة والجماعة والسواد الأعظم، متجاهلين أو جاهلين أن القرآن نزل بلغة العرب، وتخضع معانيه لاستعمال أساليب اللغة العربية من استعارة ومجاز، وفي هذا الصدد يقول النورسي: "إن الخاصية المميزة للتنزيل، الإعجاز، والإعجاز يتولد من ذروة البلاغة، والبلاغة مؤسسة على مزايا وخصائص، لا سيما الاستعارة والمجاز، فمن لم ينظر بمنظارهما لا يفوز بمزاياها.. فكم في التنزيل من تنزلات إلهية إلى عقول البشر" تسيل ينابيع العلوم في أساليب العرب تأنيصًا للأذهان، والتي تعبر عن مراعاة الأفهام واحترام الحسيات ومماشاة الأذهان، ولما كان الأمر هكذا... فلا بد لأهل التفسير ألا يبخسوا حق القرآن بتأويله بما لم تشهد به البلاغة، ولقد تحقق أجلى من أي حقيقة كانت، إن معاني القرآن الكريم حق، كما أن صور إفادته للمعاني، بليغة ورفيعة، فمن لا يرجع الجزئيات إلى ذلك المعدن ولا يلحقها بذلك النبع يكن من المبخسين حقه⁽³⁴⁵⁶⁾.

ويشرح النورسي فكرته عن "التنزلات الإلهية إلى عقول البشر" بإعطاء مثال عن مسألة من مسائل

(3455) ينظر: «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري» تأليف: ثقة الدين، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، (ص: 389)، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، 1404هـ.

(3456) ينظر: «صيقل الإسلام»، (ص: 85).

الصفات الإلهية، كثر الخوض فيها والاختلاف حولها بين المنتسبين لعقيدة التوحيد وهي مسألة الاستواء على العرش فيقول مثلاً: "إن الجمهور إنما يتصورون حقيقة التصرف الإلهي في الكائنات بصورة تصرف السلطان الذي استوى على سرير السلطنة، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾⁽³⁴⁵⁷⁾، وإذا كانت حسيات الجمهور في هذا المركز، فالذي يقتضيه منهج البلاغة ويستلزمه طريق الإرشاد، رعاية أفهامهم واحترام حسياتهم ومماشة عقولهم ومراعاة أفكارهم، فهذه المنازل التي تراعى فيها عقول البشر وتحتزم تسمى بـ "التنزلات الإلهية" فهذا التنزل لتأنيس أذهانهم ولهذا وضع صور التشابهات التي تراعى الجمهور المُقَيِّدين بأحاسيسهم ومتخيلاتهم منظاراً على نظرهم لرؤية الحقائق المجردة، ولهذا فقد أكثر الناس في كلامهم من الاستعارات لتصوير المعاني العميقة أو لتصوير المعاني المتفرقة، في صورة سهلة بسيطة، بمعنى أن هذه التشابهات من أكثر أقسام الاستعارات غموضاً؛ إذ إنها صور مثالية لأخفى الحقائق الغامضة، بمعنى أن الإشكال إنما هو من دقة المعنى وعمقه لا من إغلاق اللفظ وتعقيده"⁽³⁴⁵⁸⁾.

يقول الجرجاني: "ومن قدح في الجواز وهم أن يصفه بغير الصدق فقد خَبَطَ خَبَطًا عَظِيمًا، وَيَهْرَفُ بما لا يخفى، فكيف وبطالب الدين حاجة ماسة إليه من جهات يطول عدها، وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية، يأتيهم منها فيسرق منهم دينهم وهم لا يشعرون! ويلقيهم في الضلالة من حيث يظنون أنهم مهتدون"⁽³⁴⁵⁹⁾.

8- دلالة الصنع على الصانع في ثوب جديد:

ينهج النورسي طريق أهل السنّة في إثبات الصفات العقلية بالتدرج انطلاقاً من الصنع⁽³⁴⁶⁰⁾ الذي لا يعدوا أن يكون ممكناً يحتاج إلى واجب الوجود في وجوده وبقائه وإمداده بأسباب حياة البدن والروح، ثم ما يستحقه هذا الموجد المنتعم من شكر وعبادة يؤديها الإنسان على الوجه الذي شرعه المعبود، وصورة هذا الدليل أنه لو انتفى شيء من هذه الصفات أو مطلب من مطالبها لما وجد شيء من الحوادث لاستحالة وجود المتوقف بدون المتوقف عليه، إذ وجود العالم متوقف على اتصاف الفاعل بهذه الصفات، فلو انتفت القدرة لزم العجز، والعاجز لا يوجد شيئاً من الحوادث، ولو انتفت الإرادة لانتفى التخصيص فلا يوجد شيء

(3457) [طه: 5].

(3458) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 153).

(3459) ينظر: «أسرار البلاغة» تأليف: عبد القاهر الجرجاني، (ص: 391). تعليق: محمود محمد شاكر، الناشر: مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني

مجدة

(3460) ينظر: «الكلمات»، (ص: 118).

من الحوادث، ولو انتفى العلم لانتفت الحوادث لاستحالة القصد للشيء المجهول، ولو انتفت الحياة لانتفت هَذِهِ الصفات فلا يوجد شيء من الحوادث، ونفي الحوادث محال ودليله المشاهدة، فإذا بطل نفي الحوادث بطل انتفاء شيء من هَذِهِ الصفات ووجب أن الإله متصفاً بهذه الصفات وهو المطلوب، وقد صاغ النورسي هذا الدليل بشيء من الجدة في العرض إذ يقول: "إن المضروب يدل بالضرورة على فاعل، وهو الضارب، والمصنوع المُتَّقَنُ يستوجب الصانع المتقن، ووجود الولد يقتضي الوالد، والتحت يستلزم فوق... وهكذا... وقد أطلق العلماء على أمثال هَذِهِ الصفات مصطلح "الأمر الإضافية" أي النسبية، أي لا يحصل الواحد دون الآخر.

فجميع ما في هَذِهِ الأمور من "إمكان" سواء في جزئيات الكون أو كليّاته، تدل على "الوجوب"، وما يُشاهد في الجميع من انفعالات تدل على فعل واحد، وما يشاهد في جميعها من مخلوقيّة تدل على الخالقية، وما يشاهد فيها من كثرة وتركيب يستلزم الوحدّة.

فالوجوب، والفعل، والخالقية، والوحدّة، تستلزم بالبداهة والضرورة مَنْ هو الموصوف بـ"الواجب، الفاعل، الخالق، الواحد" الذي هو ليس ممكناً ولا منفعلاً ولا مخلوقاً ولا كثيراً ولا مُرَكَّباً⁽³⁴⁶¹⁾.

9- تقسيم التوحيد إلى عامي وحقيقي:

يقدم العلامة النورسي مسلكاً جديداً في عرض التوحيد، وذلك بتقسيمه إلى نوعين: أحدهم: توحيد سطحي تقليدي، والآخر: عميق يقيني ويقدم هذين النوعين في شكل مقارنة يفهمها كل الناس على اختلاف مستوياتهم المعرفيّة والذهنيّة فيقول: "التوحيد توحيدان، لنوضح ذلك بمثال: إذا وردت إلى سوق أو إلى مدينة بضائع مختلفة وأموال متنوعة لشخص عظيم، فهذه الأموال تُعرف مُلكيتها بشكلين اثنين: الأول: شكل إجمالي عامي، [أي لدى العامّة من الناس] وهو: "إن مثل هَذِهِ الأموال الطائلة ليس بمقدور أحد غيره أن يمتلكها، ولكن ضمن نظرة الشخص العامي هَذِهِ يمكن أن يحدث اغتصاب، فيدعي الكثيرون امتلاك قِطْعها.

الثاني: أن تُقرأ الكتابة الموجودة على كل رِزْمَةٍ من رزم البضاعة، وتُعرف الطغراء الموجودة على كل طول، ويُعلم الحتم الموجود على كل معلّم، أي كل شيء في هَذِهِ الحالة يدل ضمناً على ذلك المالك. فكما أن البضاعة يُعرف مالُكها بشكلين، كذلك التوحيد فإنه على نوعين:

الأول: التوحيد الظاهري العامي: وهو "أنَّ الله واحد لا شريك له ولا مثيل، وهذا الكون كله ملكه".

⁽³⁴⁶¹⁾ ينظر: «الكلمات»، (ص: 816).

الثاني: التوحيد الحقيقي: وهو الإيمان بيقين أقرب ما يكون إلى الشهود، بوحدانيته سبحانه، وبصدور كل شيء من يد قدرته، وبأنه لا شريك له في ألوهيته، ولا معين له في ربوبيته، ولا ند له في ملكه، إيماناً يهب لصاحبه الاطمئنان الدائم وسكينة القلب لرؤيته، آية قدرته وختم ربوبيته ونقش قلمه، على كل شيء، فيفتح شابك نافذ من كل شيء إلى نوره سبحانه" (3462).

10 - عرض الأبعاد التربوية للتوحيد:

ليس التوحيد مجرد كلمة نقولها وفكرة نعتقد بها بقلوبنا فقط، وإنما هو دستور شامل لكل جوانب الحياة البشرية بما فيها ضرورة الاجتماع حتى مع وجود الاختلاف، وللنورسي كلام جميل في الدعوة إلى الوحدة الإيمانية والمحبة في الله حيث يقول: "فيا أهل الحق الَّذِينَ هم أهل السنة والجماعة! ويا أيها الشيعة الَّذِينَ اتخذتم محبة أهل البيت مسلماً لكم! ارفعوا فوراً هذا النزاع فيما بينكم، هذا النزاع الذي لا معنى له ولا حقيقة فيه، وهو باطل ومضر في الوقت نفسه، وإن لم تزيلوا هذا النزاع فإن الزندقة الحاكمة الآن حكماً قوياً تستغل أحدكما ضد الآخر وتستعمله أداة لإفناء الآخر، ومن بعد إفنائه تحطم تلك الأداة أيضاً، فيلزمكم نبد المسائل الجزئية التي تثير النزاع، لأنكم أهل التوحيد بينكم مئات الروابط المقدسة الداعية إلى الأخوة والاتحاد" (3463).

أسماء الله تعالى وصفاته:

قد أثير جدل كثير حول قضية الأسماء والصفات، واشتد النزاع حولها بين مدارس الفكر الإسلامي لا سيما بين "السلف" والمتكلمين، وما زال هذا النزاع يحتل مكانة متقدمة في قضايا العقيدة، وأن النزاع حول هذه القضية في الماضي لم يثمر شيئاً وكانت له آثار سلبية، انعكست على مسار الفكر الإسلامي ووحدة المجتمع، ولم يستطع جدال المعاصرين حول هذه المسألة أن يؤدي إلى نتيجة إيجابية، ولعلَّ النورسي أدرك أنه من الأوفق في مثل هذه القضية الرجوع إلى منهج القرآن الكريم وبيان رأي الرأي الصحيح فيها بعيداً عن الجدل الكلامي بين الفرق، وتركزت معالجته للقضية على ما يلي:

* أن أسماء الله الحسني، هي المنطلق لمعرفة الله تعالى حق المعرفة، وواجب الإنسان كما يقول قراءة هذه

(3462) ينظر: «الكلمات»، (ص: 118).

(3463) ينظر: «اللمعات»، (ص: 38).

هذا الضابط مستفاد أكثره من بحث قيم نافع للأستاذ: خالد محجوب، بعنوان: «درس الإلهيات عند بديع الزمان النورسي، معالم المنهج ومؤشرات التجديد» مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، السنة السادسة، العدد الحادي عشر، يناير 2015م.

الأسماء وتعلمها وكشف معانيها، والتجول في المراتب التي تصفها وتشرحها هذه الأسماء، حتى يتمكن الإنسان من أن يجد الموضوع الذي يستطيع أن يتوجه إليه بمشاعر الشكر، وكلما ازدادت معلومات الإنسان عن ربه ومعرفته به ازداد حبه له، وسعى لأن يجعل نفسه محبوبًا لديه⁽³⁴⁶⁴⁾.

* التعرف على أسماء الله تعالى وصفاته من خلال آياته المنبثة في الكون، فكلما يدلنا الكون على وجود الله تعالى، فإنه يدلنا على أسمائه الحسنى وصفاته العلى: "إن كتاب الكون الكبير هذا إذا تعلمنا آياته التكوينية الدالة على وجوده سبحانه وعلى وحدانيته، يشهد كذلك على جميع صفات الكمال والجمال والجلال للذات الجليلة، ويثبت أيضًا كمال ذاته الجليلة المبرأة من كل نقص، والمنزهة عن كل قصور؛ ذلك لأن ظهور الكمال في أثر ما يدل على كمال الفعل الذي هو مصدره، كما هو بدهي، وكمال الفعل هذا يدل على كمال الاسم وكمال الاسم يدل على كمال الصفات، وكمال الصفات يدل على كمال الشأن الذاتي، وكمال الشأن الذاتي يدل على كمال الذات (ذات الشئون) حدسًا وضرورة وبداهة"⁽³⁴⁶⁵⁾.

فمثلاً: إن النقوش المتقنة والتزيينات البديعة لقصر كامل رائع، تدل على ما وراءها من كمال الأفعال الثامنة لبتاء ماهر خبير، وأن كمال تلك الأفعال وإتقانها ينطق بتكامل الأسماء لترتب وعناوين ذلك البناء الفاعل، وتكامل الأسماء والعناوين يفصح عن تكامل صفات لا تحصى لذلك الصانع من جهة صنعته وتكامل تلك الصفات وإبداع الصناعة يشهدان على تكامل قابليات ذلك الصانع واستعداداته الذاتية المسماة بالشئون وتكامل تلك الشئون والقابليات الذاتية تدل على تكامل ماهية ذات الصانع⁽³⁴⁶⁶⁾.

وهكذا الأمر في الصناعة المبدعة المبرأة من النقص والفطور في الآثار المشهودة في العالم، وفي هذه الموجودات المنتظمة في الكون، التي لفتت إليها الأنظار الآية الكريمة: ﴿هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾⁽³⁴⁶⁷⁾، فهي تدل بالمشاهدة على كمال الأفعال لمؤثر ذي قدرة مطلقة، وكمال الأفعال ذاك يدل بالبداهة على كمال أسماء الفاعل ذي الجلال، وذلك الكمال يدل ويشهد بالضرورة على كمال صفات مسمى ذي جمال لتلك الأسماء، وكمال الصفات ذاك يدل ويشهد يقينًا على كمال موصوف ذي كمال، وكمال الشئون ذلك يدل بحق اليقين على كمال ذات مقدسة ذات شئون، دلالة واضحة بحيث إن ما في الكون من أنواع الكمالات المشاهدة ليس إلا ظلًا ضعيقًا منطقيًا (ولله المثل الأعلى) بالنسبة لآيات كماله ورموز جلاله وإشارات جماله

(3464) ينظر: «اللمعات»، (ص: 517) وما بعدها.

(3465) ينظر: «الكلمات»، (ص: 342).

(3466) ينظر: «الكلمات»، (ص: 343).

(3467) [الملك: 3].

سبحانه وتعالى (3468).

* أن تكون نقطة البدء دومًا من جزئيات الوجود: إن الانتقال من الآثار والفعال التي نشاهدها إلى الأسماء والصفات يحتاج إلى تأمل دقيق وتفكير عميق، ويمكن البدء دائمًا من جزئيات الوجود، ومطالعة الأسماء والأفعال العديدة المتجلية في كائن واحد مع الأسماء والأفعال المتجلية في جميع الكائنات، ويضرب النورسي بعض الأمثلة، مثل إرسال اللبن الخالص السائغ إلى رضيع صغير لا يملك حولًا ولا قوةً، يظهر الجمال السرمدى لرحمة الله بجميع محتاجي الكون والشفاء من مرض عضال يتحلى من خلاله جمال شفقة الرحيم وكمال إحسانه الشفاء إلى جميع المرضى (3469).

فكل شيء في العالم يسند جميع الأشياء إلى خالقه، وكل أثر في الدنيا يدل على أن جميع الآثار هي من مؤثره هو، وأن كل فعل إيجادي في الكون يثبت أن جميع الأفعال الإيجابية إنما هو من أفعال فاعله هو، وأن كل اسم من الأسماء الحسنى الذي يتجلى على الموجودات يشير إلى أن جميع الأسماء إنما هي لمسامه هو، أي أن كل شيء هو برهان وحدانيّة واضح، ونافذة مطلة على المعرفة الإلهيّة، فالكائن الفرد مهما صغر مثال للكائنات جميعها، ومن ثمّ فإنّ موجدّه لا بُدَّ أن يكون موجد الجميع، فالذي يحيى البعوضة لا بُدَّ أن يكون هو المحيي لجميع الحشرات، والذي يجعل الذرات تدور، هو محرك الموجودات جميعًا، ومن ناحية أخرى فإن الأسماء متداخل بعضها في بعض فمثلًا اسم المحيي عندما يتجلى ويمنح الحياة، يتجلى من خلاله اسم الحكيم، والكريم والرحيم والرزاق، وغيرها من الأسماء الإلهيّة، والنظر إلى الأسماء بهذا المنهاج يوصلنا إلى أن كل اسم، وكل فعل، وكل أثر، برهان وحدانيّة، وختم توحيد، وخاتم أحدية بحيث يدل على أن الكلمات التي هو الموجودات المسطورة في صحائف الكون، وفي سطور العصور إنما هي كتابة قلم نقاشه ومصوره جل وعلا (3470).

وهكذا فإن الإنسان يستطيع في ضوء القرآن مطالعة الكون ككتاب يجد أسماء الله تعالى وصفاته في كل جزئية من جزئياته، ومن خلال ذلك يصل إلى معرفة ربه، ويستمتع بلذة مناجاته سبحانه وتعالى.

(3468) ينظر: «الكلمات»، (ص: 343).

(3469) ينظر: «الشعاعات»، (ص: 8).

(3470) ينظر: «المكتوبات»، (ص: 228).

الضابط الثامن: دور الدرس العقدي المعاصر في مواجهة الإلحاد وأيدولوجياته:

إن دراسة العقيدة الإسلامية انطلاقاً من مبدأ التسليم وعدم الالتفات إلى ما استجد من علوم ومعارف متطورة وما استحدثت من شبهات تتطلب الجواب عنها بإقناع وموضوعية -ليُعدَّ من أعوص المشكلات التي فتحت الباب أمام كثرة الخلافات بين المسلمين، وأحدثت تبايناً كبيراً في الآراء مما سهل الطريق للفكر المنحرف المخالف للدين الإسلامي أن يجد مجاًلاً رحباً بين أوساط الشباب المسلم.

ووددنا لو تتسع صدور المتخصصين في الدرس العقدي لقولنا: إن كثيراً من القضايا التي تُنسب إلى العقيدة الإسلامية وتُدرَس ضمن مناهجها يظهر عند البحث والتمحيص أنها أُلصقت بها وليست وثيقة الصلة بموضوعاتها ومباحثها، كما أن هناك جزئيات عديدة تولدت من رحم النقاش العقيم والجدال السقيم، وأدخلت مسائل وموضوعات زعم أربابها أنها من أصول العقائد، وعند النظر والتدقيق والتفتيش والتمحيص يظهر أنها من فرعيات الفروع، فأعطوا اللوازم والمتعلقات والفروع والجزئيات حكم الأصول والكلِّيات، وأدخلوا مسائل فرعية ومباحث فقهية ومقدمات فلسفية في صلب الدرس العقدي وأساسه، وفي أحيان كثيرة أدَّى الخلاف حول هذه القضايا الفرعية إلى تكفير الطرف المخالف وإخراجه من ملة الإسلام، فقد كان الخلاف في مثل هذه المسائل يسع الجميع لو تحلينا بالموضوعية العلمية واتسمنا بالوسطية الفكرية، وابتعدنا عن التعصب والتحيز للرأي والاستبداد في اعتقاد الصواب المطلق.

وكان الأحرى والأليق بأرباب الدرس العقدي وأساطينه ومنظريه الَّذِينَ يتعاملون مع النصوص العقديَّة في القرآن الكريم، والسُنَّة النبويَّة أن يحكمهم على طول الخط قواعد التنزيه وضوابط التَّأويل وحمل التشابه منها على المحكم مع الإيمان والتسليم بكل ما أخبر به الله تعالى في كتابه العزيز، أو صحَّ على لسان رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إما على جهة تفويض معناه لله عَزَّ وَجَلَّ مع صرف المحتمل للتشبيه عن ظاهره، وهو ما يُسمَّى بالتَّأويل الإجمالي، أو على جهة صرفه كلياً عما يحتمله من التشبيه بتأويله وفق قوانين العربية، وقواعد البلاغة، وما يقتضيه السياق وهو التَّأويل التفصيلي.

وإذا تقرَّر هذا فإن مما ينبغي الاهتمام به من قِبَل أهل الدرس العقدي أن يُعَنُوا بمواجهة الشبهات التي تُلقَى بظلالها على العقيدة الإسلامية، وأن يتجاوزوا الكثير من الخلافات التي لم تُعدَّ بُجدي نفعاً، وليس وراءها كبير طائل سوى الشقاق والنزاع، وأن يساهموا في تطوير المناهج الدراسية المرتبطة بالمجال العقدي من أجل إكساب الدرس العقدي القدرة على مواجهة التحديات المعاصرة، والتصدي للأفكار

الهدامة والموجات الإلحادية العاتية العارمة⁽³⁴⁷¹⁾.

وليس بخاف على المتأمل المتبصر من الدارسين والباحثين في الواقع المعاصر، لا سيما أصحاب تخصص العقيدة والفلسفة أن أعوص المشكلات التي تواجه الدرس العقدي المعاصر اليوم هي مشكلة الإلحاد؛ وذلك بسبب الإقبال المتزايد عليه من قِبَل الشباب، والانتشار المهول له على الساحة؛ إذ لم يقتصر الوضع على الدول الغربية، وإنما المؤسف والمخجل حقاً أن يجد له أنصاراً وأعاوناً في عالمنا العربي والإسلامي، خصوصاً في أوساط الشباب الجامعي، والمثقفين الدارسين في تخصصات مثل علم النفس، والفلسفة، وعلم الاجتماع.

ولسنا نُبعِدُ النجعة إذا قلنا إن مشكلة الإلحاد من أكبر التحديات التي تواجه الدرس العقدي المعاصر، والتي بلا شك تؤثر سلبيًا على عقائد المسلمين، لا سيما الشباب والناشئة، ولا بُدَّ للدارس في علم العقيدة أن يبحث ويتعرف على أسباب الإلحاد بشكل تفصيلي دقيق، كي يتسنى له القيام بإعداد دراسة علمية موضوعية تساعد وتمكنه من إيجاد الحلول الناجعة والأدوية الشافية التي تُحصِّنُ شبابنا، وتحمي مجتمعاتنا من هذا السرطان الفكري المدمر.

إن ظاهرة الإلحاد الجديد أفرزت إجابات علمية متنوعة حيال أسئلة كثيرة، مثل سؤال الوجود والغاية والإرادة الإنسانية والقيم الأخلاقية وغيرها، وهذه الإجابات تستدعي بطبيعة الحال فحصاً ومناقشة وتمحيصاً ومباحثة ونقدًا ومدارسة على مستوى الدرس الشرعي عامة والدرس العقدي خاصة؛ فالدرس العقدي بحاجة إلى تحديد حقيقي ليكون مناسباً في لغته وترتيبه وأنماطه الاستدلالية لطبيعة المرحلة التي نعيشها، وطرق البرهنة عليه، والرد على الاعتراضات على نحو محكم مرتب، لا أن تكون هذه المعرفة معرفة مجملية مختصرة لا تفي بالمطلوب، وكذا التجديد في مباحث عقديّة أخرى مثل ربانيّة القرآن الكريم، وصحة دين الإسلام، ودلائل نبوة سيدنا محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وحقيقة المعجزات ودلالاتها وغير ذلك من المباحث العقديّة المُهمّة، وهذا يؤكد أهمية مراجعة الكتابة العقديّة والدرس العقدي والقيام بواجبات التجديد فيهما، والتي تقتضيها المرحلة، وليكن التجديد للصيغ والقوالب لبعض الأدلّة، وعصرنة الألفاظ والاستفادة بما استجد من علوم ومعارف⁽³⁴⁷²⁾.

ولعلّ من بدهيات البحث أن نُعرِّف الإلحاد في اللغة بأنه الميل عن الشيء، والعدول عنه، وهو

⁽³⁴⁷¹⁾ يُنظَر: «دور الدرس العقدي المعاصر في مواجهة الإلحاد»، للباحث محمد أزارو: (ص: 7 - 8)، (16 - 17)، ورقة مقترحة للمشاركة في المؤتمر الدولي الموسوم بـ «مُستجدّات العلوم الشرعيّة»، تطوان المغرب، بتصرف كثير.

⁽³⁴⁷²⁾ يُنظَر: «مليشيا الإلحاد. مدخل لفهم الإلحاد الجديد»، أد/ عبد الله بن صالح العجيري: (131 - 139)، مركز تكوين للدراسات والبحوث، ط: 2، سنة: 1435هـ - 2014م.

يعني الانحراف والعدول عن الطريق المستقيم⁽³⁴⁷³⁾، واصطلاحًا هو إنكار وجود الله تعالى، فالملمحد هو الذي ينكر وجود الله تعالى، واللاُدري هو الذي يتوقف في وجود الله تعالى، واللاِديني هو الذي يُنكر الأديان عامّة، والربوبي هو الذي يعتقد في وجود إله خالق، لكنه يرى أن هذا الإله خلق الكون، ثم تركه يعمل كالساعة الزنبركية التي أُدير مفتاحها، ثم تُركت لتعمل بدون توجيه، ولا تدبير⁽³⁴⁷⁴⁾.

ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أن الدهرية هي أصل كل مذاهب الإلحاد والماديّة التي عرفتھا الإنسانیة، فهي مذهب يمتد في شرايين التاريخ، وهي مذهب كل من اعتقد في قدم الزمان والمادة والكون، وأنكر الألوهیة والخلق والعناية والبعث والحساب، وقد أشار القرآن الكريم إلى عقيدة الدهريين في آية كريمة يقول فيها الحق جل في علاه: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: 24]، كما يمكننا اعتبار الفلسفة الوضعية الحديثة، وكذلك الفلسفة الماركسيّة أحدث صور الدهرية القديمة⁽³⁴⁷⁵⁾.

مفهوم الإلحاد في القرآن الكريم:

وردت كلمة الإلحاد بمشتقاتها في عدة سياقات في القرآن الكريم، يدل بعضها على أن الإلحاد ضربان: إلحاد إلى الشرك بالله، وإلحاد إلى الشرك بالأسباب؛ فالأول ينافي الإيمان ويطله. والثاني: يوهن عراه ولا يطله. ومن هذا النحو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾⁽³⁴⁷⁶⁾، أي من يرد فيه مرادًا ما بإلحاد، أي: ميل عن الاستقامة إلى الإثم بسبب ظلمه الذي حمّله على الإقدام عليه عامدًا غير متأول.

من يفعل ذلك ﴿نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾: أي نزل به في الآخرة ألوانًا من أشد العذاب وأقساه، لأنّ الله عظم فيه الذنب (صغيره وكبيره)، وضاعف عليه العقاب، مما جعل أولى التّهى يبالبغون في المحافظة على حرمة، ويتعدون عن كل ما يمس قدسيته، وكانوا يعدون شتم الخادم فيه إلحادًا بظلم، واليمين اللغو كذلك، كقولهم: لا والله، وبلى والله، مع أنّها غير مؤثمة في غير الحرم⁽³⁴⁷⁷⁾.

⁽³⁴⁷³⁾ يُنظَر: «النهاية في غريب الحديث والأثر»: (236/4)، مادة: «لحد»، و«لسان العرب»: (389/3)، و«تاج العروس»: (135/9)، مادة: «لحد»، و«القاموس الفقهي»: (ص: 328).

⁽³⁴⁷⁴⁾ يُنظَر: «المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها»، أد/ غالب بن علي عواجي: (1003/2)، المكتبة العصرية الذهبية بجدة، ط: 1، سنة: 1427هـ - 2006م.

⁽³⁴⁷⁵⁾ يُنظَر: «موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة»، إعداد المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية: (ص: 280)، طبع وزارة الأوقاف المصريّة.

⁽³⁴⁷⁶⁾ [الحج: 25].

⁽³⁴⁷⁷⁾ يُنظَر: «التفسير الوسيط»، إعداد/ مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف (6/1205)، طبع:

الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، الطبعة الأولى، من سنة: (1393هـ = 1973م) (1414هـ = 1993م).

ومن النحو الثاني أيضًا قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽³⁴⁷⁸⁾، والإلحاد في أسماءه على وجهين: أحدهما أن يوصف بما لا يصح وصفه به. والثاني: أن يتأول أوصافه على ما لا يليق به، وترك الَّذِينَ يُلْحِدُونَ في أسماء الله بعدم الاسترسال في محاجتهم لظهور أنهم لا يطلبون الحق، ولا يقصدون معرفته، أو يُمكن أن يُراد به عدم الإصغاء لكلامهم حتى لا يفتنوا عامة المؤمنين بشبهاتهم⁽³⁴⁷⁹⁾. ويُقال: التَّحَدَّ إلى كذا: مال إليه. قال تعالى: ﴿وَلَنْ نَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلتَحَدًا﴾⁽³⁴⁸⁰⁾، أي: التجاء، أو موضع التجاء. وألْحَدَ السهم الهدف: مال في أحد جانبيه⁽³⁴⁸¹⁾.

ومنها قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾⁽³⁴⁸²⁾، والمراد بقوله تعالى: «يُلْحِدُونَ» أي يميلون عن الحق، طلبًا للمعاذير الواهية، فهم يعدلون عن اعتقاد أن القرآن كلام منزل من عند الله إلى قولهم أنه كلام بشر وتعليمه، فهذا ميل عن الحق، وهو إلحاد⁽³⁴⁸³⁾، وقد أبطل القرآن الكريم حججهم الواهية ودحضها فذكر أن اسم الشخص الذي نسبوا إليه هذا هو أعجمي لا يكاد يبين العربية ولا يفصح بها، والقرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين.

ومنها قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَرَبِيٌّ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾⁽³⁴⁸⁴⁾، أي أن الَّذِينَ يميلون عن الحق في شأن آياتنا، فيكذبون القرآن، ويصفرون ويصفقون عند قراءة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) له، ويصفونه بالكذب والسحر والشعر وبأساطير الأولين إن هؤلاء الملحدون لا يخفون علينا، فنحن نعلمهم ونعم إلحادهم، وسوف نجازيهم بالنار على هذا الإلحاد⁽³⁴⁸⁵⁾.

⁽³⁴⁷⁸⁾ [الأعراف: 180].

⁽³⁴⁷⁹⁾ يُنظَر: «التحرير والتنوير»، لطاهر بن عاشور: (189/9) بتصرف.

⁽³⁴⁸⁰⁾ [الكهف: 27].

⁽³⁴⁸¹⁾ يُنظَر: «المفردات في غريب القرآن»، للراغب الأصبهاني: (ص: 737)، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية

- دمشق بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1412هـ.

⁽³⁴⁸²⁾ [النحل: 103].

⁽³⁴⁸³⁾ يُنظَر: «التحرير والتنوير»، لطاهر بن عاشور: (187/14) بتصرف.

⁽³⁴⁸⁴⁾ [فصلت: 40 - 42].

⁽³⁴⁸⁵⁾ يُنظَر: «التفسير الوسيط»، إعداد/ مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف (711/8).

أسباب انتشار ظاهرة الإلحاد:

إن الأسباب التي أدت إلى انتشار ظاهرة الإلحاد في الواقع المعاصر عديدة والدواعي إلى ذلك كثيرة يصعب حصرها ويتعذر الإمام بها في مثل هذا الضابط الموجز، ولكن يمكن أن نذكر أبرزها فيما يلي:

1 - توهم التعارض بين العقل والنقل، وهذه المشكلة من المشكلات العلميّة التي شغلت الفكر الإسلامي ردحًا من الزمن، نتج عن الجدل حولها ظهور فرق وآراء، وقد تعرضنا لهذه القضية في هذا العمل أكثر من مرة، وتوصلنا إلى أن صحيح النقل لا يتعارض مع صريح العقل، فليس هناك تعارض حقيقي، وإنما التعارض في أذهان بعض الناس ومخيلاتهم، فبالشرع يهتدي العقل، وبالعقل يُدرَك الشرع، ومعلوم في الدرس العقدي أن أول واجب على المكلف هو معرفة الباري جلَّ جلاله، وهذه المعرفة لا تتأتى إلا بالنظر والتفكير والتدبر والتأمل في أرجاء الكون الفسيح، وهذه الأمور لا تكون إلا بالعقل، فالتناقض بين العقل والنقل إنما يكون على أشده في التراث الغربي، فعلى حين كان الضيق الغربي بسياسة الأفكار، وبالفروض والشكوك المنهجية قيودًا وأغلاطًا دفعت قطاعات من العقل الفلسفي الغربي إلى الزندقة والإلحاد كانت الأبواب الإسلامية مشرعة أمام العقل كي ينظر في الخلق والواقع والمسيرة والمصير دونما قيود، حتى قال بعض علماء الإسلام: «إن أول شرط للمعرفة هو الشك»، يعني به الشك المنهجي الذي هو الطريق إلى تحصيل اليقين الذي تطمئن به القلوب، وليس الشك العبيث الذي يناقض الفطرة، ويشكك في البدهيات والمسلمات، فتم استيعاب العقلانية بكل تجلياتها في أحضان الإيمان الإسلامي، فانعدمت (أو كادت) القيود والضرورات الملجئة إلى الإلحاد⁽³⁴⁸⁶⁾.

2 - توهم التعارض بين الدين والعلم، ودعوى القطيعة بين الوحي الإلهي والعلم التجريبي، وهذا الادعاء يُصدِّرُه الفكر الغربي لشبابنا؛ من أجل إضلالهم وصرفهم عن دينهم الخفيف، والزج بهم في متاهات الإلحاد المظلمة ودياجيره المدلّمة، ويدعون أن الدين غير صالح للعصر، وأنه يخالف البدهيات والمسلمات التي توصل إليها العلم الحديث؛ فالدين إذن في منظورهم هو مادة للخرافة ومانع من كل تقدم وتطور وتحضر، ونحن لا نحتاج إلى مزيد إثبات وكثير بيان على دحض هذه الأكذوبة، ونقض هذا الضلال من قولنا: إن أول آية نزلت من القرآن الكريم الذي هو دستور المسلمين قول الله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ

⁽³⁴⁸⁶⁾ يُنظَر: «وهم الإلحاد»، أد/ عمرو شريف، تقدم الفكر الإسلامي الكبير أد محمد عمارة (رحمته الله) (ص: 5).

يَعْلَمُ ﴿٣٤٨٧﴾.

فالتأمل في الآيات الكريمة يجد أنها تلفت الأنظار وتخطب العقول إلى التفكر والتأمل في الكون المنظور قبل قراءة الكتاب المسطور، جاء الدين قبل وجود المختبرات والمراكز المتخصصة والجامعات المتطورة يتكلم عن خلق الإنسان من علق، ومراحل تكوينه في الرحم، وتناول صور أطواره التي يمر بها، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾⁽³⁴⁸⁸⁾، وتحدث القرآن الكريم عن النجوم والكواكب والشمس والقمر والجمال بدقة متناهية سبقت وكالات الفضاء ومراكز الفلك، وقد كان علماء الإسلام قديماً أهل علم وإبداع ونظر واختراع وابتكار، فهذا الخوارزمي أستاذ الجبر، والحسن بن الهيثم رائد البصريات، وجابر بن حيان عالم الكيمياء الفذ، وابن النفيس مكتشف الدورة الدموية، وابن رشد وابن بطوطة وابن خلدون وغيرهم من علماء الفلسفة والجغرافيا والاجتماع وغيرهم الكثير والكثير⁽³⁴⁸⁹⁾.

3 - ضلالات الفلسفة الوضعية المادية «اللاذينية» تلك الفلسفة التي تأسست عليها الحضارة الأوربية الحديثة، وانبهر بها الناس؛ لأنها تحررهم من كل قيود التشريع، وأعباء التكليف، وتعتمد على الماديات والمحسوسات، ولا تعطي أي اعتبار للغيبات والميتافيزيقيات، بدعوى أنها أمور وراء العقل، ومخالفة للتطور العلمي الذي يشهده العصر الحديث، ولكن الذي لا يتمارى فيه العقلاء المنصفون أن الفلسفة المادية تصادم الفطرة، وتشق طريقها ضد طبائع الأشياء لتثبت أباطيل الإلحاد والإباحية، وتكر عالم الغيب، فالإنسان (في المنظور الإسلامي) مادة وروح، وعقل وقلب، ودنيا وأخرى⁽³⁴⁹⁰⁾.

4 - الغزو الفكري الغربي وهدفه الأسمى هو زرع الشبهات المضلة الباطلة في نفوس الناشئة من شباننا والناطقة من أجيالنا يهدفون بذلك إلى تشكيك المسلم في دينه، ودفعه إلى الزندقة والإلحاد دفعاً، وقد صرح بذلك صموئيل زويمر حين قال: «إن تشكيك المسلم في دينه هو الموقف الأول إذا لم يمكن الانتقال به من الإسلام إلى النصرانية»، ومما سهل استيراد تلك الأفكار والشبهات وتردادها هو ضعف التكوين العلمي والتربوي في أوساط شباننا خاصة فيما يتعلق بالجانب الشرعي وبالأخص فيما يرتبط بالدرس العقدي، وقد أقبل الشباب على مواقع الإنترنت وصفحات التواصل الاجتماعي إقبالاً أعمى

⁽³⁴⁸⁷⁾ [العلق: 1 - 5].

⁽³⁴⁸⁸⁾ [المؤمنون: 12 - 14].

⁽³⁴⁸⁹⁾ يُنظر: «دور الدرس العقدي المعاصر في مواجهة الإلحاد»، للباحث محمد أرابو: (ص: 11 - 12)، بتصرف.

⁽³⁴⁹⁰⁾ يُنظر: «السابق نفسه»: (ص: 9 - 11)، بتصرف كثير.

غير متبصر، ولا مسترشد بهداية الله؛ لذا يمكن اعتبار ضعف التكوين الشرع بشكل عام والفكري والعقدي بشكل خاص من أهم أسباب نشر الفكر الإلحادي.

5 - وجود القابلية للإلحاد، وهذه القابلية قد تكون نفسية أو فكرية، فقد يقع الشخص في أزمة أو بلاء أو محنة يؤدي به إلى الإلحاد، فهناك من الناس من تدفعه الابتلاءات والمحن للجوء إلى الله تعالى، والتقرب منه، ومنهم من تدفعه إلى اليأس والقنوط من روح الله ورحمته⁽³⁴⁹¹⁾. وهناك أسباب كثيرة أخرى للإلحاد يمكن إجمالها في عدة أسباب؛ منها أسباب نفسية «شخصية»، مثل الثقة الزائدة بالنفس، والغرور المعرفي، والجفاف الروحي، والتسطح الفكري، والاندفاع والعجلة، وسطوة الشهوات، ومحاولة الهروب من وخز الضمير، والهرب من التكليف، والاضطرابات النفسية، وغير ذلك.

ومنها أسباب اجتماعية مثل الجمود الديني، وضعف المناعة المجتمعية، وفي هذا الصدد يمكن القول بأن الجمود أو التحجر الديني يُعنى به عدم تطور أدوات وصياغات الخطاب العقدي لتواكب الأطروحات الثقافية والعلمية الجديدة والتحديات التي يفرضها العصر والأوضاع الاجتماعية المستحدثة لكثير من الفئات المجتمعية.

ومن الأسباب الاجتماعية أيضًا كبت الأسئلة، أو مقابلتها بالتهكم والسخرية والاستهزاء، ومنها أيضًا: اضطهاد المرأة، وربط هذا بالدين، وأيضًا تخلف الأمة خصوصًا إذا تم الربط بين هذا التخلف والدين، ومنها تمزق الأمة وتفرقها.

وهناك أسباب معرفية منها: ضعف المكتبة العربية والإسلامية وفقرها في نقد الإلحاد الجديد، ورفض بعض العلماء التصنيف في الرد على الشبهات، والاعتماد على صياغات قديمة بائدة لا تناسب عوام الشباب، بينما الشبهات معروضة بصياغات يسيرة قريبة للفهم، ومنها المتاجرة بالعلم لترويج الإلحاد⁽³⁴⁹²⁾.

ومن الجدير بالذكر هنا أن معرفة الإلحاد تفيدنا في توصيف الحالة الإلحادية وتشخيصها بدقة وموضوعية، ومن ثم إجراء العلاج الصحيح، فالتوصيف السليم يؤدي إلى كتابة العلاج السليم.

الطرق العلاجية لمواجهة ظاهرة الإلحاد:

⁽³⁴⁹¹⁾ يُنظر: «ثلاث رسائل في الإلحاد والعلم والإيمان»، أد/ عبد الله الشهري: (ص: 214)، مركز نماء للبحوث والدراسات.

⁽³⁴⁹²⁾ يُنظر: «الإلحاد للمبتدئين. دليلك المختصر في الحوار بين الإيمان والإلحاد»، أد/ هشام عزمي: (ص: 24 - 32)، دار الكاتب

للنشر والتوزيع، باختصار وتصرف.

إن من الأمور التي ينبغي أن يُعنى بها أرباب الدرس العقدي المعاصر عناية بالغة، ويهتموا بها اهتماماً شديداً لمواجهة ظاهرة الإلحاد، وبذل الجهد واستفراغ الوسع في سبل مواجهتها وطرق علاجها، فلا بُدَّ إذا أردنا علاجاً ناجحاً لظاهرة الإلحاد أن يتم تطوير الدرس العقدي المعاصر ليكون في مستوى التطلعات لمواجهة التحديات المعاصرة، والإجابة على الإشكالات الواردة، ومعالجة النوازل العقديّة الحاليّة، وهذا التطوير المنشود والتجديد المطلوب أصبح فريضة شرعيّة وضرورة حيويّة يفرضها واقع المسلمين اليوم، وحسبَمَا يظهر لنا في هذه الدراسة أن من هذه الطرق التي نراها مُهمّة ما يأتي:

1 - دراسة العقيدة الإسلاميّة انطلاقاً من القرآن الكريم مع تبسيط معانيها، وتقريب مفاهيمها، واعتماد تلك الأصول الكليّة للعقيدة الإسلاميّة الصحيحة التي تحدث عنها القرآن الكريم، وأقام عليها البراهين الساطعة والحجج القاطعة والدلائل العقليّة، فالقرآن الكريم تناول العقيدة الإسلاميّة في صورة كلية اشتملت على التوحيد والرسالة والبعث والجزاء دون تعقيد أو استطراد أو جدل ولجاجة، بل إن القرآن الكريم تحدث عن العقيدة في صورة بديعة وأسلوب سهل جذاب ومقنع، وقام بتقريرها بأدلة تتوافق مع الفطرة والعقل والحس والكون والشرع، كل ذلك بطريق إقناعي محكم ومنهج علمي رصين، فالذي خلق الكون هو الذي أنزل القرآن، وهو الذي خلق الإنسان ليعيش في هذا الكون ويحقق الغاية التي خُلق من أجلها، وهي العبادة والاستخلاف مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾⁽³⁴⁹³⁾، وقوله سبحانه: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾⁽³⁴⁹⁴⁾، وسخر الله لهذا الإنسان ما في الكون؛ علويه وسفليه، وسمائه وأرضه، وبره وبحره، وسهله وجبله، قال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽³⁴⁹⁵⁾، وقال عز شأنه: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبِينَ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾⁽³⁴⁹⁶⁾، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾⁽³⁴⁹⁷⁾، كل ذلك مخلوق بعناية

⁽³⁴⁹³⁾ [الذاريات: 56 - 58].

⁽³⁴⁹⁴⁾ [هود: 61].

⁽³⁴⁹⁵⁾ [الجاثية: 13].

⁽³⁴⁹⁶⁾ [إبراهيم: 32، 33].

⁽³⁴⁹⁷⁾ [النحل: 12].

خارجة عن استطاعة البشر، مع حكمة بالغة وإتقان باهر: ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَّ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾⁽³⁴⁹⁸⁾، كل يسير في فلكه وفق نظام بديع وترتيب معجز: ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ وَالشَّمْسُ بَحْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾⁽³⁴⁹⁹⁾، فليست الشمس قريبة منا فتحرق الأرض، ولا بعيدة عنا فتتجمد الكائنات، لا الماء المالح الأجاج يطغى على الماء العذب الفرات، ولا الشمس تدرك القمر ولا الليل يسبق النهار، بل كل في هذا الكون يسير بقدر معلوم وميزان دقيق لا يختل، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ بَحْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُءُوفٌ رَحِيمٌ﴾⁽³⁵⁰⁰⁾، فالمتأمل في الكون المنظور والكتاب المسطور (القرآن المتلو) يجد الدلائل البينة الواضحة والبراهين الساطعة القاطعة على وجود الله ووحدانيته وعظيم قدرته وقد فطر الله الإنسان على الفطرة النقية السليمة، وأودعه العقل السليم والحواس المستقيمة، وبعث إليه الأنبياء والمرسلين، وأيدهم بالمعجزات والبراهين، وأنزل عليهم الكتب لهداية القلوب وإرشاد العقول إلى سبيل الرشاد قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِقَلَّ يُكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾⁽³⁵⁰¹⁾، وصدق القائل:

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ ... تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ الْوَاحِدُ

وقد اعتنى القرآن الكريم بدليل الفطرة التي جُحِلَ عليها الإنسان من معرفته بربه، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾⁽³⁵⁰²⁾، فكل مولود يُؤلَد على خلقه يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة، فالخلق مفطورون على السلامة والاستقامة الأصلية، يقول العلامة الطاهر بن عاشور: «معنى فطر الناس على الدين الحنيف: أن الله خلق الناس قابلين لأحكام هذا الدين، وجعل تعاليمه مناسبة لخلقهم غير مجافية لها، غير نائين عنه ولا منكرين له، مثل إثبات الوحدانية لله؛ لأنَّ التوحيد هو الَّذِي يساوق العقل والنظر الصحيح، حتى لو ترك الإنسان

⁽³⁴⁹⁸⁾ [النمل: 88].

⁽³⁴⁹⁹⁾ [يس: 37 - 40].

⁽³⁵⁰⁰⁾ [الحج: 65].

⁽³⁵⁰¹⁾ [النساء: 165].

⁽³⁵⁰²⁾ [الروم: 30، 31].

وتفكيره، ولم يلحق اعتقاداً ضالاً لاهتدى إلى التوحيد بفطرته. قال ابن عطية: والذي يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة أي الفطرة أنها الحلقة والهيئة التي في نفس الإنسان التي هي معدة ومهيئة لأن يميز بها مصنوعات الله، ويستدل بها على ربه ويعرف شرائعه»⁽³⁵⁰³⁾. اهـ. ثم قال ابن عاشور: «وإن لم أر من أتقن الإفصاح عن معنى كون الإسلام هو الفطرة فأبينه: بأن الفطرة هي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، والفطرة التي تخص نوع الإنسان هي ما خلقه الله عليه جسداً و عقلاً، فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، ومحاولته أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة الجسدية، واستنتاج المسببات من أسبابها، والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، ومحاوله استنتاج أمر من غير سببه خلاف الفطرة العقلية؛ وهو المسمى في علم الاستدلال بفساد الوضع، وجزمنا بأن ما نبصره من الأشياء هو حقائق ثابتة في الوجود ونفس الأمر فطرة عقلية، وإنكار السوفسطائية ثبوت المحسوسات في نفس الأمر خلاف الفطرة العقلية»⁽³⁵⁰⁴⁾.

ودليل الفطرة يُعدُّ أهم دليل على الإطلاق في إثبات وجود الله تعالى، فالإنسان بفطرته المحضه يشعر أنه مخلوق مفتقر، وأن له خالقاً عظيماً يحوز صفات الجلال والجمال والكمال، وهذه قضية لا تحتاج إلى برهان؛ لأنَّها واقعة في النفس الإنسانية بوضوح وجللاء، فالإيمان بوجود الله حقيقة مركوزة ومغروسة في الفطرة البشرية واضحة وجليية عند كل إنسان سوي.

وقد خاطب القرآن المجيد الإنسان بالدليل العقلي والبرهان القطعي على وجود الله تعالى، قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُصَيِّطُونَ أَمْ هُمْ سَلَمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ فَلَيَأْتِ مُسْتَمِعُهُمْ بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبَنُونَ أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَعْرَمٍ مَثْقَلُونَ أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُمُونَ أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ أَمْ هُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾⁽³⁵⁰⁵⁾، ولما سمع جبير بن مطعم (رضي الله عنه) رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقرأ هذه الآيات من سورة الطور وكان آنذاك على الشرك دخل الإيمان في قلبه، وقد حكى لنا ذلك بقوله: سَمِعْتُ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَقْرَأُ فِي الْمَغْرِبِ بِالطُّورِ، فَلَمَّا بَلَغَ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ، أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ، أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُصَيِّطُونَ﴾⁽³⁵⁰⁶⁾ قَالَ: كَادَ قَلْبِي أَنْ

⁽³⁵⁰³⁾ يُنظَرُ: «التحرير والتنوير»: (90/21)، وينظر أيضاً: «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز» لابن عطية: (336/4).

⁽³⁵⁰⁴⁾ يُنظَرُ: «المرجع السابق»: نفسه، وينظر أيضاً: «السابق»، نفسه.

⁽³⁵⁰⁵⁾ [الطور: 35 - 43].

⁽³⁵⁰⁶⁾ [الطور: 35 - 36].

يَطِيرُ⁽³⁵⁰⁷⁾، كما اعتنى القرآن الكريم كذلك بدليل الحس والمشاهد على وجود الله تعالى، كحديث القرآن الكريم عن المعجزات التي كانت آيات بينات على صدق الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وكالمشاهد من إجابة الداعين وغوث المكروبين قال تعالى: ﴿وَتُوحًا إِذْ نَادَى مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾⁽³⁵⁰⁸⁾، قال سبحانه: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذَكَرَى لِلْعَابِدِينَ﴾⁽³⁵⁰⁹⁾، وقال جل وعلا: ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَجَعَلْنَاهُ مِنَ الْعَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ وَذَكَرْنَا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾⁽³⁵¹⁰⁾.

وفي هذا الصدد يقول الله تعالى أيضًا: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الخَالِقُونَ نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئْكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ إِنَّا لَمُعْرِمُونَ بَلْ نَحْنُ مُحْرِمُونَ أَفَرَأَيْتُمْ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذَكُّرًا وَمَتَاعًا لِمُؤْمِنِينَ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾⁽³⁵¹¹⁾.

كما اعتنى القرآن كذلك بدلالة الشرع على وجود الله تعالى، فذكر أن الله تعالى أرسل الرسل وأنزل الكتب، وسجّل أقوال الكافرين، وذكر ردود الوحي المبارك عليها حتى تكون حجة بالغة باهرة إلى يوم الدين، وسيظل القرآن الكريم كلام الله دليل صدق وأمانة حق على وجود الله تعالى.

2 - ضرورة تطوير الدرس العقدي المعاصر كي يساير الواقع ويعالج قضايا العصر ويحل مشكلاته؛ إذ إن تطوير الدرس العقدي اليوم وتحديث خطابه وتحديد منهجه بات ضرورة ملحة؛ سواء

⁽³⁵⁰⁷⁾ متفق عليه؛ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: تفسير القرآن، باب: قوله: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾ [ق: 39] [39/6/140/4854]، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الصلاة، باب: القراءة في الصُّبْحِ (338/1/ح: 463).

⁽³⁵⁰⁸⁾ [الأنبياء: 76، 77].

⁽³⁵⁰⁹⁾ [الأنبياء: 83 - 84].

⁽³⁵¹⁰⁾ [الأنبياء: 85 - 90].

⁽³⁵¹¹⁾ [الواقعة: 58 - 74].

على مستوى التأليف، أو التدريس، وهذا يتطلب تضافر الجهود بين المختصين، سواء في علوم الشريعة أو العلوم الأخرى الفلسفية والتجريبية، فالمطلوب الرجوع بالعمق إلى منبعا الصافي وسلسيلها الشافي ومعينها الرائق، ودفع الشبهات عنها، وتأييدها بالبراهين القاطعة والأدلة العقلية الدامغة، ومناقشة قضاياها، وحل إشكالياتها بمنهج الوسطية والاعتدال دون غلو في استعمال العقل، ولا إنكار للنقل، بل بالتوازن بينهما، وذلك التجديد الذي ننشده ونرجوه ونطلبه ونأمل فيه هو تجديد يُعنى بربط العمليات بالعمليات، وربط العقيدة بالعبادة والمعاملة والأخلاق؛ فدين الإسلام دين حنيف متوازن ومتماسك في عقيدته وشريعته وقيمه وأخلاقه.. تجديد يقوم على درء التعارض بين الدين والعلم التجريبي، وعلى بيان موافقة الوحي الإلهي للعلم التجريبي، ومن ثمَّ يمكن القول بأن من المباحث المهِمة التي ينبغي إضافتها والاهتمام بها للمختصين في الدرس العقدي «علم الفيزياء»؛ لارتباطه الوثيق بمبحث الطبيعيات الذي يُعدُّ من أبرز المباحث التي يتطلب تجديدها وتطوير البحث حولها في الجانب الإلهي، فالعلوم التجريبية الحديثة وسيلة لتأييد العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والبراهين القطعية.

3 - تطوير الدرس العقدي لتناول أدلة وجود الله تعالى، حتى داخل الأدلة القديمة الموجودة في علم الكلام؛ وذلك تماشيًا مع المعطيات العلمية الحديثة التي تثبت بكل جلاء ووضوح وتؤكد تلك الحقيقة المطلقة التي لا تقبل الجدل ولا الشك، ففي دليل الفطرة مثلاً قد لا يقر الملحد بهذه الفطرة، ولا يعترف بوجود هذه الحقيقة العلمية الفطرية؛ إما عنادًا ومكابرة أو اتباعًا للهوى، أو لوجود خلل أو فساد أصاب فطرته، فصار غير قادر على إدراك الحقائق الفطرية والانصياع لها؛ لذا كان الدرس العقدي بحاجة إلى بيان دلالات أخرى من الفطرة تدل على وجود الله، مثل المبادئ العقلية أو المبادئ الأولية أو البدهيات العقلية مثل: «مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، ومبدأ السببية (السبب الكافي)»⁽³⁵¹²⁾، وهذه المبادئ تتسم أنها فطرية غير مكتسبة، بمعنى أن الإنسان لا يتعلمها بعد ولادته، بل يولد بها، فهي بدهيات للتفكير يصل بها الإنسان لاستيعاب الحقائق، ويتمكن من الوصول إليها، وهذه المبادئ تنتج أنه لا يكون فعل إلا لفاعل، ولا يقتنع العقل ولا الفطرة أنه توجد صنعة بدون صانع، بل إن السؤال الذي يجعل العجب يستبد بالإنسان: من الذي أوجد هذه المبادئ العقلية في بنية العقل الإنساني؟ هل الإنسان هو الذي أوجدها وهي موجودة في عقله قبل ولادته، ولا يتمكن الوجود المادي الطبيعي من إيجادها فدل ذلك على أن الإله العليم الخبير هو الذي أوجدها،

⁽³⁵¹²⁾ يُنظر: «العقل والوجود»، أد يوسف كرم: (ص: 142)، وينظر أيضًا: «موسوعة الفلاسفة»، أد عبد الرحمن بدوي: (240/2)، وينظر أيضًا: «الفصل بين الملل والأهواء والنحل» لابن حزم: (16/1 - 17).

وصار ذلك دليلاً على وجود الله وخالقيته وعلمه وحكمته⁽³⁵¹³⁾.

بل إن الانسجام الحاصل بين بنية عقولنا وبنية الكون هو دليل بارز على وجود الله تعالى، وخالقه العالم، والعقل الإنساني بطريقة متوافقة متناغمة بشكل يؤدي إلى قدرة عقولنا على فهم العالم من حولنا⁽³⁵¹⁴⁾.

ولو نظرنا في الميل الفطري الذي يدفع الكائن الحي إلى العمل في اتجاه معين تحت ضغط حاجته الحيويّة، وهذا ما يُعرّف بالغريزة، مثل بناء العش، وبناء الخلية، والمماننة «التمويه»، والجوع والعطش، والجنس، وحب البقاء، والأبوة، والأمومة، والمهجرة من الوطن، ثم العودة إليه، ورد فعل الرضيع التقام حلمة الثدي، ورد فعل الرضاعة من المص وحلب اللبن، وغير ذلك، فهذه الغرائز تدل على وجود من ركبها في هذه الكائنات، وهي دلالة بارزة على وجود الله وخالقيته وعلمه وحكمته، وعندما يستعمل المخلوق هذه الغرائز الفطريّة لا تؤدي إلا إلى ما فيه منفعة ومصالحة وهدايته للخير، فهذه الأفعال الغريزية المركوزة في الفطرة عند استعمالها وتطبيقها تخدم الكائن الحي بشكل لا تستقيم الحياة بدونها، وقد فسر بعض العلماء ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾⁽³⁵¹⁵⁾، قال: معنى فهدي الهداية الغريزية الفطريّة التي ركبها الله في المخلوقات، فهي هداية عامّة لمصالح الحيوان في معاشه، وهو نظير قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾⁽³⁵¹⁶⁾، هداية وتعليم ودلالة على سبيل بقائه وما يحفظه وقيمه.

ومن الأدلّة التي تتساق مع دليل الفطرة على وجود الله دليل القيم الأخلاقيّة، مثل حب الإنسان للعدل، وميله إليه بفطرته السليمة، وتقبّحه للظلم، ونفوره منه، وحب الصدق والنفور من الكذب، ففي فطرة الإنسان ما يدفعه إلى حب الخير والحق، والنفور من الشر والباطل ما لم يمنعه مانع، وهذه القيم الأخلاقيّة عند تطبيقها وتفعيلها تكون سبيلاً للخير والنفع والصلاح، ووجود هذه الفطرة الأخلاقيّة يقتضي وجود خالقها، وأن في وجودها دلالة على وجود الخالق الحكيم، وبرهاناً على قدرته وعلمه⁽³⁵¹⁷⁾، ووقوع الظلم والفساد في هذا العالم يدفعنا لإدراك ضرورة وجود عالم آخر، أو حياة

⁽³⁵¹³⁾ يُنظَر: «الإلحاد للمبتدئين»: (ص: 37 - 42)، باختصار وتصرف.

⁽³⁵¹⁴⁾ يُنظَر: «وهم الإلحاد»، أد/ عمرو شريف، تقدم المفكر الإسلامي الكبير أ د محمد عمارة (رحمهُ الله) (ص: 50)، هدية مجلة

الأزهر، عدد محرم، سنة: 1435هـ.

⁽³⁵¹⁵⁾ [الأعلى: 1 - 3].

⁽³⁵¹⁶⁾ [طه: 50].

⁽³⁵¹⁷⁾ يُنظَر: «الإلحاد للمبتدئين»: (ص: 44 - 45)، باختصار وتصرف، وينظر أيضاً: «الفيزياء ووجود الخالق»، أد جعفر شيخ

أخرى بعد الموت تعود فيها الحقوق إلى أصحابها، وتحقق فيها العدالة المطلقة، ولأجل تحقق هذه العدالة المطلقة لا بُدَّ من قاض يحكم بالعدل وينفذه، ولا بد لهذا القاضي أن يكون كاملاً في العلم ومحيطاً بشكل مطلق، ولا بد له أن يكون مطلق القدرة، أمره نافذ، ولا تحده حدود، ولا تعوقه معوقات، وهذا القاضي الأخرى إنما هو الله الحكيم العليم القدير الخبير.

وإدراك الفطرة للنقص يعني وجود الكمال، ومن أهم صفات الكمال أن يدرك واجب الوجود، فمن ثمَّ هو موجود وجوداً واجباً ضرورياً لا يلحقه نقص ولا عدم، فواجب الوجود موجود ضرورة بخلاف أي شيء آخر من الممكنات، وكل ممكن فله علة هي سبب وجوده، وهكذا إلى أن ننتهي إلى علة هي واجب الوجود ذاته، وهذا الموجود الواجب هو الله سبحانه وتعالى، والإنسان بفطرته السوية يميل إلى الإيمان بوجود إله قدير يتميز بالكمال في العلم والقدرة.

ومن الأدلة التي تتساق مع الفطرة وتتناغم معها دليل الافتقار الاضطراري، وهو لجوء المرء عند الحن والأزمات والابتلاءات إلى الفطرة السليمة التي هي مضطرة بطبعها إلى الإقرار بوجود الرب الخالق؛ إذ النفوس البشرية مضطرة عند حلول المصائب بها إلى الركون إلى تلك القوة العليا التي تتوجه إليها بالدعاء والاستغاثة بكشف الضر ورفع الكرب، كما في قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا بَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ [العنكبوت: 65]، وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَينَ بِهِمْ يَرْيحُ طَيْبَةً وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِن أُجِيتْنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ فَلَمَّا أَجَّاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْعُونَ فِي الْأَرْضِ بِعِيرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغَيْتُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾⁽³⁵¹⁸⁾، وقد لفت القرآن الكريم أنظارنا إلى هذا الاعتراف الفطري حيث قال في صيغة الاستفهام التقريرية: ﴿أَمْ نَجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَا وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَلَيْسَ اللَّهُ بِقَلِيلًا مَّا تَدَّكَّرُونَ﴾⁽³⁵¹⁹⁾.

وإذا فسدت الفطرة أو تشوشت جاءت البراهين العقلية التي لا تنفصل كثيراً عن حقيقة الفطرة؛ لأنها في حقيقة الأمر مستمدة من أوليات عقلية فطرية، مثل السببية، وعدم التناقض، فمن المناسب إبراز دلالة العقل والبراهين العقلية على وجود الله عند مناظرة الملحدين ومجادلتهم، وإفحامهم بالمنطق

إدريس: (ص: 57 - 58)، مجلة البيان، الرياض، ط: 1، سنة: 2001م.

⁽³⁵¹⁸⁾ [يونس: 22، 23].

⁽³⁵¹⁹⁾ [النمل: 62].

والمعقول ودلالات العقول، والرد على شبهاتهم وإيرادتهم بما لا يستطيعون الصمود أمامه، أو بحجراته⁽³⁵²⁰⁾.

ومن الأدلة التي تنسجم مع الأدلة العقلية على وجود الله: دليل الخلق والاختراع، والمقصود به أن وجود المخلوقات (ذواتاً أو صفاتاً) يدل على وجود خالقها مع قطع النظر عن الغرض أو الغاية منها، مجرد وجودها يدل على افتقارها لمن أوجدها، طالما أنها لا يمكن أن توجد بنفسها من غير موجد، فكل حادث لا بُدَّ له من محدث، وكل فعل لا بُدَّ له من فاعل، وكل أثر لا بُدَّ له من مؤثر، وهذه قاعدة عقلية فطرية بديهية، فاحتمالات إيجاد العالم لا تخرج عن ثلاثة احتمالات: إما أنه موجود بلا خالق، أو خلق نفسه بنفسه، أو خلقه خالق، وعند فحص هذه الاحتمالات وإخضاعها لسלטان العقل نجد أن الاحتمال الأول باطل نظراً لافتقار واحتياج العالم إلى موجد يوجده، والثاني باطل لأنه يستلزم أن يكون العالم موجوداً قبل أن يوجد ليوجد نفسه، وهذا محال عقلاً، فلم يبق إلا الاحتمال الأخير، وهو ضرورة وجود خالق لهذا العالم، وهذه طريقة عقلية قرآنية سديدة ومحكمة، قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُؤْفِقُونَ﴾⁽³⁵²¹⁾.

ومن الأدلة العقلية أيضاً: دليل التخصيص، وهو اختصاص كل كائن بصفاته التي هو عليها دون غيرها، فإنه من المعلوم أنه يجوز عقلاً أن يكون كل جزء من العالم على خلاف صورته التي هو عليها وصفته وحاله التي هو عليها الآن، فكونه على هذه الصورة التي هو عليها يحتاج إلى مخصص يخصصها بالوجود دون غيرها من الصفات والأحوال الممكنة، وعليه فلا بد من وجود من منح كل شيء صفاته هذه خصوصاً أنه لا يوجد سبب ذاتي في الشيء يجعله متصفاً بهذه الصفة دون سواها، وقد جاءت الآيات القرآنية تدل على أن الأشياء قد خلقت على صفة وهيئة مخصوصة، وأن الله قادر على تغيير تلك الصفة وتلك الهيئة إلى صفة وهيئة مختلفة تماماً، قال تعالى: ﴿أَمْ تَرَى إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾⁽³⁵²²⁾، وقال سبحانه: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِاللَّيْلِ تَسْكُونُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ

⁽³⁵²⁰⁾ يُنظَر: «الإلحاد للمبتدئين»: (ص: 64 - 66)، باختصار وتصرف.

⁽³⁵²¹⁾ [الطور: 35، 36].

⁽³⁵²²⁾ [الفرقان: 45، 46].

تَشْكُرُونَ ﴿٣٥٢٣﴾، فهذا يدل على وجود مخصص خارجي خصها بهذه الصفة أو مرجح خارجي رجع هذه الصفة على ما عداها من الصفات الممكنة (3524).

ومن الأدلة العقلية أيضًا: دليل حدوث الصفات للذوات مثل تحول النطفة إنسانًا، والبذرة زرعًا، والنواة نخلة، وهذا يدل على وجود فاعل آخر لها غير المرء نفسه، ولو كان الإنسان هو الذي يملك ناصية هذا الحدوث لما أحب لنفسه الانتقال من مرحلة الفتوة والشباب إلى مرحلة الهرم والعجز والشيخوخة، أو لأصر على أن يكون في حال الحياة بدلًا من الصيرورة إلى حال الموت وهو يكره تجرعه وذوق مرارة كأسه، فهو لم ينقل نفسه مما يدل على وجود من نقله من هذه الحالة إلى هذه الحالة، قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ (3525)، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُرْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُبِينَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (3526).

ومن الأدلة العقلية أيضًا: دليل العلة الغائية الذي يعتمد على وجود غاية وهدف وغرض لهذا المخلوق تظهر في شكله وتركيبه وتكوينه وصفاته، وكل هذا يدل على وجود إله خالق يتصف بالعلم والقدرة والحكمة والخبرة والرحمة واللفظ وغيرها من صفات الكمال، فالله تعالى خلق الخلق على نظام بديع مكون من أجزاء مترابطة بشكل صحيح تتفاعل فيما بينها من أجل تأدية وظيفة معينة، ومعلومات حيوية دقيقة (DNA) يتم تبادل الرسائل والمعلومات بين الخلايا المختلفة والأنسجة المتنوعة والأعضاء الكثيرة بانتظام دقيق (3527).

4 - تطوير الدرس العقدي بحيث يتناول مباحث عن أهمية الإيمان للصحة النفسية والسلامة المجتمعية، فأعلى نسبة انتحار في العالم بحسب دراسات طبية أمريكية كانت لدى الملحد، وأن

(3523) [الفصل: 71 - 73].

(3524) يُنظر: «الإلحاد للمبتدئين»: (ص: 70 - 73)، باختصار وتصرف.

(3525) [الروم: 54].

(3526) [النور: 43 - 46].

(3527) يُنظر: «الإلحاد للمبتدئين»: (ص: 75 - 90)، باختصار وتصرف شديدين.

الملحدين أكثر عدوانية من غيرهم، وأن الإنسان المؤمن أقل غضبًا وعدوانية واندفاعًا، وأن الإيمان يساعد على تحمل أعباء الحياة، ويقلل فرص الإصابة بالاضطرابات النفسية المختلفة، وأن الملحدين أكثر الناس تفككًا اجتماعيًا، وأن الثقافة الدينية هي علاج مناسب لظاهرة الانتحار، فالإيمان بالله واليوم الآخر وبما جاء به الأنبياء والمرسلون هو الذي يهون شدائد الحياة، ويخفف صعابها، والإيمان هو الذي يساعد المؤمن على تحصيل السعادة النفسية والروحية، ويحقق له الراحة والطمأنينة والاستقرار، ويجنبه القلق والشك والاضطراب، فالإيمان يساعد الإنسان فيما يعترضه من مشكلات الحياة الدنيا وصعوباتها، بينما التشكك والإلحاد لا يجني صاحبهما من ورائهما إلا التشتت والاضطراب والتشردم والضياع، كما أن الإيمان بالله ضمان لسلامة المجتمع وحفظه من التردّي والفشل والانحيار⁽³⁵²⁸⁾.

5 - تطوير الدرس العقدي بحيث يُعنى بالشبهات المثارة على العقيدة الإسلامية والجواب عنها بأجوبة صريحة عن الأسئلة والشبهات التي يثيرها الملحدون، ويعتمد عليها الفكر الإلحادي في أطروحاته، مثل: سؤال من خلق الله؟ فإله تعالى ليس مخلوقًا أصلًا لئسئل عنه بهذا السؤال، فهذا السؤال ليس صحيحًا، وهو من الشيطان ليشتك المؤمن في إيمانه، فإذا افترضنا أن هناك شيئًا يحتاج في وجوده إلى غيره ليمنحه الوجود فإن هذا الآخر لا بُدَّ أن يكون قادرًا على منح الوجود، ولا يمكن أن يكون معتمدًا في وجوده على غيره؛ لأنَّ فاقد الشيء لا يعطيه، فخالق هذا العالم لا يمكن أن يكون ممكنًا من الممكنات المفتقرة في وجودها إلى غيرها، بل هو متصف بوجود الوجود، أي أن وجوده واجب وضروري لا يفتقر إلى سواه، فالمخلوقات مفتقرة إلى من يمنحها الوجود، وأن مانح الوجود لا يمكن أن يفتقر في وجوده إلى غيره؛ فخالق غني عما سواه، غير مفتقر في وجوده إلى غيره، وأن صفاته (جل وعلا) من هذا الوجه تختلف عن صفات مخلوقاته⁽³⁵²⁹⁾.

ومن الأمور أيضًا التي ينبغي أن يُعنى الدرس العقدي بالرد عليها: مشكلة وجود الشر في العالم، وهي من أكثر القضايا التي يعتمد عليها الفكر الإلحادي، وَيُعَدُّونَ أن وجود الشر يتعارض مع الإيمان بكمال الله، والحق أن وقوع الشر في العالم لا يناقض رحمة الله، ولا يعارض اتصافه (جَلَّ جَلَالُهُ) بصفات الخير؛ نظرًا لكون الشر سبيلًا إلى خير أعظم وأكبر، فلا يتصور عقلاً كيفية وجود صفات الصبر والصمود والرضا، وهي من معاني الخير دون وقوع البلاء، ولا يتصور حدوث التوبة دون اقتراف السيئات، ولا تنال الدرجات العلا في الفردوس ومنازل الشهداء في جنات النعيم دون الشهادة في سبيل

⁽³⁵²⁸⁾ يُنظَر: «الإلحاد للمبتدئين»: (ص: 92 - 97)، باختصار وتصرف شديدين.

⁽³⁵²⁹⁾ يُنظَر: «السابق نفسه»: (ص: 99 - 101)، باختصار وتصرف شديدين.

الله تعالى .

والله تعالى قد ربط الأسباب بمسبباتها شرعًا وقدرًا، وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الكوني وأمره الشرعي، ومحل ملكه وتصرفه، فقد جعل الله مصالح العباد في معاشهم ومعادهم والثواب والعقاب والحدود والكفارات والأوامر والنواهي والحلال والحرام كلها مرتبطة بالأسباب وقائمة بها⁽³⁵³⁰⁾، فالله تعالى يسمح بالشر في هذا العالم لأجل تحصيل الخير الناتج منه أو المترتب عليه شريطة أن تكون المحصلة العامة هي زيادة الخير على الشر بقدر أكبر من القدر الذي يمكن تحصيله من الخير البحت، وأن في وجود الشر من المصالح والمنافع والخيرات ما يسوغ وقوعه⁽³⁵³¹⁾.

فالخير في هذا العالم أكثر من الشر، فالخير قاعدة والشر استثناء، والصحة أكثر من المرض، والعافية أكثر من البلاء، ولو لم يوجد هذا القسم الذي خيره غالب لأجل ما يعرض فيه من الشر لفات الخير الغالب، وفوات الخير الغالب شر غالب، ومثال ذلك النار فإن في وجودها منافع كثيرة، وفيها مفسد لكن عند المقابلة بين مصالحها ومفاسدها لم تظهر نسبة مفاسدها أما الكم الهائل من منافعها، فالخير يمتزج بالشر، ولكن الخير غالب كما في المطر والرياح والحر والبرد وغير ذلك.

والشر في الأمور الوجودية إنما هو نسبي إضافي وليس ذاتيًا أي بالنسبة والإضافة وليس من جهة ذات الشيء نفسه⁽³⁵³²⁾، وهكذا لا بُدَّ أن يُعنى الدرس العقدي المعاصر بشبهات الفكر الإلحادي وأطروحاته.

ومن القضايا التي ينبغي أن يُعنى بها الدرس العقدي المعاصر وتكون محل اهتمامهم ومناطق نظرهم وهم يعالجون مشكلة الإلحاد: «النظرية الداروينية»، والإرادة الإنسانية الحرة، ومسألة الصدفة، وقضية المعرفة العقلية الضرورية، ومثل هذه القضايا المهمة.

وقبل أن نلوي عنان القلم عن ضابطنا هذا نودُّ أن نُنبِّه على أن الإلحاد انتقل من الإطار الفلسفي النخبوي إلى القاعدة الشعبية، وأنه يتم استخدام مكثف للإعلام والإعلانات وطرح المواد الإلحادية من خلال الأفلام والمسلسلات وحتى أفلام الكارتون للأطفال، وأنه يتم استخدام السخرية لهز قداسة الدين في الحوارات والمناظرات والوثائقيات والفضائيات والأعمال الفنية، وأنه يتم استغلال العلوم التجريبية والكشوف الحديثة لتأييد الإلحاد وترويجه خصوصًا أطروحات «نظرية التطور».

⁽³⁵³⁰⁾ يُنظر: «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» لابن القيم: (ص: 414)، دار الحديث بالقاهرة.

⁽³⁵³¹⁾ يُنظر: «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل»: (ص: 407).

⁽³⁵³²⁾ يُنظر: «الإلحاد للمبتدئين»: (ص: 102 - 112)، باختصار وتصرف شديد.

إن مما ينبغي أن يُذكر هنا في هذا الموطن أن نشيد بالمحاولات العلميّة التجديديّة في مجال الدرس العقدي وإجابة الإشكالات لتكون في مستوى التطلعات، والتي ينبغي احتذاؤها والسير على منوالها ومواصلة تطويرها، مثل محاولة الشيخ العلامة مصطفى صبري مفتي الدولة العثمانية العلية (ت: 1954م) من خلال كتابه الممتع: «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين»، فهو دفاع عن عقائد الإسلام وأصوله بأسلوب علمي رصين يدفع الشبه ويقدم الحجج، وأوضح أن العماد الأساس في الفكر الإسلامي هو الدليل العقلي، ومنها «كبرى اليقينيّات الكونيّة.. وجود الخالق ووظيفة المخلوق»، للأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، ويظهر التجديد من خلال القسم الثالث «مجال الكونيّات»، الذي تحدث فيه عن الإنسان، وأصل خلقتة، وأوضح مصير نظريّة النشوء والارتقاء أمام هذه الحقيقة.

وكذا دعا الأستاذ الدكتور العالم الأزهري حسن الشافعي إلى استحداث فرع جديد لعلم الكلام أسماه «القواعد الاعتقادية»⁽³⁵³³⁾، وكذا الأستاذ الدكتور سعيد فودة الذي اعتنى في كتبه وبحوثه ومقالاته ومحاضراته بمناقشة قضايا الإلحاد، ويرى الأستاذ الباحث محمد أراو أن يتم استحداث فرع جديد لعلم الكلام يهتم برد شبهات الماديين والإلحاديين حول العقيدة الإسلاميّة، فإن للشبهة تأثيراً كبيراً في انحراف المسار العقدي للإنسان، فالشبهات لها دور هائل في إفساد القلوب؛ فإذا أُشرب القلب كل شبهة تمر عليه صار مقرّاً للشبهات⁽³⁵³⁴⁾.

⁽³⁵³³⁾ يُنظر: «نحو علم للقواعد الاعتقادية الشرعيّة»، أد/ حسن الشافعي: (ص: 25)، مقال بمجلة: «المسلم المعاصر»، بيروت، مع:

27، عدد: 107.

⁽³⁵³⁴⁾ يُنظر: «دور الدرس العقدي المعاصر في مواجهة الإلحاد»، للباحث محمد أراو: (ص: 35).

الضابط التاسع: خطورة ظاهرة التَّكْفِيرِ للعامة والخاصة من المسلمين، والتحذير من ذلك:

إن المتتبع لبعض كتب العقائد الإسلاميَّة القديمة لا تحطُّ عينه أن ترى وجود نبرة للتكفير من قبل بعض الفرق تجاه الفرق الأخرى، وإزاء بعض الآراء مقابل الرأي الآخر، ولربما كان سبب ذلك التعصب والبغض لمذهب الآخر واتجاهه، فكل فرقة تكفر مخالفتها، وتتهمها بالزندقة والمروق من الدين، وهذا (بلا شك) ما زالت الأجيال تجني ثماره المرة حتى زماننا هذا، فإن المتابع لسير وسيرة وكتابات ومؤلفات جماعات العنف والتطرف ومنظري التَّكْفِيرِ في بلاد المسلمين (اليوم) ليلحظ أنهم يتوسعون في إطلاق التَّكْفِيرِ، فيكفرون المسلمين ويقاتلونهم، وهذه المسألة (مسألة التَّكْفِيرِ) منطلق رئيس ينطلق منه أمراء جماعات العنف وأفرادها، وهذا من التطرف الفكري والغلو العقدي الَّذِي هو سمة ظاهرة في آرائهم وأفكارهم، وأدَّى هذا الشطط في الفكر إلى اعوجاج منهجهم السلوكي القائم على التساهل في أمر الدماء، فمصطلحات التَّكْفِيرِ، والتدمير، والتفجير، والقتل، والذبح، والحرق حاضرة بقوة في خطاباتهم ومدوناتهم وكتبهم ومناظراتهم، فيجوز الواحد منهم لنفسه قتل المسلم ويبيح سفك دمه المعصوم؛ لأنَّه مرتد (في نظره) أو كافر، أو معاون للكافر، أو متترس به، أو نحو ذلك، ولم يسلم من القتل حتى أتباعهم بدعوى الخيانة تارة، والمروق من الدين تارة أخرى، هذا فضلاً عن قتل المعصومين من غير المسلمين.

إن ما نراه من بعض جماعات العنف اليوم من قتل وتفجير وإفساد في الأرض، بدعوى تطبيق الإسلام زوراً وبهتاناً من أهم أسبابه هو التَّكْفِيرِ من هؤلاء الجهلاء لأهل المعاصي وأصحاب الكبائر واستحلال دمائهم، والمتأمل في شرعنا الحنيف يجد أن الإسلام هو دين الوسطية والاعتدال، وقد حرم الإسلام الاعتداء على المسلم بشتى أنواع الاعتداءات، ومنها تحريم التَّكْفِيرِ والنهي عنه.

والتَّكْفِيرِ هو الحكم على الآخرين بالكفر مطلقاً؛ حقاً كان أم باطلاً، وتعدُّ قضية التَّكْفِيرِ من أخطر القضايا في عصرنا الحالي حيث يبوء المقترف لها بغير حق بأليم العقاب وشديد العذاب، وتكمن خطورتها فيما يترتب على هذا الحكم من جرائم يرتكبها أصحابها باسم الدين وتحت مسمى التدين.

فلا يكفي للحكم بذلك مجرد الظن والإشاعة، ولا يكفي مجرد المعصية ولو كبيرة، بل لا بُدَّ من ظهور الكفر ظهوراً بيّناً لا يحتمل تأويلاً، وليس لأحد الناس أن يشغل نفسه بالحكم على الناس، وإنما هذه المسألة مردها إلى القضاء، والذي يستشير (بدوره) أهل العلم المتخصصين والفقهاء العارفين.

خطورة رمي المسلم بالكفر، والتحذير من ذلك:

إن الشرع الحنيف قد وقف من قضية التَّكْفِيرِ موقفاً صارماً، وحذَّر من الرمي بالكفر تحذيراً شديداً، يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ

السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا⁽³⁵³⁵⁾، فهذا توجيه إلهي فيه من الفقه باب عظيم، وهو أن الأحكام تناط بالمظان والظواهر لا على القطع واطلاع السرائر⁽³⁵³⁶⁾.

وقد وردت أحاديث نبوية كثيرة مُحَرَّمٌ ذلك، وتؤثم فاعله، وتبين أن من ارتكب هذه الكبيرة والذنب العظيم فقد يكون هو المكتوي بنار هذا الأمر، فقد روى أبو هريرة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ بِهِ أَحَدَهُمَا»⁽³⁵³⁷⁾.

ففي الحديث الشريف الزجر عن التَّكْفِيرِ، والتحذير منه، والوعيد الشديد لمن تلبس به.

يقول ابن دقيق العيد (رَحِمَهُ اللَّهُ): «وأما من وصف غيره بالكفر فقد رتب عليه الرسول (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قوله: «حار عليه» بالحاء المهملة: أي رجح قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَخُورَ﴾⁽³⁵³⁸⁾، أي يرجح حيًا، وهذا وعيد عظيم لمن كَفَّرَ أحدًا من المسلمين وليس كذلك، وهي ورطة عظيمة وقع فيها خلق كثير من المتكلمين، ومن المنسوبين إلى السُّنَّةِ وأهل الحديث لما اختلفوا في العقائد، فغلظوا على مخالفيهم، وحكموا بكفرهم»⁽³⁵³⁹⁾.

وَعَنْ أَبِي ذَرٍّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَقُولُ: «لَا يَرْمِي رَجُلًا بِالْفُسُوقِ، وَلَا يَرْمِيهِ بِالْكَفْرِ، إِلَّا ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ، إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبَهُ كَذَلِكَ»⁽³⁵⁴⁰⁾.

وَعَنْ أَبِي ذَرٍّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَقُولُ: «مَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكَفْرِ، أَوْ قَالَ: عَدُوَّ اللَّهِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ إِلَّا حَارَ عَلَيْهِ»⁽³⁵⁴¹⁾.

وَعَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا) قَالَ: بَعَثَنَا رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فِي سَرِيَّةٍ، فَصَبَحْنَا الْحُرَقَاتِ مِنْ جُهَيْنَةَ، فَأَذْرَكْتُ رَجُلًا فَقَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَطَعَنْتُهُ فَوَقَعَ فِي نَفْسِي مِنْ ذَلِكَ، فَذَكَرْتُهُ لِلنَّبِيِّ

⁽³⁵³⁵⁾ [النساء: 94].

⁽³⁵³⁶⁾ يُنظَرُ: «الجامع لأحكام القرآن»، للقرطبي: (339/5).

⁽³⁵³⁷⁾ متفق عليه؛ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأدب، باب: «مَنْ كَفَّرَ أَخَاهُ بِغَيْرِ تَأْوِيلٍ فَهُوَ كَمَا قَالَ» (26/8) برقم: (6103)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: بيان حال إيمان مَنْ قَالَ لِأَخِيهِ الْمُسْلِمِ: يَا كَافِرُ (79/1) برقم: (60).

⁽³⁵³⁸⁾ [الانشقاق: 14].

⁽³⁵³⁹⁾ يُنظَرُ: «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام» لابن دقيق العيد: (210/2).

⁽³⁵⁴⁰⁾ متفق عليه؛ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأدب، باب: مَا يُنْتَهَى مِنَ السَّبَابِ وَاللَّعْنِ (15/8) برقم: (6045)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: بيان حال إيمان مَنْ رَغِبَ عَنْ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُ (79/1) برقم: (61).

⁽³⁵⁴¹⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: بيان حال إيمان مَنْ رَغِبَ عَنْ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُ (79/1) برقم: (61)، ومعنى حار: أي:

رجح.

(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «أَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَقَلْتُهُ؟»، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السَّلَاحِ، قَالَ: «أَفَلَا شَقَّقْتَ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا؟»، فَمَا زَالَ يُكْرِرُهَا عَلَيَّ حَتَّى تَمَنَيْتُ أَلِيَّ أَسَلَمْتُ يَوْمَئِذٍ...» (3542).

وفي رواية أخرى لمسلم: «...فَقَالَ لِي: «يَا أُسَامَةُ، أَقَلْتَهُ بَعْدَ مَا قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ؟»، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّمَا كَانَ مُتَعَوِّدًا، قَالَ: فَقَالَ: «أَقَلْتَهُ بَعْدَ مَا قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ؟» قَالَ: فَمَا زَالَ يُكْرِرُهَا عَلَيَّ حَتَّى تَمَنَيْتُ أَلِيَّ لَمْ أَكُنْ أَسَلَمْتُ قَبْلَ ذَلِكَ الْيَوْمِ».

ومعناه كما قال الإمام النووي (رَحِمَهُ اللهُ): «أنك إنما كُلت بالظاهر وما ينطق به اللسان، وأما القلب فليس لك طريق إلى معرفة ما فيه» (3543).

يقول ابن الوزير: وفي مجموع هذه النصوص ما يشهد لصحة التغليظ في تكفير المؤمن، وإخراجه من الإسلام مع شهادته بالتوحيد والتبوءات، وخاصة مع قيامه بأركان الإسلام، وتجنبه للكبائر، وظهور أمارات صدقه في تصديقه لأجل غلط في بدعة، لعلَّ المُكفر له لا يسلم من مثلها أو قريب منها، فإن العصمة مرتفعة، وحسن ظن الإنسان بنفسه لا يستلزم السلامة من ذلك عقلاً ولا شرعاً، بل الغالب على أهل البدع شدة العجب بنفوسهم والاستحسان لبدعتهم» (3544).

وعَدَّ العلماء تكفير المسلم بغير برهان قطعي من أعظم البغي، وأسوأ الكبائر، وحَدَّرَ أئمة الإسلام من التَّكْفِيرِ؛ يقول الإمام أحمد (رَحِمَهُ اللهُ): «إن الإيجاب والتحریم والثواب والعقاب والتَّكْفِيرِ والتفسيق هو إلى الله ورسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؛ ليس لأحد في هذا حكم، وإنما على الناس إيجاب ما أوجبه الله ورسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؛ وتحريم ما حَرَّمَهُ اللهُ ورسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وتصديق ما أخبر الله به ورسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)» (3545).

وقال ابن عبد البر: «وَقَدْ قَالَ جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ﴾ (3546)، هُوَ قَوْلُ الرَّجُلِ لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ يَا فَاسِقُ... فَالْفُرْأَنُ وَالسُّنَّةُ يَنْهَيَانِ عَنْ تَفْسِيْقِ الْمُسْلِمِ وَتَكْفِيرِهِ بَبَيَانٍ لَا إِشْكَالَ فِيهِ...».

(3542) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله (1/96/ح: 158).

(3543) يُنظَرُ: «شرح النووي على مسلم»: (2/104).

(3544) يُنظَرُ: [إثارة الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد] لابن الوزير اليماني: (ص: 385)، طبع: دار

الكتب العلميّة - بيروت، الطبعة: الثانية، سنة: 1987م.

(3545) يُنظَرُ: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية: (5/554).

(3546) [الحجرات: 11].

إلى أن قال: «وَقَدْ اتَّفَقَ أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ وَهُمْ أَهْلُ الْفِئَةِ وَالْأَثَرِ عَلَى أَنَّ أَحَدًا لَا يُخْرِجُهُ ذَنْبُهُ، وَإِنْ عَظُمَ مِنَ الْإِسْلَامِ وَخَالَفَهُمْ أَهْلُ الْبِدْعِ، فَالْوَجِبُ فِي النَّظَرِ أَلَّا يُكْفَرَ إِلَّا مَنْ اتَّفَقَ الْجَمِيعُ عَلَى تَكْفِيرِهِ، أَوْ قَامَ عَلَى تَكْفِيرِهِ دَلِيلٌ لَا مِدْفَعَ لَهُ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ»⁽³⁵⁴⁷⁾.

ونقل القاضي عياض عن بعض المُحَقِّقِينَ قوله: «الَّذِي يَجِبُ الْإِحْتِرَازُ مِنَ التَّكْفِيرِ فِي أَهْلِ التَّأْوِيلِ، فَإِنْ اسْتَبَاحَ دِمَاءَ الْمُصَلِّينَ الْمُؤَخِّدِينَ خَطْرًا، وَالْحَطَأَ فِي تَرْكِ أَلْفِ كَافِرٍ أَهْوَنَ مِنَ الْحَطَأِ فِي سَفْكَ مَخْجَمَةٍ مِنْ دَمِ مُسْلِمٍ وَاحِدٍ»⁽³⁵⁴⁸⁾.

وقال شمس الدين الذهبي وهو يترجم للإمام أبي الحسن الأشعري (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): «رَأَيْتُ لِالأَشْعَرِيِّ كَلِمَةً أَعْجَبْتَنِي وَهِيَ ثَابِتَةُ رَوَاهَا الْبَيْهَقِيُّ، سَمِعْتُ أَبَا حَازِمِ الْعَبْدَوِيِّ، سَمِعْتُ زَاهِرَ بْنَ أَحْمَدَ السَّرْحَسِيِّ يَقُولُ: لَمَّا قَرَّبَ حُضُورُ أَجْلِ أَبِي الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيِّ فِي دَارِي بَعْدَادَ، دَعَانِي فَأَتَيْتُهُ، فَقَالَ: «أَشْهَدُ عَلَيَّ أَيُّ لَا أَكْفُرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقَبِيلَةِ؛ لِأَنَّ الْكَلَّ يُشِيرُونَ إِلَى مَعْبُودٍ وَاحِدٍ، وَإِنَّمَا هَذَا كُلُّهُ اخْتِلَافَ الْعِبَارَاتِ».

ثم قال الذهبي: وَبِنَحْوِ هَذَا أَدِينُ، وَكَذَا كَانَ شَيْخُنَا ابْنُ تَيْمِيَّةَ فِي أَوَاخِرِ أَيَّامِهِ يَقُولُ: أَنَا لَا أَكْفُرُ أَحَدًا مِنَ الْأُمَّةِ»⁽³⁵⁴⁹⁾.

وقال أبو العباس القرطبي: «وَبَابُ التَّكْفِيرِ بَابٌ خَطِيرٌ، أَقْدَمَ عَلَيْهِ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَسَقَطُوا، وَتَوَقَّفَ فِيهِ الْفُحُولُ فَسَلِمُوا، وَلَا نَعْدَلُ بِالسَّلَامَةِ شَيْئًا»⁽³⁵⁵⁰⁾.

وقال ابن تيمية (رَحِمَهُ اللهُ): «وَأَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُكْفَرَ أَحَدًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَإِنْ أَخْطَأَ وَعَلِطَ حَتَّى تُقَامَ عَلَيْهِ الْحُجَّةُ، وَتُبَيَّنَ لَهُ الْمَحْجَّةُ، وَمَنْ تَبَتَ إِسْلَامُهُ بِبَيِّنٍ لَمْ يَزُلْ ذَلِكَ عَنْهُ بِالشَّكِّ؛ بَلْ لَا يَزُولُ إِلَّا بَعْدَ إِقَامَةِ الْحُجَّةِ، وَإِزَالَةِ الشُّبْهَةِ»⁽³⁵⁵¹⁾.

وقال ابن تيمية أيضًا: «الكفر من الأحكام الشرعية، وليس كل من خالف شيئًا غلِمَ يَنْظُرُ الْعَقْلُ يَكُونُ كَافِرًا، وَلَوْ قُدِّرَ أَنَّهُ جَحَدَ بَعْضَ صَرَائِحِ الْعُقُولِ لَمْ يُحْكَمْ بِكُفْرِهِ حَتَّى يَكُونَ قَوْلُهُ كُفْرًا فِي

⁽³⁵⁴⁷⁾ يُنظَرُ: «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» لابن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي: (21/17)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، طبع: وزارة عموم الأوقاف والشئون الإسلامية - المغرب، سنة: 1387هـ.

⁽³⁵⁴⁸⁾ يُنظَرُ: «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى»، للقاضي عياض: (277/2)، طبع: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة: 1409هـ - 1988م.

⁽³⁵⁴⁹⁾ يُنظَرُ: «سير أعلام النبلاء»، للذهبي: (88/15)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، سنة: 1405هـ - 1985م.

⁽³⁵⁵⁰⁾ يُنظَرُ: «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم»، لأبي العباس القرطبي: (136/4)، حققه وعلق عليه وقدم له: محيي الدين ديب ميسو - أحمد محمد السيد - يوسف علي بديوي - محمود إبراهيم بزال، طبع: دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ودار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، الطبعة: الأولى، سنة: 1417هـ - 1996م.

⁽³⁵⁵¹⁾ يُنظَرُ: «مجموع الفتاوى»، (466/12).

الشرعية»⁽³⁵⁵²⁾.

وقد كان ابن تيمية (رَحْمَةُ اللهِ) من أعظم الناس نُهيًا عن تكفير المعين بغير حجة ولا برهان، كما شَدَّدَ (رَحْمَةُ اللهِ) على من كَفَّرَ غيره بلا برهان، وطالب بإنزال العقوبة الشديدة به، فقال: «إن من قال بتكفير القائلين بقول الشيخ عز الدين⁽³⁵⁵³⁾ وأمثاله فأظهر من أن يحتاج إلى جواب، بل المُكفر بمثل هذه الأمور يستحق من غليظ العقوبة والتعزير ما يستحقه أمثاله من المفترين على الدين، لا سيَّما مع قول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «أَيُّمَا رَجُلٍ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرٍ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا»⁽³⁵⁵⁴⁾.

وقد رَدَّ الإمام ابن تيمية بشدة على الَّذِينَ كَفَرُوا الأئمة، وحمل أشد ما يكون على الَّذِينَ يُكفرون من اجتهد في مسألة عقديَّة وأخطأ أشد التشنيع، فقال: «وَأَمَّا تَكْفِيرُ شَخْصٍ عِلْمَ إِيمَانِهِ بِمُجَرَّدِ الْعَلَطِ فِي ذَلِكَ فَعَظِيمٌ، فَقَدْ ثَبَتَ فِي الصَّحِيحِ عَنِ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «لَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ، وَمَنْ رَمَى مُؤْمِنًا بِالْكَفْرِ فَهُوَ كَقَتْلِهِ»⁽³⁵⁵⁵⁾، وَثَبَتَ فِي «الصَّحِيحِ»: «أَنْ مَنْ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرٍ فَقَدْ بَاءَ بِهِ أَحَدُهُمَا»⁽³⁵⁵⁶⁾، وَإِذَا كَانَ تَكْفِيرُ الْمُعِينِ عَلَى سَبِيلِ الشَّتْمِ كَقَتْلِهِ فَكَيْفَ يَكُونُ تَكْفِيرُهُ عَلَى سَبِيلِ الْإِعْتِقَادِ! فَإِنَّ ذَلِكَ أَعْظَمُ مِنْ قَتْلِهِ»⁽³⁵⁵⁷⁾.

وقال الإمام الغزالي: «ينبغي الاحتراز من التَّكْفِيرِ ما وجد الإنسان إلى ذلك سببًا، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول: «لا إله إلا الله محمد رسول الله» خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم»⁽³⁵⁵⁸⁾.

ويقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (رَحْمَةُ اللهِ): «إن الله لم يجعل للخليفة، ولا للقاضي، ولا

⁽³⁵⁵²⁾ يُنظَرُ: السابق نفسه: (525/12).

⁽³⁵⁵³⁾ يعني به عز الدين بن عبد السلام، ومقصوده بالفتوى ما أفتى به الشَّيْخُ عَزُّ الدِّينِ بُنُّ عَبْدِ السَّلَامِ فِي «فتاويه المشهورة»: أَنَّهُ لَا يُجُوزُ التَّوَسُّلُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا بِالنَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، إِنَّ صَحَّ الْحَدِيثُ فِيهِ، وَأَنَّهُ لَا يُتَوَسَّلُ بِسَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ وَالصَّالِحِينَ» يُنظَرُ: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية: (102/1).

⁽³⁵⁵⁴⁾ يُنظَرُ: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية: (106/1)، والحديث متفق عليه، سبق تخريجه.

⁽³⁵⁵⁵⁾ متفق عليه؛ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأدب، باب: من كَفَّرَ أخاه بغير تأويل فهو كما قال (8/26/ح: 6105)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: غَلَطُ تَحْرِيمِ قَتْلِ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ، وَأَنَّ مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ غَدَّبَ بِهِ فِي النَّارِ، وَأَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ (104/1/ح: 110).

⁽³⁵⁵⁶⁾ متفق عليه، سبق تخريجه.

⁽³⁵⁵⁷⁾ يُنظَرُ: «الاستقامة» لابن تيمية: (165/1)، تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، طبع: جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، سنة: 1403هـ.

⁽³⁵⁵⁸⁾ يُنظَرُ: «الاقتصاد في الاعتقاد»، لأبي حامد الغزالي: (ص: 135)، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي، طبع: دار الكتب العلميَّة،

بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، سنة: 1424هـ - 2004م.

للمفتي، ولا لشيخ الإسلام أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدَّعي حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو يُتَّزَعه طريق نظره، فليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعدة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير عن الشر، وهي سلطة حَوَّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما حَوَّلها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم، وليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام على آخر مهما انحطت منزلته فيه إلا حق النصيحة والإرشاد، ولقد اشتهر بين المسلمين، وعُرفَ من قواعد أحكام دينهم: أنه إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، يُحتمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر» (3559).

إن الخطر في قضية التَّكْفِير هو ما يترتب على الحكم على شخص ما به؛ من استباحة دمه، وانتهاك عرضه، وسلب ماله، وكذا ما تنتهجه جماعات العنف بناءً على هذا الحكم من استحلال المال الخاص والعام، وتفجير المساكن والمركبات، وتخريب المنشآت؛ فهذه الأعمال وأمثالها (محرمة شرعاً) بإجماع المسلمين؛ لما في ذلك من هتك لحرمة الأنفس المعصومة، وهتك لحرمة الأموال، وهتك لحرمة الأمن والاستقرار، وحياة الناس الآمنين المطمئنين في مساكنهم ومعايشهم، وغدوهم ورواحهم، وهتك للمصالح العامة التي لا يستغني الناس عنها في حياتهم.

ولقد جنى هذا الفكر الجانح المتشدد على قطاع ضخم من شباب أمتنا الإسلامية في العصر الحالي، فحكموا على آبائهم وإخوانهم بالكفر، وليس هذا فحسب، بل تجرأ هؤلاء وحملوا السلاح وأشاعوا الفوضى، وروَّعوا الآمنين، وسفكوا الدماء، وتجرات النساء على فسخ عقود زواجهن الذي تولاهن آباؤهن بزعم أنهم كفار (3560).

وقد حفظ الإسلام للمسلمين ولغير المسلمين المسلمين أبدانهم، وأموالهم، وأعراضهم، وحرَم انتهاكها، وشَدَّدَ في ذلك؛ وكان من آخر ما بلغ به النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أمته، وبينه وبين الآخرة واحد وثمانون يوماً؛ فقال في خطبة حجة الوداع: «فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، فَلْيَبْلِغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ» (3561).

وَعَنِ الْمِقْدَادِ بْنِ الْأَسْوَدِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ لَقِيتُ رَجُلًا مِنَ الْكُفَّارِ

(3559) يُنظَر: «الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده»، جمع وتحقيق أد. محمد عمارة (283/3 - 289)، طبع: بيروت، سنة: 1972م.

(3560) يُراجِع: «الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية»، لسليمان بن عبد الوهاب: (ص: 15).

(3561) متفق عليه؛ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الفتن، باب: قَوْلُ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفْرًا، يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ» (50/9) برقم: (7078)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الْقَسَامَةِ وَالْمُحَارِبِينَ وَالْقِصَاصَ وَالذِّيَابَ، باب: تَغْلِيظُ تَحْرِيمِ الدِّمَاءِ وَالْأَعْرَاضِ وَالْأَمْوَالِ (1306/3) برقم: (1679).

فَقَاتَلَنِي، فَضْرَبَ إِحْدَى يَدَيَّ بِالسَّيْفِ فَقَطَعَهَا، ثُمَّ لَادَ مِنِّي بِشَجَرَةٍ، فَقَالَ: أَسَلَمْتُ لِلَّهِ، أَفَأَقْتُلُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، بَعْدَ أَنْ قَالَهَا؟ قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَا تَقْتُلُهُ»، قَالَ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنَّهُ قَدْ قَطَعَ يَدِي، ثُمَّ قَالَ ذَلِكَ بَعْدَ أَنْ قَطَعَهَا، أَفَأَقْتُلُهُ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَا تَقْتُلُهُ فَإِنْ قَتَلْتَهُ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِكَ قَبْلَ أَنْ تَقْتُلَهُ، وَإِنَّكَ بِمَنْزِلَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ كَلِمَتَهُ الَّتِي قَالَ»⁽³⁵⁶²⁾.

إن من المؤسف حقاً أن نرى التكفير في عصرنا الحاضر، وقد انبرى له رعوسٌ جهالٌ لا يحسنون قولاً، ولا فعلاً؛ يعيشون في الأرض فساداً، ويوقظون الفتنة، ويتولون إحياء بدعة التكفير، وتابعهم على ذلك فئة من الشباب الأغرار المندفعين الذين يتبنون بعض الآراء الشاذة، والأفكار السطحيّة، والأوهام الساذجة التي لا حقيقة لها في شريعتنا السمحة، والتي تلقوها عن نابتة جاهلة، وعن بعض الكتيبات التي تحمل من الجهل أكثر مما تحمله من العلم، في الوقت الذي يُفترَضُ لهؤلاء الشباب أن يكونوا عماداً لأمة الإسلام، وسر تفوقها، وأيقونة حضارتها، وبعث نهضتها، ولكنهم صاروا معاول هدم لكيان المجتمعات الإسلاميّة، وصاروا مجرد أدوات ودمى تتحرك بحركة المحركين لها المختفين خلفها كما تتحرك العرائس على المسرح.

إن الإسلام جاء رحمة للعالمين، وتخفيفاً على الخلق، ورأفة للإنسانيّة، فكيف يبيح هؤلاء لأنفسهم أن يلصقوا أحقاداً وقدفاً بالباطل لمخالفهم بالكفر (متأولين معتدين) مع أنهم إخوة لهم مؤمنون، ولربهم عابدون، ولدينهم محبون، والدليل الذي يقيمونه على خصومهم (متأولين) هو ذاته الدليل الذي يُقام عليهم بذات الاتهام، وليكن نصب أعينهم قول الرسول الكريم (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَا يَرْمِي رَجُلٌ رَجُلًا بِالْفُسُوقِ، وَلَا يَرْمِيهِ بِالْكُفْرِ، إِلَّا ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ، إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبُهُ كَذَلِكَ»⁽³⁵⁶³⁾.

والإسلام من خلال البلاغ القرآني والبيان النبوي يصون الإيمان من التكفير العبثي، أو من عبث التكفيريين⁽³⁵⁶⁴⁾.

والتكفير ليس ظاهرة اليوم أو بدعة العصر الراهن، بل إنه مرض خبيث له جذوره الضاربة في الكيان الإسلامي من قديم، ولا دلالة أوضح على ذلك من فرقة الخوارج التي تمحضت عن واقعة التحكيم، والتي تَبَتَّى معظم أتباعها تكفير عصاة المسلمين، وأباحوا الدماء والأموال، واعتبروا ديار مخالفهم دار حرب⁽³⁵⁶⁵⁾.

⁽³⁵⁶²⁾ متفق عليه؛ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: المغازي، باب منه (85/5) برقم: (4019)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (95/1) برقم: (95).

⁽³⁵⁶³⁾ متفق عليه؛ سبق تخرجه.

⁽³⁵⁶⁴⁾ يُنظَرُ: «مقال في التحذير من التكفير»، أد/ محمد عمارة: (ص: 3)، مكتبة وهبة، ط: 1، سنة: 1432هـ - 2011م.

⁽³⁵⁶⁵⁾ يُنظَرُ: «التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع»، لأبي الحسين المَلْطِي العسقلاني: (ص: 54)، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، طبعة:

المكتبة الأزهرية للتراث - مصر، ويُنظَرُ أيضاً «الملل والنحل» للشهرستاني: (122/1)، طبع: مؤسسة الحلبي.

وتكمن خطورة التَّكْفِيرِ أيضًا في كونه يهدد وَحْدَةَ الأُمَّةِ الإسلاميَّةِ، ويقضي على نسيجها الملتئم، ويؤثر على شملها المترابط، فالتَّكْفِيرُ يزكي الخلاف ويجعل بأس الأُمَّةِ بينهم شديدًا، فالاختلاف حينما يبلغ أشده ويحتمد على سوقه يفضي إلى ذبوع نزعة التَّكْفِيرِ ونزغته، وهذا بدوره يقصم وَحْدَةَ الأُمَّةِ، ويفصم عُراها، ويُفكك أوصالها ووشائجها، بينما يدعو القرآن الكريم إلى تأليف القلوب، وتآلف النفوس، وإذا شاعت نزعة التَّكْفِيرِ وذاعت بين مذاهب الأُمَّةِ وفرقها وتياراتها فإن الخرق سيتسع والباب سينفتح واسعًا أمام تفرق هَذِهِ الأُمَّةِ، ويغيب التضامن والتساند والتكامل والتكاتف والاتحاد، وسينفتح الباب واسعًا أما أعداء الأُمَّةِ والمتربصين بها كي يقضوا عليها، ويذيقوها ويلات العذاب ومرارة الويل والأسى.

موقف أهل السُّنَّةِ والجماعة من التَّكْفِيرِ:

إن أهل السُّنَّةِ والجماعة لا يُكْفِرُونَ أحدًا من أهل القبلة، فلا يُكفرون الشيعة، ولا يُكفرون أحدًا من الفرق المخالفة، فالمعيار عندهم هو تصديق أو تكذيب ما جاء به الرسول الكريم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ومن هنا كان زجرهم عن المسارعة إلى التَّكْفِيرِ، وتأكيدهم على أن هَذِهِ القضيَّةُ فقهيةٌ شرعيةٌ لا تثبت إلا بأصل، أو قياس على الأصل، ولا تثبت بالرأي والعقل⁽³⁵⁶⁶⁾.

فيقول الإمام الطحاوي (رَحِمَهُ اللهُ): «ولا تُكفر أحدًا من أهل القبلة بذنوب ما لم يستحلها»⁽³⁵⁶⁷⁾.

ويقول الإمام النووي (رَحِمَهُ اللهُ): «واعلم أن مذهب أهل الحق ألا يُكفر أحد من أهل القبلة إلا بذنوب، ولا يُكفر أهل الأهواء والبدع»⁽³⁵⁶⁸⁾.

ويقول ابن تيمية (رَحِمَهُ اللهُ): «والذي نختاره ألا نُكفر أحدًا من أهل القبلة، فالمسائل التي اختلف فيها أهل القبلة إما أن تتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها، أو لا تتوقف، والأول باطل؛ إذ لو كانت معرفة هَذِهِ الأصول من الدين لكان الواجب على النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أن يطالبهم بهذه المسائل، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها، وإذا كان الأمر كذلك فإن الخطأ في هَذِهِ المسائل غير قادح في حقيقة الإسلام، وذلك يقتضي الامتناع عن تكفير أهل القبلة... وقد نُقل عن الإمام الشافعي أنه قال: لا أرد شهادة أهل الأهواء إلا الخطائية؛ فإنهم يعتقدون حل الكذب، أما الإمام أبو حنيفة فقد روي عنه أنه لم يُكفر أحدًا من أهل القبلة»⁽³⁵⁶⁹⁾.

⁽³⁵⁶⁶⁾ يُنظر: «مقال في التحذير من التكفير»، أد/ محمد عمارة: (ص: 34).

⁽³⁵⁶⁷⁾ يُنظر: «متن العقيدة الطحاوية» للإمام الطحاوي: (ص: 19).

⁽³⁵⁶⁸⁾ يُنظر: «شرح النووي على مسلم»: (1/150).

⁽³⁵⁶⁹⁾ يُنظر: «درء تعارض العقل والنقل (1/95)، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، طبع: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السُّعُودِيَّة، الطبعة: الثانية، سنة: 1411 هـ - 1991 م.

وأوضح ابن تيمية أن مذهب أهل السنة والجماعة عدم تكفير كل من خالفهم وإن كان مُكفراً لهم، فقال: «أهل السنة لا يتدعون قولاً، ولا يُكفرون من اجتهد فأخطأ، وإن كان مخالفاً ومُكفراً لهم ومُستنجلاً لدمائهم، كما لم يُكفّر الصحابة (رضوانُ الله عليهم) الخوارج مع تكفيرهم لعثمان، وعليّ، ومن والاها، واستحلّاهم لدماء المسلمين المخالفين لهم»⁽³⁵⁷⁰⁾.

وقال في موضع آخر: «فلهذا كان أهل العلم والسنة لا يكفرون من خالفهم، وإن كان ذلك المخالف يكفرهم؛ لأنّ الكفر حكم شرعي فليس للإنسان أن يعاقب بمثله، كمن كذب عليك وزنى بأهلك؛ ليس لك أن تكذب عليه وتزني بأهله؛ لأنّ الكذب والزنى حرام لحق الله، وكذلك التّكفير حق لله فلا يكفر إلا من كفره الله ورسوله، وأيضاً فإن تكفير الشخص المعين وجواز قتله موقوف على أن تبلغه الحجة النبويّة التي يكفر من خالفها، وإلا فليس كل من جهل شيئاً من الدين يُكفر»⁽³⁵⁷¹⁾.

وقد عبّر الإمام أبو حامد الغزالي (رحمتهُ الله) عن هذا الموقف الحاسم والواضح والثابت بقوله: «واعلم أن حقيقة الكفر والإيمان وحدهما والحق والضلال وسرهما، لا ينجلي للقلوب المدنسة بطلب المال والجاه، بل ينكشف ذلك لقلوب طُهرت عن وسخ أوضار الدنيا ثم نُورت بالذكر الصافي وغُذيت بالفكر الصائب وزُينت بملازمة حدود الشرع، حتى فاض عليها النور من مشكاة النبوّة، وأنى تتجلى أسرار الملكوت لقوم إلههم هواهم وشريعتهم رعونتهم، وفكرهم استنباط الحيل لما تقتضيه حشمتهم، فهؤلاء من أين تتميز لهم ظلمة الكفر من ضياء الإيمان، فهذا المطلب أنفس وأعز من أن يُدرك بالمني، أو يُنال بالهويناء.

فهناك علامة تعرف بها حد الكفر فتطردها وتعكسها لتتخذها مطمح نظرك، وتنتهي بسببها عن تكفير الفرق وتطويل اللسان في أهل الإسلام، وإن اختلفت طرقهم ما داموا متمسكين بقول: «لا إله إلا الله محمد رسول الله»، صادقين بها غير مناقضين لها، فالكفر هو: تكذيب الرسول (صلى الله عليه وسلم) في شيء مما جاء به، والإيمان: تصديقه في جميع ما جاء به، والكفر حكم شرعي فيُدرك إما بنص، أو بقياس على منصوص»⁽³⁵⁷²⁾.

إلى أن قال: «فالأفضل أن تكف لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك، ما داموا قائلين: «لا إله إلا الله

⁽³⁵⁷⁰⁾ يُنظر: «منهاج السنة النبويّة» لابن تيمية، (95/5)، تحقيق محمد رشاد سالم، طبع: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، الطبعة: الأولى، سنة: 1406هـ - 1986م.

⁽³⁵⁷¹⁾ يُنظر: «الاستغاثة في الرد على البكري» لابن تيمية: (ص: 252)، دراسة وتحقيق: د/ عبد الله بن دجين السهلي، وأصل الكتاب: رسالة ماجستير - قسم الثقافة الإسلاميّة بكلية التربية بجامعة الملك سعود، طبع: مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربيّة السُّعوديّة، الطبعة: الأولى، سنة: 1426هـ.

⁽³⁵⁷²⁾ يُنظر: «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، لأبي حامد الغزالي (ص: 2: 5)، طبع: القاهرة، سنة: 1907م.

محمد رسول الله»، غير مناقضين لها، والمناقضة: تجويزهم الكذب على رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بعذر أو بغير عذر، فإن التَّكْفِير فيه خطر، والسكوت لا خطر فيه»⁽³⁵⁷³⁾.

ويقول ابن نجيم (رَحِمَهُ اللهُ): «لا يُكْفَر أحد من أهل القبلة إلا بحدود ما أدخله فيه، فالإيمان تصديق سيدنا محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في جميع ما جاء به من الدين بالضرورة، والكفر تكذيب محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في شيء مما جاء من الدين بالضرورة»⁽³⁵⁷⁴⁾.

قال الشوكاني: «واعلم أن التَّكْفِير لمجتهدى الإسلام بمجرد الخطأ في الاجتهاد في شيء من مسائل العقل عقبة كثود لا يصعد إليها إلا من لا يبالي بدينه، ولا يحرص عليه؛ لِأَنَّهُ مبني على شفا جرف هار، وعلى ظلمات بعضها فوق بعض، وغالب القول به ناشئ عن العصبية، وبعضه ناشئ عن شبه واهية، وليست من الحجة في شيء، ولا يحل التمسك بها في أيسر أمر من أمور الدين، فضلاً عن هذا الأمر الَّذِي هو مزلة الأقدام، ومدحضة كثير من علماء الإسلام»⁽³⁵⁷⁵⁾.

وقال الجويني وابن القشيري وغيرهما: «معظم الأصحاب على ترك التكفير، وقالوا: إنما يكفر من جهل وجود الرب، أو علم وجوده ولكن فعل فعلاً أو قال قولاً أجمعت الأمة على أنه لا يصدر ذلك إلا عن كافر»⁽³⁵⁷⁶⁾.

ويقول الجويني: «اعلم (وفقك الله) أن من أجمعت الأمة على تكفيره وانسلاله عن الدين، فَلَا مُعْتَبِر بِخِلَافِهِ ووفاقه، من تَقْتَضِي الأدلة تكفيره، فَلَا يكثر بِخِلَافِهِ ووفاقه أصلاً، فَإِنَّهُ قد وضح بالأدلة خُرُوجه عن الدين، فلحق بالكفار المُجَاهدين بالكُفْر، وَهَذَا ثَبِتُ إِجْمَاعًا، فَإِنَّ الأُمَّةَ مجمعة، على أن من ثَبِتُ كفره، لَا يَعتد بِخِلَافِهِ فِي الْمَسَائِلِ الْحَكْمِيَّةِ»⁽³⁵⁷⁷⁾.

وهناك قاعدة فقهيّة تقول: «لا يفتي بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن، أو كان في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة»⁽³⁵⁷⁸⁾، ومعناها: إن المسلم محقون الدم مصان العرض، فإذا كان يحرم قتله بغير موجب، ويحرم قذفه بغير دليل، فأولى ألا يفتي بكفره بغير دليل واضح وصريح، من قول أو فعل؛ لِأَنَّهُ

⁽³⁵⁷³⁾ يُنظَر: «السابق نفسه»: (ص: 15 - 16).

⁽³⁵⁷⁴⁾ يُنظَر: «الأشباه والنظائر» لابن نجيم الحنفي: (ص: 159)، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، طبع: دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، سنة: 1419هـ - 1999م.

⁽³⁵⁷⁵⁾ يُنظَر: «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول»، للشوكاني: (330/2).

⁽³⁵⁷⁶⁾ يُنظَر: «البحر المحيط في أصول الفقه»، للزركشي: (280/8).

⁽³⁵⁷⁷⁾ يُنظَر: «التلخيص في أصول الفقه»، للجويني: (47/3)، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، طبع: دار البشائر

الإسلاميّة - بيروت، د.ت.

⁽³⁵⁷⁸⁾ يُنظَر: «أدب المفتي»، للبركتي: (ص: 576).

كما قالوا: «لا يُخْرِجُ الرجل من الإيمان إلا جحود ما أدخله فيه»، ثم ما تُثَبِّتُ أَنَّهُ رَدَّةٌ يَحْكُمُ بِهَا. وأما ما يشك أَنَّهُ رَدَّةٌ فلا يحكم بها، إذ الإسلام الثابت لا يزول بالشك، مع أَنَّ الإسلام يعلو، وأيضاً: إذا كان في المسألة وجوه توجب التَّكْفِيرَ ووجه واحد يمنعه، فعلى المفتي أن يحيل إلى الوجه الَّذِي يَمْنَعُ التَّكْفِيرَ، تحسِيناً لِلظَّنِّ بالمسلم، إلا إذا صرَّح بإرادة موجب الكفر، فلا ينفعه التَّأْوِيلُ (3579).

من خلال ما سبق من أقوال أعلام أهل السُّنَّةِ والجماعة يتضح لنا بكل جلاء أن جمهور أهل السُّنَّةِ والجماعة لا يُكْفِرُونَ أَحَدًا من المسلمين الَّذِينَ يشهدون أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، فلا يُكْفِرُونَ الشيعة الإمامية، ولا يُكْفِرُونَ أَحَدًا من الَّذِينَ يلتزمون قوانين التَّأْوِيلِ، ولا يُكْفِرُونَ أَحَدًا من الفرق المخالفة، مثل المعتزلة، أو المشبهة، أو القدرية، أو غيرهم.

ولا ضير أن نؤكد أن معيار الإيمان هو التصديق بما جاء به الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ومعيار الكفر هو التكذيب لما جاء به الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في أصول الدين.

ومن هنا كان زجر أهل السُّنَّةِ عن المسارعة إلى التَّكْفِيرِ، وتحذيرهم من الوقوع فيه، وتأكيدهم أن هَذِهِ القضيةُ فقهيةٌ شرعيةٌ لا تثبت إلا بأصل أو قياس على هذا الأصل، ولا تثبت بالرأي والعقل (3580).

فالتَّكْفِيرُ إذن من الأحكام الشرعية التي مَرَدُّهَا إلى الكتاب والسُّنَّةِ، فيجب التثبت فيه غاية التثبت، فلا يُكْفَرُ ولا يُفْسَقُ إلا من دَلَّ الكتاب والسُّنَّةُ على كفره، أو فسقه، ولا يقوم بذلك إلا أهل الاختصاص الَّذِينَ يعينهم ولي الأمر في مثل هَذِهِ القضايا؛ إذ إن الأصل في المسلم الظاهر العدالة: بقاء إسلامه، وبقاء عدالته حتى يتحقق زوال ذلك عنه بمقتضى الدليل الشرعي، فلا يُصَارُ إلى التَّكْفِيرِ بمجرد الظن والهوى، فهو من أعظم القول على الله بلا علم، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَإِلْتِمَ وَالْبَغْيَ بغيرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (3581).

ضوابط التَّكْفِيرِ:

إن الحكم على إنسان ما بالكفر هو حكم شرعي كما سبق أن أسلفنا، وهذا الحكم مضبوط بضوابط معلومة مستفادة من الكتاب والسُّنَّةِ، فلا يحكم على شخص بالكفر إلا بأمر تجوز معه الشهادة عليه

(3579) يُنظَرُ: «موسوعة القواعد الفقهية»، لأبي الحارث الغزي: (1058/8)، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، سنة:

1424هـ - 2003م.

(3580) يُنظَرُ: «مقال في التحذير من التكفير»، أد/ محمد عمارة: (ص: 34: 42).

(3581) [الأعراف: 33].

بالكفر، فإنه من أعظم البغي وأشد الخطر أن يُشهد إنسان على إنسان معين أن الله لا يغفر له، وأن الله لا يرحمه، أو أن الله سيكتب له الخلود في النار، فإن مثل هذه الأحكام إنما هي تختص بالكافر بعد الموت، ولهذا ذكر أبو داود من حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَقُولُ: «كَانَ رَجُلَانِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ مُتَوَاحِشَيْنِ، فَكَانَ أَحَدُهُمَا يُذْنِبُ، وَالْآخَرُ مُجْتَهِدٌ فِي الْعِبَادَةِ، فَكَانَ لَا يَزَالُ الْمُجْتَهِدُ يَرَى الْآخَرَ عَلَى الذَّنْبِ فَيَقُولُ: أَقْصِرْ، فَوَجَدَهُ يَوْمًا عَلَى ذَنْبٍ فَقَالَ لَهُ: أَقْصِرْ، فَقَالَ: خَلْبِي وَرَبِّي أَبْعَثَ عَلَيَّ رَقِيبًا؟ فَقَالَ: وَاللَّهِ لَا يَغْفِرُ اللَّهُ لَكَ، أَوْ لَا يُدْخِلُكَ اللَّهُ الْجَنَّةَ، فَجَبَّضَ أَرْوَاحَهُمَا، فَاجْتَمَعَا عِنْدَ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَقَالَ لِهَذَا الْمُجْتَهِدِ: أَكُنْتَ بِي عَالِمًا، أَوْ كُنْتَ عَلَيَّ مَا فِي يَدِي قَادِرًا؟ وَقَالَ لِلْمُذْنِبِ: اذْهَبْ فَادْخُلِ الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِي، وَقَالَ لِلْآخَرِ: اذْهَبُوا بِهِ إِلَى النَّارِ». قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَكَلَّمُ بِكَلِمَةٍ أَوْبَعَتْ دُنْيَاهُ وَآخِرَتَهُ»⁽³⁵⁸²⁾.

فالتكفير له ضوابط، وهو باب خطير، لا يجوز لكل أحد أن يتفوه في حق غيره، إنما هذا من صلاحيات الحاكم الشرعي، ومن ينسبهم الحاكم من أهل القضاء، ومن الراسخين في العلم الذين يعرفون الإسلام، ويعرفون نواقض الإسلام، ويعرفون الأحوال ويدرسون واقع الناس والمجتمعات فهم أهل الحكم بالتكفير وغيره، أما الجاهل، وأما أفراد الناس وأنصاف المتعلمين، فهؤلاء ليس من حقهم إطلاق التكفير على الأشخاص، أو على الجماعات، أو على الدول؛ لأنهم غير مؤهلين لهذا الحكم⁽³⁵⁸³⁾.

قال القاضي عياض في مطلع فصل المُكفَّرات القوليَّة: «اعلم أن تحقيق هذا الفصل وكشف اللبس فيه مورده الشرع، ولا مجال للعقل فيه»⁽³⁵⁸⁴⁾.

وقال ابن الوزير: «إن التكفير سمعي محض لا مدخل للعقل فيه، وإن الدليل على الكفر لا يكون إلا سمعيًا قطعياً، ولا نزاع في ذلك»⁽³⁵⁸⁵⁾.

فلا يتكلم أحد في مثل هذه المسألة إلا بدليل قاطع وبرهان ساطع، ولا يجوز إخراج مسلم من الإسلام بمستحسن الفهم أو محض العقل، فإن إخراج رجل من الإسلام أو إدخاله فيه أعظم أمور الدين؛ ولذا فإن من الاحتياط للدين التوقف فيما تنازع العلماء في كونه كفرًا، وعدم الإقدام ما لم يكن في المسألة نصٌّ صريح

⁽³⁵⁸²⁾ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: «الأدب»، باب: «النهي عن البغي» (275/4) برقم: (4901)، وصححه ابن حبان: (20/13) برقم: (5712).

⁽³⁵⁸³⁾ يُنظر: «مراجعات في فقه الواقع السياسي والفكري على ضوء الكتاب والسنة»، للشيخ ابن باز، والشيخ صالح الفوزان: (ص: 50).

⁽³⁵⁸⁴⁾ يُنظر: «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى»، للقاضي عياض: (604/2).

⁽³⁵⁸⁵⁾ يُنظر: «العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم» لابن الوزير اليماني: (178/4)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، طبع:

مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة: الثالثة، سنة: 1415هـ - 1994م.

من الكتاب أو السنّة، فإن الله تعالى لن يسأله يوم القيامة: لِمَ لَمْ تُكْفِّرْ فلانًا، وإنما ستكون المحاسبة وسيستحق السؤال: لم كفرت فلانًا، وأخرجته من الملة بدون بينة أو برهان، فالعافية أن يتعد المسلم عن هذا الأمر برمته، ولا يقحم نفسه في هذه القضية التي تضل فيها الأفهام وتزل فيها الأقدام، ولا يكون قاضيًا على الناس، وإنما يكون هاديًا لهم ومحبًا لتوصيل الخير والإيمان والهدى إليهم.

وَمِنْ ثَمَّ فَإِنَّ مِمَّا يَنْبَغِي تَأْكِيدَهُ وَالتَّشْدِيدَ فِيهِ: النَّهْيُ عَنِ الْخَوْضِ فِي شَأْنِ التَّكْفِيرِ، فَهُوَ شَأْنٌ كَمَا أَسْلَفْنَا خَطِيرًا، وَلَا يَتَكَلَّمُ فِيهِ إِلَّا مَنْ تَمَكَّنَ فِي الْعِلْمِ، وَلَا يَسُوغُ أَنْ يَخْوِضَ فِيهِ أَيُّ أَحَدٍ، لَا سِوَمَا طَلَابِ الْعِلْمِ الْمُبْتَدِئِينَ الَّذِينَ لَمْ يَفْرغُوا مِنْ تَعَلُّمِ الْوَاجِبِ عَلَيْهِمْ، ثُمَّ هُمْ عَرَضَةٌ لِلخَطَأِ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْقَضَايَا الزَّلِقَةِ. وَمِنْ هَذِهِ الضَّوَابِطِ الَّتِي وَضَعَهَا الْعُلَمَاءُ لِهَذَا الْأَمْرِ:

أولاً: التحقق من نسبة المكفر إلى صاحبه:

نظرًا لخطورة قضية التَّكْفِيرِ، يَنْبَغِي التَّحَرِّيَ وَالتَّبَيُّنَ مِنْ نِسْبَةِ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ الْمَكْفُورَةِ إِلَى أَصْحَابِهَا أَوَّلًا، وَالتَّحَقُّقَ مِنْ دَلَالَتِهَا عَلَى كُفْرِ قَائِلِهَا ثَانِيًا، وَيَجِبُ أَنْ يَوْضَعَ فِي الْإِعْتِبَارِ مَدَى قَبُولِهَا لِلتَّأْوِيلِ؛ فَإِنَّ احْتِمَالَ وَجْهًا مِنْ وَجْهِ التَّأْوِيلِ الْمَقْبُولَةِ حَمَلِنَاهُ عَلَيْهِ تَفَادِيًا لِلْوُقُوعِ فِي مَهَاوِي الرَّمِيِّ بِالْكَفْرِ.

ثانيًا: العلم بالقضية محل الكلام:

الحكم بالتَّكْفِيرِ مِنْ أَعْمَضِ وَأَدَقِّ الْأَحْكَامِ؛ لِكثْرَةِ شَبَهِهِ، وَاخْتِلَافِ قَرَائِنِهِ، وَتَفَاوُتِ دَوَاعِيهِ، وَحَاجَتِهِ إِلَى الْإِطْلَاقِ عَلَى جَمِيعِ وَجْهِ الْكَلَامِ، وَمَعْرِفَةِ قَانُونِ التَّأْوِيلِ وَشَرَايِطِهِ، وَمَعْرِفَةِ دَقَائِقِ الْمَسَائِلِ الْعَقْدِيَّةِ، وَهَذَا مِنَ الصَّعُوبَةِ بِمَكَانٍ؛ إِذْ إِنْ طُلِبَ تَحْرِيرُ عَقِيدَةِ الْآخِرِينَ مِنْ عِبَارَاتِهِمْ أَمْرٌ بَعِيدُ الْمَنَالِ وَإِنْ كَانَ مُمْكِنًا؛ وَلِذَا فَقَدْ اشْتَرَطَ الْعُلَمَاءُ الْعِلْمَ، وَجَعَلَ هَذَا الشَّرْطَ مِنَ الشَّرُوطِ الْمَزْدُوجَةِ فِي الطَّرْفَيْنِ أَيُّ: فِيمَنْ يَحْكُمُ بِالْكَفْرِ وَفِيمَنْ يُحْكَمُ عَلَيْهِ⁽³⁵⁸⁶⁾.

فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْمُتَصَدِّقُ لِإِصْدَارِ أَحْكَامِ التَّكْفِيرِ عَالِمًا مُدْرِكًا لِأَبْعَادِ الْأَمْرِ، وَمُقَدِّرًا لَخَطُورَةِ الرَّمِيِّ بِالْكَفْرِ، كَمَا يَجِبُ أَنْ يَضَعُ فِي إِعْتِبَارِهِ مَدَى عِلْمِ الْمُتَهَمِ بِكُفْرِهِ بِمَا يَقُولُ وَبِمَا يَفْعَلُ، فَقَدْ يَتَكَلَّمُ إِنْسَانٌ بِلَفْظِ لَا يُلْقِي لَهُ بَالًا وَهُوَ مُسْتَلْزِمٌ لِلْكَفْرِ؛ فَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ، لَا يُلْقِي لَهَا بَالًا، يَرْفَعُهُ اللَّهُ بِهَا دَرَجَاتٍ، وَإِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ، لَا يُلْقِي لَهَا بَالًا، يَهْوِي بِهَا فِي جَهَنَّمَ»⁽³⁵⁸⁷⁾؛ وَلِذَا فَقَدْ سَنَّ لَنَا النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ

⁽³⁵⁸⁶⁾ يُنظَرُ: «طبقات الشعراي»: (13/1).

⁽³⁵⁸⁷⁾ متفق عليه؛ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الرقاق، باب: حفظ اللسان (101/8) برقم: (6478)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الزهد والرقائق، باب: التَّكَلُّمُ بِالْكَلِمَةِ تَهْوِي بِهَا فِي النَّارِ (2290/4) برقم: (2988).

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في الدعاء أن نستعيد بالله من أن نشرك به شَيْئًا نعلمه، ونستغفره لما لا نعلمه.

ثالثًا: ألا يطلق الحكم بالتكفير إلا بعد البيان والنصح:

ينبغي أن يكون الحرص على إظهار الحق، وعلى هداية الضالين أكثر من الحرص على تكفيرهم؛ ولذا ينبغي تقديم النصح، وبذل الجهد في البيان، فقبل الحكم بتكفير الآخرين لا بُدَّ من توضيح الحق، وإقامة الحجة؛ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَحُجِّيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ، وهذا ما أرشدنا إليه القرآن الكريم في غير موضع، فقد بيّن الله عزَّ وجلَّ أنه لا يؤاخذ عباده إلا بعد قيام الحجة عليهم، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (3588).

رابعًا: مراعاة التعمد والخطأ والعلم والجهل:

بعد التحري والتثبت من صحة نسبة الأقوال والأفعال المكفرة إلى أصحابها، واستيفاء شرط العلم؛ علينا بعد ذلك البحث عما إذا كان المرمي بالكفر يقصد بأقواله وأفعاله هذه الكفر الصريح ونصرة الباطل على الحق، أو أنه متأول أخطأ التعبير، أو عرضت له الشبه فشوشت عليه أفكاره.

إن التعمد شرط في استحقاق العقوبات الدنيوية والأخروية على سائر الأفعال والتصرفات؛ ولذا فقد جاءت النصوص القاطعة برفع الخطأ عن أمة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (3589)، وعن أَبِي ذَرٍّ الْغِفَارِيِّ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنَّ اللَّهَ قَدْ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنَّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ» (3590).

من هذه النصوص وغيرها استنبط العلماء قاعدة تقضي بعدم تكفير المتأول في المسائل العلمية إذا أخطأ في تأويله.

خامسًا: التحرز من تكفير المعين إلا بعد قيام الحجة المعتبرة عليه:

التكفير المطلق لا يستلزم منه تكفير المعين إلا إذا وجدت الشروط، وانتفتت الموانع، فهناك فرق بين

(3588) [الإسراء: 15].

(3589) [الأحزاب: 5].

(3590) أخرجه ابن ماجه في «سننه»، كتاب: الطَّلَاق، باب: طَلَاقِ الْمُكْرَهِ وَالنَّاسِي (1/659/ح: 2043)، وصححه ابن حبان: (202/16) برقم: (7219)، والحاكم: (216/2) برقم: (2801)، ووافقه الذهبي.

الحكم المطلق، والحكم على الفاعل، فرق بين أن تقول: العمل أو القول الفلاني كفر، وبين أن تقول: فلان كافر فقد فعل أو قال كذا من أعمال الكفر، فالحكم المطلق هو بيان للحكم الشرعي، أما المعين فلا بُدَّ فيه من تحقق الشروط، وانتفاء الموانع.

سادساً: وجوب استناد الحكم بالتكفير إلى دليل شرعي قاطع:

التكفير حكم شرعي، مرده إلى الله ورسوله؛ فكما أن التحليل والتحریم والإيجاب إلى الله ورسوله، فكذلك التكفير، فلا يكفر إلا من دلَّ الكتاب والسنة على كفره دلالة واضحة. وإذا كانت الحدود تدرأ بالشبهات (مع أن مما يترتب عليها أقل مما يترتب على التكفير) فالتكفير أولى أن يُدرأ بالشبهات.

نموذج تطبيقي على هذا الضابط:

حكم تكفير الحاكم المسلم لحكمه بغير ما أنزل الله تعالى:

إذا كان التكفير لآحاد الناس من أعظم الخطر وأشد الضرر، فإن تكفير ولاية الأمور أصعب وأشد؛ لما يترتب عليه من التمرد عليهم، وحمل السلاح عليهم، وإشاعة الفوضى، وسفك الدماء، وفساد العباد والبلاد. ولهذا منع النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من منابذتهم والخروج عليهم، فَعَنْ جُنَادَةَ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ، قَالَ: دَخَلْنَا عَلَى عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ وَهُوَ مَرِيضٌ، فَقُلْنَا: حَدِّثْنَا أَصْلَحَكَ اللهُ، بِحَدِيثٍ يَنْفَعُ اللهُ بِهِ سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالَ: دَعَانَا رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَبَايَعَنَا، فَكَانَ فِيمَا أَخَذَ عَلَيْنَا: «أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةِ عَلَيْنَا، وَأَلَّا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ»، قَالَ: «إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللهِ فِيهِ بُرْهَانٌ»⁽³⁵⁹¹⁾.

إن التسرع في التكفير وبيل العاقبة مَرُّ الثمرة، ويعظم الخطب إذا كان التكفير منصباً على حكام المسلمين؛ وذلك لما يترتب عليه من أحكام عديدة في الدنيا والآخرة، ومن الشبهات الواهية التي أثارها جماعات العنف الذين أخذوا على عاتقهم تكفير حكام المسلمين لكونهم يحكمون بغير ما أنزل الله تعالى (يَحْسَبُ نَظْرَ هَذِهِ الْجَمَاعَاتِ) حيث يرى أصحاب الأفكار المتطرفة وجماعات التكفير وجوب الحكم بما أنزل الله تعالى، ووجوب تحكيم الشريعة، وأن من لم يحكم بما أنزل الله فهو مرتد وكافر، ويرون أن حكام العصر قد تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها عن ملة الإسلام بحيث أصبح الأمر لا يشتبه على أحد، ويعتبرون

⁽³⁵⁹¹⁾ متفق عليه؛ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الفتن، باب: قَوْلِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «سَرَّوْنَ بَعْدِي أُمُورًا تُنْكَرُونَهَا» (47/9) برقم: (7056)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإمارة، باب: وَجُوبِ طَاعَةِ الْأَمْرَاءِ فِي غَيْرِ مَعْصِيَةٍ، وَتَحْرِيمِهَا فِي الْمَعْصِيَةِ (1470/3) برقم: (1709).

أن الحكم القائم اليوم في جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر، لا شك في ذلك، والمجتمعات في هذه البلاد كلها مجتمعات جاهليّة، وأن كل الأنظمة وكذلك البلاد الإسلاميّة اتخذت لها مناهج ونظمًا وتشريعات غير الكتاب والسنة، فقد كفرت بالله، واتخذت من نفسها آلهة وأربابًا، فكل من أطاعها مقتنعًا بها فهو كافر؛ لأنّه اتخذ له ربًّا سوى الله، وهذا الكفر الجديد أشد كفرًا من مشركي الجاهليّة»، وغير ذلك من الأقوال كثير.

واستدلوا على مدّعاهم هذا بآيات منها:

قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (3592).

وقوله تبارك وتعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ
يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا
بَعِيدًا﴾ (3593).

وقوله سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ
حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (3594).

وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (3595).

وقوله عز شأنه: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوفُونَ﴾ (3596).

وقوله سبحانه: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ بَنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا
لِيُعْبَدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (3597).

وقوله تبارك اسمه: ﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا
أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ * وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (3598).

(3592) [النساء: 59].

(3593) [النساء: 60].

(3594) [النساء: 65].

(3595) [المائدة: 44].

(3596) [المائدة: 50].

(3597) [التوبة: 31].

(3598) [النور: 47، 48].

وقوله جَلَّ شَأْنُهُ: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾⁽³⁵⁹⁹⁾.

وللجواب على ذلك الكلام نقول:

إن أهل السُّنَّة والجماعة يَرَوْنَ أن الحكم بغير ما أنزل الله تعالى ظلم ومعصية، ولا يكون كفرًا إلا إذا نشأ عن معتقد فكري ينقض دلالة الشهادتين، وهذا المعتقد لا يمكن أن يُعرف إلا من قول يدل عليه، أو من عمل كفري، يدل على أن صاحبه غير مسلم، مما يبين أنَّ منطلقه في الحكم بغير ما أنزل الله ناتج عن عدم إيمانه أصلاً.

ومن أمثلة المعتقدات الكفرية التي يمكن أن ينشأ عنها الحكم بغير ما أنزل الله:

1 اعتقاد عدم وجوب طاعة الله تعالى وطاعة رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).
2 جحود الحكم ورده مع العلم بأنه بلاغ رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) تكذيباً له (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

3 اعتقاد أنه حكم باطل ظالم مع علمه أنه حكم الله تعالى.

4 اعتقاد أن الحكم المغاير لحكم الله تعالى خير من حكم الله تعالى أو مثله في الخيرية.

5 رد حكم الله تعالى في كل شيء، حتى في التوحيد، فيكون سبب الحكم بغير ما أنزل الله تعالى هو الشرك بالله تعالى، وعدم اعتقاد انفراده عَزَّ وَجَلَّ بالملك والأمر والحكم.
فليس الأمر كما زعم هؤلاء في حالات الحكام المسلمين في بلاد الإسلام، وإنما الحكم بالكفر الحقيقي هنا على من أنكر أحكام الله وحجدها.

أما من أَقَرَّ بها غير أنه حكم بالقوانين الوضعية؛ لظنه أنها أنسب للحياة المعاصرة، فهذا في حكم المتأول، ولا يصح تكفيره، ويكون معنى لفظ الكفر في حقه كفر النعمة المقابل للشكر، وهو ما عَبَّرَ عنه الصحابي الجليل عبد الله بن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) بقوله: «كفر دون كفر»⁽³⁶⁰⁰⁾.

فلاحتجاج بظواهر بعض النصوص دون موازنتها ببقية النصوص التي تفيد حكماً قطعياً: بأن الخروج من الإسلام لا يكون إلا بجد ما أدخله فيه، هو نفسه منهج الخوارج الذي لا يخفى خطره وضلاله؛ ولذلك كان الاحتجاج بظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾⁽³⁶⁰¹⁾ في

⁽³⁵⁹⁹⁾ [النور: 51].

⁽³⁶⁰⁰⁾ يُنظَر: «تفسير ابن كثير»: (2/62، 63).

⁽³⁶⁰¹⁾ [المائدة: 44].

تكفير الحاكم بغير ما أنزل الله تعالى مطلقاً جهلاً لم يقل به أحد من العلماء، ولكن جماعات العنف اخترعت قيماً للتكفير لم يُذكر في الآية، ولا سُبِقوا إليه من أحد علماء الأمة قاطبة؛ حيث إنهم جعلوا كفر الحاكمية (كما يُعبّرون) منوطاً بتقنين الأحكام المخالفة لحكم الله تعالى، والإلزام بها في أنظمة الدولة.

ولكن يُجاب عليهم: بأنه لا يلزم من هذا التقنين اعتقاد عدم وجوب طاعة الله تعالى، ولا يلزم منه الجحود، ولا يلزم منه كذلك اعتقاد مساواة حكم الخلق لحكم الخالق (عَزَّ وَجَلَّ) أو نحو ذلك من مناهات التَّكْفِيرِ الحقيقيَّة التي ذكرناها منذ قليل، فقد يُجري أحكام القوانين الوضعية مسايرة لواقع سياسي أو اجتماعي، أو ليكسب دعم دول وتحالفاً مع أخرى، أو ليرد عن دولته عداوة لم يُعد لها عدوتها، وغير ذلك من الأسباب التي قد يخضع لها الحاكم المسلم وهي لا تدل على شيء من نواقض الشهادتين، من مناهات الكفر بالحكم بغير ما أنزل الله تعالى.

فهذا الإمام ابن جرير الطبري يتوسع في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾⁽³⁶⁰²⁾، وينقل الاختلاف فيها، لكنه لم يذكر من بين أقواله عند السلف قول هذه الجماعات: تكفير الحاكم بغير ما أنزل الله تعالى بتقنين مُلزم، فهذا القول لا وجود له عند السلف كلهم، ثم يختم الطبري بترجيحه في تفسير الآية، وبيان معناها، بقوله: «وَأُولَى هَذِهِ الْأَقْوَالِ عِنْدِي بِالصَّوَابِ، قَوْلُ مَنْ قَالَ: نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَاتُ فِي كُفَّارِ أَهْلِ الْكِتَابِ؛ لِأَنَّ مَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا مِنَ الْآيَاتِ فَفِيهِمْ نَزَلَتْ وَهُمْ الْمَعْنِيُّونَ بِهَا، وَهَذِهِ الْآيَاتُ سِيَاقُ الْخَبَرِ عَنْهُمْ، فَكَوْنُهَا خَبَرًا عَنْهُمْ أَوْلَى».

إلى أن قال: «فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَكَرَهُ قَدْ عَمَّ بِالْخَبَرِ بِذَلِكَ عَنْ جَمِيعِ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ، فَكَيْفَ جَعَلْتَهُ خَاصًّا؟ قِيلَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَمَّ بِالْخَبَرِ بِذَلِكَ عَنْ قَوْمٍ كَانُوا بِحُكْمِ اللَّهِ الَّذِي حَكَمَ بِهِ فِي كِتَابِهِ جَاحِدِينَ فَأَخْبَرَ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ بِتَرْكِهِمُ الْحُكْمَ عَلَى سَبِيلِ مَا تَرَكُوهُ كَافِرُونَ، وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي كُلِّ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ جَاحِدًا بِهِ، هُوَ بِاللَّهِ كَافِرٌ، كَمَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا)؛ لِأَنَّهُ بِجُحُودِهِ حُكْمَ اللَّهِ بَعْدَ عِلْمِهِ أَنَّهُ أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ نَظِيرَ جُحُودِهِ نُبُوَّةَ نَبِيِّهِ بَعْدَ عِلْمِهِ أَنَّهُ نَبِيٌّ»⁽³⁶⁰³⁾.

فهنا جعل الطبري (رحمه الله) علة التَّكْفِيرِ هو الجحود، لا مطلق الحكم بغير ما أنزل الله تعالى، وقد وافق الطبري كثير من المفسرين على أن الكفر في هذه الآية لا يكون كفرًا مخرجًا عن الملة؛ إلا إن كان جحودًا وإنكارًا لحكم الله تعالى.

وعندما بَوَّبَ ابن بطة الحنبلي ل: «ذَكَرَ الذُّنُوبَ الَّتِي تَصِيرُ بِصَاحِبِهَا إِلَى كُفْرٍ غَيْرِ خَارِجٍ عَنِ الْمِلَّةِ»

⁽³⁶⁰²⁾ [المائدة: 44].

⁽³⁶⁰³⁾ يُنظَرُ: «تفسير الطبري»: (468/8).

ذكر في هذا الباب: الحكم بغير ما أنزل الله، ذكره مثلاً من أمثلة الذنوب التي لا يخرج العاصي بها عن الإسلام، ثم ساق كثيراً من الآثار عن السلف تُبيِّن ذلك (3604).

وهذا ابن القيم بعد أن ذكر أن الكفر نوعان: أكبر وأصغر، ثم قال وهو يتحدث عن الكفر الأصغر الذي لا يُخرج من الملة: «وَهَذَا تَأْوِيلُ ابْنِ عَبَّاسٍ وَعَامَّةِ الصَّحَابَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾» (3605)، قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: «لَيْسَ بِكُفْرٍ يَنْقُلُ عَنِ الْمِلَّةِ، بَلْ إِذَا فَعَلَهُ فَهُوَ بِهِ كُفْرٌ، وَلَيْسَ كَمَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»، وَكَذَلِكَ قَالَ طَاوُسٌ، وَقَالَ عَطَاءٌ: «هُوَ كُفْرٌ دُونَ كُفْرٍ، وَظُلْمٌ دُونَ ظُلْمٍ، وَفِسْقٌ دُونَ فِسْقٍ».

وَمِنْهُمْ مَنْ تَأَوَّلَ الْآيَةَ عَلَى تَرْكِ الْحُكْمِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ جَاحِدًا لَهُ، وَهُوَ قَوْلُ عِكْرِمَةَ، وَهُوَ تَأْوِيلٌ مَرْجُوحٌ، فَإِنَّ نَفْسَ جُحُودِهِ كُفْرٌ، سِوَاءَ حَكَمَ أَوْ لَمْ يَحْكَمْ.

وَمِنْهُمْ مَنْ تَأَوَّلَهَا عَلَى تَرْكِ الْحُكْمِ بِجَمِيعِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ، قَالَ: وَيَدْخُلُ فِي ذَلِكَ الْحُكْمُ بِالتَّوْحِيدِ وَالْإِسْلَامِ، وَهَذَا تَأْوِيلُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْكِنَانِيِّ، وَهُوَ أَيْضًا بَعِيدٌ، إِذِ الْوَعِيدُ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ بِالْمَنْزَلِ، وَهُوَ يَتَنَاوَلُ تَعْطِيلَ الْحُكْمِ بِجَمِيعِهِ وَبِبَعْضِهِ.

وَمِنْهُمْ مَنْ تَأَوَّلَهَا عَلَى الْحُكْمِ بِمُخَالَفَةِ النَّصِّ، تَعَمُّدًا مِنْ غَيْرِ جَهْلٍ بِهِ وَلَا خَطَأً فِي التَّأْوِيلِ، حَكَاهُ الْبَعَوِيُّ عَنِ الْعُلَمَاءِ عُمُومًا.

وَمِنْهُمْ مَنْ تَأَوَّلَهَا عَلَى أَهْلِ الْكِتَابِ، وَهُوَ قَوْلُ قَتَادَةَ، وَالضَّحَّاكِ وَعَبْدِهَا، وَهُوَ بَعِيدٌ، وَهُوَ خِلَافٌ ظَاهِرٌ اللَّفْظِ، فَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ. وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهُ كُفْرًا يَنْقُلُ عَنِ الْمِلَّةِ.

وَالصَّحِيحُ أَنَّ الْحُكْمَ بِغَيْرِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ يَتَنَاوَلُ الْكُفْرَيْنِ، الْأَصْغَرَ وَالْأَكْبَرَ بِحَسَبِ حَالِ الْحَاكِمِ؛ فَإِنَّهُ إِنْ اعْتَقَدَ وَجُوبَ الْحُكْمِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي هَذِهِ الْوَاقِعَةِ، وَعَدَلَ عَنْهُ عَصِيَانًا، مَعَ اعْتِرَافِهِ بِأَنَّهُ مُسْتَحَقٌّ لِلْعُقُوبَةِ، فَهَذَا كُفْرٌ أَصْغَرٌ، وَإِنْ اعْتَقَدَ أَنَّهُ غَيْرُ وَاجِبٍ، وَأَنَّهُ مُحْتَرِّقٌ فِيهِ، مَعَ تَيَقُّنِهِ أَنَّهُ حُكْمُ اللَّهِ، فَهَذَا كُفْرٌ أَكْبَرٌ، وَإِنْ جَهَلَهُ وَأَخْطَأَهُ فَهَذَا مُحْطِئٌ، لَهُ حُكْمُ الْمُخْطِئِينَ» (3606).

والعجيب أن هؤلاء يحتجون بكلام ابن القيم على التَّكْفِيرِ بمجرد الحكم بغير ما أنزل الله، مع أن كلامه في غاية الوضوح كما هو ظاهر في ترجيحه في آخر عبارته لمن تدبر وجانب العصبية والهوى.

(3604) يُنظَرُ: «الإبانة الكبرى» لابن بطة العكبري: (723/2 - 737)، تحقيق: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد

بن سيف النصر، وحمد التويجري، طبع: دار الراجحة للنشر والتوزيع، الرياض.

(3605) [المائدة: 44].

(3606) يُنظَرُ: «مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين» لابن القيم: (345/1)، تحقيق: محمد المعتمد بالله البغدادي، طبع: دار الكتاب

العربي - بيروت.

ثم إننا لو نظرنا إلى ما قاله الإمام ابن كثير في «تفسيره» عن القانون الوضعي الذي وضعه التتار في زمانه، وسموه «الياسق» أو «الياسا» أي النظام أو القانون، حيث ذكر ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿أَفْحَكُمُ الْجَاهِلِيَّةَ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾⁽³⁶⁰⁷⁾،

قال: «يُنَكِّرُ تَعَالَى عَلَى مَنْ خَرَجَ عَنِ حُكْمِ اللَّهِ الْمُحْكَمِ الْمُشْتَمِلِ عَلَى كُلِّ خَيْرٍ، النَّاهِي عَنِ كُلِّ شَرٍّ وَعَدْلٍ إِلَى مَا سِوَاهُ مِنَ الْأَرَءِ وَالْأَهْوَاءِ وَالْإِصْطِلَاحَاتِ الَّتِي وَضَعَهَا الرَّجَالُ بِلَا مُسْتَنَدٍ مِنْ شَرِيعَةِ اللَّهِ، كَمَا كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَحْكُمُونَ بِهِ مِنَ الضَّلَالَاتِ وَالْجَهَالَاتِ، مِمَّا يَضْعُونَهَا بِأَرَائِهِمْ وَأَهْوَائِهِمْ، وَكَمَا يَحْكُمُ بِهِ التَّتَارُ مِنَ السِّيَاسَاتِ الْمَلَكِيَّةِ الْمَأْخُودَةِ عَنْ مَلِكِهِمْ جِنَكِرْخَانَ، الَّذِي وَضَعَ لَهُمْ «الياسق» وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ كِتَابٍ مَجْمُوعٍ مِنْ أَحْكَامٍ قَدْ اقْتَبَسَهَا عَنْ شَرَائِعِ شَتَّى، مِنَ الْيَهُودِيَّةِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ وَالْمِلَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَفِيهَا كَثِيرٌ مِنَ الْأَحْكَامِ أَخَذَهَا مِنْ مُجَرَّدِ نَظَرِهِ وَهَوَاهُ، فَصَارَتْ فِي بَيْتِهِ شَرْعًا مُتَّبَعًا، يُقَدِّمُونَهَا عَلَى الْحُكْمِ بِكِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَهُوَ كَافِرٌ يَجِبُ قِتَالُهُ، حَتَّى يَرْجَعَ إِلَى حُكْمِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَلَا يَحْكُمُ سِوَاهُ فِي قَلِيلٍ وَلَا كَثِيرٍ»⁽³⁶⁰⁸⁾.

وهذا القول تستدل به جماعات العنف على تكفير الحكام الذين يحكمون بغير ما أنزل الله، ولكن ابن كثير (رحمته الله) جعل مناط التَّكْفِيرِ بالحكم بالقوانين الوضعية اعتقادًا كافرًا، وليس مجرد العمل (وهو الحكم بغير ما أنزل الله) حيث بيَّن هذا المعتقد الذي يجعل هذا العمل كفرًا، فقال عن قوانين التتار «الياسق»: «فَصَارَتْ فِي بَيْتِهِ شَرْعًا مُتَّبَعًا، يُقَدِّمُونَهَا عَلَى الْحُكْمِ بِكِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»، فعلة الكفر من وجهة نظر ابن كثير اعتقاد تقديم هذه الأحكام على حكم الله تعالى، ورسوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

فابن كثير (رحمته الله) يقول هذا مع أن التتار كانوا كافرين ثم دخل بعض ملوكهم الإسلام، وكانوا فجارًا وفساقًا يستبيحون الدماء وينتهكون الأعراض، ومع ذلك لم يحكم ابن كثير وغيره بكفر الملوك التتار الذين دخلوا في الإسلام، وأنهم لا يكفرون إلا إذا اعتقدوا أن حكم الياسق مقدم على حكم الله ورسوله. وقال بعض العلماء: بأن يوسف الصديق (عَلَيْهِ السَّلَامُ) تولى خزائن الأرض لملك مصر وقد كان كافرًا، ومعلوم أنه حينما يتولى لكافر فلا بد أن يُخالف حكم الله تعالى في أشياء. واستدلوا بالنجاشي وحكمه للحبشة بغير شرع الله، ومع ذلك لم يحكم النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بكفره ولا بخروجه من الإسلام، بل شهد له أنه أخ صالح، وصلَّى عليه لما مات.

⁽³⁶⁰⁷⁾ [المائدة: 50].

⁽³⁶⁰⁸⁾ يُنْظَرُ: «تفسير ابن كثير»: (131/3).

ونخلص من العرض السابق إلى ما يلي:

يتبين أن مناط الكفر بالحكم بغير ما أنزل الله تعالى اعتقاد قلبي كبقية المعاصي والمخالفات، وهذا الاعتقاد القلبي لا يمكن التوصل إليه بمجرد الحكم بغير ما أنزل الله؛ إلا بالتصريح به، أو بعمل كفري آخر يدل على المنطلقات الكفرية لأعمال هذا الشخص المُكفّر.

وأن أبرز ملامح الخلل في منهج المنتمين لجماعات العنف أو المنظرين لها: التوسع والتعميم في مسألة التَّكفير، والجرأة في تكفير المعين دون اعتبار لشروط التَّكفير وموانعه، وأنهم يدعون إلى قتال الحكام والخروج عليهم دون اعتبار للمصالح والمفاسد والضوابط الشرعيّة، وأنهم لا يُفرِّقون بين تنقيح المناط وتحقيقه، والتَّكفير المطلق والتَّكفير المعين، ومحاولة تقوية آرائهم بالدليل الخطابي القائم على استمالة القارئ بقوة العبارة وتعميمها، ووضع فرضيات مسلمة واعتبارها حقائق لا تقبل الجدل ولا المناقشة.

ونقول للذين تبنا العنف وجعلوا هذه المسألة منطلقهم: هل يسوغ قتل الناس وإشاعة الفوضى

وإحداث التفجير، وانتهاج التدمير في مسألة خلافيّة بين العلماء، ومع وجود موانع قد تمنع من التَّكفير، وعدم تحقق شروطه⁽³⁶⁰⁹⁾.

إن اللّذي لا خلاف فيه بين أحد من العلماء أو حتى عقلاء الناس أن قتل الأنفس المعصومة، وهتك الأعراض، والاستيلاء على أموال الناس، وإفساد المرافق العامة، وتفجير المساكن والسيارات والناس، وتخريب المؤسسات ومصالح الناس محرم شرعاً، وهو من الكبائر التي يعاقب الله تعالى مرتكبيها عقاباً شديداً وعذاباً أليماً؛ لما في ذلك من هدم بنيان الله، وإفساد للحياة، وتخريب للعمران، وتدمير لحياة الناس الآمنين في أوطانهم، والمطمئنين في مساكنهم ومعاشهم، وغدوهم ورواحهم، وهتك للمصالح العامّة التي لا غنى للناس في حياتهم عنها.

ألا فليقت الله تعالى هؤلاء الشباب المغرر بهم، وليشوبوا إلى رشدهم، وليعودوا إلى صوابهم، وليحفظوا على الأمة وحدتها وقوتها، فإن أعمالهم هذه لا تصب إلا في مصلحة أعداء الإسلام الذين لا يريدون للأمة تقدماً ولا يرجون لها نهضة ولا قواماً.

⁽³⁶⁰⁹⁾ تُراجع هذه القضية تفصيلاً بتوسع في كتاب: «التكفير عند جماعات العنف المعاصرة. نقد المقولات التأسيسية»، د/ إبراهيم بن صالح العايد، طبع: مركز نماء للبحوث والدراسات، وكتاب: «التكفير في القرآن والسنة قديماً وحديثاً»، أ د/ نعمان عبد الرازق السامرائي، طبع: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلاميّة، وكتاب: «تكفير أهل الشهادتين. موانعه ومناطاته»، أ د/ الشريف حاتم العوني، طبع: مركز نماء للبحوث والدراسات.

القسم الرابع: الفقه

القسم الرابع: الفقه
التجديد في الفقه الإسلامي
مدخل تجديدي

أصالة الفقه الإسلامي وضرورة تجديده:

الفقه الإسلامي أصيل في نشأته ومصدره، وليس مستمدًا من الفقه الروماني كما ذهب إلى ذلك بعض المستشرقين ومن سلك سبيلهم من الباحثين، وقد اعترف بقيمة هذا الفقه ومنزلته مجمع القانون الدولي المقارن الذي عقد في مدينة لاهاي (1937م) وأصدر قرارًا بالإجماع بيّن فيه عدم وجود أي صلة بين الفقه الإسلامي والقانون الروماني، وأن الفقه الإسلامي صالح لإمداد التشريع الحديث بأحدث النظريات والقواعد. قال المستشرق المجري فيري: «نرى أن فقهم الإسلامي واسع لدرجة أنني أعجب كلما فكرت أنكم لم تستنبطوا منه الأنظمة والأحكام الموافقة لبلادكم وزمانكم»⁽³⁶¹⁰⁾.

وقال سانتيليا في كتابه الفقه الإسلامي: «إن في الفقه الإسلامي ما يكفي المسلمين في تشريعهم المدني إن لم نقل: ما يكفي الإنسانية كلها»⁽³⁶¹¹⁾.

وهذا يجعلنا نعز ونفخر بتراثنا الفقهي الأصيل الذي يتسم بمجموعة من المميزات تفرد بها عن غيره، منها:

أولاً: اعتماده على مرجعية الوحي الإلهي (القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة)، وهذا يعطيه ميزة كبرى في دقة توصيف المشكلات والقضايا (إنسانية كانت أو اجتماعية) محلية كانت أو عالمية.

ثانياً: قدرته على المعالجة المحيطة بمشكلات المجتمع المسلم بموضوعية دقيقة، تجمع بين رعاية مصلحة الفرد، ومصلحة المجتمع، وفق توجيه الشريعة وهدى الوحي الإلهي.

ثالثاً: ارتقاء وتميز الفقه الإسلامي في حفاظه على حقوق الأفراد، وإعظامه الكبير للنفس الإنسانية وحرمتها، إلى الحد الذي يقرر فيه هذا الفقه، أنه لو مات فرد مسلم جوعاً في حي من الأحياء يُعدُّ أهل هذا الحي مشاركين في قتله خطأً، ويجب عليهم ديته.

هذا الفقه الذي أشرنا إلى بعض خصائصه مرّ بمراحل ثلاث منذ نشأته إلى يومنا هذا، وهذه المراحل، هي:

مرحلة النشأة الأولى، في حياة الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ومرحلة الشباب أيام الصحابة الكرام

(3610) ينظر: «الاستشراق والفقه الإسلامي» د: محمد الدسوقي، (ص: 10).

(3611) ينظر: «الإسلام والثقافة العربية في مواجهة تحديات الاستعمار» د: أنور الجندي، (ص: 288) ط: الرسالة.

(رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) وكبار التابعين، ومرحلة الازدهار في عهد الأئمة الكبار المجتهدين، ثم كان بعد ذلك التقليد الذي ظل إلى وقتنا هذا إلا ما ندر.

ومنذ حوالي قرن ظهرت الدعوة من بعض قادة الفكر في العالم الإسلامي إلى ضرورة تجديد الفقه، وأنه السبيل العملي للتخلص من التبعية للقوانين الوضعية، كما أنه دليل لتأكيد صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان.

وفي الحقيقة: إن تجديد الفقه الإسلامي في عصرنا أصبح فريضة وضرورة حضارية للمجتمع الإسلامي، لكن التجديد لصرح الفقه الإسلامي لا بُدَّ أن يتم من خلال ضوابط وأصول محددة، وفي الحدود المقبولة شرعاً وعقلاً وعرفاً.

ويتعين التجديد إذا كانت المسألة حديثة النشأة، ليس فيها نص، ولا اجتهاد معتمد، وما أكثر المسائل والقضايا الطارئة في ظروف عصرنا في المسائل الطبية، وفي المعاملات الشائعة والاتفاقات المعقودة في مسائل النقل البري والبحري والجوي، وأوضاع الشروط المشتركة في العقود المدنية أو التجارية إلى غير ذلك من الأمور المستجدة⁽³⁶¹²⁾.

كما أنه لا مانع من تغيير المراد بالمصطلح الفقهي أو المصطلح الشائع، وتجديد النظرة إلى الواقعة إذا كانت غير موجودة في زمن نزول الوحي (مستحدثة)، وليست معروفة في الوسط القائم بين الناس، مثل كلمة «التصوير» فإن المراد بها حين نزول الوحي: هو التصوير الجسد أو الجسم، والذي له من صورة الحيوان أو الإنسان، أما التصوير الحديث الخيالي أو المعرف بـ «الفوتوغرافي» فليس مراداً أصلاً من الكلمة التي يقصد بها الإنشاء والإبداع، أو يراد بها مضاهاة أو محاكاة خلق الله مثل التماثيل، أو كل ما له أثر مادي بارز. ومن أمثلة تغيير المصطلح كذلك: قول الاقتصاديين بأن الفائدة المصرفية ليست رباً، وإنما هو ثمن مشروع للتضخم، أي أنها تعويض مشروع عن فارق سعر العملة نتيجة التضخم بين وقت الاقتراض ووقت الأداء، وهذا غير واقعي، فالربا والفائدة بمعنى واحد، ثم إن الربا عند الاقتصاديين من أقوى عوامل تناقص القيمة الشرائية⁽³⁶¹³⁾.

والتجديد سائغ أيضاً في إيجاد البدائل الإسلامية للمصارف، في تطوير النظرة إلى بعض أنواع المعاملات، كالانتقال من المضاربة الخاصة إلى المُقَيَّدة، أو المضاربة المشتركة... إلخ⁽³⁶¹⁴⁾.

(3612) ينظر: «تجديد الفقه الإسلامي» د: وهبة الزحيلي، د: جمال الدين عطية، (ص: 168-184)، ط: دار الفكر - دمشق، ط: الأولى 1420هـ - 2000م.

(3613) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 169).

(3614) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 171).

ويكون التجديد مطلوبًا في الفقه الإسلامي من أجل دفع الحرج في الإسلام، وللقاعدة الشرعية الكليّة: «المشقة تجلب التيسير» و«إذا ضاق الأمر اتسع»، وكذلك إذا كان الحكم الفقهي مجافياً لمقتضى المصلحة والواقع، وكانت المصلحة من جنس المصالح المعتمدة شرعاً؛ فيكون التجديد سائغاً إعمالاً لمقتضى المصلحة وعملاً بمقتضى مبدأ اليسر والسماحة الذي قام عليه التشريع الإسلامي.

إن مما أطبقت عليه كلمة الفقهاء والمفكرين في العصر الحاضر، هو: أن البحث الفقهي يجب أن يتطور، وألا يعيش عالة على تراث السابقين يردده ويقلده ويتحرك في محيطه⁽³⁶¹⁵⁾.

فكل عصر له مشكلاته، ومُستجدّاته المختلفة عن غيره؛ ومن ثمَّ وجب على علماء كل عصر النظر فيما يواجههم من حوادث بعقلية غير تابعة لمن خلّوا من قبلهم، فالواقع يتبدل والحاجات تتجدد، فلا مناص إذن من اجتهاد جدير يساير الحياة ويواكب تطور الفكر، ويستجيب لكل طارئ من المشكلات، ولكن بشرط أن يكون التجديد وفق طريق معتدلة ومقبولة شرعاً وعقلاً، تحافظ على ثوابت الشريعة، وتراعي مقتضيات التطور القائم على أساس المصالح المرسلّة، بما فيها الأعراف العامة، عملاً بروح النص، ودون مصادمة للنصوص⁽³⁶¹⁶⁾.

وهذا هو منهج الصحابة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) والتابعين وأئمة الاجتهاد في كل عصر وزمان، وفيما عدا هذه الطريقة يكون التجديد عبثاً، وإن كان تحت لافتة التجديد والمعاصرة ومسيرة الواقع.

لقد ترك الأئمة الأعلام من الفقهاء تراثاً علمياً رائعاً، يُعدُّ بحق ثروة علمية فريدة لم تعرف البشرية نظيراً لها في تاريخها الطويل، وكان التراث الفقهي العظيم وثيق الصلة بالحياة الإنسانية، يؤثر فيها ويتأثر بها، فلما خلف من بعدهم جيل من المقلدة والأتباع، ضعف الاجتهاد وانقسمت الأئمة طوائف، كل منها تشايح إماماً، تأخذ باجتهاده، وتدافع عن أقواله، ثم دبَّ بينهم التعصب المذهبي، وبلغ في بعض العصور حدّاً كريهاً؛ مما ساعد على كثرة الاختلافات بين الفقهاء، ولم تكن هذه عملية خالصة، وإنما شابها ألوان مختلفة من الترف العقلي أو الخلاف الشكلي أو الاستبداد السياسي⁽³⁶¹⁷⁾، أو الانتصار لآراء الأئمة، ولو كان ذلك على حساب الأحاديث الصحيحة، وضاعف تخلف العالم الإسلامي، واضطراب أوضاعه السياسية والاقتصادية من ركود الحياة الفقهية، واجترار الخلف من الفقهاء لأقوال السلف، أو الدوران في فكلها شرخاً وتحشية دون تجديد أو اجتهاد يذكر، ثم كان الاحتلال الأجنبي الذي فرض قوانينه على العالم الإسلامي،

(3615) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 168).

(3616) ينظر: «التجديد في الفقه الإسلامي» د: محمد الدسوقي، (ص: 77، 78) سلسلة قضايا إسلامية العددان: (1، 8) ط: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية 1422هـ-2001م.

(3617) ينظر: «دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين» الشيخ محمد الغزالي، (ص: 57)، ط: دار الأنصار - القاهرة، بدون.

لسلخه من تراثه، وتنحيته عن الحياة.

ولكن مع هذا الركود لحركة الاجتهاد (لعدة قرون) كان يظهر بعض أعلام الفقهاء، الَّذِينَ امتازوا برحابة الأفق، وغازرة العلم، وأصالة الفهم، أمثال سلطان العلماء العز بن عبد السلام، وابن تيمية، وابن القيم، والسيوطي، وغيرهم، الَّذِينَ لا يجوز أن يخلو عصر من وجود أمثالهم. وهؤلاء هم المجددون الَّذِينَ بشر الحديث بمحيئهم: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ إِلَى هَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا» (3618).

فهذا الحديث يصرح بشرعية التجديد لفهم الدين، والمتأمل لتاريخ الإسلام منذ ظهوره يجد أن الدين الإسلامي قد عرف التجديد في كل العصور حتى اليوم، وإن تفاوت هذا التجديد قوة وضعفاً في عصر دون عصر.

وإذا كان تجديد الدين مشروعاً بصفة عامة، فإن الفقه أولى جوانب الدين بالتجديد؛ لِأَنَّهُ الجانب العلمي المرن المتحرك الَّذِي يطلب منه مواجهة كل طريف وجديد بالحكم والفتوى والبيان (3619). وهذا التجديد للفقه لا ينافي الأصالة التي تُعَدُّ من أهم خصائص الفقه الإسلامي، كما أن تجديد الفقه لا يعني التخلص من القديم، أو محاولة هدمه واستبداله بشيء مستحدث، فهذا ليس بتجديداً، وإنما يراد بالتجديد، الاحتفاظ بالقديم الصالح، وإدخال التحسين عليه دون المساس بخصائصه الأصيلة. والتجديد للفقه بهذا المفهوم لا ينافي الأصالة التي هي في اللغة تعني الجودة في الرأي والابتكار في تنزيل النص على الواقع، وبهذا يمكن أن نكون أصلاء ومجددين في الوقت ذاته، بل إن التجديد آية من آيات الأصالة، وعامل من عوامل الحفاظ عليها وإثرائها. والمرحلة الراهنة التي نعيشها هي مرحلة العبث بالفقه الإسلامي تحت شعار: «التجديد والمعاصرة، وفقه الواقع» وغير ذلك.

وهذا (بلا شك) باب واسع للتفلت من الشريعة، ومن قواعد الفقه وأصوله؛ لِأَنَّ من يطبق الحكم الشرعي بإخلاص وصدق لا يحتاج إلى أنصاف الحلول، فليس في هذا الدين حكم نصفه حلال والآخر حرام، أو نصفه دين والآخر هوى.

والذي يتولى حمل هذا اللواء في زماننا، إما جاهل، أو متعالم، وذلك باستغلال الإذاعة المسموعة أو

(3618) أخرجه الإمام أبو داود في «سننه» كتاب: «الملاحم»، باب: «ما يذكر في قرن المائة»، (109/4) برقم: (4291) وأخرجه الحاكم في «المستدرک»، كتاب: «الْفَيْئَنَ وَالْمَلَاجِمَ»، (567/4) برقم: (8592).
(3619) ينظر: «التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، (ص: 187).

المرئية، أو بالكتابة المحشوة سماً وضلالاً، فهؤلاء الذين يزعمون التجديد لأنفسهم، إما أنهم يفتنون بحسن نية، أو بسوء طوية، وكلاهما خطر على الدين، ينبغي الحذر منهما⁽³⁶²⁰⁾.

وهناك خمس طرائق لتجديد الفقه ذكرها الدكتور وهبة الزحيلي نذكرها باختصار:

الأولى: الطريقة السلفية:

وتعني التخلي عن المذاهب والعودة إلى فقه السلف الصالح من الصحابة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) والتابعين، وقد صنف أستاذنا المرحوم الدكتور/ محمد يوسف موسى كتاباً في «تاريخ الفقه الإسلامي» كدعوة قوية لتجديده بالرجوع لمصادره الأولى، وَصَنَّفَ بعضهم كتباً في فقه السلف، مثل: «معجم فقه السلف» للأستاذ الشيخ محمد المنتصر الكتاني، و«موسوعة إبراهيم النخعي» للأستاذ الدكتور/ رواسي قلعجي، وغيرهم، وبعضهم يشترط فيعادي فقه المذاهب، أو يسيء تقدير مذاهبهم.

والحقيقة أن هذا ظلم للسلفية ولدعاتها الأصلاء، فإن الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم كانا أبرز من دعا إلى السلفية ودافعا عنها، ورغم ذلك وقفا ضد العصبية المذهبية المقلدة، وأنصفا أئمة المذاهب، وأعطوهم حقهم من التقدير والتوقير.

فالتجديد لا يكون أبداً بالطعن في العدول الثقات أئمة المذاهب، والجمود على آراء السلف فقط، وإنما التجديد يكون باتباع منهج السلف في الاجتهاد، وليس اتباع أقوال السلف⁽³⁶²¹⁾.

الثانية: الطريقة الانتقائية أو الغوغائية:

وهي انتقاء ما يحلو للنفس بالهوى والشهوة، واختيار بعض الأحكام وإهمال بعضها الآخر، وحسبما يروق لأصحاب هذه الطريقة؛ لِأَنَّهُمْ يعادون كل قديم.

وصاحب هذه الطريقة غريب الفكر واليد واللسان عن ساحة الاجتهاد، ولغة العرب الفصحى، وأصول أو مناهج الاستنباط المعتبرة عند العلماء، والحكم على هذه الطريقة كسابقتها، إنها مجافية للصواب، وبعيدة عن حقيقة الفقه والتفقه، والذي تقول به تبديد وليس تجديداً.

الثالثة: الطريقة العدوانية:

وهي معادة صرح الفقه الإسلامي برمته، والتخلي عن الثروة الفقهية الخصبة التي اعترف بها كبار رجال القانون في العالم المعاصر، وهذا التخلي عن الفقه الإسلامي هو طريق مدرسة الحداثة، وهو طريق الهدم والتغريب، ومن منهجهم جعل النص الشرعي في آخر المطاف، يجعله مصدراً احتياطياً؛ حيث لا يوجد

(3620) ينظر: «تجديد الفقه الإسلامي»، (ص: 208).

(3621) ينظر: «تجديد الفقه الإسلامي»، (ص: 210).

سواه، وأصحاب هذه الطريقة لا منطلق عندهم ولا دين، ودعوتهم إلى التجديد إنما هي في الحقيقة دعوة للانسلاخ من شرع الله (3622).

الرابعة: الطريقة التقريبية:

وهي تعمل على تقريب الفقه من القانون الوضعي، وكأن للقانون صفة القداسة والسمو، والفقه الإسلامي دونه في الشكل والموضوع، وأصحاب هذه الطريقة يحاولون تأويل النصوص الشرعية تأويلاً منافياً لصراحة النص وغايته؛ لتوافق القانون، أو تقترب منه علمًا بأن القوانين غير مستقرة، وقابلة للتعديل والتغيير، وتظل قاصرة في رأي واضعيها عن الوصول إلى مستوى سمو الممثل في الدين والأخلاق، فكيف بعد هذا كله تكون القوانين أصلاً والفقه الإسلامي تبعًا.

الخامسة: الطريقة الوسطية:

وهي الطريقة المعتدلة المتوازنة التي لا بديل عنها؛ لأنها تحقق الأصالة والمعاصرة، ومقتضيات التطور مما تسير عليه المحام الفقهيّة المعاصرة، وما يقرره العلماء في فتاوبهم ومقالاتهم، وفي هذا توفيق بين الاعتبارين: اعتبار التزام النص، واعتبار المصلحة، أو الحاجة بالتعمق في فهم النص، وبيان علته، وإدراك مراميه، والعمل على التوسع في تفسيره؛ ليشمل القديم والجديد معًا، وحيث لا جمود ولا وقوف عن مواكبة حركة التطور والتجديد.

وهذه هي الطريقة المشروعة في تجديد الفقه الإسلامي التي تجعل الشريعة مناسبة للعصر وصالحة لكل زمان ومكان (3623).

ولا ننسى أن العصر الحاضر حفل بتجديد في صياغة الفقه الإسلامي الذي يساعد على تجديد تطبيق الأحكام الشرعية، سواء في مجال القوانين الإسلامية الصادرة، مثل: القانون المدني (السوداني، والأردني، والإماراتي، والكويتي) أو مشروعات القوانين الموحدة في الجامعة العربية في الأحوال الشخصية، والقانون المدني والجنائي، ومنها: مشاريع القوانين في مصر، وتقنين فقه المذاهب الأربعة الذي قدمه الأزهر الشريف بثوب علمي عصري في صيغة مواد قانونية (3624).

ولنأخذ على ذلك بعض النماذج والتطبيقات:

إن التجديد نعمة حلوة مستعذبة تروق لكل إنسان، لكن من الذي يستطيع التجديد، وهل يكون

(3622) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 211، 212).

(3623) ينظر: «تجديد الفقه الإسلامي»، (ص: 214).

(3624) ينظر: «التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، (ص: 190).

التجديد سائغاً في كل شيء؟ وهل هو مقبول من كل ناعق أو معترض؟ وهل يعني ذلك التخلي عن الفقه الإسلامي الثروة الخصبه جملة وتفصيلاً؟

إنَّ للتجديد أصولاً وضوابط كما تقدم، وإنَّ التجديد في الفقه كان سمة مميزة لكل عصر من عصور الاجتهاد، بدءاً من عصر الصحابة، والتابعين، وأئمة المذاهب، وتلاميذهم إلى عصرنا الحاضر، وفيما عدا الدائرة المعقولة للتجديد وضوابط التجديد المشروعة، يكون التجديد لغواً وعبثاً، بل يصير تبديلاً وليس تجديداً.

1- التجديد في عصر الصحابة:

لقد لجأ الصحابة رضوان الله عليهم إلى التجديد بضوابطه المشروعة، وفي مجالاته المطلوبة؛ وذلك لأنَّ النصوص الشرعية محدودة، والنوازل والمستجدات كثيرة لا تقف عند حد، فاسترشدوا في بيان أحكام المسائل الطارئة بمقاصد الشرع العامة وقواعده الكلية، ونُقل عن كثير من كبار الصحابة قضايا أفتوا فيها برأيهم كأبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وزيد بن ثابت، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وغيرهم. والذين نقل عنهم الفتوى في المُستجدَّات مائة ونيف وثلاثون نفساً، ما بين رجل وامرأة، وكان المكثرون منهم سبعة: عمر، وعلي، وابن مسعود، وعائشة أم المؤمنين، وزيد بن ثابت، وابن عباس، وابن عمر.

وقال أبو محمد بن حزم: ويمكن أن يجمع من فتوى كل واحد منهم سفر ضخم قال: وقد جمع أبو بكر محمد بن موسى بن يعقوب بن أمير المؤمنين المأمون فتياً عبد الله بن عباس (رضي الله عنهما) في عشرين كتاباً وأبو بكر محمد المذكور أحد أئمة الإسلام في العلم والحديث⁽³⁶²⁵⁾.

والمتوسطون منهم ثلاثة عشر، يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد منهم جزء صغير، وهم: أبو بكر، وأم سلمة، وأنس بن مالك، وأبو سعيد الخُدري، وأبو هريرة، وعثمان بن عفان، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن الزبير، وأبو موسى الأشعري، وسعد بن أبي وقاص، وسلمان الفارسي، وجابر بن عبد الله، ومعاذ بن جبل، ويضاف إليهم: طلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وعمران بن حصين، وأبو بكر، وعبادة بن الصامت، ومعاوية بن أبي سفيان.

والمقلون منهم في الفتيا، لا تُروى عن الواحد منهم إلا المسألة والمسألان، كأبي الدرداء، وأبي اليسر، وأبي سلمة المخزومي، وأبي عبيدة، وسعيد بن زيد... إلخ⁽³⁶²⁶⁾.

(3625) ينظر: «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، (10/1).

(3626) ينظر: «المرجع السابق»، (10/1).

قال ابن القيم: بعد بيان ما سبق: وكما أن الصحابة سادة الأمة وأئمتها وقادتها، فهم سادات المفتين والعلماء، وأول المسائل المستجدة: مسألة الخلافة، ومسألة المرتدين، وقضية قتل الجماعة بالواحد، والمسائل المشتركة أو الحجرية (وهي التي توفيت فيها امرأة عن زوج وأم، وإخوة لأم، وإخوة أشقاء)، وجمع القرآن في صحف واحدة.

وكان عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أعظم شخصيات هذا العهد، فحسم كثيراً من المشكلات بمشورة الصحابة، كترك قسمة الأراضي المفتوحة في الشام ومصر والعراق، ووضع الخراج عليها، والتاريخ بالهجرة، وحد الخمر، وحد الرجم، والمتعتان، متعة الخروج، ومتعة الزواج، وإمضاء الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثاً، وصلاة التراويح جماعة، وتنظيم القضاء والدواوين وغير ذلك⁽³⁶²⁷⁾.

التجديد في عصر التابعين:

سار التابعون في الاجتهاد والتجديد على منهج الصحابة، وكان المفتون كثيرين في الأمصار، أشهرهم في المدينة المنورة الفقهاء السبعة، وهم: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وخارجة بن زيد بن ثابت، وأبو بكر بن عبد الرحمن، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة. وكان هناك فقهاء آخرون مشهورون في مكة المكرمة، والبصرة، والكوفة، والشام، ومصر، والقيروان، والأندلس، واليمن، وبغداد⁽³⁶²⁸⁾.

الطابع التجديدي المميز لعصر الصحابة والتابعين:

يلمس الفقيه المتتبع سمات هذين العصرين، وأهمها:

- 1- تجديد الأحكام لِأَنَّهَا خَيْرٌ، أو لموافقته علل الأحكام المنصوص عليها، كميراث الجد، وقتل الجماعة بالواحد، والحكم بالدية بعد عفو أحد أولياء الدم.
- 2- تغيير بعض الأحكام في الظاهر، وربطها بالمعنى الحقيقي، أو بعلة الحكم المنصوص عليه، كإيقاف عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) سهم المؤلفة قلوبهم، وتقدير الدية نقداً بدل الإبل، وإباحة التقاط الإبل الضالة.
- 3- النهي عن بعض الأحكام الثابتة بالكتاب والسنة، دفعاً لما يترتب عليها من مفساد خطيرة، بعد أن تغير الزمن، كترك تقسيم الأراضي بالعراق ونحوها، ورأي عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) في ترك زواج الكتابيات.

(3627) ينظر: «تجديد الفقه الإسلامي»، (ص: 217).

(3628) ينظر: «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، (1/ 13).

4- استحداث أحكام زاجرة اقتضاها الزمن مع ما فيها من ترك ظاهر النص أو تخصيصه، مثل حكم عمر بإمضاء الطلاق الثلاث بلفظ واحد، وحكمه بالتحريم الدائم فيمن تزوج امرأة لا تزال في عدتها من زوج سابق، والحكم بتضمين الصناع، مع أن أيديهم أيدي أمانة كما هو معروف.

5- ترك كبار التابعين العمل بالنصوص المطلقة أو العامة لمنافاتها المصلحة، وهو تقييد للنص أو تخصيصه، أو ترك ظاهره، كإجازة التسعير، ورد شهادة القريب لقريبه، أو الزوج لزوجته وعلى العكس، ورد (تَوْبَةَ بِنِ نَمْرٍ الْحَضْرَمِيِّ) شهادة من لم يمتع امرأته بعد طلاقها، وعدم قبول عروة بن الزبير توبة من تاب بعد تلصص منه وقطع الطريق.

والخلاصة: إن فقه الصحابة والتابعين يتميز بعدم الجمود على حرفية، وبالعمل على التعرف على علل الأحكام الشرعية ومقاصدها، وقبول قاعدة أو مبدأ: «تغيير الأحكام بتغيير الأزمنة والأمكنة» تبعاً لتغير عللها، لتحقيق مقاصد التشريع⁽³⁶²⁹⁾.

هذه أمثلة للتجديد في عصر الصحابة والتابعين وهم أقرب الناس بعهد رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ومع ذلك كانوا بحاجة إلى التجديد، فما بالكم بمن تباعد به الزمن وكثرت عليه المحن، وتعقدت الواقع وتشابك وتداخل، وفي خضم هذا الواقع لم يعد (الفقه التقليدي الذي نتلمس فيه الهداية) مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء؛ لِأَنَّهُ مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي؛ لذا أصبحت الحاجة ماسة إلى تجديد الفقه الذي ينبغي أن تؤسس عليه النهضة الإسلامية الحديثة، وها هي بعض الضوابط الفقهية التجديدية والتي نسأل الله أن تلقى قبُولاً إنه سميع قريب مجيب الدعوات.

(3629) ينظر: «تجديد الفقه الإسلامي»، (ص: 218).

ضوابط تجديد الفقه

الضابط الأول: القرآن الكريم هو مرجعية تقويم التراث الفقهي:

القرآن الكريم هو كلام الله تعالى المنزّل على رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) المتعبّد بتلاوته، المتحدّى بأقصر سورة منه، المنقول إلينا بالتواتر، فهذا القرآن الكريم هو الكتاب المُبين، الَّذِي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد، وهو المعجزة الخالدة الباقية، المستمرة على تعاقب الأزمان والدهور إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها.

فالقرآن الكريم هو الدستور السماوي الَّذِي بَيَّنَّ فِيهِ اللهُ كُلَّ شَيْءٍ، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾⁽³⁶³⁰⁾، فهو مصدر التشريع والمعرفة الإسلامية، ومقياس الاستقامة والانحراف، والمرجع عند التعارض والاختلاف في الأفكار التي تنتسب إلى الإسلام، وهو وثيقة النبوة الخاتمة، ولسان الدين الحنيف، وقانون الشريعة الإسلامية، وقاموس اللغة العربية، هو قدوتنا وإمامنا في حياتنا، به نحتدي، وإليه نحتكم، وبأوامره نأتمر، وبناهيه ننتهي، وعند حدوده نقف ونلتزم، سعادتنا في سلوك سننه واتباع منهجه، وشقاؤنا في تنكُّب طريقه والبعد عن تعاليمه.

وَبِنَاءً عَلَى ما سبق من كلام شهد به كل قاص ودان من أهل الملة الحنيفة واللغة الفصيحة: كان لا بد من جعل القرآن الكريم مرجعية أساسية في تقويم التراث الإسلامي بصفة عامة والتراث الفقهي بصفة خاصة، والحكم عليه بما يحتويه من علوم في شتى المجالات الاعتقادية والتشريعية واللغوية وغيرها. ولبحث هذا الضابط لا بد أن نبحت ما يمكن أن يكون القرآن الكريم حاكمًا عليه بالنسبة للفقهاء بشكل عام، وبالنسبة للتراث الفقهي بشكل خاص؛ ولذلك جعلت الكلام في أربعة محاور رئيسة:

المحور الأول: القرآن الكريم كمرجعية لتقويم التراث بالنسبة للدليل الفقهي.

المحور الثاني: القرآن الكريم كمرجعية لتقويم التراث بالنسبة للاستنباط الفقهي.

المحور الثالث: القرآن الكريم كمرجعية لتقويم التراث بالنسبة للقواعد الفقهية الواردة فيه.

المحور الرابع: القرآن الكريم كمرجعية لتقويم التراث بالنسبة للغة الدالة على الأحكام.

وبيان تلك المحاور الأربعة بالتفصيل كما يلي:

المحور الأول: القرآن الكريم كمرجعية لتقويم التراث بالنسبة للدليل الفقهي:

⁽³⁶³⁰⁾ جزء من الآية رقم (89) من سورة النحل.

حيث إن القرآن الكريم (كما تقرر) هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي، والمرتبة الأولى من مراتب الاستدلال الفقهي فكان لا بُدَّ للفقهاء أن يضبط الدليل الفقهي عليه عند دراسته للمسألة الفقهية واستخراج الحكم الشرعي، فكل ما عداه من الأدلة مؤخر عنه، ولذلك أجمعت الأمة على تقديمه في الاستدلال على ما عداه.

وعليه: فإن عمل القرآن الكريم في ضبط الاستدلال الفقهي يتلخص في النقاط التالية:

- 1- ذكر الدليل القرآني إذا تم إغفاله في المسألة الواردة في كتب التراث جهلاً أو سهواً.
 - 2- تقدم الدليل القرآني كمرتبة أولى على ما سواه في الاستدلال، ثم تأتي المصادر الأخرى للاستدلال بحسب مرتبتها، فالسنة ثم الإجماع إن وجد ثم المعقول وهكذا... إلخ.
- يقول الشاطبي: رُبِّهُ السُّنَّةُ التَّأخُّرُ عَنِ الْكِتَابِ فِي الْإِعْتِبَارِ، وَالِدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أُمُورٌ: أَحَدُهَا: أَنَّ الْكِتَابَ مَقْطُوعٌ بِهِ، وَالسُّنَّةُ مَظْنُونَةٌ، وَالْقَطْعُ فِيهَا إِنَّمَا يَصِحُّ فِي الْجُمْلَةِ لَا فِي التَّفْصِيلِ، بِخِلَافِ الْكِتَابِ؛ فَإِنَّهُ مَقْطُوعٌ بِهِ فِي الْجُمْلَةِ وَالتَّفْصِيلِ، وَالْمَقْطُوعُ بِهِ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمَظْنُونِ؛ فَلَزِمَ مِنْ ذَلِكَ تَقْدِيمُ الْكِتَابِ عَلَى السُّنَّةِ.

وَالثَّانِي: أَنَّ السُّنَّةَ إِذَا بَيَّنَّ لِلْكِتَابِ، أَوْ زِيَادَةً عَلَى ذَلِكَ، فَإِنْ كَانَ بَيِّنًا؛ فَهُوَ ثَانٍ عَلَى الْمُبَيَّنِّ فِي الْإِعْتِبَارِ، إِذْ يَلْزَمُ مِنَ سُقُوطِ الْمُبَيَّنِّ سُقُوطُ الْبَيِّنِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنَ سُقُوطِ الْبَيِّنِ سُقُوطُ الْمُبَيَّنِّ، وَمَا شَأْنُهُ هَذَا؛ فَهُوَ أَوْلَى فِي التَّقْدِيمِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ بَيِّنًا؛ فَلَا يُعَدُّ إِلَّا بَعْدَ الْأَلَّا يُوجَدُ فِي الْكِتَابِ، وَذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى تَقَدُّمِ وَاعْتِبَارِ الْكِتَابِ.

والثالث: ما دل على ذلك من الأخبار والآثار؛ كحديث معاذ... (3631).

فَعَنْ أَبِي عَوْنٍ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَمْرٍو ابْنِ أَحْيَى الْمُغِيرَةَ بْنِ شُعْبَةَ، عَنْ أَنَسٍ مِنْ أَهْلِ جَمُوصٍ، مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟»، قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟»، قَالَ: فَيَسْتَنِّي رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟»، قَالَ: أَجْتَهُدُ رَأْيِي، وَلَا أَلُو فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) صَدْرَهُ، وَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ، رَسُولَ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ» (3632).

(3631) يراجع: «الموافقات» للشاطبي، (6/4).

(3632) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الأفضية، باب: اجتهاد الرأي في القضاء (303/3)، برقم: (3592)، والترمذي في «جامعه»، كتاب: الأحكام، باب: ما جاء في القاضي كيف يقضي (9/3) برقم: (1327)، والدارمي في «سننه»، كتاب: المقدمة باب الفئنا وما فيه من

وإذا كان هذا بالنسبة لحال السُّنَّة النبويَّة المطهرة مع القرآن الكريم فما دونها من مراتب الاستدلال أولى.

والتقديم الذي يعنيه الإمام الشاطبي وغيره كما هو تقديم في الاستدلال فكذلك هو تقديم في الذكر والمرتبة بطريق اللزوم.

3- يدخل في تقويم الاستدلال أيضاً ضبط الآيات القرآنيَّة المذكورة في كتب التراث كما وردت في المصاحف وبالرسم العثماني كما عند الجمهور، وحذف الأخطاء والمخالفات الواردة في كتب التراث سواء كانت تلك الأخطاء بأيدي من صنعها أو من نسخها عمداً أو خطأً أو نسياناً.
قَالَ الْبَيْهَقِيُّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): «مَنْ كَتَبَ مُصْحَفًا فَيَنْبَغِي أَنْ يُحَافِظَ عَلَى الْمُهْجَاءِ الَّتِي كَتَبُوا بِهَا تِلْكَ الْمَصَاحِفَ وَلَا يُخَالِفُهُمْ فِيهَا وَلَا يُعَيِّرَ مِمَّا كَتَبُوهُ شَيْئًا فَإِنَّهُمْ كَانُوا أَكْثَرَ عُلَمَاءَ، وَأَصْدَقَ قُلُوبًا وَلِسَانًا، وَأَعْظَمَ أَمَانَةً مِنَّا فَلَا يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَنْظُرَ بِأَنْفُسِنَا اسْتِدْرَاكًا عَلَيْهِمْ وَلَا تَسْقُطًا لَهُمْ» (3633).

4- ضبط العزو إلى السور القرآنيَّة بأسمائها الصحيحة وتنقيتها من الأخطاء وتسميتها بأسمائها المشهورة مثل سورة المائدة وتسمى العقود، وسورة النحل وتسمى النعم وسورة الإسراء وتسمى بني إسرائيل، وغير ذلك.

هذه النقاط بالنسبة لضبط نص الدليل الفقهي تقديمًا وذكرًا وتصحيحًا، أما ما يتعلق بضبط القرآن الكريم وآلية الاستدلال بالآيات فهو في النقطة التالية:

المحور الثاني: القرآن الكريم كمرجعية لتقويم التراث بالنسبة للاستنباط الفقهي:

كما سبق وتبين أن القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي والمرتبة الأولى من مراتب الاستدلال الفقهي، كان لا بد من تقديمه وجعله ضابطاً لكل استنباط فقهي سواء أكان مبنياً على نص من آيات أخرى تحتل وجوهاً عديدة أو كان الاستنباط مبنياً على نصوص من السُّنَّة أو مجرد اجتهادات عقلية.

وعليه: فإن عمل القرآن الكريم في ضبط الاستنباط الفقهي يتلخص في النقاط التالية:

1- ضبط استنباطات الفقهاء بما يتوافق مع لفظ القرآن الكريم سواء كانت استنباطات الفقهاء

السُّدِّيُّ (267/1/ح: 170)، وأحمد في المسند (417/36/ح: 22100)، وسنده ضعيف؛ لإمام أصحاب معاذ، وجهالة الحارث بن عمرو، لكن مال إلى القول بصحته غير واحد من المحققين من أهل العلم، منهم أبو بكر الرازي وأبو بكر بن العربي والخطيب البغدادي وابن قيم الجوزية. قال الخطيب في «الفيح والمفتحة»: (189/1-190): «إن أهل العلم قد قبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم».
(3633) يُنظَر: «شعب الإيمان»، للبيهقي: (219/4).

مبنية على نصوص أخرى أو مبنية على حجج عقلية، فكل استنباط يخالف نصاً صريحاً من الكتاب سواء كان الاستنباط وجهاً في تفسير آية أخرى أو مبنياً على حديث ولو صحيح أو حجة عقلية فهو استنباط باطل مردود، وهذا هو عين مقصود الفقهاء من تقديم الكتاب على السنة، فمقصودهم تقديم الكتاب في الاستدلال لا الذكر، وتقديم الذكر لازم لتقديم الاستدلال.

فمثلاً: لو وجد اجتهاد ما يقتضي بتسوية الذكر والأنثى من نفس الدرجة في الميراث مطلقاً فهذا اجتهاد مصادم للنص القرآني المباشر في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (3634) وليس لمفهومه، وهو أشد خطأ وأولى بالتنقيح والحذف وإهداره وجميع الأقوال الشاذة مثله.

2- ضبط استنباطات الفقهاء بما يتوافق مع مفهوم القرآن الكريم سواء كانت استنباطاتهم مبنية على نصوص أخرى أو مبنية على حجج عقلية، فكل استنباط فقهي يخالف مفهوم القرآن الكريم فهو باطل سواء كان الاستنباط وجهاً في تفسير آية أخرى أو مبنياً على حديث ولو صحيح أو حجة عقلية فهو استنباط باطل مردود.

فمثلاً: لو وجد اجتهاد ما يقول بأن كنز الفضة جائز فهو مردود؛ لأنه صادم مفهوم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَآكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَاللَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (3635)، فالمنطوق حرم الذهب والفضة فقط، والمفهوم حرم كنز غيرهما من الأموال.

3- ضبط موافقة النصوص التي استدلت بها أصحابها محل بحثهم وبيان مدى مطابقتها له، حيث إن فهم النصوص وحسن الاستنباط منها هو الموجه للاستدلال به على مختلف القضايا الفقهية وربما كان النص منسوخاً أو خارج محل الخلاف.

فمن استدلت على حد الرزق للمحصن بقوله تعالى: ﴿الرَّزَانِيَةُ وَالرَّزَانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (3636)، فهذا استدلال في غير محله فهو دليل حد غير المحصن.

(3634) جزء من الآية رقم (11) من سورة النساء.

(3635) سورة التوبة الآية: (34).

(3636) سورة النور الآية: (2).

فالتَّصُّبُ بَيِّنٌ فِي عُقُوبَةِ الرَّائِي أَمَّا الْجُلْدُ، وَقَدْ عَلِمْنَا فِي نصوصٍ قِطْعِيَّةِ الثُّبُوتِ أَنَّ هَذَا حُكْمُ الرَّائِي غَيْرِ الْمُحَصَّنِ، لَكِنْ مَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ مِنَ التَّعْرِيبِ سَنَةً مَعَ الْجُلْدِ، فَهَذِهِ زِيَادَةٌ عَلَى نَصِّ الْكِتَابِ الْبَيِّنِ، وَلَوْ كَانَتْ لِازِمَةً لَوَجِبَتْ بِنَفْسِ النَّصِّ مَعَ الْجُلْدِ، أَوْ لَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عِنْدَ نُزُولِ الْآيَةِ، فَحَيْثُ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ فَقَدْ دَلَّ عَلَى أَنَّ هَذَا مِنْ قِبَلِ التَّعْزِيرِ يَفْعَلُهُ الْإِمَامُ سِيَاسَةً⁽³⁶³⁷⁾.

المحور الثالث: القرآن الكريم كمرجعية لتقويم التراث بالنسبة للقواعد الفقهية الواردة فيه:

من المعلوم أن القواعد الفقهية الكلية والجزئية التي تنظم فروعاً فقهية لا حصر لها قد يكون لها أصل من القرآن الكريم أو السنة أو غيرهما، ومحل الكلام هي القواعد التي أصلها القرآن الكريم والواردة في كتب التراث الإسلامي، فإن القرآن الكريم له دور مهم في ضبطها وتهديتها، وربما رفضها إذا كان هناك خطأ من الفقيه في استنباط القاعدة الفقهية من النص القرآني.

وعليه: فإن عمل القرآن الكريم في ضبط القواعد الفقهية في التراث الفقهي يتلخص في النقاط

التالية:

بحث ما إذا كانت القاعدة المنسوبة للقرآن باعتبار كونه مصدرًا لها، هل تم استنباطها منه بصورة سليمة؟ أم أن هناك تباين بين المنسوب والمنسوب إليه؟ فالقاعدة الفقهية قد تكون مستندة إلى نص من كتاب أو سنة أو مستندة إلى اجتهاد.

والقواعد المستندة إلى نصوص من الكتاب ينبغي معرفة صحة استنباطها من النص القرآني فما لم يكن صحيحًا وجب تنقيحه.

ومثال القواعد الصحيحة المستندة إلى نصوص قرآنية: المشقة تجلب التيسير، الضرر يزال، وغيرها، فهي مستندة لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽³⁶³⁸⁾.

1- بحث ما إذا كانت القاعدة الفقهية توافق النص القرآني أم لا فيتم إقرار الموافق وحذف

المناقض.

والفرق بين هذه النقطة والتي قبلها أن الأولى تبحث مدى صحة اعتبار المستنبط قاعدة فقهية

⁽³⁶³⁷⁾ (يراجع: «تيسير علم أصول الفقه» تأليف: عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب الجديع، (1/239)، دار النشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، ط: الأولى، 1418 هـ - 1997 م.

⁽³⁶³⁸⁾ جزء من الآية رقم (78) من سورة الحج.

بمفهومها الفقهي ومدى صحة أخذها من النص، أما هذه النقطة فتبحث توافقها مع عموم القرآن الكريم وبحث ما إذا كان الكلام فيها يضم أبواباً فقهية تحته وهو مفهوم القاعدة وليست ضابطاً صغيراً أو حكماً على خلاف القياس فلا يقاس عليه وهكذا، وربما تم استنباط ضوابط متوافقة مع القرآن الكريم ولكنها لا ترقى لتكون قاعدة وربما تم استنباط قاعدة ولكن اعتماد الآية للدلالة عليها خاطئ.

2- بحث مدى موافقة ما استنبط من غير القرآن الكريم من قواعد، وجعل القرآن حاكماً عليها غير محكوم بها للقاعدة مجال حكمها هي الفروع الاجتهادية وليست النصوص القطعية، كما أنها لا تُعدُّ دليلاً مستقلاً إلا باعتبارها مصادرها كما هو الراجح عند علماء الأصول.

وبذلك فإنني أرحح وأؤيد ما ذهب إليه بعض العلماء المعاصرين، وهو القول بِحُجِّيَّة الاستناد والاستدلال بالقواعد الفقهية، بالشروط الآتية:

1 - أن تستند القاعدة الفقهية على دليل من كتاب أو سنة أو إجماع.

2 - ألا تعارض القاعدة الفقهية أصلاً مقطوعاً به من كتاب أو سنة أو إجماع.

وَبِنَاءً عَلَى ذَلِكَ: فإن القواعد التي كان أصلها نصاً من كتاب أو سنة نبوية، أو كانت مستندة إلى أدلة صريحة من الكتاب أو السنة أو الإجماع، تعد مصادر يجوز الاستناد إليها في الاستنباط؛ لأن الرجوع إليها رجوع إلى الأدلة التي استندت إليها مثل قاعدة «الأمر بمقاصدها» فإنها تستند إلى نص صريح من السنة، وهو قول النبي: «**إنما الأعمال بالنيات**»، وأما القواعد التي لا تستند إلى دليل صريح من الكتاب أو السنة أو الإجماع، فإنها لا تُعدُّ مصدرًا يستند إليها في الاستنباط، سواء اتفق الفقهاء على تعييدها، أو اختلفوا فيها، ولكن عند الاتفاق يمكن الاستئناس بها في الترجيح بين الآراء وتفريع الأحكام وتخريجها.

وفي التقرير الذي صدرت به مجلة الأحكام العدلية قالوا: (فحكام الشرع ما لم يقفوا على نقل صريح لا يحكمون بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد، إلا أن لها فائدة كلية في ضبط المسائل، فمن اطلع عليها من المطالعين يضبط المسائل بأدلتها، وسائر المأمورين يرجعون إليها في كل خصوص. وهذه القواعد يمكن للإنسان تطبيق معاملاته على الشرع الشريف أو في الأقل

التقريب⁽³⁶³⁹⁾.

المحور الرابع: القرآن الكريم كمرجعية لتقويم التراث بالنسبة للغة الدالة على الأحكام:

القرآن الكريم كتاب عربي معجز، جزء كبير من إعجازه في لغته وفصاحته وبلاغته، عجز أهل الفصاحة والبلاغة أن يأتوا بمثل آية منه مع تحديهم في ذلك، وما اختلف فيه الضبط لاختلاف الروايات كان لكل وجه معنى يستقيم الكلام به ولا يخرج من طور الإعجاز، والتراث الفقهي لا بد أن يسير تبعاً للغة القرآن فيكون القرآن ضابطاً له حاكماً عليه.

وعليه: فإن عمل القرآن الكريم في ضبط اللغة الخاصة في التراث الفقهي يتلخص في النقاط

التالية:

1- ضبط الآيات القرآنية الواردة في الاستدلالات الفقهية تبعاً لما هو موجود في المصاحف لغة ورسمًا، وتنقيح ما وجد مخالفًا لذلك.

2- ضبط النصوص الفقهية الواردة في كتب التراث لغة باعتبار الإعراب واعتبار نصوص القرآن الكريم مرجعاً في ذلك حتى ما كانت فيه وجوه إعراب نادرة مثل قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنْ هَذَا إِلَّا لَسَاحِرٌ أَوْ نَجْوَى﴾⁽³⁶⁴⁰⁾.

3- ضبط النصوص الفقهية الواردة في كتب التراث لغة باعتبار الاستعمال فيتم حذف ما لا يتوافق مع الاستعمال اللغوي في القرآن الكريم مثل نفي استعمال في بمعنى على مع ورودها في قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾⁽³⁶⁴¹⁾، وقوله تعالى: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾⁽³⁶⁴²⁾، وتأكيده استعمال الظن بمعنى اليقين كما في قوله تعالى: ﴿وَوَظَنُوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ﴾⁽³⁶⁴³⁾.

³⁶³⁹ (يراجع: «الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكليّة»، تأليف: الشيخ الدكتور محمد صديقي، أبي الحارث الغزي، (38/1)، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط: الرابعة، 1416 هـ - 1996 م.

³⁶⁴⁰ (سورة طه الآية: (63).

³⁶⁴¹ (جزء من الآية رقم 71 من سورة طه.

³⁶⁴² (جزء من الآية رقم 16 من سورة الملك.

³⁶⁴³ (جزء من الآية رقم 22 من سورة يونس.

الضابط الثاني: مراجعة الأحكام الفقهيّة المبنية على الأحاديث الضعيفة والواهية:

استدل بعض من متأخري الفقهاء بأحاديث ضعيفة ووصفت هذه المؤلفات بكثرة الاستدلال على أحكامهم بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، فبعض مؤلفاتهم لم تسلم من الأوهام الحديثية التي أضعفتهم وأضعفت مؤلفاتهم، والأمثلة على ذلك كثيرة؛ مما جعل كثيراً من رجال الحديث يتحركون نحو تلك الكتب ويعملون على تخريج هذه الأحاديث، وبيان صحيحها من ضعيفها، وقد كان السبق لبعض الحديثين في تخريج كتب الفقهاء وتنقيتها من الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الأمر الذي يحتم على الفقهاء أن يحدوا حذو هؤلاء الحديثين بتنقيح الأحكام بعد التخريج والتنقيح للأحاديث ومن هؤلاء الحديثين الذي عكفوا على كتب الفقه بالتنقيح والتخريج، وهؤلاء على سبيل المثال لا الحصر:

أولاً: في المذهب الحنفي (3644):

1- الشيخ أبو محمد عبد القادر بن محمد بن محمد القرشي الحنفي (696-775).

كتاب: «الطرق والوسائل في تخريج أحاديث خلاصة الأوائل» من شروح مختصر القدوري في الفقه الحنفي.

وكتاب: «العناية في تخريج أحاديث الهداية».

2- الشيخ يوسف بن عبد الله الزيلعي (ت762هـ).

كتاب: «نصب الراية لأحاديث الهداية».

وكتاب: «تخريج أحاديث خلاصة الفتاوى».

3- الشيخ قاسم بن قطلوبغا بن عبد الله الحنفي (802 - 879هـ).

كتاب: «التعريف والإخبار بتخريج أحاديث الاختيار».

وكتاب: «منية الأملعي فيما فات من تخريج أحاديث الهداية للزيلعي».

وكتاب: «تخريج أحاديث أصول البزدوي».

وله كتابه: «إتحاف الأحياء بما فات من تخريج أحاديث الإحياء».

وكتاب: «بغية الرائد في تخريج أحاديث شرح العقائد النسفية».

(3644) استندت هذا التقسيم من كتاب: «إنصاف الفقهاء للمخالفين. فصول ومواقف أو إبطال التهويلات في دعوى التعصب في الفقهيّات» جمع ترتيب: رامي بن محمد بن جبرين سهلب، (ص: 166، 167)، ط: دار الكتب العلميّة، بيروت.

ثانيًا: في المذهب المالكي:

1- الشيخ أبو عبد الله محمد المدني بن الغازي بن الحسن الرباطي المتوفى سنة 1378هـ.

كتاب: «أريج الزهر وتفريج البصر بتخريج أحاديث المختصر» يعني مختصر ابن الحاجب.

2- الشيخ عبد العزيز بن الصديق الغماري.

كتاب: «ضياء الشروق في تخريج أحاديث شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني». ثالثًا: في المذهب الشافعي (3645):

ويكتفى في هذا المقام بما قام به الشافعية من تخريج وتعقب لواحد من أشهر كتبهم عند المتأخرين.

فهذه نبذة مختصرة من تخاريج أحاديث شرح الوجيز للرافعي، فقد حوى شرح الوجيز للإمام الرافعي أكثر من ألفي حديث نبوي من أحاديث الأحكام، وهذا ما جعل فحول المحدثين وأئمة المخرجين يعتنون بتخريج أحاديثه ومنهم:

1- أحمد بن أيوب بن عبد الله الحامي الدمياطي المتوفى سنة 749هـ - شرع فيه ولم يكمله.

2- بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ).

3- سراج الدين عمر بن علي - ابن الملقن - (ت 804هـ) وسماه «البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير».

رابعًا: في المذهب الحنبلي:

1- الحافظ ضياء الدين محمد بن عبد الواحد المقدسي «صاحب المختارة».

وله كتابه: «تخريج أحاديث الكافي لابن قدامة المقدسي».

2- الشيخ يوسف بن حسن بن عبد الهادي بن المبرد (840 - 909هـ).

(3645) ينظر: «إنصاف الفقهاء للمخالفين. فصول ومواقف أو إبطال التهويلات في دعوى التعصب في الفقهيَّات»، (ص: 167).

وله كتابه: «تخریج أحاديث المقتنع» والمقتنع هو كتاب في فقه الحنابلة لابن قدامة المقدسي.

ثانيًا: بعض من الأمثلة التي اعتمد فيها الفقهاء على الأحاديث الضعيفة:
المسألة الأولى:

1- اعتماد الحنفية في قولهم إن الفقهة في الصلاة تبطل الوضوء على حديث ضعيف.

قال في «الهداية» في فصل نواقض الوضوء: والفقهة في كل صلاة ذات ركوع وسجود⁽³⁶⁴⁶⁾. والقياس أنها لا تنقض، وهو قول الشافعي (رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى)؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِخَارِجٍ نَجَسٍ، وَلِهَذَا لَمْ يَكُنْ حَدَثًا فِي صَلَاةِ الْجَنَازَةِ وَسَجْدَةِ التَّلَاوَةِ وَخَارِجِ الصَّلَاةِ. ولنا: (أي دليل الأحناف على ما ذهبوا إليه)، قوله عليه الصلاة والسلام: «ألا من ضحك منكم فقهة فليعد الوضوء والصلاة جميعًا»⁽³⁶⁴⁷⁾، ويمثله يترك القياس.

قال الإمام أبو بكر البيهقي: هذا الحديث روي من عدة طرق:
الطريق الأول لهذه الرواية:

1- أخبرنا أحمد بن علي بن محمد بن منصور أبو منصور الدامغاني من أصل كتابه، أخبرنا الشيخ أبو بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي، حدثني أبو بكر محمد بن عمرو بن شهاب بن طارق الأصبهاني بجرجان، ثنا أبو جعفر أحمد بن فورك، ثنا عبد الله بن أحمد الأشعري، ثنا عمارة بن يزيد

⁽³⁶⁴⁶⁾ ينظر: «الهداية في شرح بداية المبتدي» تأليف: علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، (18/1)، تحقيق: طلال يوسف، ط: دار احياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

⁽³⁶⁴⁷⁾ ينظر: «المرجع السابق الموضع نفسه»، والحديث أخرجه ابن عدي في «الكامل في ضعفاء الرجال»: (101/4)، قال: حَدَّثَنَا بِن جَوْصًا، حَدَّثَنَا عَطِيَّةُ بْنُ بَقِيَّةٍ، حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ قَيْسِ السَّكُونِيِّ عَنْ عَطَاءٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ ضَحِكَ فِي صَلَاةٍ فَهَمَّهُ فَلْيُعِدْ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ»، وقال البيهقي في «الخلافيات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه»: (389/1): «لَمْ يَتَوَّعْ غَيْرُ بَقِيَّةٍ، وَبَقِيَّةٌ لَا يَجْتَنُّ بِهِ»، ولكن أجاب الزبيعي في «نصب الراية»: (48/1) بقوله: «قَالَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ فِي «الْعِلَلِ الْمُتَنَاهِيَةِ»: هَذَا حَدِيثٌ لَا يَصِحُّ، فَإِنَّ بَقِيَّةً مِنْ عَادَتِهِ التَّدْلِيْسُ، وَكَأَنَّهُ سَمِعَهُ مِنْ بَعْضِ الضَّعْفَاءِ، فَحَدَّثَ اسْمَهُ، وَهَذَا فِيهِ نَظَرٌ؛ لِأَنَّ بَقِيَّةً صَرَّحَ فِيهِ بِالتَّحْدِيثِ، وَالْمُدَلَّسُ إِذَا صَرَّحَ بِالتَّحْدِيثِ (وَكَانَ صَدُوقًا) زَالَتْ تُهْمَةُ التَّدْلِيْسِ، وَبَقِيَّةٌ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ».

البصري، ثنا موسى بن هلال، ثنا أنس بن مالك، قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «من فقهه في الصلاة فقهه شديدة فعليه الوضوء والصلاة» (3648).

فقال عن هذه الرواية:

رُؤَاةٌ هَذَا الْحَدِيثِ أَكْثَرُهُمْ مَجْهُولُونَ، وَلَيْسَ يُمَكِّنِي أَنْ أَشْهَدَ عَلَى إِسْلَامِهِمْ، فَكَيْفَ عَلَى عَدَالَتِهِمْ! وَمُوسَى بْنُ هَلَالٍ إِنْ كَانَ هُوَ الطَّوِيلَ الَّذِي يَرْوِي عَنْهُ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ الْوَاسِطِيُّ فَهُوَ ضَعِيفٌ، لَا يُحْتَجُّ بِحَدِيثِهِ (3649).

الطريق الثاني لهذه الرواية:

2- أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد بن عبدان، أخبرنا أحمد بن عبيد الصقار، ثنا عباس الأسفاطي، وأخبرنا أبو عبد الرحمن السلمي، أخبرنا علي بن عمر الحافظ، ثنا محمد بن مخلد، ثنا أحمد بن عبد الله بن زياد الدباج، قال: ثنا عبد الرحمن بن عمرو بن جبلة، ثنا سلام بن أبي مطيع، عن

(3648) أخرجه البيهقي في «الخلافيات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه»، كتاب: الطهارة، مسألة (22)، وأسانيده ضعيفة، قال الزيلعي في «نصب الراية»: (1/49 - 50): «أما حديث جابر ففي سنده يزيد بن سنان ضعيف، ويكنى بأبي فرواه الرهاوي، وابنه ضعيف أيضاً، وقد وهم في هذا الحديث في موضعين: أحدهما: في رفعه إياه. والآخر: في لفظه، والصحيح عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر من قوله: «من ضحك في الصلاة أعاد الصلاة ولم يعد الوضوء»، كذلك رواه عن الأعمش جماعة من الرفعة الثقات: منهم سفيان الثوري، وأبو معاوية الضرير، ووكيع، وعبد الله بن داود الخزبي، وعمر بن علي المقدمي، وغيرهم، وكذلك رواه شعبة، وابن جريج عن يزيد أبي خالد عن أبي سفيان عن جابر.

وأما حديث عمران بن الحصين ففي سنده عمر بن قيس المكي المعروف بسندل ضعيف ذاهب الحديث. وعمر بن عبيد، قيل فيه: إنه كذاب. وأخرجه ابن عدي بسند فيه محمد الخزاعي، ومحمد بن راشد مجهولان.

وأما حديث أبي المليح، ففي سنده الحسن بن دينار، وابن عمارة ضعيفان، وكلاهما أخطأ في الإسناد، وإنما رواه الحسن البصري عن حفص بن سليمان المنقري عن أبي العالية مرسلًا، وكان الحسن كثيرًا ما يرويه مرسلًا عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، فأما قول الحسن بن عمارة عن خالد الحذاء عن أبي المليح عن أبيه فوهم قبيح، وإنما رواه خالد الحذاء عن حفصة بنت سيرين عن أبي العالية عن النبي مرسلًا، رواه عنه كذلك سفيان الثوري، وهشيم، ووهب، وحماد بن سلمة، وغيرهم، وقد اضطرب ابن إسحاق في روايته عن الحسن بن دينار هذا الحديث عن الحسن البصري، ومرة رواه عنه عن قتادة عن أبي المليح عن أبيه، وفتادة إنما رواه عن أبي العالية مرسلًا كذلك، رواه عنه سعيد بن أبي عروبة، ومسلم بن أبي الذيال، ومعمر، وأبو عوانة، وسعيد بن بشير، وغيرهم، ثم ذكر أحاديثهم الخمسة، ثم قال: فهؤلاء خمسة ثقات رووه عن قتادة عن أبي العالية مرسلًا، وأيوب بن خوط، وداود بن المخبر، وعبد الرحمن بن جبلة، والحسن بن دينار، كلهم متروكون ليس فيهم من يجوز الاحتجاج به، لو لم يكن له مخالف، فكيف! وقد خالف كل واحد منهم خمسة ثقات من أصحاب فتادة، ثم أسند عن محمد بن سلمة، عن ابن إسحاق، عن الحسن بن دينار، عن فتادة، عن أبي المليح، عن أبيه، فذكره، وفيه: «فضحك ناس من خلفه»، وقال الدارقطني: الحسن بن دينار متروك الحديث. وحديثه هذا بعيد من الصواب، ولا نعلم أحدًا تابعه عليه. وألفقه لا تنقض الوضوء، سواء كان في الصلاة أو خارج الصلاة (396/1).

(3649) ينظر: «الخلافيات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه»، للبيهقي: (1/396).

قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَأَبِي الْعَالِيَةِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كَانَ يُصَلِّي بِالنَّاسِ، وَيَبْرُؤُ وَسَطُ الْمَسْجِدِ، فَجَاءَ أَعْمَى فَوَقَعَ فِيهَا، فَضَحِكَ نَاسٌ، فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مَنْ ضَحِكَ أَنْ يُعِيدَ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ. لَفْظُ حَدِيثِ السُّلَمِيِّ» (3650).

ثم قال عن هذه الرواية:

وَفِي حَدِيثِ ابْنِ عَبْدَانَ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ وَأَنَسٍ؛ أَنَّ رَجُلًا أَعْمَى دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَوَقَعَ فِي بَيْتِهِ، فَضَحِكَ النَّاسُ، وَالْبَاقِي سَوَاءٌ.

قَالَ عَلِيُّ؛ يعني الدارقطني: لَمْ يَرَوْهُ عَنْ سَلَامٍ غَيْرُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ جَبَلَةَ، وَهُوَ مَثْرُوكٌ، يَضَعُ الْحَدِيثَ (3651).

الطريق الثالث لهذه الرواية:

3- أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيُّ، أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ عُمَرَ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، ثنا إِبرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَتِيقِيُّ، ثنا دَاوُدُ بْنُ الْمُحَبَّرِ، ثنا أَيُّوبُ بْنُ خُوَاطٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسِ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يُصَلِّي بِنَا، فَجَاءَ رَجُلٌ ضَرِيرٌ الْبَصَرِ فَوَطِئَ فِي خَبَالٍ مِنَ الْأَرْضِ، فَصُرِعَ، فَضَحِكَ بَعْضُ الْقَوْمِ، فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مَنْ ضَحِكَ أَنْ يُعِيدَ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ (3652).

(3650) أخرجه الدارقطني في «سننه»، كتاب: الطهارة، باب: أحاديث الفقهية في الصلاة وعملها (298/1)، برقم: (603)، قال: حَدَّثَنَا بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ، نا أحمدُ بنُ عبدِ اللهِ بنِ زيادِ الداناجِ، وحَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بنِ عُبيدِ الحافظِ، نا مُحَمَّدُ بنِ نَصْرِ أبو الأخصِص الأبرمِ، وحَدَّثَنَا أبو هريرة مُحَمَّدُ بنُ عَلِيِّ بنِ حمزةَ، نا أبو أميةَ مُحَمَّدُ بنُ إِبراهيمِ الطرسوسي قالوا: نا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بنُ عمرو بنِ جبلةَ، نا سَلَامُ بنُ أَبِي مطيعِ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ، وَأَنَسِ بْنِ مَالِكٍ: أَنَّ أَعْمَى تَرَدَّى فِي بَيْتِهِ، فَضَحِكَ نَاسٌ خَلَفَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مَنْ ضَحِكَ أَنْ يُعِيدَ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ. قال الدارقطني: قَالَ أَبُو أميةَ: هَذَا حَدِيثٌ مُنْكَرٌ. ثم قال الدارقطني: لَمْ يَرَوْهُ عَنْ سَلَامٍ غَيْرُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ جَبَلَةَ وَهُوَ مَثْرُوكٌ يَضَعُ الْحَدِيثَ»، أخرجه البيهقي في «الخلافيات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه»، كتاب: الطهارة، مسألة (22): وَالْفَهْمَةُ لَا تَنْفُصُ الْوُضُوءَ، سَوَاءٌ كَانَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ خَارِجَ الصَّلَاةِ (397/1).

(3651) ينظر: «الخلافيات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه»، للبيهقي: (397/1).

(3652) أخرجه الدارقطني في «سننه»، كتاب: الطهارة، باب: أحاديث الفقهية في الصلاة وعملها (299/1)، برقم: (604)، قال: حَدَّثَنَا بِهِ مُحَمَّدُ بنُ مُحَمَّدٍ، نا إِبراهيمِ بنِ مُحَمَّدٍ الْعَتِيقِيُّ، حَدَّثَنَا دَاوُدُ بنُ الْمُحَبَّرِ، نا أَيُّوبُ بنُ خُوَاطٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسِ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يُصَلِّي بِنَا، فَجَاءَ رَجُلٌ ضَرِيرٌ الْبَصَرِ فَوَطِئَ فِي خَبَالٍ مِنَ الْأَرْضِ، فَصُرِعَ فَضَحِكَ بَعْضُ الْقَوْمِ، فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مَنْ ضَحِكَ أَنْ يُعِيدَ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ. وقال الدارقطني: وَالصَّوَابُ مِنْ ذَلِكَ قَوْلُ مَنْ رَوَاهُ عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ، مُرْسَلًا، وسنده ضعيف جداً؛ قال الدارقطني أيضاً: وَرَوَاهُ دَاوُدُ بنُ الْمُحَبَّرِ وَهُوَ مَثْرُوكٌ يَضَعُ الْحَدِيثَ، عَنْ أَيُّوبِ بنِ خُوَاطٍ وَهُوَ ضَعِيفٌ أَيْضًا، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسِ.

ثم قال عن هذه الرواية:

قَالَ عَلِيٌّ؛ يعني الدارقطني: «دَاوُدُ بْنُ الْمُحَرَّرِ مَثْرُوكُ الْحَدِيثِ، وَأَيُّوبُ بْنُ خُوَاطٍ ضَعِيفٌ» (3653).

وقال الإمام الزبيلي في "نصب الراية لأحاديث الهداية" بعد إيراد الحديث:

"قلت: فيه أحاديث مسندة، وأحاديث مرسله، أما المسندة فرويت من حديث أبي موسى الأشعري، وأبي هريرة، وعبد الله بن عمر، وأنس بن مالك، وجابر بن عبد الله، وعمران بن الحصين، وأبي المليح".
ثم ذكرها، ثم قال: "وأما المراسيل فهي أربعة: أشهرها مرسل أبي العالية، والثاني: مرسل معبد الجهني، والثالث: مرسل إبراهيم النخعي، والرابع: مرسل الحسن" انتهى (3654).

وقال الإمام الحافظ ابن حجر في: "الدراية في تخريج أحاديث الهداية":

«حَدِيثُ: أَلَا مِنْ ضَحْكٍ مِنْكُمْ فَهَقَّهَةٌ فَلْيَعِدِ الصَّلَاةَ الْوُضُوءَ جَمِيعًا ابْنُ عَدِيٍّ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَمْرِو رَفَعَهُ مِنْ ضَحْكٍ فِي الصَّلَاةِ فَهَقَّهَةٌ فَلْيَعِدِ الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ وَإِسْنَادُهُ ضَعِيفٌ وَهُوَ مِنْ رِوَايَةِ بَقِيَّةٍ وَقَدْ اضْطَرَبَ فِيهِ» (3655).

وقال الإمام الدارقطني:

حديث: «من ضحك منكم في الصلاة فليتوضأ ثم ليعد الصلاة» (3656).

روي من طريق يزيد بن سنان عن الأعمش عن أبي سفيان عنه، وقال: وهم في رفعه، فقد رواه الثوري

(3653) ينظر: «الخلافيات بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه» تأليف: أبي بكر البيهقي، (396/1)، تحقيق: فريق البحث العلمي بشركة الروضة، ط: الروضة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط: الأولى، 1436 هـ - 2015 م.

(3654) ينظر: «نصب الراية» للزبيلي، (47/1).

(3655) ينظر: «الدراية في تخريج أحاديث الهداية» لابن حجر العسقلاني، (34/1).

(3656) أخرجه الدارقطني في «سننه»، كتاب: الطهارة، باب: أحاديث القهقهة في الصلاة وعليلها (315/1)، برقم: (647)، قال: حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدٍ الْقَاسِمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، وَأَبُو بَكْرِ النِّسَابِيُّ، وَأَبُو الْحَسَنِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَزِيدَ الرَّعْفَرَانِيُّ قَالُوا: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ هَانِيٍّ، نَا مُحَمَّدَ بْنَ يَزِيدَ بْنِ سِنَانَ، حَدَّثَنَا أَبِي يَزِيدُ بْنُ سِنَانَ، نَا سُلَيْمَانَ الْأَعْمَشُ، عَنْ أَبِي سَفْيَانَ، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ ضَحِكَ مِنْكُمْ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَتَوَضَّأْ ثُمَّ لْيَعِدِ الصَّلَاةَ». قَالَ الدارقطني: قَالَ لَنَا أَبُو بَكْرِ النِّسَابِيُّ: هَذَا حَدِيثٌ مُنْكَرٌ لَا يَصِحُّ، وَالصَّحِيحُ عَنْ جَابِرٍ خِلافَهُ قَالَ الدارقطني: يَزِيدُ بْنُ سِنَانَ ضَعِيفٌ، وَيُكْتَى بِأَبِي فُرْوَةَ الرَّهَافِيِّ، وَابْنُهُ ضَعِيفٌ أَيْضًا، وَقَدْ وَهَمَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ فِي مَوْضِعَيْنِ أَحَدُهُمَا فِي رَفْعِهِ إِثَاءَهُ إِلَى النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَالْآخَرُ فِي لَفْظِهِ وَالصَّحِيحُ عَنْ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي سَفْيَانَ، عَنْ جَابِرٍ مِنْ قَوْلِهِ: مَنْ ضَحِكَ فِي الصَّلَاةِ أَعَادَ الصَّلَاةَ وَمُ يَعِدِ الْوُضُوءَ، وَكَذَلِكَ رَوَاهُ عَنْ الْأَعْمَشِ جَمَاعَةٌ مِنَ التُّفَعَاءِ الثَّقَاتِ، مِنْهُمْ: سَفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، وَأَبُو مُعَاوِيَةَ الصَّرِيحِيُّ، وَوَكَيْعٌ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ دَاوُدَ الْحَرَبِيُّ، وَعُمَرُ بْنُ عَلِيٍّ الْمُقَدَّمِيُّ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَوَاهِدٍ شُعْبَةُ، وَابْنُ جُرَيْجٍ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ، عَنْ أَبِي سَفْيَانَ، عَنْ جَابِرٍ.

ووكيع وأبو معاوية وغيرهم من الأثبات عن الأعمش موقوفًا.

ومن أشهر ما روي في هذا الباب أيضًا حديث أبي العالية:

«أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كَانَ يُصَلِّي، فَجَاءَ ضَرِيْرٌ فَتَرَدَّى فِي بَيْتٍ فَضَحِكَ طَوَائِفُ فَأَمَرَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الَّذِينَ ضَحِكُوا أَنْ يُعِيدُوا الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ» (3657).

وَرُوِيَ مِنْ غَيْرِ طَرِيقٍ أَبِي الْعَالِيَةِ بِأَسَانِيدٍ ضَعْفٍ، وَحَاصِلُهُ يَرْجِعُ إِلَى أَبِي الْعَالِيَةِ، كَذَلِكَ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، وَالْإِمَامُ أَحْمَدُ، وَالِدَارَقُطْنِي.

وأما قول الجمهور، فقد ذهبوا إلى أن القهقهة في الصلاة لا تنقض الوضوء.

ووجه قول الجمهور: أَنَّهُ مَعْنَى لَا يُبْطَلُ الْوُضُوءُ خَارِجَ الصَّلَاةِ فَلَمْ يُبْطَلْ دَاخِلَهَا كَالْكَلَامِ، وَأَنَّهُ لَيْسَ بِحَدَثٍ وَلَا يُفْضِي إِلَيْهِ. فَأَشْبَهَ سَائِرَ مَا لَا يُبْطَلُ؛ وَلِأَنَّ الْوُجُوبَ مِنَ الشَّارِعِ، وَلَمْ يُنْصَ عَنِ الشَّارِعِ فِي هَذَا إِبْجَابُ الْوُضُوءِ، وَلَا فِي شَيْءٍ يُقَاسُ هَذَا عَلَيْهِ، وَمَا رَوَاهُ مُرْسَلٌ لَا يَتَّبَعُ.

الأثر المترتب على قول الأحناف بأن القهقهة في الصلاة تنقض الوضوء:

يترتب على صدور الحكم الشرعي في مذهب الأحناف بنقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة (وهذا غير صحيح لثبوته بأدلة ضعيفة أو موضوعة) وقوع الناس في العسر والمشقة والحرج، وقد نهي عن ذلك.

وَبِنَاءً عَلَى ضَعْفِ الْأَحَادِيثِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، ذَهَبَ جُمْهُورُ الْفُقَهَاءِ (كَمَا ذَكَرْنَا سَابِقًا) إِلَى أَنَّ

القَهْقَهَةَ لَا تَنْقُضُ الْوُضُوءَ دَاخِلَ الصَّلَاةِ، كَمَا أَنَّهَا لَا تَنْقُضُهُ خَارِجَ الصَّلَاةِ اتِّفَاقًا.

المسألة الثانية:

(3657) أخرجه الدارقطني في «سننه»، كتاب: الطهارة، باب: أحاديث القهقهة في الصلاة وعليلها (300/1)، برقم: (606)، قال: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ بَشْرٍ، نَا إِبرَاهِيمَ بْنَ إِسْحَاقَ الْحَرْبِيِّ، نَا بَشْرُ بْنُ أَدَمَ، وَخَلَفَ بْنُ هِشَامٍ، قَالَا: نَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كَانَ يُصَلِّي بِأَصْحَابِهِ، فَجَاءَ ضَرِيْرٌ فَتَرَدَّى فِي بَيْتٍ فَضَحِكَ الْقَوْمُ، فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الَّذِينَ ضَحِكُوا «أَنْ يُعِيدُوا الْوُضُوءَ وَالصَّلَاةَ».

قال الدارقطني عقب تحريجه: «وهذا هو الصحيح عن قَتَادَةَ، اتَّفَقَ عَلَيْهِ مَعْمَرٌ، وَأَبُو عَوَانَةَ، وَسَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ، وَسَعِيدُ بْنُ بَشِيرٍ، فَرَوَاهُ عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ، وَتَابِعَهُمْ عَلَيْهِ سَلْمُ بْنُ أَبِي الدِّيَالِ، عَنْ قَتَادَةَ فَأَرْسَلَهُ، فَهَذَا خَمْسَةٌ ثَبَاتٌ رَوَاهُ عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ مُرْسَلًا، وَأَبُو بَنْدَةَ، وَدَاوُدُ بْنُ الْمُحَبَّرِ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَمْرٍو بن جَبَلَةَ وَالْحَسَنُ بْنُ دِينَارٍ كُلُّهُمْ مُتْرُكُونَ، وَلَيْسَ فِيهِمْ مَنْ يَجُوزُ الْإِخْتِجَاحَ بِرِوَايَتِهِ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مُخَالِفٌ، فَكَيْفَ وَقَدْ خَالَفَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ خَمْسَةَ ثَبَاتٍ مِنْ أَصْحَابِ قَتَادَةَ، وَأَمَّا حَدِيثُ الْحَسَنِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ الْحَسَنِ، عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ، عَنْ أَبِيهِ فَهُوَ بَعِيدٌ مِنَ الصَّوَابِ أَيْضًا، وَلَا نَعْلَمُ أَحَدًا تَابَعَهُ عَلَيْهِ، وَقَدْ رَوَاهُ عَبْدُ الْكَرِيمِ أَبُو أُمَيَّةَ، عَنْ الْحَسَنِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَعَبْدُ الْكَرِيمِ مُتْرُكٌ، وَالرَّائِي لَمْ يَكُنْ لَهُ عِنْدَ الْعَزِيزِ بْنِ الْحَضَرِيِّ وَهُوَ ضَعِيفٌ أَيْضًا، وَقَدْ رَوَاهُ عُمَرُ بْنُ قَيْسٍ الْمَكِّيُّ الْمَعْرُوفُ بِسُنْدَلٍ وَهُوَ ضَعِيفٌ ذَاهِبُ الْحَدِيثِ، عَنْ عَمْرٍو بن عُبَيْدٍ، عَنْ الْحَسَنِ، عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، عَنْ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)».

2- قولهم: (أي الأحناف): بأنه لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب، اعتماداً على ما روي أنه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: (لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب).

قال الإمام الكمال ابن الهمام (رَحِمَهُ اللهُ) بعد إيراد هذا الحديث:
وَهَذَا الْحَدِيثُ غَرِيبٌ، وَنَقَلَ مَا رَوَى مَكْحُولٌ عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّهُ قَالَ ذَلِكَ (3658).

قَالَ الشَّافِعِيُّ: قَالَ أَبُو يَوْسُفَ: إِنَّمَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ هَذَا؛ لِأَنَّ بَعْضَ الْمَشَيْخَةِ حَدَّثَنَا عَنْ مَكْحُولٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّهُ قَالَ «لَا رِبَا بَيْنَ أَهْلِ الْحَرْبِ» أَظُنُّهُ قَالَ وَأَهْلَ الْإِسْلَامِ قَالَ الشَّافِعِيُّ: وَهَذَا الْحَدِيثُ لَيْسَ بِثَابِتٍ وَلَا حُجَّةَ فِيهِ، أَسَنَدُهُ عَنْهُ الْبَيْهَقِيُّ (3659).

وقال الإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني (رَحِمَهُ اللهُ):

(حَدِيثُ: (لَا رِبَا بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالْحَرْبِيِّ فِي دَارِ الْحَرْبِ) لَمْ أَجِدْهُ، وَلَكِنْ ذَكَرَهُ الشَّافِعِيُّ وَمِنْ طَرِيقِهِ الْبَيْهَقِيُّ، قَالَ الشَّافِعِيُّ: قَالَ أَبُو يَوْسُفَ: إِنَّمَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ هَذَا لِأَنَّ بَعْضَ الْمَشَيْخَةِ حَدَّثَنَا عَنْ مَكْحُولٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّهُ قَالَ «لَا رِبَا بَيْنَ أَهْلِ الْحَرْبِ» أَظُنُّهُ قَالَ وَأَهْلَ الْإِسْلَامِ. قَالَ الشَّافِعِيُّ: وَهَذَا الْحَدِيثُ لَيْسَ بِثَابِتٍ وَلَا حُجَّةَ فِيهِ، أَسَنَدُهُ عَنْهُ الْبَيْهَقِيُّ (3660).

وأما قول الجمهور فقد ذهبوا إلى تحريم الربا في دار الحرب، اعتماداً على عمومات الأدلة، ولضعف هذا المرسل.

قال ابن قدامة (رَحِمَهُ اللهُ):

(3658) قال البيهقي في «معرفة السنن والآثار»، كتاب: السير، باب: بَيْعُ الدَّرْهَمِ بِالذَّرْهَمَيْنِ فِي أَرْضِ الْحَرْبِ (13/276 برقم: 18169): «وَأَمَّا أَحَلَّ أَبُو حَنِيفَةَ هَذَا لِأَنَّ بَعْضَ الْمَشَيْخَةِ حَدَّثَنَا عَنْ مَكْحُولٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّهُ قَالَ: «لَا رِبَا بَيْنَ أَهْلِ الْحَرْبِ»، أَظُنُّهُ قَالَ: «وَأَهْلَ الْإِسْلَامِ».

قَالَ الشَّافِعِيُّ: الْقَوْلُ كَمَا قَالَ الْأَوْزَاعِيُّ وَأَبُو يَوْسُفَ، وَمَا اخْتَجَّ بِهِ أَبُو يَوْسُفَ لِأَبِي حَنِيفَةَ لَيْسَ بِثَابِتٍ، فَلَا حُجَّةَ فِيهِ». اهـ.
وقال الزيلعي في «نصب الراية»: (44/4): غريب. قلت: ومراده بلفظ: غريب أي ليس موجوداً في كتاب من كتب السنَّة الأصلية المسندة، أي ليس له أصل، والله أعلم.

(3659) أخرجه البيهقي في «معرفة السنن والآثار»، كتاب: السير، باب: بَيْعُ الدَّرْهَمِ بِالذَّرْهَمَيْنِ فِي أَرْضِ الْحَرْبِ (13/276)، برقم: (18167)، (18168)، (18169)، (18170)، بسند صحيح.

(3660) ينظر: «الدراية في تخريج أحاديث الهداية» (158/2)، «فتح القدير، تأليف: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، (39/7)، ط: دار الفكر.

وَيَحْرُمُ الرَّبَا فِي دَارِ الْحَرْبِ، كَتَحْرِيمِهِ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ. وَبِهِ قَالَ مَالِكٌ، وَالْأَوْزَاعِيُّ، وَأَبُو يَوْسُفَ، وَالشَّافِعِيُّ، وَإِسْحَاقُ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: لَا يَجْرِي الرَّبَا بَيْنَ مُسْلِمٍ وَحَرِيٍّ فِي دَارِ الْحَرْبِ.

وَعَنْهُ فِي مُسْلِمَيْنِ أَسْلَمَا فِي دَارِ الْحَرْبِ، لَا رَبَا بَيْنَهُمَا. لِمَا رَوَى مَكْحُولٌ، عَنْ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّهُ قَالَ: «لَا رَبَا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَهْلِ الْحَرْبِ فِي دَارِ الْحَرْبِ»، وَلِأَنَّ أَمْوَالَهُمْ مُبَاحَةٌ، وَإِنَّمَا حَظَرَهَا الْأَمَانُ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ، فَمَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ كَانَ مُبَاحًا. وَلَنَا، قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَحَرَّمَ الرَّبَا﴾ [البقرة: 275]، وَقَوْلُهُ: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرَّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (3661).

وَقَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرَّبَا﴾ (3662)، وَعُمُومُ الْأَخْبَارِ يَفْتَضِي تَحْرِيمَ التَّفَاضُلِ، وَقَوْلُهُ: «مَنْ زَادَ أَوْ أَزْدَادَ فَقَدْ أَرَبَى»، عَامٌّ، وَكَذَلِكَ سَائِرُ الْأَحَادِيثِ، وَلِأَنَّ مَا كَانَ مُحْرَمًا فِي دَارِ الْإِسْلَامِ كَانَ مُحْرَمًا فِي دَارِ الْحَرْبِ، كَالرَّبَا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، وَخَبَرُهُمْ مُرْسَلٌ لَا نَعْرِفُ صِحَّتَهُ، وَيَحْتَمِلُ أَنَّهُ أَرَادَ النَّهْيَ عَنْ ذَلِكَ، وَلَا يَجُوزُ تَرْكُ مَا وَرَدَ بِتَحْرِيمِهِ الْقُرْآنُ، وَتَظَاهَرَتْ بِهِ السُّنَّةُ، وَأَنْعَمَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَى تَحْرِيمِهِ، بِحَبْرٍ مَجْهُولٍ، لَمْ يَرِدْ فِي صَحِيحٍ، وَلَا مُسْنَدٍ، وَلَا كِتَابٍ مُوثِقٍ بِهِ، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ مُرْسَلٌ مُحْتَمِلٌ، وَيَحْتَمِلُ أَنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِهِ: (لَا رَبَا. النَّهْيَ عَنِ الرَّبَا، كَقَوْلِهِ: ﴿فَلَا رِفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ﴾ (3663)، وَمَا ذَكَرُوهُ مِنَ الْإِبَاحَةِ مُنْتَفِضٌ بِالْحَرْبِ إِذَا دَخَلَ دَارَ الْإِسْلَامِ، فَإِنْ مَالَهُ مُبَاحٌ، إِلَّا فِيمَا حَظَرَهُ الْأَمَانُ، وَيُمْكِنُ حَمْلُهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى هَيْئَةِ التَّفَاضُلِ، وَهُوَ مُحْرَمٌ بِالْإِجْمَاعِ، فَكَذَا هَا هُنَا (3664).

وقد استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بما يأتي:

- 1- قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَحَرَّمَ الرَّبَا﴾ (3665).
- 2- قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرَّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (3666).
- 3- قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرَّبَا﴾ (3667).

(3661). [البقرة: 275].

(3662) جزء من الآية رقم 278 من سورة البقرة.

(3663) [البقرة: 197].

(3664) يراجع: «المغني» لابن قدامة، (32/4)، ط: مكتبة القاهرة، 1388هـ-1968م.

(3665) [البقرة: 275].

(3666) [البقرة: 275].

(3667) [البقرة: 278].

4- وَعُمُومُ الْأَخْبَارِ يَفْتَضِي تَحْرِيمَ التَّفَاضُلِ، وَمِنْهَا قَوْلُهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ زَادَ أَوْ
ازْدَادَ فَقَدْ أَرَبَى» فَهُوَ عَامٌّ، وَكَذَلِكَ سَائِرُ الْأَحَادِيثِ.

5- وَلِأَنَّ مَا كَانَ مُحَرَّمًا فِي دَارِ الْإِسْلَامِ كَانَ مُحَرَّمًا فِي دَارِ الْحَرْبِ، كَالرِّبَا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ.

6- أَنْ مَا اسْتَدَلَّ بِهِ الْأَحْنافُ مُرْسَلٌ لَا نَعْرِفُ صِحَّتَهُ، وَيَحْتَمِلُ أَنَّهُ أَرَادَ النَّهْيَ عَنِ ذَلِكَ، وَلَا
يَجُوزُ تَرْكُ مَا وَرَدَ بِتَحْرِيمِهِ الْقُرْآنُ، وَتَظَاهَرَتْ بِهِ السُّنَّةُ، وَانْعَمَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَى تَحْرِيمِهِ، بِخَيْرِ مَجْهولٍ، لَمْ يَرِدْ فِي
صَحِيحٍ، وَلَا مُسْنَدٍ، وَلَا كِتَابٍ مُوثِقٍ بِهِ، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ مُرْسَلٌ مُحْتَمِلٌ. وَيَحْتَمِلُ أَنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِهِ: (لَا رِبَا:
النَّهْيُ عَنِ الرِّبَا، كَقَوْلِهِ: ﴿فَلَا رِفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾⁽³⁶⁶⁸⁾.

7- أَنْ مَا ذَكَرُوهُ (أَيِ الْأَحْنافِ) مِنَ الْإِبَاحَةِ مُنْتَقِضٌ بِالْحَرْبِ إِذَا دَخَلَ دَارَ الْإِسْلَامِ، فَإِنْ مَالَهُ
مُبَاحٌ، إِلَّا فِيمَا حَظَرَهُ الْأَمَانُ، وَيُمْكِنُ حَمْلُهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى هَيْئَةِ التَّفَاضُلِ، وَهُوَ مُحَرَّمٌ بِالْإِجْمَاعِ، فَكَذَا
هَذَا هُنَا)⁽³⁶⁶⁹⁾.

الأثر المترتب على قول الأحناف بأنه: لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب:

يترتب على صدور الحكم الشرعي في مذهب الأحناف بأنه: (لا ربا بين المسلم والحربي في دار
الحرب) وهذا غير صحيح لثبوته بأدلة ضعيفة أو موضوعة -وقوع الناس في المحذور (وهو التعامل بالربا بين
المسلم والحربي في دار الحرب)، وقد نهي الشرع الحنيف عن الربا عموماً.
لذلك: فإننا بحاجة ماسة وملحة إلى مراجعة الأحاديث التي استدلت بها بعض الفقهاء، وبنوا
عليها كثيراً من أحكامهم.

⁽³⁶⁶⁸⁾[البقرة: 197].

⁽³⁶⁶⁹⁾ يراجع: «المغني» لابن قدامة، (32/4).

الضابط الثالث: التثبيت من حكاية الإجماع:

تمهيد:

قبل أن ندلف إلى فكرة المسألة ينبغي في البداية أن نذكر المراد «بحكاية الإجماع»، فالمراد بالحكاية: حكي الحكاية، كقولك حكيت فلانًا وحكيتته فعلت مثل فعله، أو قلت مثل قوله سواء لم أجازه، وحكيت عنه الحديث حكاية⁽³⁶⁷⁰⁾، ويقال: حكاه وحاكاه، وأكثر ما يستعمل في القبيح المحاكاة، وحكيت عنه الكلام حكاية: نقلته⁽³⁶⁷¹⁾، والحكاية في العربية: «أن تأتي بالقول على ما تسمعه من غيرك، على الصفة التي أتى بها غيره قبله، من غير زيادة فيه ولا نقصان»⁽³⁶⁷²⁾.

والمراد بالإجماع: الإجماع لغة: مصدر الفعل الرباعي أجمع، يقال: أجمع يجمع إجماعًا، فهو مجمع ومجمع عليه، وله في اللغة معنيان:

الأول: العزم والتصميم على الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾⁽³⁶⁷³⁾ ومنه قول الشاعر:
يَا لَيْتَ شِعْرِي وَالْمَيِّ لَا تَنْفَعُ ... هَلْ أَعْدُونَ يَوْمًا وَأَمْرِي مُجْمَعُ
الثاني: الاتفاق، ومنه قولهم أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا عليه⁽³⁶⁷⁴⁾.

ويعرف الإجماع في الاصطلاح بأنه «اتفاق جميع مجتهدي أمة محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بعد وفاته، في عصر من العصور، على أمر ديني»⁽³⁶⁷⁵⁾.

فكرة المسألة:

الإجماع من أهم الأدلة الشرعية؛ إذ هو قطعي الدلالة على الأحكام الشرعية كما ذهب إليه الأكثرون⁽³⁶⁷⁶⁾.

⁽³⁶⁷⁰⁾ ينظر: «لسان العرب» لابن منظور (191/14)، دار صادر، بيروت ط: 3، سنة: 1414هـ.

⁽³⁶⁷¹⁾ ينظر: «تاج العروس» للزبيدي (458/37) ط دار الفكر - بيروت - الطبعة: الأولى/1414هـ.

⁽³⁶⁷²⁾ ينظر: «شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم» لنشوان بن سعيد الحميري (1536/3) ط: دار الفكر المعاصر (بيروت - لبنان)، دار الفكر (دمشق - سورية) الطبعة: الأولى، 1420هـ - 1999م.

⁽³⁶⁷³⁾ [يونس: 71].

⁽³⁶⁷⁴⁾ ينظر: «لسان العرب»: (358/2)، و«ديوان الأدب»، لأبي إبراهيم الفارابي: (309/2) ط: مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، عام النشر: 1424 هـ - 2003 م، و«القاموس المحيط»، للفيروزآبادي: (529/1، 530)، ط: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان الطبعة: الثامنة، 1426هـ - 2005م.

⁽³⁶⁷⁵⁾ ينظر: «شرح الكوكب»: (211/1)، «بيان المختصر»: (522/1)، «المستصفي»: (186/1)، «الإحكام» للآمدي: (1/235)، «المسودة»: (ص: 329)، «أصول السرخسي»: (316/1)، «مناهج العقول»: (425/2)، «الأحكام» لابن حزم: (552/2).

وفكرة الإجماع في الإسلام تقوم على اتفاق جميع المجتهدين على أمر شرعي، ولا بد له من شرطين حتى يتحقق وتعتبر دلالته:

الشرط الأول: اتفاق الجميع (من دون استثناء) على الحكم، والمقصود من اشتراط هذا الشرط أن الحق قد يكون مع الأقلية ولو كان المخالف واحداً؛ فرمما أصاب هو الحق، وأخطأ البقية؛ فلا بد إذن من اتفاق الجميع بحيث لو خالف بعض الناس ولو كان المخالف قليلاً، فلا يُعدُّ هذا إجماعاً، وبهذا يظهر الفرق جلياً بين الإجماع الذي اصطلح عليه الأصوليون وبين مجرد الاتفاق على أمر من الأمور العامّة كالحروب والسياسة، وما يخص فئة من الناس دون الأخرى.

لذا لا عبرة بإجماع العترة فقط، ولا إجماع أهل المدينة فقط، ولا إجماع الشيعة فقط، ولا إجماع أرباب المذاهب المشهورة كالأئمة الأربعة فقط.... إلخ.

الشرط الثاني: أن يكون هذا الاتفاق قائماً على دليل معتبر، ويسميه الأصوليون (مستند الإجماع). وربما يتساءل بعض الناس عن السر في اشتراط هذا الشرط؛ فلو كان الدليل موجوداً قبل الإجماع فما فائدة الإجماع إذن؟

الجواب يكمن في معرفة وظيفة الإجماع، ما هي؟

الإجماع قد يكون مقررًا لحكم ثبت بالكتاب أو السنة، ولكن الوظيفة الأكثر أهمية هي ترجيح إحدى الدالتين على الأخرى إذا كان الدليل يحتل وجهين من الدلالة، أو بيان أن المعنى المقصود من الآية كذا، أو أن العبرة هنا بالعموم، أو أنه لا تخصيص في الآية، أو أن هذه الواقعة تخص فلاناً لا تتعداه... إلخ، لذا كان الإجماع من أقوى الأدلة؛ لأنَّه يأتي قاطعاً لأي احتمال في الدليل.

لهذه الاعتبارات قدم بعضهم الإجماع على بقية الأدلة بل على الدلالة من الآية أو الرواية، وليس الأمر كما يظن بعضهم بتقديم الإجماع في الدلالة على الكتاب، بل المقصود أنه ينفي الاحتمالات المرتبطة بالدليل، ويقتصر على إحداها.

وقد حقق الشوكاني المسألة فقال: "اختلف القائلون بحجّية الإجماع هل هو حجة قطعية أو ظنيّة؟ فذهب جماعة منهم إلى أنه حجة قطعية، وبه قال الصيرفي وابن برهان، وجزم به من الحنفية الدبوسي والسرخسي. وقال الأصفهاني: إن هذا القول هو المشهور، وأنه يقدم الإجماع على الأدلة كلها، ولا يعارضه دليل أصلاً، ونسبه إلى الأكثرين، قال: بحيث يكفر مخالفه أو يضلل ويبدع. وقال جماعة، منهم الرازي،

⁽³⁶⁷⁶⁾ يُنظر: «تحفة المسئول في شرح مختصر منتهى السؤل»، لأبي زكريا الرهوني: (19/3).

والآمدي: إنه لا يفيد إلا الظن، وقال جماعة بالتفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون فيكون حجة قطعية، وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتي، وما ندر مخالفه فيكون حجة ظنية⁽³⁶⁷⁷⁾.

بل إن بعضهم قدمه على النص، يقول الكمال بن الهمام: "ثم إذا عارض الإجماع نص أطلق ابن الحاجب تقديم الإجماع على النص وعلله غير واحد من الشارحين بعدم قبوله النسخ..."⁽³⁶⁷⁸⁾ وفي موضع آخر: "الذي يظهر تقديم الإجماع القطعي سنداً وامتناً على النص القطعي"⁽³⁶⁷⁹⁾.

ويقول السبكي في الإبهاج: "ما يقطع بصدقه سبعة أقسام، الأول: الخبر الذي علم وجود مخبره أي المخبر به؛ أي وقوعه. الثاني: خبر الله تعالى. الثالث: خبر الرسول (صلى الله عليه وسلم) والدليل على إفادته العلم أنه ادعى الصدق وظهرت المعجزات على وفقه. والرابع: خبر كل الأمة لأن الإجماع حجة وهذا إنما يتم عند من يقول إن الإجماع قطعي، وأما من يقول إنه ظني فهو ينازع في إفادته العلم. الخامس: خبر العدد والجم الغفير... إلخ"⁽³⁶⁸⁰⁾.

هذا في الإجماع الذي نقل بطريق التواتر، أما الإجماع المنقول بطريق الآحاد فهو حجة أيضاً، وبه قال الماوردي، وإمام الحرمين والآمدي، ولكن نقل عن الإمام الرازي في كتابه المحصول أنه ليس بحجة⁽³⁶⁸¹⁾.

وبعد بيان قيمة الإجماع الأصولية عند علماء الإسلام ننظر إلى تصوّر الإجماع عند المعاصرين وعندما ننظر لشأن الإجماع في عصرنا الحاضر نجد أنه لا يمكن تطبيق مثل هذه الشروط، ولكن من الممكن تطبيقه في الأحكام الاجتهادية الظنية لا الأحكام القطعية الصريحة. فهذا تنطبق عليه هذه الشروط التي اشترطها الأصوليون وقد وجدت في هذه الأحكام القطعية وقد قرر ذلك الشافعي.

ثم ذكر بعض المعاصرين منهم محمد أبو زهرة أن حجية الإجماع تكمن في إجماع الصحابة أجمعين حيث لم يتفرقوا في كثير من الأقاليم فكان في عصرهم الإجماع ممكناً وأما في عصر التابعين حيث تفرقوا في الأقاليم فالإجماع لم يكن ميسوراً أو متعذراً لذلك يصعب اتفاق الفقهاء على مسألة من المسائل قد أجمع عليها الصحابة فادعى بعضهم الإجماع عليها وأنكره بعضهم.⁽³⁶⁸²⁾

⁽³⁶⁷⁷⁾ يُنظر: «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول»، للشوكاني: (209/1).

⁽³⁶⁷⁸⁾ يُنظر: «التقرير والتجيب» لابن أمير الحاج: (25/3).

⁽³⁶⁷⁹⁾ يُنظر: «السابق نفسه»: (25/3).

⁽³⁶⁸⁰⁾ يُنظر: «الإبهاج في شرح المنهاج» لابن السبكي: (282/2).

⁽³⁶⁸¹⁾ يُنظر: «إرشاد الفحول»، للشوكاني: (236/1).

⁽³⁶⁸²⁾ يُنظر: «أصول الفقه»، للشيخ محمد أبو زهرة: (ص: 193)، وللاستزادة ينظر: «المسألة في كشف الأسرار»، للعلاء البخاري:

(253/3)، و«المستصفي» للغزالي: (175/1)، و«الإحكام» للآمدي: (200/1 - 211)، و«مختصر ابن الحاجب»:

الإشكاليّة التي يعالجها هذا الضابط:

تفريعاً على القول بأن الإجماع حجة، وأنه مقدم على كل الأدلّة كما أطلق ابن الحاجب تقديم الإجماع على النص، وأن الإجماع لا يشترط لحجته التواتر في النقل كما ذكر الماوردي، وإمام الحرمين والآمدي؛ فإن هناك إشكاليّة كبيرة تكمن في أنه قد يقع التساهل في نقل الإجماع ثم يعارض به النص. وقد حدث ذلك فعلاً، فقد نقل عن كثير من الفقهاء إطلاق الإجماع في القول بمسألة ما فادعي فيها الإجماع، مع أن المسألة خلافيّة مشهور فيها الخلاف.

وقد ذكر المحقق صديق حسن خان في مقدمة كتابه "السراج الوهاج" أنه قد حصل تساهل كبير في نقل الإجماعات، وصار بعضهم يرى أن ما اتفق عليه أهل مذهبه، أو أهل بلده هو إجماع، وهذا فيه من الفساد ما فيه، فيأتي هذا الناقل بمجرد الدعوى بما تعم به البلوى ذاهلاً عن لزوم الخطر العظيم على المكلفين من هذا النقل الذي لم يأت من طريق الثبوت والورع⁽³⁶⁸³⁾.

الأسباب التي أدت بالعلماء إلى القول بحكاية الإجماع وليس إجماعاً:

أولاً: سوء فهم طريقة الفقيه في كتابته، كما فهم نقل الإمام النووي للإجماع بطريق الخطأ من بعض المتأخرين. فإن الإمام النووي يذكر ما اتفق عليه الشافعيّة بصيغة الإجماع، وإنما يريد اتفاق الشافعيّة فقط. يقول المحقق صديق حسن خان في مقدمة كتابه السراج الوهاج: "وأما أهل المذاهب الأربعة فقد صاروا يعدون ما اتفق عليهم بينهم مجمّعا عليه ولا سيما المتأخر عصره منهم كالنوّي في شرحه لمسلم من فعل كفعله وليس هذا هو الإجماع الذي تكلم العلماء بحجّيته فإن خير القرون القرن الأول ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم كانوا قبل ظهور المذاهب ثم كان في عصر كل واحد من الأئمة الأربعة من أكابر أهل العلم الناهضين بالاجتهاد من لا يأتي عليه الحصر وهكذا جاء بعد عصرهم إلى هذه الغاية وهذا يعرفه كل عارف منصف.... إلخ"⁽³⁶⁸⁴⁾.

ويقول المختار الشنقيطي: "إما إجماع النووي فإنه يقول: واختلف أصحابنا، ويكثر من حكاية أقوال أصحابه في خضم المسائل الخلافيّة، فيقول: واختلفوا هل يجوز أو لا يجوز على وجهين وعلى قولين، والأظهر والصحيح والأصح، ويعني بالإجماع أي: في مذهبه. فيأتي من لا يحسن النظر ويقول: الإمام النووي حكى

(31/2)، و«المنحول»، للغزالي: (ص: 305).

⁽³⁶⁸³⁾ يُنظر: «السييل الجرار»، للشوكاني: (ص: 742)، و«السراج الوهاج من كشف مطالب صحيح مسلم بن الحجاج»: (3/1).

⁽³⁶⁸⁴⁾ يُنظر: «السراج الوهاج من كشف مطالب صحيح مسلم بن الحجاج»: (3/1).

الإجماع في هذه المسألة، وقد أخطأ، وقد خالف المالكية وخالف الحنابلة، وهو لا يريد الإجماع خارج المذهب، وهذه أوهام يقع فيها من لا يحسن تتبع كلام العلماء⁽³⁶⁸⁵⁾.

ثانياً: عدم وصول الخلاف إلى الفقيه كمن كان بالمغرب فخفي عليه إجماع المشرقين، وهنا يدافع الشنقيطي عن إجماع ابن عبد البر فيقول: "الإمام ابن عبد البر حينما ينقل الإجماع ليس من باب التساهل، فليس المراد به أنه كان متساهلاً، فإنه كان بالأندلس، ويحكي الإجماع على قدر علمه، فيخفي عليه خلاف أهل المشرق، وكان أهل المغرب يخفي عليهم خلاف أهل المشرق".

قال العلامة الشوكاني في "وبل الغمام حاشية شفاء الأوام": "إن الإجماعات التي يحكونها في المصنفات ليست إلا باعتبار أن الحاكي لم يعلم بوقوع خلاف في المسألة وعدم علمه بالوقوع لا يستلزم العدم. غاية ما هناك إن حصل له ظن بالإجماع، ومجرد ظن فرد من الأفراد لا يصلح أن يكون مستنداً للإجماع، ولا طريقاً من طرقه، ومن قال بحجّية الإجماع لا يقول بحجّيته. فهو مجرد ظن لفرد من أفراد الأمة ولم يتعبد الله أحداً من خلقه بمثل ذلك فإنه لو قال المطلع: لا أعلم في هذه المسألة دليلاً من السنة أو دليلاً من القرآن لكان أولى ولم يقل عاقل فضلاً عن عالم أن هذه المقالة حجة. إذا تقرر هذا هان عليك الخطب عند سماع حكاية الإجماع؛ لأنّه ليس بالإجماع الذي اختلفت الأمة في كونه حجة أم لا"⁽³⁶⁸⁶⁾.

ثالثاً: اختلافهم في قول الصحابي: "كانوا يفعلون كذا" فبعضهم أن ذلك يفيد حكاية الإجماع من الصحابة فنقله على أنه إجماع منهم يحكونه، على أنه اختلف في ذلك على مذهبين:

المذهب الأول: أنه يفيد حكاية الإجماع؛ أي: أن الصحابي يكون بتلك الصيغة قد نقل لنا الإجماع على هذا الفعل. وإلى ذلك ذهب كثير من العلماء. قالوا: لأنّ اللفظ (في قوله: كانوا يفعلون كذا) يدل دلالة واضحة على أن الصحابي يحكي هذا الفعل عن الجميع؛ لأنّه قال ذلك في معرض الاحتجاج به على حكم معين، فيجب أن يحمل على من قولهم حجة، وهو الإجماع. فلو كان الصحابي الراوي يحكي ذلك عن واحد منهم، أو عن طائفة: لما قاله في معرض إقامة الحجة على حكم معين؛ لأنّ قول بعض الناس لا حجة فيه.

المذهب الثاني: أنه لا يفيد حكاية الإجماع، أي: أنه لا يفيد إضافة الفعل المحكي عن الصحابة إلى جميعهم ما لم يصرح الصحابي الراوي بنقل الإجماع عن أهله. وقد ذهب إلى ذلك بعض العلماء. لأنّه لو

⁽³⁶⁸⁵⁾ يُنظر: «شرح زاد المستقنع»، لمحمد بن محمد المختار الشنقيطي: (26/1).

⁽³⁶⁸⁶⁾ يُنظر: «وبل الغمام»، للشوكاني: (55/1).

كان ذلك مستنداً إلى فعل الجميع، لكان إجماعاً، ونظراً لِأَنَّهُ يسوغ مخالفته عن طريق الاجتهاد دل على عوده على بعضهم دون الجميع.

الأثر المترتب على ذلك:

كان من جراء التساهل في حكاية الإجماع أن اعتد بعض الفقهاء المتأخرين بإجماع منقول على خلاف الأصل، بل إن بعضهم قد حكى الإجماع في قضايا خلافية من بين القضايا الأصولية المهمة التي يترتب عليها أثر كبير في الفروع، وتلك مغبة عظيمة.

فمثلاً يحكي صاحب العدة في أصول الفقه (الإمام أبو يعلى الحنبلي) عن خلاف الأصوليين في دلالة الأمر قائلاً: " قيل: النهي كالأمر سواء (يعني في الدلالة على التكرار) وهذا قول مخالف للإجماع؛ لِأَنَّ الفقهاء أجمعوا على أن النهي يقتضي التكرار وفرقوا بين الأمر والنهي بفروق، ونحن نذكرها، وما خالف الإجماع لا يلتفت إليه"، هذا نص كلامه⁽³⁶⁸⁷⁾.

قلت: والواقع أن حكاية الإجماع غير صحيحة، فقد خالف أبو بكر الباقلاني، وقال صاحب المحصول: إن القول بعدم التكرار هو المختار، وقد بين الشيخ بخيت أن الخلاف لفظي، وأن النهي يكون للدوام، مدة العمر في المطلق، ومدة القيد في المُقَيَّد⁽³⁶⁸⁸⁾.

ونقل أيضاً (رَحْمَةُ اللَّهِ) في مسألة ثبوت الحدود بالقياس: " أنه إجماع الصحابة، قال عمر: (إن الناس قد تتابعوا في شرب الخمر واستحققوا حدها، فما ترون فيه؟ فقال علي: إنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افتري، حده حد المفترين). فأجمعت الصحابة على إلحاقه بالقاذف قياساً"⁽³⁶⁸⁹⁾.

قلت: حكاية الإجماع هَذِهِ إما أن يراد أنهم أجمعوا على استعمال القياس في الحدود، حيث قاس بعضهم حد الخمر على حد القذف، ولم ينكر عليهم استعمال القياس هنا وإما أن يراد أنهم أجمعوا على أن حد الخمر ثمانون قياساً على حد القذف. ولا يمكن التسليم بكليهما؛ لِأَنَّ الخلاف في حد شارب الخمر ذائع وشائع وكذلك خلاف الأصوليين في إثبات الحدود بالقياس.

⁽³⁶⁸⁷⁾ ينظر: «العدة في أصول الفقه» لأبي يعلى الفراء الحنبلي 1 / 266.

⁽³⁶⁸⁸⁾ ينظر: «العدة» لأبي يعلى: (266/1)، و«الإحكام» للآمدي: (80/2)، و«نهاية السؤل مع حاشية الشيخ بخيت»: (294/2).

⁽³⁶⁸⁹⁾ ينظر: «العدة في أصول الفقه»، (1410/4).

بل إن بعضهم حكى الإجماع في أمر لم نسمع الكلام من الصحابة فيه؛ ففي غاية الوصول نجد الشيخ زكريا الأنصاري يقول: في خبر مسلم: «وأرسلت إلى الخلق كافة»، فسر (أي كلمة كافة) بالإنس والجن كما فسر بهما «وَمَنْ بَلَغَ» في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحِي إِلَيْ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾⁽³⁶⁹⁰⁾ أي بلغه القرآن و"العالمين" في قوله: ﴿نَزَّلَ الْقُرْآنَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾⁽³⁶⁹¹⁾ ثم قال: وصرح الحلبي والبيهقي بأنه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لم يرسل إلى الملائكة، وفي تفسير الإمام الرازي والنسفي حكاية الإجماع على ذلك⁽³⁶⁹²⁾.

قلت فهذه المسألة لم نسمع من تكلم فيها من الصحابة قط، بل إن الخلاف فيها أتى في أثناء كلام أهل الكلام على التفاضل بين الأنبياء.

وقد وقع من الإمام الشاطبي من ذلك حكاية الإجماع على بعض المسائل الخلافية منها قوله: "ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنة والطيور في الهواء، والسماك في الماء، وعلى جواز بيع الجبة التي حشوها مغيب عن الأبصار، ولو بيع حشوها بانفراده لا تمتنع..."⁽³⁶⁹³⁾.

قلت: في حكاية الإجماع نظر؛ فقد ذهب ابن حزم إلى جواز بيع الطير في الهواء إذا صح الملك عليه قبل ذلك،⁽³⁶⁹⁴⁾ وذهب عمر بن عبد العزيز وابن أبي ليلى إلى جواز بيع السمك في بركة عظيمة، وإن احتيج في أخذه إلى مؤنة كثيرة⁽³⁶⁹⁵⁾.

وَبِنَاءً عَلَى ما تقدم فإنه ينبغي على من يحكي إجماع العلماء على مسألة مُعَيَّنَةً من مسائل العلم المختلفة، أن يتحرى الدقة، وأن يتثبت من نقل الإجماع على هذه المسألة، وأن يفهم مقصود العلماء من عبارات الإجماع، فقد يحصل التساهل من بعضهم في نقل الإجماع، وذلك راجع إلى بعض الأمور.

ولقد أشار الإمام الشوكاني (رَحِمَهُ اللهُ) إلى ذلك التساهل؛ فقال: «...فقد حصل التساهل البالغ في نقل الإجماعات وصار من لا بحث له عن مذاهب أهل العلم يظن أن ما اتفق عليه أهل مذهبه وأهل قطره هو إجماع وهذه مفسدة عظيمة فإن الجمهور قائلون بِحُجِّيَّةِ الإجماع فيأتي هذا الناقل بمجرد الدعوى بما تعم به البلوى ذاهلاً عن لزوم الخطر العظيم على عباد الله من النقل الذي لم يكن على طريق الثبوت والورع وأما

⁽³⁶⁹⁰⁾ [سورة الأنعام، الآية: (19)].

⁽³⁶⁹¹⁾ [سورة الفرقان، الآية: (1)].

⁽³⁶⁹²⁾ ينظر: «غاية الوصول في شرح لب الأصول» للشيخ زكريا الأنصاري: (ص: 165).

⁽³⁶⁹³⁾ ينظر: «الموافقات»، للشاطبي: (117/5).

⁽³⁶⁹⁴⁾ ينظر: «المحلى» لابن حزم: (388/8).

⁽³⁶⁹⁵⁾ ينظر: «الخراج» لأبي يوسف، (ص: 87)، «المبسوط» للسرخسي، (11/13).

أهل المذاهب الأربعة فقد صاروا يُعَدُّونَ ما اتفق عليه بينهم مجمعاً عليه، ولا سيما المتأخر عصره منهم كالنووي، ومن فعل كفعله وليس هذا هو الإجماع الَّذِي تكلم العلماء في حجيته فإن خير القرون، ثم الَّذِينَ يلوئهم، ثم الَّذِينَ يلوئهم كانوا قبل ظهور هذه المذاهب، ثم كان في عصر كل واحد من الأئمة الأربعة من أكابر أهل العلم الناهضين بالاجتهاد من لا يأتي عليه الحصر، وهكذا جاء بعد عصرهم إلى هذه الغاية، وهذا يعرفه كل عارف منصف، ولكن الإنصاف عقبة كثود لا يجوزها إلا من فتح الله له أبواب الحق، وسهل عليه الدخول منها»⁽³⁶⁹⁶⁾.

فالإجماع كما قال العلماء: «اتفاق جميع المجتهدين من علماء هذه الأمة في عصر من العصور على حكم الحادثة الشرعيّة»، وليس المراد به اتفاق الأئمة الأربعة، كما يطلقه بعضهم، ولا مشاحة في الاصطلاح إذا عرف وضبط، فإذا بيّن العالم في مقدمة كتابه أنه إذا قال: «اتفقوا» يريد بذلك الأئمة الأربعة؛ فله ذلك، ما دام قد أبان عن مراده؛ لأنّ هذه تعتبر مسائل اصطلاحية.

كذلك إذا نفى العالم الخلاف، والنزاع مطلقاً، فقال: بلا خلاف، أو بلا نزاع، أو لا نعلم فيه خلافاً، فالأصل أن هذا النفي يتعلق بالخلاف، والنزاع بين أهل العلم، لكن قد يطلق أهل العلم هذه الألفاظ ويعنون نفي الخلاف أو النزاع في المذهب ورواياته، فالمقصود إذا حكى الاتفاق والإجماع فالمراد به اتفاق علماء الأمة، وإذا نفى الخلاف فالمراد خلافهم هذا هو الأصل والحقيقة في هذا الباب، لكن إذا اصطحح أحد على غير ذلك، وبيّن اصطلاحه فلا مشاحة في الاصطلاح.

وقد يطلق بعضهم الإجماع، ويريد به قول الأكثر، وهذا معروف عن الإمام ابن جرير الطبري، وهذا كثير ملحوظ في تفسيره، يذكر قول الأكثر، ثم قول المخالف، ثم يقول: «والصواب في ذلك عندنا كذا؛ لإجماع القراء على ذلك، وقد ذكر الخلاف هو بنفسه؛ لأنّه يرى أن الإجماع قول الأكثر، وهذا قول انفرد به (رحمته الله) عن غيره»⁽³⁶⁹⁷⁾.

وقد تكرر ذلك في مواضع من تفسيره، مثل ما ورد في تفسير قوله تعالى من سورة البقرة: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ حيث قال: والصواب من القراءة عندنا في

⁽³⁶⁹⁶⁾ ينظر: «السييل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار»، للشوكانى: (131/4)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط: دار الكتب العلميّة - بيروت، الطبعة الأولى، سنة: 1405هـ.

⁽³⁶⁹⁷⁾ يُنظَر: «تحرير الصفحات بشرح الورقات»، د عبد الكريم النخضير: (ص: 303)، ط مؤسسة معالم السنن.

ذلك: "واله آباءك"، لإجماع القراء على تصويب ذلك، وشذوذ من خالفه من القراء ممن قرأ خلاف ذلك⁽³⁶⁹⁸⁾.

وفي تفسيره لقول الله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً﴾ بالرفع، قال: وانفرد بعض قراء الكوفيين فقرأ به بالنصب، وذلك وإن كان جائزاً في العربية، إذ كانت العرب تنصب النكرات والمنعوتات مع "كان"، وتضم معها في "كان" مجهولاً فتقول: "إن كان طعاماً طيباً فأتنا به"، وترفعها فتقول: "إن كان طعاماً طيباً فأتنا به"، فتتبع النكرة خبرها بمثل إعرابها، فإن الذي أختار من القراءة، ثم لا أستجيز القراءة بغيره، الرفع في "التجارة الحاضرة"، لإجماع القراء على ذلك، وشذوذ من قرأ ذلك نصباً عنهم⁽³⁶⁹⁹⁾.

وفي تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ قال: أخبرنا بني إسرائيل، وكل هذه الأقوال تعود معانيها إلى ما قلت في معنى قوله (وَقَضَيْنَا)، وإن كان الذي اخترنا من التأويل فيه أشبه بالصواب لإجماع القراء على قراءة قوله (لَتُقْسِدُنَّ) بالتاء دون الياء، ولو كان معنى الكلام: وقضينا عليهم في الكتاب، لكانت القراءة بالياء أولى منها بالتاء، ولكن معناه لما كان أعلمناهم وأخبرناهم، وقلنا لهم: كانت التاء أشبه وأولى للمخاطبة⁽³⁷⁰⁰⁾.

ولو نظرنا في كتب كثير ممن يعتنون بنقل الإجماع ونفي الخلاف، كابن المنذر، وابن عبد البر، والنووي، وابن قدامة، لوجدنا أنهم يحكون الإجماع، وفي كثير من الدعاوى لا تسلم لهم، فقد ينقل ابن المنذر الإجماع، ثم يوقف على مخالف، وقد ينقل ابن عبد البر الإجماع على مسألة مع وجود المخالف، ومثل ذلك بالنسبة لابن قدامة، والإمام النووي (رحمته الله) واسع الخطو في هذا الباب، متساهل في نقل الإجماع أكثر من غيره، فقد يذكر الإجماع، وينقله في مسائل اشتهر فيها الخلاف، سواء كان بين العلماء عامة من أصحاب مذهبه وغيرهم، أم بين أصحاب مذهب الشافعي خاصة، وأحياناً قد ينقل هو الخلاف.

فقد ورد في «تكملة المجموع شرح المهذب» في حد شارب الخمر: «وإذا مات رجل بحد من الحدود لم يلزم الإمام ولا نائبه القصاص إلا حد الشرب، وقد اختلف أهل العلم في ذلك، فذهب الشافعي، وأحمد، والهادي، والقاسم، والناصر، وأبو يوسف، ومحمد إلى أنه لا شيء فيمن مات بحد أو قصاص مطلقاً من غير فرق بين حد الشرب وغيره، وقد حكى النووي الإجماع على ذلك، وفيه نظر، فإنه قد قال أبو حنيفة، وابن أبي ليلى إنها تجب الدية على العاقلة، واختلفوا في الجلد فقال بعض الشافعية الجلد بالجرید، وقد صرح

⁽³⁶⁹⁸⁾ يُنظَر: «جامع البيان في تأويل القرآن»، للطبري: (100/3) ط مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 2000م.

⁽³⁶⁹⁹⁾ يُنظَر: «جامع البيان»: (80/6).

⁽³⁷⁰⁰⁾ يُنظَر: «السابق نفسه»: (356/17).

القاضي أبو الطيب، ومن تبعه بأنه لا يجوز بالسوط، وصرح القاضي حسين بتعين السوط، واحتج بأنه إجماع الصحابة، وخالفه النووي في شرح مسلم فقال: أجمعوا على الاكتفاء بالجرید والنعال وأطراف الثياب، ثم قال: والأصح جوازه بالسوط، وحكى الحافظ عن بعض المتأخرين أنه يتعين السوط للمتمردين، وأطراف الثياب، والنعال للضعفاء ومن عداهم يَحْسَبُ ما يليق بهم»⁽³⁷⁰¹⁾.

وقال ابن حجر في "الفتح" عند شرحه لباب الخشوع في الصلاة: «وقد حكى النووي الإجماع على أن الخشوع ليس بواجب ولا يرد عليه قول القاضي حسين إن مدافعة الأخبثين إذا انتهت إلى حد يذهب معه الخشوع أبطلت الصلاة، وقاله أيضاً أبو زيد المروزي لجواز أن يكون بعد الإجماع السابق أو المراد بالإجماع أنه لم يصرح أحد بوجوبه وكلاهما في أمر يحصل من مجموع المدافعة، وترك الخشوع وفيه تعقب على من نسب إلى القاضي وأبي زيد أنهما قالوا: إن الخشوع شرط في صحة الصلاة، وقد حكاها المحب الطبري، وقال: هو محمول على أن يحصل في الصلاة في الجملة لا في جميعها، والخلاف في ذلك عند الحنابلة أيضاً»⁽³⁷⁰²⁾.

وتعقب ابن حجر أيضاً النووي في حكايته الإجماع على أن غسل الميت فرض كفاية؛ فقال: «وقد نقل النووي الإجماع على أن غسل الميت فرض كفاية، وهو ذهول شديد، فإن الخلاف مشهور عند المالكية حتى إن القرطبي رجح في شرح مسلم أنه سنة، ولكن الجمهور على وجوبه وقد رد أبو بكر ابن العربي على من لم يقل بذلك، وقد توارد به القول والعمل وغسل الطاهر المطهر فكيف بمن سواه»⁽³⁷⁰³⁾.

لكن الإمام النووي (رحمته الله) إذا كان نقله للخلاف عن الظاهرية مثلاً، أو عمّن لا يعتد بقوله عنده فلا اعتراض؛ لأنّه كثيراً ما يقول: «والإجماع قائم على كذا، وأجمع العلماء على كذا»، وينقل قول الظاهرية، وهو قد نص في «المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج» على أنه لا يعتد بقول داود؛ لأنّه لا يرى القياس الذي هو أحد أركان الاجتهاد؛ قال النووي: «وأجمع المسلمون على تحريم الأكل والشرب في إناء الذهب وإناء الفضة على الرجل وعلى المرأة، ولم يخالف في ذلك أحد من العلماء إلا ما حكاها أصحابنا العراقيون أن للشافعي قولاً قديماً أنه يُكْرَهُ ولا يجرم، وحكوا عن داود الظاهري تحريم الشرب، وجواز الأكل وسائر وجوه الاستعمال وهذان النقلان باطلان؛ أما قول داود فباطل لمنازعة صريح هذِهِ الأحاديث في النهي عن الأكل والشرب جميعاً، ولمخالفة الإجماع قبله قال أصحابنا: انعقد الإجماع على تحريم الأكل والشرب وسائر الاستعمال في إناء ذهب أو فضة إلا ما حكى عن داود وقول الشافعي في القديم فهما مردودان بالنصوص

⁽³⁷⁰¹⁾ يُنظَر: «المجموع شرح المهذب»، (مع تكملة السبكي والمطيعي)، للنووي: (120/20)، ط: دار الفكر.

⁽³⁷⁰²⁾ يُنظَر: «فتح الباري شرح صحيح البخاري» لابن حجر: (226/2)، ط: دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.

⁽³⁷⁰³⁾ يُنظَر: «فتح الباري»: (125/3).

والإجماع وهذا إنما يحتاج إليه على قول من يعتد بقول داود في الإجماع والخلاف وإلا فالحققون يقولون لا يعتد به لإخلاله بالقياس، وهو أحد شروط المجتهد الذي يعتد به»⁽³⁷⁰⁴⁾.

لكن الإمام النووي قد ينقل الإجماع والخلاف معتبر، والمخالف غير الظاهرية⁽³⁷⁰⁵⁾.

فعلى سبيل المثال، قال في مسألة عيادة المريض: «أما عيادة المريض فسنة بالإجماع»⁽³⁷⁰⁶⁾، والإمام البخاري (رحمه الله) قد ترجم في صحيحه «باب وجوب عيادة المريض»⁽³⁷⁰⁷⁾.

ومثال آخر في صلاة الكسوف، قال الإمام النووي (رحمه الله): «وأجمع العلماء على أنها سنة»⁽³⁷⁰⁸⁾، لكن لو نظرنا في مستخرج أبي عوانة لوجدنا أنه عنون بـ «باب وجوب صلاة الكسوف»⁽³⁷⁰⁹⁾.

وقال الحافظ ابن حجر: «(قوله باب الصلاة في كسوف الشمس)؛ أي مشروعيتها، وهو أمر متفق عليه، ولكن اختلف في الحكم وفي الصفة؛ فالجمهور على أنها سنة مؤكدة، وصرح أبو عوانة في صحيحه بوجودها، ولم أره لغيره إلا ما حكى عن مالك أنه أجراها مجرى الجمعة، ونقل الزين بن المنير عن أبي حنيفة أنه أوجبها، وكذا نقل بعض مصنفى الحنفية أنها واجبة»⁽³⁷¹⁰⁾، فمن أين أتى الإجماع على أن صلاة الكسوف سنة!

ومثلاً للإمام الشافعي (رحمه الله) نراه ينفي علمه بالخلاف في زكاة البقر إذا لم تبلغ الثلاثين؛ حيث قال (رحمه الله): «وَيُشْبِهُهُ أَنْ يَكُونَ مُعَاذًا إِنَّمَا أَخَذَ الصَّدَقَةَ بِأَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَقَدْ رُوِيَ أَنَّهُ أُتِيَ بِمَا دُونَ ثَلَاثِينَ فَقَالَ: لَمْ أَسْمَعْ مِنْ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فِيهَا شَيْئًا»⁽³⁷¹¹⁾، مع أن الخلاف معروف بين الصحابة والتابعين فيما دون الثلاثين.

⁽³⁷⁰⁴⁾ يُنظر: «المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج»، للنووي: (29/14)، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية، سنة: 1392هـ.

⁽³⁷⁰⁵⁾ يُنظر: «تجريب الصفحات بشرح الورقات» د عبد الكريم الخضير: (ص: 304).

⁽³⁷⁰⁶⁾ يُنظر: «المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج»، للنووي: (29/14).

⁽³⁷⁰⁷⁾ يُنظر: «صحيح البخاري»، كتاب: المرضى، باب: وجوب عيادة المريض: (115/7).

⁽³⁷⁰⁸⁾ يُنظر: «المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج»، للنووي: (198/6).

⁽³⁷⁰⁹⁾ يُنظر: «المسند الصحيح المُخرَج على صحيح مُسلم»، لأبي عوانة: (413/6)، ط: الجامعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، سنة: 1435هـ - 2014م.

⁽³⁷¹⁰⁾ يُنظر: «فتح الباري»: (527/2).

⁽³⁷¹¹⁾ ينظر: «الأم»، للشافعي: (9/2)، ط: دار المعرفة - بيروت، سنة النشر: 1410هـ - 1990م.

قال الماوردي: « وَمَا دُونَ الثَّلَاثِينَ وَقَصُّ لَا زَكَاةَ فِيهِ، وَهُوَ قَوْلُ الْعُلَمَاءِ، وَحُكْيٍ عَنْ أَبِي فَلَابَةَ أَنَّهُ قَالَ: فِي كُلِّ خَمْسٍ شَاةٌ، إِلَى عِشْرِينَ فِيهَا أَرْبَعُ شِيَاهٍ، ثُمَّ لَا شَيْءَ فِيهَا حَتَّى تَبْلُغَ ثَلَاثِينَ، فَيَكُونُ فِيهَا تَبِيعٌ، وَحُكْيٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ أَنَّ نُصَبَهَا كَالْإِبِلِ فِي كُلِّ خَمْسٍ شَاةٌ، وَفِي كُلِّ خَمْسَةٍ وَعِشْرِينَ بَقَرَةً، بَدَلًا مِنْ بِنْتِ مَخَاضٍ » (3712).

وقال ابن حزم: « وَقَالَتْ طَائِفَةٌ: فِي خَمْسٍ مِنَ الْبَقَرِ شَاةٌ، وَفِي عَشْرِ شَاتَانِ؛ وَفِي خَمْسٍ عَشْرَةَ ثَلَاثُ شِيَاهٍ: وَفِي عِشْرِينَ أَرْبَعُ شِيَاهٍ، وَفِي خَمْسٍ وَعِشْرِينَ مِنَ الْبَقَرِ بَقَرَةٌ. حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْجُسُورِ ثنا مُحَمَّدُ بْنُ عِمْسَى بْنِ رِفَاعَةَ ثنا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ ثنا أَبُو عُبَيْدٍ الْقَاسِمُ بْنُ سَلَامٍ ثنا يَزِيدُ عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ هَرَمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: فِي كِتَابِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّ الْبَقَرَ يُؤْخَذُ مِنْهَا مَا يُؤْخَذُ مِنَ الْإِبِلِ، يَعْنِي فِي الزَّكَاةِ، قَالَ: وَقَدْ سُئِلَ عَنْهَا غَيْرُهُمْ؟ فَقَالُوا: فِيهَا مَا فِي الْإِبِلِ » (3713).

والخلاصة: أنه ينبغي التثبت عند حكاية الإجماع، وعلى طلاب العلم أن يهابوا الإجماع، فإذا نقلوا الإجماع فعليهم أن يقفوا، ولا يتسرعوا في الحكم بالإجماع على مسألة ما إلا بعد التثبت التام، فالإجماع له هيئته، وهو حجة عند من يُعْتَدُّ بقوله من العلماء.

(3712) يُنظَرُ: «الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي»، للماوردي: (106/3)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان،

الطبعة: الأولى، سنة: 1419هـ - 1999م.

(3713) يُنظَرُ: «المحلى بالآثار» لابن حزم: (89/4 - 90)، ط دار الفكر - بيروت.

الضابط الرابع: إحياء بعض الآراء الفردية غير المشهورة مراعاةً لمصلحة المكلفين ونفعاً

للإنسانية:

إخراج الناس من العنت إلى اليسر، ومن الضيق إلى السعة مقصد من مقاصد الشارع في التكليف، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾⁽³⁷¹⁴⁾، وقال أيضاً: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها"⁽³⁷¹⁵⁾.

كما يُعدُّ تحقيق مصالح المكلفين بالقدر الممكن مقصداً من مقاصد التشريع أيضاً؛ حتى إن الإمام العز بن عبد السلام (رَحِمَهُ اللهُ) وهو أحد أئمة المقاصد المعبرين - أرجع الفقه كله إلى قاعدة واحدة ضمنها عنوان كتابه الأشهر في قواعد الفقه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام".

وقد اعتبر الفقهاء تلك المقاصد وأعملوها وبنوا عليها أحكامهم؛ حتى إنهم اجترحوا في سبيل تحقيقها مجموعة من قواعد الفقه الكليّة التي تحقّقها وتدل عليها، كقاعدة: "المشقة تجلب التيسير"، وقاعدة "إذا ضاق الأمر اتسع"، وقاعدة "الضرر يزال"، وقاعدة "الأصل براءة الذمة" وقاعدة "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"، وقاعدة: "الحدود تُدْرَأُ بالشبهات"، وغيرها كثير، وهي قواعد في مجملها تكشف عن مقصود الشارع في عدم إعنات المكلفين، وتحقيق ما يصلحهم ويدرأ الخطر عنهم بالقدر الممكن.

وقد يحتاج المفتي أو المجتهد في سبيل إزالة العنت والضرر والمشقة، وتحقيق المصلحة؛ إلى الاستعانة ببعض الآراء الفقهية التي تُعتبر غير مشهورة، والتي انفرد بها أصحابها من بين أئمة مذاهبهم وخالفوا فيها أصحاب المذاهب أنفسهم أو جمهورها الأغلب، لكنّها اكتسبت قوتها من اتساقها مع الواقع، ومن تيسيرها على الناس أموراً يحتاجون إليها في حياتهم اليومية، أو من تحقيقها لمقصد من مقاصد التشريع.

والاتساق مع الواقع ومع البيئة له مدخل كبير في ذبوع مذهب ما وانتشاره في بلد معين واندثار آخر في نفس البلد، ولو دققنا النظر في جغرافية المذاهب الفقهية لوجدنا أن انتشار المذهب الفقهي في مكان ما، لم يكن مجاملة لصاحبه، ولا مجرد حب أهل هذه البلد له، وإنما لكون هذا المذهب يتناسب مع هذا البلد جغرافياً وحضارياً، وكم من مذاهب اندثرت لمخافتها الواقع، وكم من أخرى ترسخت لمناسبتها للبيئات والأعراف التي نشأت فيها.

وإذا ما أضفنا إلى ذلك احتمالية الصواب في كل اجتهاد فقهي استوفى شروطه وأركانه، وهو ما عبر عنه جل الأئمة بقولهم الذي يُعدُّ كالماتواتر اللفظي على لسان كل منهم: "قولي صواب يحتمل الخطأ وقول

⁽³⁷¹⁴⁾ سورة الحج، الآية: (78).

⁽³⁷¹⁵⁾ سورة البقرة، الآية: (268).

غيري خطأ يحتمل الصواب"، وأضفنا كذلك مجهوليّة الحق من هذه الاجتهادات، وعدم الإلزام الشرعي باتباع واحد منها بعينه، وإخلاص المجتهد وحسن نيته في الحفاظ على الشريعة صالحة لكل زمان، ملبية لكل احتياجات، مواكبة لكل تطور؛ فإنه لا مانع والحالة هذه أن يلجأ الفقيه إلى الانتقاء من آراء الفقهاء ما يحقق كل هذه الأغراض الصحيحة حتى ولو كان رأيًا فرديًا أو مرجوحًا داخل مذهبه.

ولا شك أن العمل بالقول القوي المشهور المتفق عليه بين أكثر العلماء هو الأولى في حق الفرد؛ إذ في اتباعه خروج من الخلاف، وإبراء للذمة بيقين، وأخذ بالأحوط بالقدر الممكن، وكلها معانٍ مطلوبة من المفتي والمستفتي على حدّ سواء، لكن في حق الجماعة قد يختلف الأمر؛ فقد يترتب على العمل بذلك الرأي القوي تضيق على عموم الناس، أو تفويت لمصلحة راجحة لهم، أو إيقاع الضرر بهم، ففي مثل هذه الحالات يكون الانتقال إلى القول الفردي أو المرجوح هو المناسب.

ولهذا فقد أثر عن بعض الصحابة والأئمة أيضًا أنهم كانوا يفتون الناس -توسعة عليهم- بآراء لا يستحلون تطبيقها في حق أنفسهم ورعًا، وربما يفتون الناس بعدم وجوب أشياء يوجبونها على أنفسهم احتياطًا؛ لإدراكهم الفرق بين الفتوى الفرديّة والفتوى الجماعيّة، ولذلك اعتبر الفقهاء "عموم البلوى" سببًا للتخفيف والتيسير؛ وقد صكّ الإمام الكاساني هذا المعنى في قالب قاعدة فقهية عامّة يتخرج عليها ما لا ينحصر من الجزئيات حين قال: "ما عمّت بليّته، خفّت قضيتّه" (3716).

ومما يروى في هذا المعنى: ما ذكره الإمام السرخسي في "المبسوط" حين قال: "عن كليب بن وائل قال: قلت لابن عمر (رضي الله عنهما): رجل له أرض وليس له بذر ولا بقر، أعطاني أرضه بالنصف فزرعتها ببذري وبقرتي، ثم قاسمته، فقال: حسنٌ". قال السرخسي: "وفيه منه دليل على أن العالم يفتي بما يعتقد فيه الجواز، وإن كان لا يباشره؛ فقد روي أن ابن عمر (رضي الله عنهما) ترك المزارعة لأجل النهي، ثم أفتى بحسنها وجوازها للسائل" (3717).

ويعتبر هذا المسلك من الأمور المتفق عليها بين كثير من الفقهاء كما دلت عليه نصوصهم.

قال ابن عابدين بعد أن ذكر بعض النقول التي لا تجيز الأخذ بالقول الضعيف: "...قلت: لكن هذا في غير موضع الضرورة، فقد ذكر في حيز البحر (يعني ابن نجيم في باب الحيز من كتابه البحر الرائق) في بحث ألوان الدماء أقولاً ضعيفة، ثم قال: وفي المعراج عن فخر الأئمة: لو أفتى مفتٍ بشيء من هذه الأقوال

(3716) ينظر: «بدائع الصنائع» للكاساني، (81/1).

(3717) ينظر: «المبسوط» للسرخسي، (14/23).

في مواضع الضرورة طلبًا للتيسير كان حسنًا" (3718).

وقال الإمام السبكي في شأن الإفتاء بالقول المرجوح: "إِذَا قَصَدَ بِهِ الْمُفْتِي مَصْلَحَةً دِينِيَّةً جَازَ؛ مَعَ تَبَيُّنِهِ لِلْمُسْتَفْتِي قَائِلَ ذَلِكَ" (3719).

وقال الإمام الرحيباني الحنبلي بعد أن ذكر بعض المسائل التي انفرد بها بعض العلماء وهي تتواءم مع بعض الأشخاص في بعض الظروف: "...فَمَنْ وَقَفَ عَلَى هَذِهِ الْأَقْوَالِ وَثَبِتَ عِنْدَهُ صِحَّةُ نَسَبَتِهَا لَهُؤُلَاءِ الرِّجَالِ يَجُوزُ لَهُ الْعَمَلُ بِمَقْتَضَاهَا عِنْدَ الْاِحْتِيَاجِ إِلَيْهِ؛ خِصُوصًا إِذَا دَعَتْهُ الضَّرُورَةُ إِلَيْهِ، وَهُوَ مُتَّحَةً" (3720).

قال الإمام الشاطبي: "...أَوْ جُبِيذٌ مَا وَقَعَ مِنَ الْفَسَادِ عَلَى وَجْهِ يَلِيْقُ بِالْعَدْلِ، نَظَرًا إِلَى أَنَّ ذَلِكَ الْوَاقِعَ وَافِقَ الْمَكْلُفُ فِيهِ دَلِيلًا عَلَى الْجُمْلَةِ، وَإِنْ كَانَ مَرْجُوحًا، فَهُوَ رَاجِحٌ بِالنَّسَبَةِ إِلَى إِبْقَاءِ الْحَالَةِ عَلَى مَا وَقَعَتْ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ أَوْلَى مِنْ إِزَالَتِهَا مَعَ دُخُولِ ضَرَرٍ عَلَى الْفَاعِلِ أَشَدَّ مِنْ مُقْتَضَى النَّهْيِ، فَيَرْجِعُ الْأَمْرُ إِلَى أَنَّ النَّهْيَ كَانَ دَلِيلُهُ أَقْوَى قَبْلَ الْوُقُوعِ، وَدَلِيلُ الْجَوَازِ أَقْوَى بَعْدَ الْوُقُوعِ، لِمَا اقْتَرَنَ بِهِ مِنَ الْقَرَائِنِ الْمُرْجِحَةِ" (3721).

فالإمام الشاطبي هنا يرجح إعمال الدليل المرجوح إذا ترتب على إعمال الراجح ضرر أكبر بالملكف، أو كان هناك مفسدة مترتبة على العمل بالراجح تساويه أو تزيد عليه، وما يقال بشأن الدليل المرجوح يقال أيضًا في الرأي المرجوح؛ لأنَّ الرأي المرجوح إنما كان مرجوحًا بالنظر إلى مرجوحية دليله.

وضرب على ذلك (رَحِمَهُ اللهُ) عدة أمثلة؛ فقال: " كَمَا وَقَعَ التَّنْبِيهُ عَلَيْهِ فِي حَدِيثِ تَأْسِيسِ الْبَيْتِ عَلَى قَوَاعِدِ إِبْرَاهِيمَ، وَحَدِيثِ تَرْكِ قَتْلِ الْمُنَافِقِينَ، وَحَدِيثِ الْبَائِلِ فِي الْمَسْجِدِ، فَإِنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَمَرَ بِتَرْكِهِ حَتَّى يُنَمَّ بَوْلُهُ؛ لِأَنَّهُ لَوْ قُطِعَ بَوْلُهُ لَنَجَسَتْ ثِيَابُهُ، وَحَدَّثَ عَلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ دَاءٌ فِي بَدَنِهِ، فَتَرَجَّحَ جَانِبُ تَرْكِهِ عَلَى مَا فَعَلَ مِنَ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ عَلَى قَطْعِهِ بِمَا يَدْخُلُ عَلَيْهِ مِنَ الضَّرَرِ، وَبِأَنَّهُ يُنَجَّسُ مَوْضِعَيْنِ وَإِذَا تَرَكَ، فَالَّذِي يُنَجَّسُهُ مَوْضِعٌ وَاحِدٌ" (3722) أ.هـ.

ويبقى أن نشير هنا إلى: أن العمل بالقول غير المشهور في هذه الحالات كلها لا يصح أن نصفه بأنه عملٌ بقول مرجوح أو ضعيف، وإنما هو عملٌ بقول غير مشهور ترجح بقرائن الواقع بعد أن لم يكن راجحًا، وترجح أيضًا بتحقيقه لمقاصد الشارع وموافقته لقواعد التشريع العامة التي كشفت عنها ضرورات الواقع

(3718) ينظر: «رد المختار» لابن عابدين، (187/1)، وينظر: «البحر الرائق» لابن نجيم، (202/1).

(3719) ينظر: «تحفة المحتاج» لابن حجر الهيتمي، (110/10).

(3720) ينظر: «مطالب أولي النهى»، للرحيبي، (447/6).

(3721) ينظر: «الموافقات» للشاطبي، (190/5، 191).

(3722) المرجع السابق؛ نفسه.

وحاجاته؛ فهو في الحقيقة قد أصبح راجحاً بعد أن كان مرجوحاً، وأصبح قوياً بعد أن كان ضعيفاً، ولتغير الظروف والأحوال والحاجات مدخل كبير في ذلك.

يقول الأستاذ عبد السلام عسيري: "إن الفقهاء المتقدمين لما قرروا تشهير قول لاحظوا أن ذلك القول في ذلك الزمن هو الذي يحقق مصالح العباد، فلما جاء الفقهاء المتأخرون وجدوا أن ذلك المشهور لم يعد في بعض الأزمان وفي بعض الأمكنة يحقق ذلك الغرض، وهذا موافق للقاعدة الفقهية التي تقول: إن تغير الأحكام عند تغير الأسباب ليس خروجاً عن المشهور، بل فيه جري على أصل المذهب في المحافظة على المصالح المعترية شرعاً، وأمثال هذه الاعتبارات موجودة كثيراً فيما جرى به العمل" (3723).

وأعتقد أن الاستحسان (الذي قال به كثير من الفقهاء خصوصاً الحنفية) ما هو إلا عدول بالمسألة عن حكم نظائرها المشهور إلى حكم آخر غير مشهور تحقيقاً لمصلحة يراها المجتهد.

وإذا ثبت أن الانتقال إلى الرأي غير المشهور أو الفردي سائغ في بعض الحالات عند الفقهاء؛ فما هي أهم المسوغات التي يجوز معها هذا الانتقال؟ وهذا ما سنبينه فيما يلي:

من مسوغات العمل بالأراء الفرديّة أو المرجوحة ما يأتي:

1- تحقيق المصلحة العامة.

من ذلك:

أ- ما روي في المذهب المالكي من اختلاف أئمة المذهب في تضمين صاحب الحمام ما يضيع من ثياب المؤجرين؛ حيث قضى الإمام مالك بأنه لا ضمان عليه؛ عملاً بالأصل وهو أنه أمين، والأمين لا يضمن إلا بالتقصير أو الجناية كما هو متقرر فقهاً، بينما أفتى المتأخرون من المالكية بتضمينه رعاية لمصلحة الناس لما ظهر من أصحاب الحمامات تحاؤنً وتقصير في الحفظ.

وقد خالف المتأخرون بذلك المنصوص عليه من صاحب المذهب وعللوا ذلك بأنه عدول عن الراجح تحقيقاً للمصلحة؛ قال التسولي تعليقاً على هذه المسألة: "عُدِلَ عَنِ الْمَشْهُورِ إِلَى الْحُكْمِ بِالشَّاذِّ (والحكم بالشذوذ هنا لا يقتضي الضعف، وإنما يقتضي عدم الشهرة) مُرَاعَاةً لِلْمَصْلَحَةِ الْعَامَّةِ الَّتِي شَهِدَ لَهَا الشَّرْعُ بِالْإِعْتِبَارِ" (3724).

وإذا جاز مغادرة المذهب إلى ما هو شاذ فيه تحقيقاً لمصلحة بهذا الحجم (حفظ الثياب) فما بالناس بالمصالح العامة للأمة؟

(3723) ينظر: «نظريّة الأخذ بما جرى به العمل في المغرب في إطار المذهب المالكي» عبد السلام عسيري، (69).

(3724) ينظر: «البهجة شرح التحفة للتسولي»، (471/2).

ب- ما روي أن بعض المالكية مَشَّوْا بعض معاملات الناس التي جرى بها عرفهم وكانت باطلة على مذهب مالك إذا كان لها وجه من أقوال العلماء ولو ضعيفاً⁽³⁷²⁵⁾.

يقول الطاهر بن عاشور: "وقد يقع الإغضاء عن خلل يسير ترجيحاً لمصلحة تقرير العقود، كالبيع الفاسدة إذا طرأ عليها بعض المفوتات المقررة في الفقه؛ وقد كان الأستاذ أبو سعيد بن لب مفتي حضرة غرناطة في القرن الثامن يفتي بتقرير المعاملات التي جرى فيها عرف الناس على وجه غير صحيح في مذهب مالك إذا كان لها وجه ولو ضعيفاً من أقوال العلماء"⁽³⁷²⁶⁾.

ج- أن المذهب الثابت عن أئمة المذهب الحنفي المتقدمين هو عدم ضمان المنافع المغصوبة (لعدم تقومها وعدم ماليتها عندهم)، إلا أن المتأخرين منهم قد خالفوا هذا الرأي في بعض الأشياء، فقالوا بضمان منافع مال الوقف، ومال اليتيم استحساناً؛ لِمَا رآوه من طمع الناس في أموال الوقف والأيتام. كما قالوا بلزوم ضمان المنفعة فيما هو مُعَدُّ للاستغلال⁽³⁷²⁷⁾⁽³⁷²⁸⁾.

يقول العلامة علي حيدر: "... ويفهم من ذلك أن فقهاءنا المتأخرين قد أخذوا في جواز هذه المسألة بقول الإمام الشافعي، دون أقوال أئمتنا الثلاثة."⁽³⁷²⁹⁾.

فمتأخروا الحنفية (الَّذِينَ كان مذهبهم مطبئاً وذائعاً في ظل الدولة العثمانية) خرجوا من آراء أئمة المذهب بالكُلِّيَّة إلى رأي خصومهم الشافعية تحقيقاً لمصلحة حفظ الأموال من الضياع.

2- التيسير ورفع الحرج.

من ذلك:

أ- اختلاف أئمة المذهب الحنفي في حكم الماء المستعمل؛ حيث ذهب الشيخان (أبو حنيفة وأبو يوسف) إلى أنه نجس، وذهب محمد إلى أنه طاهر غير طهور، وقد اختار المتأخرون في المذهب رواية الإمام محمد وأفتوا بها على خلاف المستقر في المذهب من الإفتاء بقول الشيخين؛ بل

⁽³⁷²⁵⁾ ينظر: «الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي» حاتم باني، ص 366.

⁽³⁷²⁶⁾ ينظر: «مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور»، (491/3).

⁽³⁷²⁷⁾ ينظر: «البحر الرائق»، (140/8)، «رد المختار»، (206/6)، «درر الحكام»، (457/1).

⁽³⁷²⁸⁾ عرِّفت مجلة الأحكام العدلية الشيء المُعَدُّ للاستغلال في المادة (417) (80/1) فقالت: "المُعَدُّ للاستغلال هو: الشيء الذي أُعد وعُيِّن على أن يُعطى بالكراء، كالخان والدار والحمام والدكان، ومن العقارات التي بُيِّت أو اشْتُريت على أن تُؤجر، وكذا دواب المُكارين، وإيجار الشيء ثلاث سنين على التوالي دليل على كونه مُعَدُّ للاستغلال، والشيء الذي أنشأه أحد لنفسه يصير مُعَدُّ للاستغلال بإعلامه الناس بكونه مُعَدُّ للاستغلال. ينظر: «رد المختار»، (84/6).

⁽³⁷²⁹⁾ ينظر: «درر الحكام» لعلي حيدر، (585/1).

إن بعضهم وهو الإمام أبو حازم العراقي (كما روى الإمام الكاساني) كان يقول: إنا نرجو ألا تثبت رواية نجاسة الماء المستعمل عن أبي حنيفة، وهو اختيار المحققين من مشايخنا بما وراء النهر. (3730).

والذي حمل أبا حازم على ما قال هو صعوبة هذا الحكم (نجاسة الماء المستعمل) على المكلفين وإيقاعه لعموم الناس في الحرج البين؛ إذ مقتضاه: أن كل من يتوضأ إذا وقع عليه الماء المستعمل في الوضوء منه أو من جاره فإنه يتنجس، وهذا أمر في غاية المشقة؛ مما حمل المتأخرين على الإفتاء بقول محمد تيسيراً على الناس ورفعاً للحرج عنهم بالقدر الممكن، وإن كان هذا الرأي مخالفاً لقول صاحب المذهب وتلميذه الأول.

ب- ما ذكره صاحب حاشية إدرار الشروق على الفروق: "قلت: وقد ترتب الآن على إخراج الهدي من مكة إلى الحِلِّ وذبحه بمكة، وعلى الإتيان به من عرفة إلى منى وذبحه بمنى، إما إتلاف مال، وإما عدم انتفاع الفقراء بالهدي (كما لا يخفى على من حج وشاهد ذلك) فالأسهل إما العمل بمقابل المشهور بناءً على ما ذكره الخطاب عن ابن عمر من جواز العمل بالشاذ في خاصّة النفس وأنه يقدم على العمل بمذهب غيرنا؛ لأنّهُ قول في المذهب وهو اختيار المغاربة...". (3731). فالمسوغ للخروج عن الرأي الثابت المشهور هنا هو الحرج الشديد المترتب على العمل به.

ج- من ذلك أيضاً ما روي أن ابن تيمية (رَحِمَهُ اللهُ) مدد مدة المسح على الخف للمشقة والحرج، كما في حالة الأرض التي بها ثلوج، أو كان في رفقة متى خلع خفه وغسل لم ينتظروه، وجعل لبس الخف هنا كلبس الجبيرة من بعض الوجوه. (3732).

3- مواضع الضرورة:

من ذلك:

أ- ما روي عن أبي يوسف (رَحِمَهُ اللهُ) في المنى أنه إذا خرج بعد فتور الشهوة لا يجب به الغسل، وهو قول ضعيف في المذهب؛ إلا أن المتأخرين أجازوا العمل به للمسافر أو الضيف اللذي يخاف الريبة، وذلك من مواضع الضرورة. (3733). فقد يحتاج بعض الناس إلى قول الإمام أبي يوسف

(3730) ينظر: «بدائع الصنائع»، (67/1).

(3731) ينظر: «الفروق» للقرافي، (33/2).

(3732) ينظر: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية، (177/21).

(3733) ينظر: «قرّة عيون الأخيار» لابن عابدين، (492/7).

الَّذِي اشْتَرَطَ فِيهِ خُرُوجَ الْمَنِيِّ عَلَى وَجْهِ الدَّفْقِ وَالشَّهْوَةِ لِيَكُونَ مَوْجِبًا لِلغَسْلِ؛ كَمَا إِذَا كَانَ بَيْتَ عِنْدَ صَدِيقِهِ أَوْ جَارِهِ (مَثَلًا) وَيَخْشَى إِذَا طَلَبَ الْاِغْتِسَالَ أَنْ يُظَنَّ بِهِ الشَّرَّ، وَكَمَا إِذَا كَانَ مَسَافِرًا وَلَا يَجِدُ الْمَاءَ، أَوْ لَا يَقْدِرُ عَلَى اسْتِعْمَالِهِ لِأَيِّ سَبَبٍ كَاحْتِيَاجِهِ إِلَيْهِ لِلشَّرْبِ مَثَلًا. يَقُولُ مَنْ لَا خَسْرَةَ: "وَمَثَرَةٌ الْخِلَافِ (يَعْنِي بَيْنَ أَبِي يُوسُفَ وَالطَّرْفَيْنِ) تَظْهَرُ فِيمَا لَوْ احْتَلَمَ مَثَلًا فَأَمْسَكَ ذَكَرَهُ حَتَّى سَكَنَتْ شَهْوَتُهُ ثُمَّ أَرْسَلَهُ فَزَلَّ الْمَنِيُّ فَعِنْدَهُمَا (يَعْنِي أَبَا حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدَ) يَجِبُ عَلَيْهِ الْغُسْلُ، وَعِنْدَهُ (يَعْنِي أَبَا يُوسُفَ) لَا يَجِبُ، وَالْفَتْوَى عَلَى قَوْلِ أَبِي يُوسُفَ فِي الضَّبْفِ عِنْدَ خَوْفِ الرَّيْبَةِ وَعَلَى قَوْلِهِمَا فِي غَيْرِهِ كَمَا فِي الْبَحْرِ" (3734).

ب- ومن ذلك أيضًا ما روي من أقوال ضعيفة في شأن الصُّفْرَةِ والكُدْرَةِ بالنسبة للمرأة وأنها تُعَدُّ طَهْرًا لا حَيْضًا، وقد أجاز المتأخرون الإفتاء بهذه الأقوال لبعض النساء عند الضرورة؛ كما إذا احتاجت إلى ذلك وقت الحج مثلاً، أو في حال واقعة الزوج لها في هذه الحالة.

ج- ومن هذا الباب أيضًا: فتوى المتأخرين من الحنفية بجواز الاستتجار على قراءة القرآن وتعليمه مع أن المتقدمين قد نصوا على عدم جواز ذلك، وعلل المتأخرون فتواهم بأنه من باب الضرورة، والضرورة هنا هي المحافظة على القرآن من الضياع (3735).

د- ومثله أيضًا: مسألة الحكم على الغائب؛ فإن المذهب الحنفي على عدم جواز الحكم على الغائب بيينة؛ لاحتمال أن يردها الغائب أو ينقضها عند عودته، ولكن المتأخرين خالفوا ذلك عملاً ببعض الأقوال في المذهب في مواضع الضرورة، قال في جامع الفصولين: "...الظاهر عندي أن يتأمل في الوقائع، ويحتاط ويلاحظ الحرج والضرورات فيفتي بحسبها جوازاً أو فساداً، مثلاً لو طلق امرأته عند العدل فغاب عن البلد، ولا يُعْرَفُ مكانه، أو يُعْرَفُ ولكن يعجز عن إحضاره أو عن أن تسافر إليه هي أو وكيلها لبعده أو لمانعٍ آخر، وكذا المديون لو غاب وله نقد في البلد أو نحو ذلك، ففي مثل هذا لو بُرهن على الغائب، وغلب على ظن القاضي أنه حق لا تزوير، ولا حيلة فيه؛ فينبغي أن يُحْكَمَ عليه وله، وكذا للمفتي أن يفتي بجوازه دفعاً للحرج والضرورات، وصيانة للحقوق عن الضياع" (3736).

(3734) ينظر: «درر الحكام شرح غرر الأحكام» محمد بن فرامر بن علي الشهير بملا، خسرو، (18/1).

(3735) ينظر: «رد المختار»، (73/2).

(3736) ينظر: «البحر الرائق»، (17/7)، «رد المختار»، (414/5)، «شرح المجلة للأتاسي»، (134/5).

هـ- ومن ذلك أيضاً: فتوى متأخري الحنفية بالرد على أحد الزوجين في الميراث خلافاً للمشهور من المذهب لضرورة عدم انتظام بيت المال: قال نجل ابن عابدين: "وفي المستصفي: والفتوى اليوم على الرد على الزوجين عند عدم المستحق؛ لعدم بيت المال؛ إذ الظلمة لا يصرفونه إلى مصرفه... لكن لا يخفى أن المتون موضوعة لنقل ما هو المذهب، وهذه المسألة مما أفتى به المتأخرون على خلاف أصل المذهب للعلة المذكورة... وحيث ذكر الشراح الإفتاء في مسألتنا فليعمل به، ولا سيما في مثل زماننا فإنه إنما يأخذه من يسمى وكيل بيت المال، ويصرفه على نفسه وخدمه ولا يصل منه إلى بيت المال شيء... فمن أمكنه الإفتاء بذلك في زماننا فيلفت به ولا حول ولا قوة إلا بالله" (3737).

4- تحقيق مقصد من مقاصد الشارع:

من ذلك:

أ- ما عليه العمل عند المتأخرين (وهو ما أخذ به القانون في معظم البلاد العربيّة) من اعتبار الطلاق الثلاث بلفظ واحد طلقة واحدة رجعية، وهو مذهب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم (رحمهما الله)، وقد خالفا في ذلك جمهور الفقهاء من المذاهب الأربعة، والمسألة مبسطة بأدلتها في كتب المذاهب الفقهيّة. ولا شك أن الداعي للأخذ بهذا القول هو أنه يحقق مقصداً من مقاصد الشارع وهو حفظ البيوت وديمومة الحياة الزوجية وعدم التعجل في إنحائها بالقدر الممكن.

ب- ومن هذا القبيل أيضاً فتوى الدكتور القرضاوي ومعه المجلس الأوربي للإفتاء في شأن بقاء المرأة التي أسلمت حديثاً مع زوجها الكتابي رجاء إسلامه، وحفظاً للعشرة بينهما بما يحقق مصلحتهما ومصلحة أولادهما أيضاً (3738). وقد اعتمد الشيخ في ذلك على رأي الإمام الزهري وبعض التابعين الذي يقضي بأثما يبقيان على نكاحهما ما لم يفرق بينهما حاكم، وإن خالف في ذلك جماهير أهل العلم. وقد أشار الإمام القرابي إلى مثل ذلك حين قال: "...وفي الحديث: "إِذَا امْرَأَةٌ نِكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيهَا، فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ، ثُمَّ قَالَ: "فَإِنْ دَخَلَ بِهَا، فَلَهَا الْمَهْرُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْهَا". وَهَذَا تَصْحِيحٌ لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ مِنْ وَجْهِ، وَلِذَلِكَ يَقَعُ فِيهِ الْمِيرَاثُ وَيَتَّبِثُ النَّسَبُ لِلْوَلَدِ، وَإِجْرَاؤُهُمُ النَّكَاحَ الْفَاسِدَ مَجْرَى الصَّحِيحِ فِي هَذِهِ الْأَحْكَامِ وَفِي حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ دَلِيلٌ عَلَى الْحُكْمِ بِصِحَّتِهِ عَلَى الْجُمْلَةِ، وَإِلَّا كَانَ فِي حُكْمِ الرَّئِيِّ، وَلَيْسَ فِي حُكْمِهِ بِاتِّفَاقٍ فَالنَّكَاحُ

(3737) «تكملة رد المختار»، لنجل المؤلف (382/7).

(3738) ينظر: «فقه المقاصد» جاسر عودة، (ص: 209).

الْمُخْتَلَفُ فِيهِ قَدْ يُرَاعَى فِيهِ الْخِلَافُ فَلَا تَقَعُ فِيهِ الْقُرْقُةُ إِذَا عُثِرَ عَلَيْهِ بَعْدَ الدُّخُولِ، مُرَاعَاءَةً لِمَا يَفْتَرُونَ بِالدُّخُولِ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي تُرْجَحُ جَانِبَ التَّصْحِيحِ" (3739).

5- استقرار العمل وصعوبة نزع الناس عنه:

من ذلك:

أ- ما أفتى به بعض متأخري الشافعية من جواز المزارعة مع أن المعتمد في المذهب فسادها، وذلك لما رأوا جريان العمل بها واستقراره بما يصعب معه نزع الناس عنها. قال في "بغية المسترشدين" تمهيداً لباب المزارعة: "اعلم أن المغارسة المعروفة بمضرموت جارية على خلاف المعتمد من المذهب، والعمل مستمر عليها في الجهات... ولا يجوز لحاكم ولا مفت أن يحكم أو يفتي بخلاف المعتمد من مذهب إمامه هذا، ولما كان المشي بهذه المعاملة على جادة المذهب يترتب عليه أنواع من الضرر لوقوع الخاص والعام فيها، اختاروا العمل فيها بأوجهٍ مرجوحةٍ وأحوالٍ اصطلاحيةٍ بينهم معلومة، إذ لا يمكن العمل في الجهة بغيرها، قال في القلائد: قال شيخنا عبد الله بلحاج: وجوازها أي المغارسة وجه مرجوح، وعمل أهل جهتنا عليه، وقد اصطالحوا على ذلك بحيث لا يرجعون لقول مفت إذ تنازعوا وشاع وذاع" (3740).

ب- ومن ذلك أيضاً: يرى الحنفية أنه إذا اشترى تاجر ثمار حديقة، والحال أنه قد صار بعض الثمار منتفعاً به ولم يخرج بعضها بعد (ما زالت قابلة للإثمار)، أو اشتراها قبل أن يصير الثمر كله منتفعاً به وما زال الشجر قابلاً للطرح والإثمار، كالتين ونحوه، فظاهر المذهب أن هذا العقد لا يجوز؛ لأنه جمع في العقد بين المعدوم والموجود، والمعدوم لا يقبل البيع، وحصاة الموجود من البديل غير معلوم، فلا يجوز العقد. هذا هو ظاهر المذهب، ولكن الإمام السرخسي (رحمته الله) قال عقب ذكره هذه المسألة: "...وكان شيخنا الإمام شمس الأئمة (الخلواني) يفتي بجواز هذا البيع في الثمار والبادنجان والبطيخ وغير ذلك، وهكذا حكى عن الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن الفضل قال: أجعل الموجود أصلاً في العقد وما يحدث بعد ذلك تبعاً؛ قال: أستحسن فيه لتعامل الناس؛ فإنهم تعاملوا ببيع ثمار الكرم بهذه الصفة، ولهم في ذلك عادة ظاهرة، وفي نزع الناس عن عاداتهم

(3739) ينظر: «المواقفات»، (191/5).

(3740) ينظر: «بغية المسترشدين» عبد الرحمن بن محمد باعلوي، (338/1).

حرجٌ بيِّنٌ، قال: وقد رأيتُ روايةً في هذا عن محمد، وهو في بيع الورد على الأشجار؛ فإن الورد متلاحق، ثم جوز البيع في الكل مطلقاً بهذا الطريق" (3741).

ج- ومنه: ما إذا أقعد الصانع معه رجلاً في دكانه يُطرح عليه العمل بالنصف، فهذا عقد فاسد في القياس عند الحنفية، لأنَّ رأس مال صاحب الدكان منفعة (وهي مجرد الجلوس في الدكان)، والمنافع لا تصلح أن تُجعل رأس مال في الشركة، ولأنَّ المتقبَّل للعمل، إن كان صاحب الدكان، فالعامل أجيره بالنصف، وهو مجهول، والجهالة تفسد عقد الإجارة، وإن كان المتقبَّل هو العامل، فهو مستأجرٌ لموضع جلوسه من دكانه بنصف ما يعمل، وذلك مجهول. إلا أن الإمام السرخسي استحسَن؛ فأجاز هذا العقد؛ معللاً إياه بقوله: "...لكونه متعاملاً بين الناس من غير تكبير منكر، وفي نزاع الناس عما تعاملوا به نوع حرج؛ فلدفَع هذا الحرج يجوز هذا العقد؛ إذ ليس فيه نص يبطله. ولأنَّ بالناس حاجة إلى هذا العقد، فالعامل قد يدخل بلدة لا يعرفه أهلها، ولا يأمنونه على متاعهم، وإنما يأمنون على متاعهم صاحب الدكان الذي يعرفونه. وصاحب الدكان لا يتبرع بمثل هذا على العامل في العادة. ففي تصحيح هذا العقد تحصيل مقصود كل واحد منهما؛ لأنَّ العامل يصل إلى عوض عمله، والناس يصلون إلى منفعة عمله، وصاحب الدكان يصل إلى عوض منفعة دكانه؛ فيجوز العقد ويطيب الفضل لرب الدكان... وجواز هذا العقد كجواز عقد السلم، فإنَّ الشرع رخص فيه لحاجة الناس إليه" (3742).

ففي المثالين الأخيرين أخذ علماء المذهب الحنفي بغير المعتمد في المذهب، وكان دافعهم إلى ذلك هو ترك الناس وما استقر عملهم عليه، وكأنَّ الفقهاء (رحمهم الله) كانوا يراعون عدم إثارة البلبلة أو الاضطراب في المجتمع ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً، وهو متجه حسن؛ لأنَّ الفقه كما يقولون: "رخصة من عالم، أما التحريم فيحسونه كل أحد".

فكرة الانتقاء من المذاهب في العصر الحديث:

انتهت فكرة المذهبيَّة في العصر الحديث، ولم يعد لها وجود إلا في قاعات الدرس الفقهي، فلم تعد هناك دولة حنفيه، ولا شافعيَّة، ولم يعد هناك نظام قضاء يقوم على هذا المذهب أو ذاك كما كان عليه الحال في معظم فترات دولة الخلافة الإسلاميَّة. حتى إنَّ الدولة العثمانية في أواخر عهدها اضطرت إلى التخلي عن المذهب الحنفي (وهو مذهبها الرسمي) في بعض المسائل والمُسْتَجِدَّات تحت وطأة التطور وازدياد الحاجات

(3741) ينظر: «المبسوط» للسرخسي، (197/12).

(3742) المصدر السابق (159/11).

وتحدد الوقائع.

وقد ذكر الدكتور وهبة الزحيلي (رَحْمَةُ اللهِ) كلامًا مهمًّا في هذا المجال، ملخصه: أن التخير من أحكام المذاهب في مجال التقنين قد بدأ فعلاً في مطلع القرن العشرين، وذلك حينما شعرت الحكومة العثمانية بالحاجة إلى التوسع في حرية التعاقد، والشروط العقدية، وقابلية المحل المعقود عليه، بسبب ازدياد حاجة التعامل التجاري والصناعي، وتطور أساليب التجارة الداخلية والخارجية وظهور أنواع جديدة من الحقوق هي الحقوق الأديبية كحق المؤلف والمخترع، والاحتياج إلى عقود التأمين على البضائع المستوردة، واتساع مجال عقود الاستصناع مع المصانع الكبرى، وعقود التوريد لتقديم اللوازم والمواد الأولية إلى المؤسسات الحكومية والشركات والمعامل والمدارس.

وضرب (رَحْمَةُ اللهِ) على ذلك عدة أمثلة واقعية اضطرت فيها الدولة إلى الأخذ بآراء فقهية مخالفة للمذهب الحنفي، أو أخذت فيها بآراء ضعيفة داخل المذهب الحنفي نفسه، وأن ذلك كان بحضور صفوة مختارة من كبار العلماء ورجال القضاء الشرعي من مختلف المذاهب، مراعاة لتغير الزمان، وتطور الحياة الاجتماعية، وتحدد المصالح والحاجات، وتبدل الأوضاع والتنظيمات.

من ذلك بعض قوانين فقه المعاملات، وقانون الوصية الواجبة، لمعالجة مشكلة (أولاد المحروم) أي أولاد الابن المتوفى في حال حياة أبيه، وقد أخذ هذا القانون من مجموع آراء فقهية كراي ابن حزم الظاهري وأقوال بعض فقهاء التابعين ورواية في مذهب أحمد ومذهب الإباضية، ولم يستند ذلك إلى رأي فقهي معين. وكذلك تقييد قبول الشهادات بأن تصحب بدليل قوي كالكتابة والخبرة والتسجيل الرسمي لنفي الشبهة بسبب تغير الزمان وضعف الوازع الديني. وكذا المنع من سماع دعوى الزوجية والطلاق والإقرار بهما بعد وفاة أحد الزوجين إلا إذا كانت الدعوى مؤيدة بأوراق خالية من شبهة تدل على صحتها⁽³⁷⁴³⁾.

⁽³⁷⁴³⁾ ينظر: «الفقه الإسلامي وأدلته» د: وهبة الزحيلي، (1/95-97).

ضوابط اللجوء إلى العمل بالأقوال المرجوحة:

وبعد أن بيّنا صحة المنحى الفقهي للأخذ بالأقوال غير المشهورة تحقيقًا لمصلحة راجحة، أو دفعًا لضرر محقق، أو معالجة لوضع معوج، فإنه ينبغي علينا ألا نغفل ذكر بعض الضوابط التي تحد من الآثار الجانبية لهذا الاتجاه، من هذه الضوابط (3744):

- 1- أن يتقيد الأخذ بالأيسر في مسائل الفروع الشرعية الاجتهادية الظنّية.
- 2- ألا يترتب على الأخذ بالأيسر معارضة مصادر الشريعة القطعية، أو أصولها ومبادئها العامة.
- 3- ألا يؤدي الأخذ بالأيسر إلى التلفيق الممنوع.
- 4- أن يثبت القول المعدول إليه بطريق صحيح إلى قائله.
- 5- أن تكون هناك ضرورة أو حاجة للأخذ بالأيسر.

الضابط الخامس: قصر دراسة المسائل الافتراضية على المتخصصين:

وقبل أن نتحدث عن الفقه الافتراضي، وأهميته وندخل في أعماق القضية، ينبغي أولاً أن نحذر المفاهيم من عقالها، فنقول:

الافتراض: في اللغة التقدير، مشتق من الفرض، يقال فرض القاضي النفقة أي: قدرها (3745).

والافتراضية: اسم مؤنث منسوب إلى افتراض، وهو مصدر صناعي من افتراض افتراضاً، أي قدر تقديرًا، ومنه: افتراض أمرًا لم يكن: اعتبره قائمًا أو مسلمًا به (3746).

الفقه الافتراضي: هو الذي يقوم على فرض مسائل وصور لا وجود لها في الواقع، ثم الاجتهاد في تكييفها وبيان حكمها؛ طمعًا في الاستعداد للنوازل قبل وقوعها، وليتدرب الطلاب على التعاطي مع تلك المسائل والصور:

ويمكن تعريفه: معرفة الأحكام الشرعية العملية المتعلقة بالمسائل التي لم تنزل بعد بأدلتها التفصيلية. ويطلق عليه: الفقه التقديري، والفقه الذهني، والفقه التخيلي أو (المتخيل)، وفقه رأيت...

(3744) ينظر: «الفقه الإسلامي وأدلته» (97/1)، وما بعدها.

(3745) ينظر: «تاج العروس»، (486/18)، (مادة: فرض).

(3746) ينظر: «المعجم الوسيط»، (683/2)، (مادة: فرض).

أهمية الفقه الافتراضي:

إنَّ الفقه الافتراضي من الأهمية بمكان لا يخفي على ذي لب وعلم وإنصاف فهو ليس ترفاً فقهياً بمعنى أنه مضيعة للأوقات، ولا رجماً بالغيب، ولا تكلفاً في الدين كما يعتقد بعضهم، فافتراض المسائل ترفٌ عقليٌّ وواجبٌ شرعيٌّ في آنٍ واحد، فهو ترف عقلي؛ لأنه لا يكون (غالبًا) إلا بعد إتيان المجتهد على أحكام المسائل الواقعية كاملة واستخراجه الأحكام الشرعية لها، فيبدأ بالتفكير فيما لم يقع استعدادًا له أو تمرينًا لملكته الفقهية، وهو واجب شرعي؛ لأنه يمثل مظهرًا من مظاهر صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، ووليًّا عمليًّا على كونها الشريعة الخاتمة لجميع الشرائع التي لا تقصر في الوفاء بمتطلبات الناس وحاجاتهم، ليس فقط التي تحدث بالفعل، وإنما (أيضًا) التي يُتَوَقَّع حدوثها إلى أن يشاء الله.

وانتشار المسائل الافتراضية (في نظرنا) هو دليل قدرة المجتهدين على مجارة التطور البشري والإنساني بكل صورته (حتى الصور المتخيلة والمتوقعة) ودليلٌ أيضًا على تمكُّنهم وحدِّقهم، وسَبِّقهم لزمانهم، وهذا على عكس ما نراه في هذا الزمان الذي نعيش فيه، فإننا نرى دائمًا حركة الحياة وتطورها يسبق المشتغلين بالفقه، وهم لا يستطيعون مجاراته ولا اللحاق به في جميع النواحي خصوصًا الطبية والاقتصادية، وهو ما يعكس ضعفًا عامًا في بيئة الاجتهاد والتجديد، وتتبع موقف معظم المشتغلين بالفتوى من الأمور المستحدثة نراه (في معظم الأحيان) موقفًا متحفظًا نوعًا ما، يميل إلى التحريم أو المنع أولاً لعدم إدراكه كنه هذه الحادثة الجديدة، ثم بعد فترة يميلون إلى التحليل، وغالبًا ما يكون ذلك تحت وطأة الواقع واستقرار العمل بين الناس بشيء معين؛ كمعاملات البنوك مثلًا في معظم صورها، وعمليات نقل الأعضاء، أو الاعتماد على الـ (DNA) في إثبات النسب، وأخيرًا معاملات البيتكوين (العملات الرقمية) إلى غير ذلك من الأمثلة التي لا تكاد تنتهي، وبمكنا إجمال أهميته في نقاط رئيسة، فمن ثماره:

- سد الفراغ الفقهي المتوقع وتجهيز الأحكام للمسائل، والنوازل، والحوادث المستجدة قبل وقوعها.

- تدريب طلبة العلم وشحن أذهانهم، وصقل تفكيرهم، وتوسيع مداركهم وتقوية ملكاتهم الفقهية.

- تيسير الأمر على مجتهد العصر اللاحقة، عند النظر في نوازل عصرهم من خلال ما تم

توفيره بين أيديهم من الفتاوى الافتراضية الجاهزة، فيختارون منها ما يناسب النازلة محل الاجتهاد.

وحيث استجد في هذا العصر من العلوم الشيء العظيم، وفتح الله على خلقه من الاختراعات ما لم

يخطر على قلوب السابقين؛ فقد أنير الظلام، وسجلت الصورة والكلام، وقرب البعيد وتكلم الحديد، وطار

الإنسان في السماء بل تجاوز الغلاف الجوي، وغاص في أعماق المحيطات، بل وغاص في جوف الإنسان حتى بلغ أعماق قلبه لمعالجته، وأجرى العمليات الطبيّة العظيمة فاستخرج الجنين من بطن أمه، ونقل الأعضاء.. إلخ، كل هذا وغيره ترتب وسيترتب عليه أيضاً مسائل ونوازل تحتاج إلى أحكام جاهزة وحلول حاضرة، الأمر الذي يحتم على مجتهدى هذا العصر القيام بمهمتهم لسد هذا الفراغ الفقهي المتوقع خدمة للأجيال القادمة كما خدمنا أسلافنا.

نشأة الفقه الافتراضي:

يظن كثير من مؤرخى الفقه الإسلامى، أن الفقه الافتراضى أو "التقديري" هو سمة القائلين بالرأى فقط، وأنه لا يكاد نجد له نشأة حقيقية إلا في النصف الأول من القرن الثانى الهجرى على يد الإمام أبى حنيفة فقيه المدرسة العراقية، وفي هذا يقول "محمد بن الحسن الحجوى الثعالبي" في كتابه: "الفكر السامى في تاريخ الفقه الإسلامى": "كان الفقه في الزمن النبوى هو التصريح بحكم ما وقع بالفعل، أما من بعده من الصحابة وكبار التابعين وصغارهم فكانوا يبينون حكم ما نزل بالفعل في زمانهم، ويحفظون أحكام ما كان نزل في الزمن قبلهم، فمما الفقه وزادت فروعها نوعاً، أما أبو حنيفة فهو الذي تجرّد لفرض المسائل وتقدير وقوعها وفرض أحكامها إما بالقياس على ما وقع، وإما باندراجها في العموم مثلاً، فزاد الفقه نموّاً وعظماً، وصار أعظم من ذي قبل بكثير، قالوا: إن له ستين ألف مسألة وقيل ثلاثمائة ألف مسألة، وقد تابع أبى حنيفة جلّ الفقهاء بعده ففرضوا المسائل وقدرها ثم بيّنوا أحكامها"⁽³⁷⁴⁷⁾.

والحق: أن بدور الفقه الافتراضى قد وُضعت في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) ثم نمت وترعرعت في عهد الفقهاء المجتهدين خصوصاً أبى حنيفة وتلاميذه، وهذه أمثلة تطبيقية على ذلك:

أ- ما رواه حذيفة بن اليمان يقول: كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) عَنِ الْخَيْرِ، وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ مَخَافَةً أَنْ يُدْرِكَنِي، فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ، فَجَاءَنَا اللَّهُ بِهَذَا الْخَيْرِ، فَهَلْ بَعَدَ هَذَا الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: «نَعَمْ» قُلْتُ: وَهَلْ بَعَدَ ذَلِكَ الشَّرِّ مِنْ خَيْرٍ؟ قَالَ: «نَعَمْ، وَفِيهِ دَخْنٌ» قُلْتُ: وَمَا دَخْنُهُ؟ قَالَ: «قَوْمٌ يَهْدُونَ بِعَيْرِ هَدْيِي، تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنَكِّرُ» قُلْتُ: فَهَلْ بَعَدَ ذَلِكَ الْخَيْرِ مِنْ شَرٍّ؟ قَالَ: «نَعَمْ، دُعَاءٌ إِلَى أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، مَنْ أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَدَفُوهُ فِيهَا» قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، صِفْهُمْ لَنَا؟ فَقَالَ: «هُمْ مِنْ جِلْدَتِنَا، وَيَتَكَلَّمُونَ بِأَلْسِنَتِنَا» قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي إِنْ أَدْرَكَنِي ذَلِكَ؟ قَالَ: تَلَزِمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ، قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ جَمَاعَةٌ وَلَا إِمَامٌ؟ قَالَ «فَاعْتَرِلْ تِلْكَ

(3747) ينظر: «الفكر السامى في تاريخ الفقه الإسلامى» تأليف: محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوى الثعالبي، (419/1)، ط:

دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط: الأولى - 1416هـ - 1995م.

الْفِرَقَ كُلِّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ بِأَصْلِ شَجَرَةٍ، حَتَّى يُدْرِكَ الْمَوْتُ وَأَنْتَ عَلَى ذَلِكَ» (3748).

ب- ما رواه أبو هريرة، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَ رَجُلٌ يُرِيدُ أَخَذَ مَالِي؟ قَالَ: «فَلَا تُعْطِهِ مَالِكَ» قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلَنِي؟ قَالَ: «قَاتِلْهُ» قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلَنِي؟ قَالَ: «فَأَنْتَ شَهِيدٌ»، قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلْتُهُ؟ قَالَ: «هُوَ فِي النَّارِ» (3749).

ج- ما رواه علقمة بن وائل الحَضْرَمِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَأَلَ سَلَمَةَ بْنَ يُزَيْدِ الْجُعْفِيَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ قَامَتِ عَلَيْنَا أَمْرَاءُ يَسْأَلُونَا حَقَّهُمْ وَيَمْتَعُونَا حَقَّنَا، فَمَا تَأْمُرُنَا؟ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ سَأَلَهُ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ سَأَلَهُ فِي الثَّانِيَةِ أَوْ فِي الثَّالِثَةِ، فَجَذَبَهُ الْأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ، وَقَالَ: «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، فَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ مَا حُمِّلُوا، وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ» (3750).

د- ما رواه رافع بن خديج، قال: قلنا: يا رسول الله، إِنَّا لَنَرُجُو، أَوْ نَحَافُ، أَنْ نَلْقَى الْعَدُوَّ غَدًا، وَلَيْسَ مَعَنَا مُدَى، أَفَنَذْبِحُ بِالْقَصَبِ؟ فَقَالَ: "مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ فَكُلْ، لَيْسَ السِّنُّ وَالظُّفْرُ، وَسَاخِرِيكُمْ عَنْهُ: أَمَّا السِّنُّ فَعِظْمٌ، وَأَمَّا الظُّفْرُ فَمُدَى الْحَبَشَةِ" (3751).

ه- ما رواه أبو هريرة، قَالَ: قَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَوْ وَجَدْتُ مَعَ أَهْلِي رَجُلًا لَمْ أَمْسَهُ حَتَّى آتِي بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «نَعَمْ»، قَالَ: كَلَّا وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ، إِنْ كُنْتُ لَأَعَاجِلُهُ بِالسِّيفِ قَبْلَ ذَلِكَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «اسْمَعُوا إِلَى مَا يَقُولُ سَيِّدُكُمْ، إِنَّهُ لَعَيُورٌ، وَأَنَا أَعْيُرُ مِنْهُ، وَاللَّهِ أَعْيُرُ مِنِّي» (3752).

و- عن المقداد بن الأسود أنه قال لرسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «أَرَأَيْتَ إِنْ لَقِيتُ رَجُلًا مِنَ الْكُفَّارِ فَاقْتَتَلْنَا، فَضَرَبَ إِحْدَى يَدَيَّ بِالسِّيفِ فَقَطَعَهَا، ثُمَّ لَادَ مِنِّي بِشَجَرَةٍ، فَقَالَ: أَسَلَمْتُ لِلَّهِ، أَفَقْتُلُهُ»

(3748) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: المَنَاقِبِ، بَابُ: عَلَامَاتِ النَّبُوَّةِ فِي الْإِسْلَامِ (199/4) برقم: (3606)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الْإِمَارَةِ، بَابُ: الْأَمْرِ بِلُزُومِ الْجَمَاعَةِ عِنْدَ ظَهْرِ الْفَيْئِ وَتَحْذِيرِ الدَّعَاةِ إِلَى الْكُفْرِ (3/1475) برقم: (1847).
(3749) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» كتاب: «الْإِيمَانُ» بَابُ: «الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ مَنْ قَصَدَ أَخَذَ مَالَ غَيْرِهِ بِغَيْرِ حَقٍّ، كَانَ الْقَاصِدُ مُهْتَدِرَ الدَّمِ فِي حَقِّهِ، وَإِنْ قُتِلَ كَانَ فِي النَّارِ، وَأَنَّ مَنْ قُتِلَ ذُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ»، (124/1) برقم: (140).
(3750) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» كتاب: «الْإِمَارَةُ» بَابُ: «فِي طَاعَةِ الْأَمْرَاءِ وَإِنْ مَنَعُوا الْحَقُّوقَ»، (3/1474) برقم: (1846).

(3751) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: «الدَّبَائِحِ وَالصَّيِّدِ» بَابُ: «التَّسْمِيَةِ عَلَى الدَّبِيحَةِ، وَمَنْ تَرَكَ مُتَعَمِّدًا»، (7/91) برقم: (5498)، ومسلم في «صحيحه» كتاب: «الْأَضْحَاجِيُّ» بَابُ: «جَوَازِ الدَّبْحِ بِكُلِّ مَا أَنْهَرَ الدَّمَ، إِلَّا السِّنُّ، وَالظُّفْرُ، وَسَاخِرِ الْعِظَامِ»، (3/1558) برقم: (1968).

(3752) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الحدود، بَابُ: مَنْ رَأَى مَعَ امْرَأَتِهِ رَجُلًا فَقَتَلَهُ (8/173)، برقم: (6846)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الطَّلَاقِ، بَابُ: انْقِضَاءِ عِدَّةِ الْمُتَوَقِّعِ عَنْهَا زَوْجُهَا، وَعَدِّهَا بِوَضْعِ الْحَمْلِ (2/1135) برقم: (1498).

يَا رَسُولَ اللَّهِ بَعْدَ أَنْ قَالَهَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَا تَقُولُهُ» فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ قَطَعَ إِحْدَى يَدَيْ، ثُمَّ قَالَ ذَلِكَ بَعْدَ مَا قَطَعَهَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَا تَقُولُهُ، فَإِنْ قَتَلْتَهُ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِكَ قَبْلَ أَنْ تَقُولَهُ، وَإِنَّكَ بِمَنْزِلَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ كَلِمَتَهُ الَّتِي قَالَ» (3753).

فهذه أمثلة لمسائل افتراضية وقعت زمن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فجدد في المثال الأخير سيدنا المقداد يفترض حادثة لم تقع؛ ليتوصل إلى حكم رسول الله فيه، ومع ذلك لم ينهه النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عن ذلك، بل جاره في افتراضه، ووضع له الحكم الشرعي المناسب، وهذا منه (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فتح لأبواب أعمال العقل وافتراض المسائل والاستعداد لها.

ولو تتبعنا مادة "أرأيت" في كتب السنة لوجدنا أحاديث كثيرة فيها افتراض لحالات استثنائية أو خيالية، والواقع أن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لم ينه عن ذلك، بل إنه كان يجيب عن هذه الافتراضات بما يفتح الباب أمام وضع الافتراضات الفقهيّة، وإيجاد الحلول لها، وكذلك فعل الصحابة من بعده.

وربما يشغب على ذلك ما ورد عنه (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من نهي عن كثرة السؤال؛ مثل ما في الصحيحين أنه كان ينهى عن قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال، وكان ينهى عن عقوق الأمهات، ووأد البنات، ومنع وهات (3754)، وقوله: "دعوني ما تركتكم، إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم" (3755)، ولقوله: "إن أعظم المسلمين جرماً، من سأل عن شيء لم يحرم، فحرم من أجل مسألته" (3756).

ووجه الجمع بين الحالتين: أن نهي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عن كثرة السؤال إنما يحمل على أنه كان في عهد النبوة مخافة أن ينزل الوحي بما يضيّق على الناس، كما هو مصرح به في الحديث الأخير.

قال الشيخ الزرقاني: "...وقد نهي عن كثرته (يعني السؤال): سداً لباب سؤال أهل التشغيب، أو لما في كثرته من التضييق في الأحكام التي لو سكتوا عنها لم تلزمهم، وتركت لاجتهادهم فيها... قال المازري: أما

(3753) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه»، كتاب: «المغازي»، (85/5) برقم: (4019)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: «الإيمان»، باب: «تخريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا الله»، (95/1) برقم: (155).

(3754) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه»، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه (95/9) برقم: (7292)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الأفضية، باب: النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة (1340/3)، برقم (1715).

(3755) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: «الافتداء بسنن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)» (94/9) برقم: (7288)، ومسلم في «صحيحه» كتاب: الحج، باب: فرض الحج مرة في العمر (975/2) برقم: (1337).

(3756) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: «الاعتصام بالكتاب والسنة»، باب: «ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه» (95/9) برقم (7289)، ومسلم في «صحيحه» كتاب: «الفضائل»، باب: «توقيره (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وتترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه» (1831/4) برقم (2358).

إذا كانت المسائل مضطراً إليها فلا بأس بالسؤال عنها⁽³⁷⁵⁷⁾.

وقال الإمام العيني: "قال المهلب: وأصل النهي عن كثرة السؤال والتَّنَطُّع في المسائل مبيِّنٌ في قوله تَعَالَى في بقرة بني إسرائيل حين أمرهم الله بذبح بقرة، فلو ذبحوا أي بقرة كانت، لكانوا مؤتمرين غير عاصين، فلما شددوا شدد الله عليهم، وقيل: أراد النهي عن أشياء سَكَتَ عنها، فَكَّرِهَ السؤال عنها لِقَلَّ يَحْرَمُ شَيْئًا كَانَ مَسْكُوتًا عَنْهُ"⁽³⁷⁵⁸⁾.

وقال ابن القيم: "إذا سَأَلَ المستفتي عن مسألة لم تقع، فهل يُسْتَحَبُّ إجابته أو يُكْرَهُ أو يُجَيَّبُ؟ قال فيه ثلاثة أقوال... والحق التفصيل، فإن كان في المسألة نصٌّ من كتاب الله أو سنة عن رسول الله، أو أثر من الصحابة لم يُكْرَهُ الكلام فيها، وإن لم يكن فيها نصٌّ أو أثر، فإن كانت بعيدة الوقوع أو مُقَدَّرَةً لا تقع، لم يُسْتَحَبُّ له الكلام فيها، وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد، وغرض السائل الإحاطة بعلمها؛ ليكون منها على بصيرة إذا وقعت، استحب له الجواب بما يعلم، لاسيما إذا كان السائل يتفقه بذلك، وَيُعْتَبَرُ بها في نظائرها، ويُجَرِّجُ عليها، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى"⁽³⁷⁵⁹⁾.

على أننا لا نرى حَرْجًا في افتراض المسائل طالما أنها في حيز الإمكان، أو حتى إذا كانت في إطار المستحيلات ما لم تتصادم مع أصول الشريعة أو أصول العلوم التجريبية، إذ لا نعدم فائدة من الافتراض، وأدنى هَذِهِ الفوائد هي الرياضة الذهنية، وهي أمر مهم بالنسبة للفقهاء أو المجتهدين أو حتى طالب العلم على حد سواء، وأعلماها طبعًا أن يأتي يوم تتحقق فيه هَذِهِ الافتراضات، فتكون الاجتهادات السابقة دليلًا ونبراسًا للمتأخرين في استخراج الحكم الشرعي المناسب.

يقول الإمام السرخسي معلقًا إيراد المسائل الافتراضية: "...فإن قيل: لماذا أورد هَذِهِ المسائل (أي المفترضة) مع تَيَقُّن كل عاقل بأنها لا تقع، ولا يُحْتَاجُ إليها، قلنا: لا يتهيأ للمرء أن يَعْلَمَ ما يحتاج إليه إلا بتعلُّم ما لا يحتاج إليه، فيصير الكل من جملة ما يحتاج لهذا الطريق، وإنما يُسْتَعَدُّ للبلاء قبل نزوله"⁽³⁷⁶⁰⁾.

⁽³⁷⁵⁷⁾ ينظر: «شرح الزرقاني على الموطأ» تأليف: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المصري الأزهري، (284/3)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط: مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، ط: الأولى، 1424هـ - 2003م.

⁽³⁷⁵⁸⁾ ينظر: «عمدة القاري شرح صحيح البخاري» تأليف: محمود بن أحمد العيني بدر الدين العيني، (32/25)، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت، «فتح الباري شرح صحيح البخاري» لابن حجر العسقلاني، (266/13)، ترقيم وترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.

⁽³⁷⁵⁹⁾ ينظر: «إعلام الموقعين» لابن القيم، (170/4)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، ط: دار الكتب العلمية - بيروت، ط: الأولى، 1411هـ - 1991م.

⁽³⁷⁶⁰⁾ ينظر: «المبسوط»، للسرخسي، (242/1).

والدعوة إلى غلق باب الافتراض (في نظري) كالدعوة إلى غلق باب الاجتهاد تمامًا، وكم من مسألة افتراضية كانت مستحيلة في زمن افتراضها ثم أثبتت الأيام فائدتها ودخولها حيز الإمكان، وعلى كل حال فإن افتراض المسائل إذا لم يكن نافعًا فإنه غير ضار، وهذا هو المنهج الذي اعتمده فقهاؤنا المتقدمون خصوصًا الحنفية الذين أطلقوا لعقولهم العنان في الافتراض، وأثبتت الأيام صدق كثير من افتراضاتهم وفائدتها في عصرنا الحاضر كما سنبين فيما بعد.

ولله در الإمام أبي زهرة حين ذهب إلى أن التنظير الافتراضي أمرٌ لا بُدَّ منه لنمو الفقه، واستنباط قواعده ووضع أصوله، وأنه لازمٌ لدارس الفقه، بل إن ذلك هو لبُّ العلم وروحه، ومن وقت أن صار الفقه علمًا يُندرس بين المسلمين، تحت ظل كتاب الله، مستقيماً من سنة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والمسائل الممكنة الوقوع تُفرض وتُفرض لها أحكام.

ثم علّق على غمز مدرسة الرأي، واتهامها بكثرة التفريعات والافتراضات قائلاً: "...وإذا كان لفقهاء الرأي في ذلك السَّبْق، فهو سَبْقٌ إلى فَضْلِ، وإلى أمرٍ تَرْتَبُ عليه خيرٌ كثيرٌ ونفعٌ عَمِيمٌ" (3761). ويقول الشيخ الحضري: "...وكان القَدْحُ المُعَلَّى (النصيب الأوفر) في ذلك لأهل العراق، اعتمدوا كثيراً على قوة التخيل، فأدى بهم ذلك إلى أن أخرجوا للناس ألوفاً من المسائل، منها ما يمكن وجوده، ومنها ما تنقضي الأجيال ولا يُحس الإنسان بوجوده" (3762).

وفي سبيلنا إلى تجديد الخطاب الإسلامي، وتجديد التراث، نواجه تحديات كثيرة، منها ما يتعلق بهذه الدعوات إلى حذف المسائل الافتراضية من كتب الفقه، وكأن هَذِهِ المسائل هي سبب تخلفنا وتدهورنا، وفي سبيلنا إلى مواجهة هَذِهِ الدعوات الهوجاء لا بُدَّ لنا من أن نؤسس منهجاً لكيفية التعامل مع المسائل الافتراضية الموجودة في بطون كتب الفقه، وهذا المنهج لن يكون إلا إذا ميّزنا أنواع الافتراض وحددنا طريقة التعامل مع كل نوع منها، ومن واجبتنا أيضاً أن نبين للناس أن هَذِهِ المسائل (مع بُعدها) قد ساهمت في إيجاد حلول شرعية لكثير من مشكلات الواقع، مع اعترافنا بوجود بعض المسائل الشاذة التي تثير حفيظة القارئ، وعذر الأئمة في إيرادهم هَذِهِ المسائل في وجهة نظرنا: إما اعتمادهم مسلك الرياضة العقلية والتمرين لعقولهم وعقول تلاميذهم، أو التزامهم الحربي (أحياناً) بقواعد الفقه وأصوله التي ربما تعارضت بعض تطبيقاتها مع ثوابت العلم الحديث، أو حتى الأصول الشرعية الاعتقادية الأخرى، وعلى كل حال فهي كما أسلفنا ليست

(3761) ينظر: «أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه» تأليف: أبي زهرة، (ص: 261)، ط: الثانية 1369هـ - 1947م.

(3762) ينظر: «تاريخ التشريع الإسلامي» الشيخ محمد الحضري بك، (ص: 153)، إشراف خالد العطار، ط: شركة الأرقم بن أبي الأرقم

للطباعة والنشر والتوزيع.

ضارة بأحد، ولا يجب تناولها إلا في إطار التعلم وقاعات الدرس، أما من يفتشون عنها بغرض غمز العلماء وعيبيهم فليذكروا كلام الحافظ ابن عساكر في رده على من عابوا الإمام الأشعري ورموه بما ليس فيه قائلاً: "...وَأَعْلَمُ يَا أَحِي وَفَقْنَا اللَّهَ وَإِيَّاكَ لِمَرْضَاتِهِ، وَجَعَلَنِي وَإِيَّاكَ مِمَّنْ يَخْشَاهُ وَيَتَّقِيهِ حَقَّ تَقَاتِهِ؛ إِنْ حُومَ الْعُلَمَاءُ رَحْمَةَ اللَّهِ عَلَيْهِمْ مَسْمُومَةً، وَعَادَةَ اللَّهِ فِي هَتَكَ أَسْتَارِ مُنْتَقِصِيهِمْ مَعْلُومَةً، لِأَنَّ الْوَقِيعَةَ فِيهِمْ بِمَا هُمْ مِنْهُ بِرَاءُ أَمْرٍ عَظِيمٍ، وَالتَّنَاوُلُ لِأَعْرَاضِهِمْ بِالزُّورِ وَالْإِفْتِرَاءِ مَرْتَعٌ وَخِيمٍ، وَالِاخْتِلَاقُ عَلَيَّ مَنْ اخْتَارَهُ اللَّهُ مِنْهُمْ لِنَعَشِ الْعِلْمِ خُلُقٌ ذَمِيمٌ" (3763).

أنواع الافتراض في الفقه الإسلامي:

يأتي الافتراض في الفقه الإسلامي بأشكال مختلفة، منها ما لا بُدَّ منه لجريان الأحكام واستقامتها، ومنها ما هو مجرد الرياضة والتمرين، ومنها ما هو جري على قواعد الفقه وأصوله دونما نظر إلى غرابته أو بشاعته أحياناً أخرى، وسنحاول فيما يلي إلقاء الضوء على هذه الأنواع.

1- الافتراض بمعنى "الاعتبار": والفقيه في هذا النوع من المسائل يُعَدُّ ما ليس له وجود (المعدوم) موجوداً فعلاً، لا من باب الترف العقلي، وإنما بغرض تصحيح الأحكام التي لا يمكن أن تصح إلا بهذا الافتراض، فهو ليس افتراضاً ترفيئاً لشيء لا نحتاج إليه، وإنما هو افتراض يحتمه الواقع ولا تستقيم الأحكام دونه.

ومن ذلك مثلاً: تعريف الدِّمة بأنها: وصفٌ يصير به الإنسان أهلاً لِمَا لَهُ وما عليه (3764)، أو بأنها: وَصَفٌ يَصِيرُ بِهِ الْمُكَلَّفُ أَهْلًا لِلِإِتْرَامِ وَالِإِلْتِمَامِ (3765).

يقول الخطاب: "والدِّمةُ أمرٌ تقديريٌّ يفرضه الذهن، وليس ذاتاً ولا صفة لها؛ فيُقَدَّرُ المبيع وما في معناه من الأثمان كأنه في وعاء عند من هو مطلوب به، فالدِّمة هي الأمر التقديري الذي يحوي ذلك المبيع أو عوضه" (3766).

وقد حاول بعض العلماء كفخر الإسلام البزدوى شخصنة الدِّمة، وجعلها ذاتاً محسوسة حينما قال:

(3763) ينظر: «تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري» تأليف: ابن عساكر، (29/1)، ط: دار الكتاب العربي - بيروت، ط: الثالثة، 1404هـ.

(3764) ينظر: «التلويح على التوضيح»، للتفتازاني (323/2). ط: مكتبة صبيح بمصر، ط: بدون.

(3765) ينظر: «الفروع» لابن مفلح (453/10)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط: مؤسسة الرسالة، ط: الأولى 1424هـ - 2003م، «شرح منتهى الإرادات» تأليف: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي، (87/2)، ط: عالم الكتب، ط: الأولى، 1414هـ - 1993م.

(3766) ينظر: «مواهب الجليل في شرح مختصر خليل» للخطاب، (534/4). ط: دار الفكر، ط: الثالثة: 1412هـ - 1992م.

"إن الذمة نفسٌ ورقبةٌ لها عهدٌ، وهذا عند المحققين من تسمية المحل باسم الحال"⁽³⁷⁶⁷⁾، فالذمة عنده تُعدُّ أمرًا ذا وجود مادي، حتى لا تكون الأحكام الشرعيَّة مبنيةً على افتراضات لا وجود لها في الواقع، إلا أن هذا التَّأويل (كما يقول الشيخ مصطفى الزرقا) لم يُخْرِج أصحابه عن دائرة الافتراض؛ لأنَّ تعلق الديون بنفس الإنسان ليس إلا تعلقًا اعتباريًا، وإنما تحولوا من افتراض المحل إلى افتراض التَّعلُّق⁽³⁷⁶⁸⁾.

يقول الدكتور محمد كمال إمام: "والرأي عندي أن الذمة مثال جيد لأهميَّة الافتراض الفقهي، وهي وسيلة فنيَّة تقتضيها الضرورة؛ فافتراض الذمة أو وجودها في الشخص أمرٌ لا مندوحة عنه، وليس ذلك من قبيل بناء الأحكام على افتراض وهمي، بل هو أمر تقتضيه استقامة منطق الأحكام، ويتطلبها تخريجها وتأصيلها لتكون على نظام أتم وأضبط، فبواسطة هذا الافتراض يستطيع الإنسان أن يوسِّع من دائرة معاملاته إلى ما لا حدَّ له؛ إذ الذمة تقبل أن تُشعَل بالديون والحقوق إلى ما لا حدَّ له، وتكون يد الإنسان حرَّةً يتصرف فيها كيف يشاء رغم ديونه، لأنَّها (يعني الديون) شَعَلت ذمَّته، ولم تتعلق بعين من أعيان ماله، ولولا افتراضُ الذمَّة لتعيَّن أن نعتبِر الديونَ متعلِّقةً بعين أمواله وثروته، فتشَل حركته، ولا يكون حرَّ التصرف في أمواله"⁽³⁷⁶⁹⁾.

ومن ذلك أيضًا: نظريَّة الشخص الاعتباري المبتوثة في بطون كتب الفقه التي تفترض الوجود فيما لا وجود له، كالشخصيَّة الاعتبارية للوقف، والشركة مثلاً، أو تفترض العدم فيما قد يكون موجودًا كافتراض الموت للمفقود، أو للمرتد في دار الحرب، وذلك كله ضرورة تصحيح الأحكام.

فمثل هذا النوع من الافتراض لا غبار عليه، بل هو من صُلب عمليَّة الاجتهاد الفقهي الَّذِي لا صحة للأحكام دونه.

وقد أنكر الإمام القراني على مَنْ ينكرون وجود الافتراض (بمعنى التقدير) في الأحكام الشرعيَّة حين قال: "...وأما المقدَّرات: فقد اشدت نكير الإمام فخر الدين (يعني الرازي) عليها، وأنها من الأمور التي لا يجوز أن تُعتقد في الشرائع، وأنكر كون الولاء للمُعْتَق عن غيره معللاً بتقدير الملك له، وأنكر تقدير الأعيان في الذمَّة، وأنها لا تُنصَّور.

ثم قال: "واعلم أن المقدَّرات (يعني إعطاء المعدوم حكم الموجود، والعكس) في الشريعة لا يكاد يعرَى

(3767) ينظر: «تيسير التحرير»، لأمير بادشاه (358/2)، ط: دار الفكر - بيروت، «التقرير والتجيب» لابن أمير حاج (164/2)،

ط: دار الكتب العلميَّة، ط: الثانية، 1403هـ - 1983م.

(3768) ينظر: «الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد» للشيخ مصطفى الزرقا (213/3).

(3769) ينظر: «الموقف من الفقه الافتراضي»، للدكتور/ محمد كمال إمام، مجلة المسلم المعاصر، العدد (146/145) لسنة 2012م.

عنها بابٌ من أبواب الفقه⁽³⁷⁷⁰⁾ انتهى كلامه (رَحْمَةُ اللهِ).

ونخلص من ذلك إلى أن هذا النوع من التقدير مما لا غناء عنه، وأنه ضروري بالنسبة لاستقرار الأحكام وتصورها.

2- الافتراض بمعنى التخيُّل لصور وفروع غير واقعيَّة، وهذا النوع ينقسم إلى قسمين، قسم منه لا يتصادم مع ثوابت العلم والمعرفة، وقسم آخر يتصادم معها.

القسم الأول: افتراض المسائل التي لا تتصادم مع ثوابت العلم والمعرفة:

ومن أمثلة ذلك:

1 - قول الإمام الشاطبي: "...لو كان ثمَّ من يسير إلى فريضة الحج طيراناً في الهواء، أو مشياً على الماء، لم يُعد مبتدعاً بمشيه كذلك؛ لأنَّ المقصود إنما هو التوصل إلى مكة لأداء الفرض، وقد حصل على الكمال"⁽³⁷⁷¹⁾.

فقد جاء الإمام الشاطبي (رَحْمَةُ اللهِ) بافتراض كان مستحيلاً في زمنه، بل ربما نسب صاحبه إلى الجنون، فأصبح هذا الافتراض جزءاً من حياتنا اليومية الآن، ومثل هذا الافتراض هو ما نشجعه ونحرض عليه.

2 - ما أورده الإمام الخطَّاب في شرحه لمختصر سيدي خليل، في قوله: "ولو طار ولي الله تعالى إلى جهة السماء قبل طلوع الفجر بساعة، فإنه يرى الفجر في مكانه، بل ربما رأى الشمس، ومع ذلك يحرم عليه صلاة الصبح حينئذٍ؛ لأنَّ الفجر الَّذِي نَصَبَهُ اللهُ تعالى سبباً لوجوب الصبح إنما هو الفجر الَّذِي نراه على سطح الأرض"⁽³⁷⁷²⁾.

ويمكن الاستفادة من هذا الافتراض اليوم في كيفية حساب الوقت بالنسبة لركاب الطائرة، أو من يعيشون في ناطحات السحاب التي ترتفع عن سطح الأرض بمئات الأمتار، وهكذا.

وإن كانت مسألة طيران الولي بهذه الكيفية لم نرَ ما يؤيدها أو يدل عليها، فالله أعلم بها.

3 - ما ذكره الشافعيَّة بأنه يجب على الحاجِّ الوقوف بعرفة على الأرض، وأنه ليس لهواء عرفة حكم قراره في هذه المسألة عندهم، يقول الشيخ البجيرمي (ت 1221هـ): "...فلو طار فوقها، بأن ركب فوق

⁽³⁷⁷⁰⁾ ينظر: «شرح تنقيح الفصول»، للقرافي (145/2)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط: شركة الطباعة النَّبيَّة المتحدة، ط: الأولى،

1393 هـ - 1973 م.

⁽³⁷⁷¹⁾ ينظر: «الاعتصام»، للشاطبي، (337/1).

⁽³⁷⁷²⁾ ينظر: «مواهب الجليل»، للحطاب (386/1).

طائر وطار به، أو ركب فوق السحاب ومَرَّ فوق عرفة، لم يصح وقوفه، قالوا: وكذلك لو سعى أو طاف طائرًا لم يصح⁽³⁷⁷³⁾.

ولا شك أن هذا الافتراض كان من قبيل الخيال اللاعلمي في عصر الشيخ البجيرمي، ولكنها الأيام التي أثبتت إمكان هذا الافتراض عن طريق الطواف فوق البيت، أو فوق عرفة بالمروحيات، أو غيرها من وسائل الطيران الحديثة التي ربما تكون وسيلة المواصلات الشعبية في الأيام القادمة، ولو أن هؤلاء العلماء كانوا قد تعرَّضوا لمثل هذا الإرهاب الفكري الذي نتعرض له الآن واستجابوا له لما كان لهذه الافتراضات التي صارت واقعية الآن أي فرصة للظهور، ولخسر الفقه الإسلامي بذلك رافدًا مهمًا من الروافد التي تمدّه بالحيوثة والتجدد الدائم.

4 - ومثال ذلك (أيضًا) ما قاله الإمام ابن عابدين (رَحِمَهُ اللهُ): لو حمل قارورة مضمومة فيها بول فلا تجوز صلاته⁽³⁷⁷⁴⁾.

وهذه المسألة الافتراضية يمكن أن نستفيد منها الآن حكم من يحمل قسطرة بولية وهو يصلي، مع فرق واضح بين الحالتين وهو الاضطرار في الحالة الثانية وعدمه في الحالة الأولى.

5 - ومن ذلك أيضًا قول ابن عابدين: "ولو فَرَضْنَا شخصًا مات ثم أُعيدت حياته معجزةً، أو كرامة؛ لَعَادَ طاهرًا"⁽³⁷⁷⁵⁾.

وهذا الافتراض مع غرابته في ذاته؛ إذ الإحياء بعد الإماتة مما لم يثبت عندنا بدليل صحيح إلا معجزة لني، إلا أنه يمكن أن يُجَرَّحَ عليه حكم آخر وهو عمليات نقل الأعضاء التي تتم بعد وفاة المتبرع أو المنقول منه العضو، وأن الأعضاء المنقولة تعود طاهرة كما كانت في حال الحياة.

6 - ما نقله الشيخ الخطاب عن الإمام القرافي حين قال: "قال القرافي في كتاب اليواقيت: مسألة من نوارد أحكام الأوقات: إذا زالت الشمس ببلد من بلاد المشرق وفيها وليٌّ، فطار إلى بلد من بلاد المغرب، فوجد الشمس كما طلعت، فقال بعض العلماء: إنه مخاطب بزوال البلد الذي يوقَعُ فيها الصلاة؛ لِأَنَّهُ صار من أهلها. انتهى.

قلتُ (يعني الخطاب): وانظر على هذا: لو صَلَّى الظهرَ في البلد الذي زالت عليه فيه الشمس، ثم جاء

⁽³⁷⁷³⁾ ينظر: «حاشية البجيرمي على الخطيب» تأليف: سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي المصري الشافعي، (441/2)، ط: دار الفكر، 1415هـ - 1995م.

⁽³⁷⁷⁴⁾ ينظر: «حاشية رد المختار على الدر المختار» لابن عابدين، (403/1)، الناشر: دار الفكر-بيروت، ط: الثانية، 1412هـ - 1992م.

⁽³⁷⁷⁵⁾ ينظر: «حاشية رد المختار على الدر المختار»، (207/1)، «منحة الخالق على البحر الرائق» (114/1).

إلى البلد الآخر، والظاهر أنه لا يُطالب بإعادة الصلاة؛ لِأَنَّهُ كَانَ مُخَاطَبًا بِنِزَالِ الْبَلَدِ الَّذِي أُوْقِعَ فِيهَا الصَّلَاةُ، وَسَقَطَ عَنْهُ الْوَجُوبُ بِإِقَاعِهَا فِيهِ، وَلَمْ يَكْلَفْ اللَّهُ بِصَلَاةٍ فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ، فَانظُرْهُ" (3776).

ولا شك أن هذا الافتراض كان من الغرابة بمكان في زمنه الَّذِي قِيلَ فِيهِ؛ إِذْ كَيْفَ يُوْجَدُ الشَّخْصُ فِي مَكَانَيْنِ مُتَبَاعِدَيْنِ بِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ فِي وَقْتِ صَلَاةٍ وَاحِدَةٍ، وَمَا هِيَ وَسِيلَةُ الْمَوَاصِلَاتِ الَّتِي كَانَ سَيْرِ كِبِهَا فِي ذَلِكَ الزَّمَنِ! وَهِيَ هُوَ التَّطَوُّرُ الْعِلْمِيُّ يَخْتَرِعُ لَنَا الطَّائِرَاتِ النَّفَاثَةَ وَالصَّوَارِيخَ الَّتِي تَسْتَطِيعُ قَطْعَ الْمَسَافَاتِ الْمُتَبَاعِدَةِ فِي أَوْقَاتٍ قَلِيلَةٍ جِدًّا، وَتَصْبِحُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ مُمْكِنَةً الْوُقُوعِ.

وهذا يدلنا على أن غرابة الافتراض في وقته، وفساده هو في ذاته (أحياناً) لا يمنع الاستفادة منه في أمر آخر عن طريق الإلحاق والتخريج، فمسألة طيران الولي من مكان إلى مكان لم تثبت عندنا بدليل صحيح، وهي مما يُنكَرُ على قائلها، ولكن هذا الاحتمال الفاسد أفادنا في مسألة أخرى أصبحت واقعية وهي مسألة السفر بالصواريخ والطائرات النفاثة فائقة السرعة، وهو الأمر الَّذِي لَا يَدْعُونَا إِلَى إِغْلَاقِ بَابِ الْاِفْتِرَاضِ وَطَمَسِ مَعَامِلِهِ بِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ الَّتِي يَدْعُو إِلَيْهَا بَعْضُهُمْ.

7 - وقال الشيخ البجيرمي شارحاً قول صاحب منهج الطلاب في شأن الخُفِّ: "فيكفي الشفاف (يعني من الخفاف) عكس سائر العورة (فلا يكفي فيه الشفاف)؛ لِأَنَّ الْقَصْدَ هُنَا (يَعْنِي فِي الْخُفِّ) مَنَعُ نَفُوذِ الْمَاءِ، وَتَمَّ (يَعْنِي فِي الْعُورَةِ) مَنَعُ الرَّؤْيَةِ". قال البجيرمي: "قوله: "الشفاف" كالزجاج والبلور، أي: لو فُرِضَ تَتَابَعُ الْمَشْيِ عَلَيْهِمَا" (3777) انتهى كلامه مزيداً مني ما بين الأقواس للإيضاح.

ومن الممكن أن تكون صناعة الخفاف من المواد الشفافة المشابهة للزجاج والبلور لم تكن قد عرفت بعد في زمن الشيخ الَّذِي مَاتَ فِي سَنَةِ (1221هـ)، وَلَكِنَّهُ بِإِعْمَالِهِ الْعَقْلَ، وَعَدَمَ قُصُورِهِ عَلَى مَا يَرَاهُ مِنْ أَحْوَالِ عَصْرِهِ، فَتَحَّ الْبَابَ أَمَامَ اسْتِخْرَاجِ حَكْمِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفِّ الْمَتَّخِذِ مِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ وَالَّذِي حَدَثَ بِالْفِعْلِ فِي زَمَانِنَا هَذَا، فَرَحِمَ اللَّهُ الْمَشَايخَ وَجَزَاهُمْ عَنِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ خَيْرَ الْجَزَاءِ.

القسم الثاني: افتراض المسائل التي تتصادم مع ثوابت العلم والمعرفة:

ومن أمثلة ذلك:

1 - قول بعض الفقهاء: "وأما لو جلست امرأة على مني رجل في حمام (مثلاً) فشربه فرجها فَحَمَلَتْ، فَإِنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهَا الْغُسْلُ؛ لِأَنَّهَا لَدَّةٌ غَيْرُ مَعْتَادَةٍ" (3778).

(3776) ينظر: «مواهب الجليل»، (388/1).

(3777) ينظر: «حاشية البجيرمي» (262/1)، «معني المحتاج» (206/1)، «حاشية الجمل على شرح المنهج» (141/1).

(3778) ينظر: «شرح مختصر خليل» للخرشي، (165/1).

قال الزرقاني: "هذه المسألة لا تكون، وإنما محالٌ، وقد صرَّح بذلك ابن مرزوق عند قول المصنف (رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى): وبجيب ونفاس... إلخ، وحينئذٍ فدعواها أنها حملت من ذلك لا تكون شبهة يُدْرَأُ بها الحد، بل الحد واجب؛ لِأَنَّهَا ادَّعَتْ ما لا يكون، والله أعلم" (3779).

فهذا الافتراض غريب جدًّا، وقد لا يكون ممكنًا، إلا أننا لا نعدم منه فائدة وهو ما إذا وُجِدَتْ وسيلة يمكن من خلالها تلقيح المرأة صناعيًا دون أن يطأها الزوج، فهل تقبل دعواها في هذه الحالة ويدرأ عنها الحد؟ ونرى أنه يُقْبَلُ قولها، ويدرأ عنها الحد؛ لِأَنَّ عمليَّة التلقيح الصناعي قد ثبت نجاحها طبيًّا وصارت من الأمور المعلومة المشهورة في زماننا هذا.

2 - ما ذكره الشرواني في حاشيته على تحفة المحتاج: "...ولو شَقَّ ذَكَرَهُ نصفين فأدخل أحدهما في زوجة والآخر في زوجة أخرى؛ وجب عليه (يعني الغسل) دونهما، ولو أدخل أحدهما في قُبُلِهَا والآخر في دبرها وجب الغُسل عليهما" (3780).

ولا شك أن هذا الافتراض في منتهى البعد، ولا أدري كيف طرأ على ذهن الشيخ (رَحِمَهُ اللهُ) إلا أن يكون مجرد التفرع الفقهي الذي يوضح شرط وجوب الغسل عند الشافعيَّة، وهو دخول الحشفة (مقدمة الذكر) كاملة في فرج المرأة، وقد كان يكفيه ذكر ذلك نظرًا دون الحاجة إلى تصويره.

3 - ما ذكره بعض أئمة الحنفية عند حديثهم عن اشتراط استقبال القبلة في الصلاة: "لو رُفِعَتْ الكعبة عن مكانها لزيارة أصحاب الكرامة، أو غير ذلك، ففي تلك الحالة جازت صلاة المتوجهين إلى أرضها" (3781).

وهذا الافتراض في غاية البعد والغرابة أيضًا؛ إذ كيف تُرْفَع الكعبة لزيارة ولي أو غيره! وهذا لم ينقل عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ولا عن صحابته الكرام، ونعوذ بالله من شطط التصوف، ونسأل الله لنا ولهم السلامة!

وقد كان يكفي الفقيه هنا للتدليل على أن المفروض في الصلاة هو التوجه جهة الكعبة، لا إلى عينها، وأن المقصود بقعة الكعبة، وليس بناءها، أن يفترض اهدام الكعبة وعدم بقاء بنائها (والعياذ بالله) أو هدمها لإعادة بنائها كما نقل ابن عابدين نفسه من أن البناء قد رُفِعَ في عهد ابن الزبير على قواعد الخليل، وفي

(3779) ينظر: «شرح الزرقاني على مختصر خليل وحاشية الباني»، (175/1).

(3780) ينظر: «حواشي الشرواني على تحفة المحتاج في شرح المنهاج» تأليف: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، (260/1). ط:

المكتبة التَّجَارِيَّة الكبرى بمصر، 1357 هـ - 1983 م.

(3781) ينظر: «البحر الرائق»، (300/1)، «حاشية الطحطاوي»، (212/1).

عهد الحجاج ليعيدها على الحالة الأولى، وكان الناس يصلون في هذه الحالات⁽³⁷⁸²⁾، ولكنه أبي إلا هذا الافتراض الغريب الذي يخالف الشرع والعقل معاً.

4 - ما ذكره الإمام ابن نجيم من قوله: "قيام الفراش كافٍ، ولا يُعدُّ إمكان الدخول؛ لأنَّ النكاح قائم مقامه، كما في تزوج المشرقي بمغربيّة بينهما مسيرة سنة، فجاءت بولد لسته أشهر من يوم تزوّجها، لكن في فتح القدير: والحقُّ أن التصوُّر شرطٌ، ولذا لو جاءت امرأة الصبي بولد لا يثبت نسبه، والتصوير ثابت في المغربيّة لثبوت كرامات الأولياء والاستخدامات؛ فيكون صاحب خطوة أو جن!"⁽³⁷⁸³⁾.

فابن الهمام هنا يريد أن يطبّق الأصل الدال على أن قيام الزوجية وحده كافٍ في إثبات النسب بين الزوجين، عملاً بقول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "الولد للفراش"⁽³⁷⁸⁴⁾، ولكنه بالغ فيه، فأثبت النسب حتى لو كان الزوجان بعيدين عن بعضهما مكانياً بصورة يستحيل التقاؤهما فيها، وهذا الافتراض الذي ذكره ابن الهمام يصادم العقل والعلم معاً، ومثل هذه الافتراضات هي التي ينبغي أن يعاد النظر فيها.

وعلى كل حال: فإنه ينبغي الاستعداد للتطور العلمي الهائل في عصرنا، والذي أصبح سابقاً للاجتهاد الفقهي بخطوات واسعة جداً، وهو الأمر الذي يدعو إلى القلق على مستقبل الاجتهاد الذي يقصر عن مناقشة مسألة اقتصادية أو فلكية، فماذا سيفعل أمام محاولات الإنسان الانطلاق نحو الفضاء في رحلات تنقل الإنسان إلى كوكب آخر كالمريخ (مثلاً) فكيف سيصلي من يذهب إلى المريخ، وكيف سيتوضأ، وهل المواقيت على كوكب المريخ هي هي على كوكب الأرض؟

ونحنم كلامنا بقول الشيخ الإمام محمد أبو زهرة، والذي يمثل رأينا في هذا الموضوع: "وهو ما أيده الشيخ أبو زهره (رَحِمَهُ اللهُ) بقوله: "وعندي أن الفرض أمر لا بُدَّ منه لنمو الفقه، واستنباط قواعده، ووضع أصوله، ولكن في حدود الممكن القريب الوقوع، لا المستحيل"⁽³⁷⁸⁵⁾.

وإن كنا نميل إلى توسيع آفاق الافتراض أكثر وأكثر، والتشجيع عليه، وفتح أذرعنا؛ لنربي جيلاً من العلماء الشرعيين القادرين على مجازاة التطور العلمي في المجالات الأخرى، لا سيما في هذا الزمان الذي لا يمر فيه يوم، إلا وتظهر فيه اختراعات جديدة، وإلا نفعل نكن قد أجرمنا في حق شريعتنا وأمتنا.

⁽³⁷⁸²⁾ ينظر: «رد المختار على الدر المختار»، (432/1).

⁽³⁷⁸³⁾ ينظر: «البحر الرائق شرح كنز الدقائق» لابن نجيم المصري، (169/4)، «فتح القدير» للشوكاني، (350/4)، ط: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط: الأولى - 1414 هـ.

⁽³⁷⁸⁴⁾ أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: «الفرائض»، باب: «الولد للفراش»، (153/8) برقم: (6749)، وأخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» كتاب: «الرضاع»، باب: «الولد للفراش وتوفي الشبهات» (1080/2) برقم: (1457).

⁽³⁷⁸⁵⁾ ينظر: «أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه»، (262)، ط: دار الفكر العربي، ط: الثانية 1369 هـ - 1947 م.

ونخلص من هذا إلى أن سبيل التعامل مع المسائل الافتراضية الماثورة في كتب الفقه الإسلامي يعني بها المتخصصون من الفقهاء، والناهون من الباحثين؛ لِأَنَّهَا قد لا يفهمها ولا يجيد التعامل معها من لم يأخذ بنواصي الفقه، ويمتلك أدواته؛ وَبِنَاءً عَلَى ذلك نرى حذف المسائل الافتراضية من الفقه الَّذِي يدرس لمراحل التعليم الأساسي، ومرحلة الإجازة العالية في الجامعات، لما قد يثيره من إشكالات في عقولهم وتذبذب في أفكارهم، فضلاً عن أنهم لا يمتلكون الملكة التي تجعلهم يتفهمون هذه المسائل.

ولا نعني بالحذف هنا الحذف بالكُلِّيَّة من كتب الفقه، بل نعني ما يسمى بالأرْف العالية (يعني أن ترفع في الأرْف العالية للدراسات المتخصصة؛ مثل: طلبة الدراسات العليا والماجستير والدكتوراه).

وهذا ما ذكره البيهقي؛ حيث قال: وَبَلَّغَنِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْحَلِيمِيِّ، (رَحِمَهُ اللَّهُ)، أَنَّهُ أَبَاحَ ذَلِكَ لِلْمُتَّفَقِّهِةِ الَّذِينَ غَرَضُ الْعَالَمِ مِنْ جَوَابِهِمْ تَنْبِيهُهُمْ وَإِرْشَادُهُمْ إِلَى طَرِيقِ النَّظَرِ وَالْإِرْشَادِ، لَا لِيَعْمَلُوا، وَعَلَى هَذَا الْوَجْهِ وَضَعَ الْفُقَهَاءُ مَسَائِلَ الْمُجْتَهَدَاتِ، وَأَجْرُوا بِآرَائِهِمْ فِيهَا، لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ إِرْشَادِ الْمُتَّفَقِّهِةِ، وَتَنْبِيهِهِمْ عَلَى كَيْفِيَّةِ الْاجْتِهَادِ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ⁽³⁷⁸⁶⁾.

(3786) ينظر: «المدخل إلى السنن الكبرى»، (1/ 227).

الضابط السادس: تجديد الاجتهاد في المسائل الفقهيّة القديمة بما يتناسب مع تغير الظروف
الزمنيّة والمكانيّة:

إنه من المقرر شرعاً أن رسالة الإسلام رسالة عامّة إلى جميع الخلائق؛ قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا
النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾⁽³⁷⁸⁷⁾، وقال أيضاً: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ
لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾⁽³⁷⁸⁸⁾، وأخرج مسلم في "صحيحه" عن جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: قَالَ
رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي، كَانَ كُلُّ نَبِيٍّ يُبْعَثُ إِلَى
قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ... الحديث»⁽³⁷⁸⁹⁾، وكما أنها رسالة عامّة، فهي (أيضاً)
الرسالة الخاتمة لجميع الرسالات والشرائع، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ
رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾، وفي الصحيحين عن أبي هريرة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ)، قَالَ: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ
بَعْدِي... الحديث»⁽³⁷⁹⁰⁾.

ولكونها عامّة وخاتمة وجب أن تكون صالحة لكل زمان ومكان، فلا تجمد على عصر، ولا تعجز أو
تقصر عن استخراج حكم لما يكون من وقائع إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وإلا كان عمومها وختمها
للرسالات عنثاً بالخلق، وعبثاً لا يليق بحكمة الباري عَزَّ وَجَلَّ في تحقيق مصالح العباد.
وحتى تكون الرسالة صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان فقد أودع الله تعالى فيها أسباب التحدد
والاستمرار، بحيث يستطيع علماء كل عصر (بشيء من الاجتهاد) أن يستخرجوا منها ما يتناسب مع
عصرهم وزمانهم.

وأسباب تحدد الشريعة وصلاحتها للتطبيق في كل زمان ومكان كثيرة متعددة، من أهمها: إعطاء
المجتهدين صلاحية النظر في الأحكام الشرعيّة المبنية على العرف أو العادة، أو المتعلقة بمصلحة الناس، أو
المقتزنة بعلل ومقاصد خاصّة، أو حتى المقتزنة بطبيعة جغرافية أو مناخية، ليغيروا هذه الأحكام بما يتناسب
مع أحوال عصرهم كما سنبين بالأمثلة فيما بعد.

⁽³⁷⁸⁷⁾ سورة الأعراف الآية: (158).

⁽³⁷⁸⁸⁾ سورة الفرقان الآية: (1).

⁽³⁷⁸⁹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: التَّيْمُ (74/1) برقم: (335)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ (370/1) برقم: (521).

⁽³⁷⁹⁰⁾ أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: أَحَادِيثِ الْأَنْبِيَاءِ، باب: «مَا ذُكِرَ عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ»، (196/4) برقم: (3455)، ومسلم في «صحيحه» كتاب: «الإمارة» باب: «الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء، الأوّل فالأوّل»، (1471/3)، برقم: (1842).

ولذلك فقد قرر الفقهاء على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم أنه لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان والأحوال، بل إنهم عدوا ذلك أصلاً وقاعدة عامّة يتخرج عليها ما لا يحصى من الجزئيات والفروع (3791).

ولا شك أن هذه القاعدة تعطي الفقه الإسلامي من المرونة والقدرة على التشكل، ما يجعله صالحاً للتطبيق في كل زمان ومكان.

على ذلك دلت الأدلة من القرآن الكريم، والسنة النبوية المشرفة، وأقوال العلماء:

فمن القرآن: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِثَّتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِثَّتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (3792)، فقد راعى الله تعالى حال المؤمنين قوة وضعفاً، ففي حال قوتهم يعملون بالآية الأولى، وفي حال ضعفهم وانحزامهم يعملون بالآية الثانية.

قال الشيخ المراغي: "هذه رخصة خاصة بحال الضعف، كما كان الحال في الوقت الذي نزلت فيه هذه الآيات (وهو وقت غزوة بدر) حين كان المؤمنون لا يجدون ما يكفيهم من القوت ولم يكن لديهم إلا فرس واحد، وأنهم خرجوا بقصد لقاء العير غير مستعدين للحرب، وكانوا أقل من ثلث المشركين الكاملين الأهبة والعدة.

ولما كملت للمؤمنين القوة كانوا يقاتلون عشرة أضعافهم أو أكثر ويتصرفون عليهم، وما تم لهم فتح ممالك الفرس والروم وغيرهم إلا بذلك" (3793).

ويمثل هذا الفهم تعامل الفاروق عمر (رضي الله عنه) حين أبطل سهم المؤلفلة قلوبهم، ومنع الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن من الانتفاع بأرض كان قد أعطاهما إياها أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) وقال لهما قولته المشهورة: "إن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام، اذها فاجهدا جهدكما، لا يرعى الله عليكما إن رعيتما" (3794).

(3791) ينظر: «الفروق» للقرافي، (314/1)، «الموافقات» للشاطبي، (216/2)، «نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف» ابن

عابدين، (ص: 113)، «درر الحكام في شرح مجلة الأحكام» علي حيدر خواجه أمين أفندي، (47/1).

(3792) سورة الأنفال الآية: (65، 66).

(3793) ينظر: «تفسير المراغي»، (32/10).

(3794) أخرجه البيهقي في "السنن الكبرى" كتاب: «قسم الصدقات»، باب: «سقوط سهم المؤلفلة قلوبهم وترك إعطائهم عند ظهور الإسلام

والاستغناء عن التألف عليه»، (20/7) برقم: (12968)، بسند صحيح.

وعلى هذا القول علق الإمام الجصاص قائلاً: "سهم المؤلفه قلوبهم كان مقصوراً على الحال التي كان عليها أهل الإسلام من قلة العدد وكثرة عدد الكفار"⁽³⁷⁹⁵⁾ أ.هـ

وقد تواترت أقوال العلماء في التأكيد على هذا المعنى بما يدل على أنه محل اتفاق بينهم، وهاك طرفاً من أقوالهم:

يقول الإمام القرافي: "الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت... وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المترتبة على العوائد، وهذا تحقيق مجمع عليه بين العلماء، لا خلاف فيه... وعلى هذا القانون تُرَاعَى الفتاوى على طول الأيام، فمهما بَحَّدَ في العرف اعْتَبِرَهُ، ومهما سَقَطَ أَسْقَطَهُ، ولا يَجْمُدُ على المسطورة في الكتب طولَ عمرِك، بل إذا جاءك رجلٌ من غير أهل إقليمك يستفتيك، لا تُجرِّه على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده وأجرِّه عليه، وافْتِهِ به دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين"⁽³⁷⁹⁶⁾.

ففي هذا النص الممتع المتن، يبين الإمام القرافي (رَحِمَهُ اللهُ) مدى المسئولية الملقاة على عاتق العلماء، وأنه لا ينبغي لهم أن يجمدوا على المنقول في الكتب القديمة، بل إنه ينبغي على علماء كل عصر أن يجتهدوا لعصرهم بما يتوافق معه، حتى لا يتهم الإسلام بالجمود والتخلف من جهة، وحتى لا ينسب للشرع ما ليس منه من جهة أخرى.

ويقول الإمام ابن القيم (رَحِمَهُ اللهُ): "هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يُعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به"⁽³⁷⁹⁷⁾ أ.هـ

ويقول الدكتور أبو سنة⁽³⁷⁹⁸⁾: "وهكذا نهضت الأدلة المتكاثرة على تغيير الأحكام المنوطة بالعرف والعادة باختلافهما؛ رعاية للحكمة، وجلباً للرفق والمصلحة".

تنبیه: اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس اختلافاً في أصل الخطاب الشرعي؛ وذلك لأنَّ الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، وإنما معنى الاختلاف في الحكم: أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها، فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث

³⁷⁹⁵ ينظر: «أحكام القرآن» للجصاص، (4/325).

³⁷⁹⁶ ينظر: «الفروق»، (1/314)، «تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام» لابن فرجون (2/64، 65).

³⁷⁹⁷ ينظر: «إعلام الموقعين» لابن القيم، (3/3).

³⁷⁹⁸ في كتابه: «العرف والعادة في رأي الفقهاء»، (ص: 158).

كانت بإطلاق (3799).

يقول ابن عابدين: "فليس في اعتبار العادة المتغيرة الحادثة مخالفة للنص، بل فيه اتباع النص" (3800).
وينبغي التنبيه أيضاً: على أن الأحكام التي تقبل التغيير هي الأحكام الثابتة بأدلة ظنيّة ثبوتاً أو دلالة،
أو المبنية على علل ومقاصد وأعراف وأحوال يمكن أن تتغير من زمن إلى زمن ومن مكان إلى مكان، أما تلك
الأحكام التي هي ثابتة بأدلة قطعية ثبوتاً ودلالة فلا مجال لتغييرها أو تبديلها بحال.
قال ابن القيم (3801) (رَحْمَةُ اللَّهِ) الأحكام تنقسم إلى طائفتين: طائفة لا تتغير عن حالة واحدة هي
عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود
المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذه لا يتطرق إليها تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضعت عليه.
وطائفة أخرى تتغير بحسب اقتضاء المصلحة لها زماناً ومكاناً وحالاً.
ولتغيير الأحكام بسبب تغيير الزمان والمكان أسباب عدة، أهمها:

السبب الأول: تغيير الأعراف والعادات:

ومن أفضل ما قيل في هذا السبب كلام الإمام القرافي (رَحْمَةُ اللَّهِ) حيث أجاب في كتابه (الإحكام في
تمييز الفتاوى عن الأحكام) عن سؤال مفاده: ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب الشافعي
ومالك وغيرهما المُرْتَبَةِ على العوائد والعرف اللذين كانا حاصلين حالة جزمهم بهذه الأحكام، فهل إذا
تغيرت تلك العوائد وصارت تدل على ضد ما كانت تدل عليه أولاً؛ فهل تبطل هذه الفتاوى المسطورة في
كتب الفقهاء، ويُفتى بما تقتضيه العوائد المتجددة؟ أو يُقال: نحن مقلدون وما لنا إحداثُ شرع؛ لعدم أهليتنا
للاجتهاد؛ فنفتي بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين؟

فأجاب (رَحْمَةُ اللَّهِ): "إن إجراء الأحكام التي مُدْرِكُهَا العوائد مع تغيير تلك العوائد خلاف الإجماع،
وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يَتَّبَعُ العوائد: يتغير الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه
العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلّدين حتى يُشْتَرَطَ فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة
اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استثناء اجتهاد.

ثم ضرب (رَحْمَةُ اللَّهِ) على ذلك أمثلة كثيرة فقال: "ألا ترى أنهم أجمعوا على أن المعاملات إذا
أُطْلِقَ فيها الثمن يُجْمَلُ على غالب النقود، فإذا كانت العادة نقداً معيناً حملنا الإطلاق عليه، فإذا انتقلت

(3799) ينظر: «الموافقات»، (217/2، 218).

(3800) ينظر: «نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف»، (ص: 116).

(3801) في كتابه: «إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان»، (ص: 340).

العادة إلى غيره عَيْنًا ما انتقلت العادة إليه وألغينا الأول؛ لانتقال العادة عنه، وكذلك الإطلاق في الوصايا، والأيمان، وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذا تغيّرت العادة تغيّرت الأحكام في تلك الأبواب، وكذلك الدعاوى: إذا كان القول قول مَنْ ادَّعى شَيْئًا لِأَنَّهُ العادة، ثم تغيّرت العادة، لم يبق القول قول مدعيه، بل انعكس الحال فيه. بل ولا يُشترط تغيّر العادة، بل لو خرجنا نحن من تلك البلد إلى بلدٍ آخر عوائدهم على خلاف عادة البلد الَّذي كُنَّا فيه أفتيناهم بعادة بلدهم ولم نعتبر عادة البلد الَّذي كنا فيه، وكذلك إذا قَدِمَ علينا أحدٌ من بلدٍ عادته مضادة للبلد الَّذي نحن فيه؛ لم نُفتيه إلا بعادته دون عادة بلدنا.

ومن هذا الباب: ما روي عن مالك: إذا تنازع الزوجان في قبض الصّدّاق بعد الدخول؛ أن القول قول الزوج؛ مع أن الأصل عدم القبض. قال القاضي إسماعيل: هَذِهِ كانت عادتهم بالمدينة؛ أن الرجل لا يدخل بامرأته حتى تقبض جميع صداقها، واليوم عادتهم على خلاف ذلك، فالقول قول المرأة مع يمينها لأجل اختلاف العوائد.

إذا تقرّر هذا: فأنا أسرد لك أحكامًا نص الأصحاب على أن المدرك فيها العادة، وأن مستند الفتيا بها إنما هو العادة، والواقع اليوم خلافه، فيتعين تغيير الحكم على ما تقتضيه العادة المتجددة. ثم ذكر (رحمته الله) أمثلة كثيرة من هذا النوع من الأحكام، تراجع عنده لمن أراد⁽³⁸⁰²⁾.

ومن أشهر الأمثلة على ذلك أيضًا: مسألة المُخْرَج في صدقة الفطر، هل هو قاصر على الأصناف المذكورة في الحديث، أم أنها دُكرت لِأَنَّهَا كانت الأقوات الغالبة في ذلك الوقت، وينبغي تغييرها بما يتلاءم ويتناسب مع ما هو السائد في كل عصر؟ والراجع الثاني.

وممكن أن يدخل في ذلك أيضًا عادات الناس في اللباس والأكل والشرب التي تتغير من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان.

السبب الثاني: فساد أخلاق الناس وضعف الوازع الديني، وهو الَّذي يسميه الفقهاء أحيانًا: "فساد أهل الزمان"، وقد عبر عنه خامس الخلفاء الراشدين عمر بن عبد العزيز بقوله: "تحدّث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من فجور".

حيث يتسبب ذلك التحول في أخلاق الناس وطبائعهم في الاحتياط والتشديد في بعض الأحكام، من أمثلة ذلك:

- مسألة الطلاق الثلاث بلفظ واحد: فقد أخرج مسلم في "صحيحه" أَنَّ أَبَا الصَّهْبَاءِ، قَالَ لِابْنِ عَبَّاسٍ: هَاتِ مِنْ هُنَاتِكَ، أَمْ يَكُنِ الطَّلَاقُ الثَّلَاثُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَأَبِي بَكْرٍ

⁽³⁸⁰²⁾ ينظر: «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام»، (ص: 118-126).

وَاحِدَةً؟ فَقَالَ: قَدْ كَانَ ذَلِكَ، فَلَمَّا كَانَ فِي عَهْدِ عُمرَ تَتَابَعِ (وفي رواية "تتابع") النَّاسُ فِي الطَّلَاقِ، فَأَجَازَهُ عَلَيْهِمْ»⁽³⁸⁰³⁾.

قال ابن القيم: "إذا عرف هذا فهذه المسألة مما غيرت الفتوى بها بحسب الأزمنة كما عرفت لما رأته الصحابة من المصلحة؛ لِأَنَّهُمْ رَأَوْا مَفْسَدَةَ تَتَابَعِ النَّاسِ فِي إِيقَاعِ الثَّلَاثِ لَا تَنْدَفِعُ إِلَّا بِإِضَائِهِمْ عَلَيْهِمْ"⁽³⁸⁰⁴⁾.

- وكذلك مسألة التقاط ضوال الإبل: حيث أمر سيدنا عثمان بالتقاط ضوال الإبل وبيعها وحفظ ثمنها لصاحبها؛ مع ورود النهي الشرعي عن ذلك في الحديث الَّذِي أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ فِي "صحيحه" عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، قَالَ: جَاءَ أَعْرَابِيٌّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَسَأَلَهُ عَمَّا يَلْتَقِطُهُ، فَقَالَ: «عَرَفْتَهَا سَنَةً، ثُمَّ أَحْفَظُ عِفَاصَهَا وَوَكَاءَهَا، فَإِنْ جَاءَ أَحَدٌ يُخْبِرُكَ بِهَا، وَإِلَّا فَاسْتَنْفِقْهَا» قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَضَالَّةُ الْغَنَمِ؟ قَالَ: «لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذَّنْبِ»، قَالَ: ضَالَّةُ الْإِبِلِ؟ فَتَمَعَّرَ وَجْهَ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالَ: «مَا لَكَ وَلَهَا، مَعَهَا حِدَاؤُهَا وَسِقَاؤُهَا تَرُدُّ الْمَاءَ، وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ»⁽³⁸⁰⁵⁾.

وحمله على ذلك التغيير ما رآه من تغير أحوال الناس وفساد ذمهم؛ حيث كانت الغلبة في الزمان الأول لأهل الخير والصلاح، فإذا تركها واحد يتركها الآخر أيضاً، أو يأخذها ليؤدي الأمانة، فأما في زمان سيدنا عثمان فقد غلب أهل الشر! فإذا ترك الأمين يأخذ الخائن فيكتم من صاحبه، والحكم يختلف باختلاف أحوال الناس. قال ابن بطال: "وقد باع عثمان ضوال الإبل، وحبس أثمانها على أربابها ورأى أن ذلك أقرب إلى جمعها عليهم لفساد الناس"⁽³⁸⁰⁶⁾.

- وكذلك قضاء الفقهاء بتضمين الصنَّاع مطلقاً؛ مع أن يدهم على بضائع الناس وأمواهم يد أمانة لا تَصْمَنُ إِلَّا بِالتَّقْصِيرِ وَالتَّفْرِيطِ، ولكن لما تحولت أخلاق الصنَّاع وفسدت ذمهم قضى الفقهاء بتضمينهم حفاظاً على أموال الناس⁽³⁸⁰⁷⁾.

⁽³⁸⁰³⁾ أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» كتاب: «الطلاق» باب: «طلاق الثلاث»، (1099/2) برقم: (1472).

⁽³⁸⁰⁴⁾ ينظر: «إعلام الموقعين»، (11/41/3).

(3805) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: «اللُّقْطَةُ»، باب: «ضالة الإبل»، (124/3)، برقم: (2427)، ومسلم في «صحيحه» كتاب: اللُّقْطَةُ (1346/3)، برقم: (1722).

(3806) ينظر: «شرح ابن بطال على صحيح البخاري»، (548/6).

(3807) ينظر: «المبسوط» للسرخسي، (81/15)، «الإشراف على نكت مسائل الخلاف» للقاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن

- فتوى المتأخرين بجواز إغلاق أبواب المسجد عقب أداء الصلوات؛ مع أن الأصل في المسجد ألا يغلق في أي وقت؛ فهو بيت الله في الأرض، إلا أن حال الناس لما تبدل وفسدت أخلاقهم بحيث أنهم قد لا يتورعون عن سرقة متاع المسجد وأجهزته، أفى المتأخرون بجواز إغلاقه عقب الصلاة؛ حفاظاً على أمتعه (3808).

- فتوى المتأخرين بوجوب إثبات عقد الزواج بوثيقة رسمية من الدولة؛ مع أن الزواج كان ينعقد في الأزمان المتقدمة بالإيجاب والقَبول فقط، إلا أنه لما فسدت أحوال الناس؛ طولبوا بإثباته بوثيقة رسمية؛ صيانة لحقوق المرأة والأولاد؛ فقد يتزوجها ثم ينكر.
فالسبب في تغير الحكم في هذه المسائل كلها هو تغير أحوال الناس وطباعهم عما كانت عليه وقت سريان الحكم الأول.

مع وجوب التنبيه هنا: على أن تغيير الحكم مراعاة لفساد أحوال الناس وتغير أحوالهم لا يعني قبول الشريعة ورضاها بالحال الفاسد الذي صار إليه الناس، وإنما هي تعالجه علاجاً مؤقتاً ارتكاباً لأخف الأضرار وأقلها، وحفظاً وصيانة لمصالح الناس؛ مع دعوتها إلى إزالة أسباب الفساد والتغير في الطباع والأخلاق.

السبب الثالث: حدوث معطيات علمية جديدة تستدعي تغير الحكم:

فقد يعتمد الفقهاء في إثبات الأحكام على وسائل بدائية قديمة ضرورة عدم وجود غيرها؛ فإذا تغير الحال وظهرت حقائق علمية جديدة، أو وسائل وتقنيات حديثة؛ وجب على فقهاء ذلك العصر الذي ظهرت فيه هذه التقنيات والوسائل الاعتماد عليها في استنباط الأحكام، حتى ولو خالفوا الثابت عن المتقدمين.

من ذلك مثلاً:

- تغيير حكم ثبوت النسب بالقيافة، واعتماد ما توصل إليه العلم الحديث في البصمة الوراثية، وال (DNA) وما إلى ذلك.

- وكذلك اعتماد الحسابات الفلكية في دخول الشهور العربية وإثبات الأهلة نظراً لما لهذه الحسابات الآن من دقة عالية تفوق ما كان عليه المتقدمون من اعتماد الرؤية البصرية خصوصاً وقت الاشتباه.

- كذلك استبدال الطرق البدائية التي وضعها الفقهاء لمعرفة دخول أوقات الصلاة بالتوقيتات الفلكية

نصر البغدادي المالكي، (665/2).

(3808) ينظر: «رد المختار على الدر المختار» لابن عابدين، (655/1).

الحديثة، وكذلك تحديد اتجاه القبلة.

- استبدال الوسائل البدائية في الكشف على العيّين بالوسائل الطبيّة الحديثة التي تُثبت مدى قدرة الشخص على إتيان أهله أو لا.
- كذلك استخدام الوسائل الحديثة في إثبات صلاحية المياه أو طهارتها بناءً على الوسائل الحديثة في تحليل المياه دون تلك الوسائل البدائية التي اعتمدها الفقهاء.
- الرجوع في التعرف على حياة المولود أو موته عند توريثه إلى الوسائل الطبيّة الحديثة دون الاقتصار على الاستهلال المنصوص عليه في الحديث، وكذلك تحديد أقل الحمل وأكثره.
- التعرف والكشف عن حال الخنثى عند توريثه على الوسائل الطبيّة الحديثة دون الرجوع إلى ما قرره الفقهاء من اعتبار المبال (المكان الذي ينزل منه البول).
- الاعتماد على وسائل الاتصال الحديثة في إبرام العقود، والتوسع في نظريّة اتحاد مجلس العقد التي اعتمدها الفقهاء حسب إمكانات عصرهم.

السبب الرابع: تطور الأوضاع التنظيميّة، والترتيبات الإدارية، وغيرها، مما يستدعي تغيير الأحكام المبنيّة على تلك الأساليب والأوضاع.
من أمثلة ذلك:

- الأحكام المترتبة على أنظمة الجنسية والتأشيرات وجوازات السفر... إلخ، فهي وإن كانت مخالفة لما كان عليه الحال عند المتقدمين إلا أن الشريعة لا تأبأها حفظاً للنظام والأمن؛ خصوصاً أنه لم تكن هذه التنظيمات والوسائل موجودة قبل ذلك.
- وأيضاً ما يتعلق بأنظمة الحكم والقضاء بين الناس؛ فقد كان نظام القضاء قديماً يعتمد على أسلوب القاضي الفرد، وكان قضاؤه على درجة واحدة لا تقبل الاستئناف أو النقض، أما الآن فلم يعد ذلك جائزاً، لتغير حال القضاة من جانب، ووجود ترتيبات قانونية وإدارية من جانب آخر لضمان القدر الأكبر من العدالة وضمان حقوق المتهمين والمدعين على حد سواء.
- النظر في طريقة تولي الحاكم التي اعتمدها فقهاء السياسة الشرعيّة (بيعة أهل الحل والعقد، أو الاستخلاف، أو التغلب)، وإمكانية الاعتماد في ذلك على الانتخابات والاقتراع نظراً لسهولة تحقق ذلك الآن بالمقارنة بالعصور الأولى التي كان يستحيل فيها إجراء استفتاءات أو اقتراعات للجماهير.

- النظر في طريقة توزيع الأراضي والحقوق المشتركة بين الناس بما يتماشى مع الترتيبات والأنظمة الإدارية الحديثة والمستقرة في كل بلد.

السبب الخامس: تغيير البيئة أو الجغرافيا الخاصة بمكان صدور الحكم الأول:

فقد يصدر الحكم الشرعي مناسباً لظروف مناخية أو جغرافية خاصة بمكان صدوره، فيكون من الخطأ والظلم أيضاً تعميم هذا الحكم على جميع الأماكن والبلاد مع تغيير هذه الظروف.

مثال ذلك:

- طريقة الدفن الواردة في الأدلة الشرعية (اللحد)؛ فهي طريقة مناسبة لتلك البلاد التي بها متسع من الأرض المتماشكة الجافة، أما تلك البلاد التي بها أزمة وضيق في الأراضي، أو بها أراضي ولكنها لا تصلح للدفن بتلك الطرق القديمة لرطوبة الأرض أو عدم تماسكها، فلا مانع شرعاً من ابتكار طرق تناسبها وتحافظ على كرامة الميت في نفس الوقت.

وقد ذكر الإمام السرخسي ما يفيد ذلك حين قال: وإنما اختاروا الشق في ديارنا لتعذر اللحد؛ فإن الأرض فيها رخاوة. وكذا: لا بأس باستخدام الآجر في بناء القبر، وروي عن بعض العلماء أنه كان يقول: لا بأس به في ديارنا لرخاوة الأرض، وكان يجوز استعمال رفوف الخشب، واتخاذ التابوت للميت، حتى قال: لو اتخذوا تابوتاً من حديد لم أر به بأساً في هذه الديار⁽³⁸⁰⁹⁾.

فظهر أن لكل بلد في كل زمان أن تحدد ما هو الأنسب لها في الدفن، ولا يكون ذلك مستنكراً؛ لأنَّ تغيير الأحكام بسبب تغيير الأمكنة غير مستنكر.

- كذلك ما ورد من استحباب لبس البياض من الثياب، وتغطية الرأس، فإنما كان يتناسب مع تلكم البيئات الحارة التي يتأذى الإنسان فيها بحرارة الشمس، فندبت له الشريعة استخدام هذه الوسائل التي تساعده في توقي تلك الأضرار؛ فإذا تغيرت الأحوال في بلاد أخرى يتحول ذلك الاستحباب إلى ما يدفع الضرر عنهم حسب مناخهم وأجوائهم.

- كذلك القول باستحباب الختان في بعض البلاد الحارة دون الباردة لما بينهما من فروق في المناخ تؤثر على القدرة الجنسية؛ إذا أكد الطب تلك الفوارق.

- كذلك اختلاف سن البلوغ من البلاد الحارة إلى البلاد الباردة لنفس السبب السابق.

السبب السادس: حدوث ضرورات وحاجات اقتصادية عامة تتطلبها الحياة المعاصرة، مما

(3809) ينظر: «المبسوط» للسرخسي، (62/2).

يستدعي تغيير بعض الأحكام القديمة⁽³⁸¹⁰⁾:

مثال ذلك:

- النظر في حكم أنظمة التأمين التعاوني وغيره من أنواع التأمين التي تدعو إليها الحياة المعاصرة؛ مع ما فيها من بعض الغرر.

- النظر في المعاملات البنكية باجتهاد جديد نظراً لتغير الأساليب الاقتصادية من جانب، وتحقيق الحاجة إليها من جانب آخر.

- تجديد النظر في مسائل المعاملات بما يتناسب مع عصر الشركات العملاقة والعبارة للقارات، بدلاً من تلك الأحكام التي كانت تتناسب مع المعاملات الفردية.

السبب السابع: تغيير علل ومقاصد بعض النصوص الشرعية، مما يستوجب تغيير الأحكام المبنيّة عليها؛ فإن الأحكام تدور مع عللها ومقاصدها وجوداً وعلماً⁽³⁸¹¹⁾.

- ومن أبرز الأمثلة على ذلك:

- حكم ادخار لحوم الأضاحي؛ فيما أخرجه الشيخان عن عبد الله بن واقد، قال: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثِ»، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعُمْرَةَ، فَقَالَتْ: صَدَقَ، سَمِعْتُ عَائِشَةَ، تَقُولُ: دَفَّ أَهْلُ أَبْيَاتٍ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ حَضْرَةَ الْأَضْحَى زَمَنَ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «ادْخَرُوا ثَلَاثًا، ثُمَّ تَصَدَّقُوا بِمَا بَقِيَ»، فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ النَّاسَ يَتَّخِذُونَ الْأَسْقِيَةَ مِنْ ضَحَايَاهُمْ، وَيَجْمَلُونَ مِنْهَا الْوَدَكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «وَمَا ذَاكَ؟» قَالُوا: نَهَيْتَ أَنْ تُؤْكَلَ لُحُومُ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثِ، فَقَالَ: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُوا وَادْخَرُوا وَتَصَدَّقُوا»⁽³⁸¹²⁾.

- تقسيم الأراضي التي فتحت عنوة على الفاتحين، والذي ثبت بقوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ

⁽³⁸¹⁰⁾ ينظر: «القواعد الكليّة والضوابط الفقهيّة في الشريعة الإسلاميّة» محمد عثمان شبير ص264، 265، «تغير الأحكام في الشريعة الإسلاميّة» إسماعيل كوكسال، (ص: 82 - 113).

(3811) ينظر: «فقه المقاصد»، للدكتور/ جاسر عودة، (ص: 29).

(3812) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: الأضاحي، باب: ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما ينزود منها (7/ 103)، برقم: (5570)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الأضاحي، باب: بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسجه وإباحته إلى متى شاء (3/ 1561)، برقم: (1971).

شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُكْمَهُ... الآية) (3813)، وقد كان ذلك مناسباً في صدر الإسلام؛ نظراً للفقر الشديد الذي كان عليه المسلمون، وترغيباً لهم في الجهاد، فلما تغير الحال رأى عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أن يضرب الخراج على الأرض ليكون مورداً دائماً للدولة تنفق منه على مصالحها العامة.

- ما ثبت أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كان قد نهي عن أن تدخل المصاحف أرض العدو بقوله: " لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو" (3814)؛ وإنما كان نهيهِ عن ذلك في ذلك الوقت مخافة أن يفوت شيء من القرآن من أيدي المسلمين، فأما في زماننا فقد كثرت المصاحف، وكثر الحافظون للقرآن عن ظهر قلب، فلا بأس بحمل المصحف إلى أرض العدو لزوال العلة المانعة من ذلك.

- جواز غسل القدم في الوضوء المسنون في بداية الغسل؛ وقد كان العلماء (رحمهم الله) يقولون: يسن التوضؤ في بداية الغسل، إلا غسل الرجلين؛ وعللوا ذلك بأن الرجلين تكونان في مجمع النجاسة، فيكون غسلهما في بداية الغسل غير مفيد؛ لِأَنَّهُ يَحْتَاجُ إِلَى غَسْلِهِمَا ثَانِيَةً، والشرع لا يأمر بما لا يفيد (3815)، إلا أن الناس في هذه الأعصار أصبحوا يجهزون الحمامات بما يمنع تجمع المياه فيها، وَمِنْ ثَمَّ يَفْتِي بِجَوَازِ غَسْلِهِمَا، وكذا جميع الأحكام المتعلقة بالحمامات ينبغي أن تتغير؛ بسبب تغير صفتها.

وإذا كان تغير العادة والعرف هو السبب الأكبر لتغير الأحكام؛ فقد وضع الفقهاء شروطاً للعادة التي يتغير الحكم بسببها، وهي:

1- ألا تخالف العادة نصاً، من كتاب، أو سنة، أو أصلاً قطعياً في الشريعة الإسلامية، كتعارف الناس التعامل بالربا، فإن هذا العرف يسمى عرفاً فاسداً.

وفي هذا المعنى يقول الإمام السرخسي: "العرف إنما يُعَدُّ عند عدم التصريح بخلافه" (3816)، وسيأتي الحديث عن ذلك باستفاضة، ويقول: "الأحكام تنبني على عرف الشريعة دون عادة الظلمة" (3817)، وفي هذا إشارة منه (رَحِمَهُ اللهُ) إلى أن العرف المعتبر هو الموافق لأصول الشريعة وقواعدها، أما ما كان من عرف مخالف لذلك (كأعراف الظلمة والطغاة) فلا اعتبار له، ولا بناء للأحكام عليه.

(3813) سورة الأنفال الآية: (41).

(3814) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: «الجهاد والسير»، باب: «كراهية السفر بالمصاحف إلى أرض العدو»، (1090/3)، برقم: (2828)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإمارة، باب: النهي أن يسافر بالمصحف إلى أرض الكفار إذا خيف وقوعه بأيديهم (1490/3)، برقم: (1869).

(3815) ينظر: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع» للكاساني، (53/1)، «الهداية شرح بداية المبتدي»، للمرغيناني (58/1)، «تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق»، للفخر الزيلعي، (14/1).

(3816) ينظر: «المبسوط»، (227/4).

(3817) ينظر: «المبسوط»، (136/16).

2- أن تكون العادة مطردة أو غالبية، بأن يكون العمل بها مستمرًا في جميع الحوادث أو في أغلبها، وهو ما عبر عنه السيوطي بقوله: "إنما تعتبر العادة إذا اطردت، فإن اضطرت فلا" (3818)، وابن نجيم بقوله: "إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت" (3819) وفي هذا المعنى أيضًا يقول الإمام السرخسي: "الثابت عرفًا لا يثبت فيما هو نادر" (3820)، وعلى هذا إذا لم يكن العرف مطردًا فلا عبرة به؛ لأنَّ العرف ما جعل دليلًا يحتكم إليه إلا لأنَّه متعارف مشهور بين الناس، فمتى لم يكن معروفًا لم يكن عرفًا.

3- أن تكون العادة سابقة على التصرف الذي تحكم فيه، ومن ثمَّ قال السيوطي: "العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر" (3821)، وقال ابن نجيم: "ولذا قالوا لا عبرة بالعرف الطارئ" (3822)، وأشار الإمام السرخسي إلى هذا المعنى عندما قال: "الثابت باصطلاح الناس يبطل باصطلاحهم" (3823)؛ لأنَّ الناس عندما يصطلحون ويتعارفون على شيء جديد فإنهم بذلك يعرضون ويتركون العرف القديم، والمتروك لا يكون حكمًا.

هذا والله أعلم..

(3818) ينظر: «الأشباه والنظائر» للسيوطي، (ص: 185).

(3819) ينظر: «الأشباه والنظائر» لابن نجيم، (ص: 81).

(3820) ينظر: «المبسوط»، (63/22).

(3821) ينظر: «الأشباه والنظائر» للسيوطي، (ص: 193).

(3822) ينظر: «الأشباه والنظائر» لابن نجيم (ص: 86).

(3823) ينظر: «المبسوط»، (12/166، 183).

الضابط السابع: تجديد الأمثلة الشارحة في الفقه الإسلامي بما يتناسب مع العصر:

نقصد بالمثل الشارح: ذلك المثل أو الفرع الفقهي الذي يُصوّر قاعدةً، أو يُعطي نموذجًا واضحًا جليًا لتطبيق قاعدة أو ضابط فقهي، بحيث يقوم ذلك المثل بمهمة الشرح والبيان للقاعدة أو الضابط بأيسر سبيل، ويستطيع القارئ معه أن يتصورهما وأن يُجري حكمهما على غيرهما من الأمثلة في سهولة ويسر.

وهو أقرب ما يكون (في هذه الوظيفة) إلى "التشبيه" في الدرس البلاغي؛ فمهمة التشبيه الأساسية هي تقريب المشبه، وإظهاره وإبرازه إلى ذهن السامع باستدعاء تلك الصورة الظاهرة للمشبه به، وكلما كان وجه الشبه أكثر ظهورًا وبروزًا في المشبه به كان التشبيه قائمًا بدوره وأقرب إلى البلاغة، والعكس بالعكس.

وكذلك الحال في المثل الشارح في الفقه؛ فمهمته هي تقريب الحكم الكلي أو القاعدة إلى الذهن، وكلما كان المثل ظاهرًا وواضحًا وقريبًا من الذهن كان أقرب إلى تحقيق الغرض منه بأسهل طريق والعكس بالعكس أيضًا.

إضافة إلى أن المثل الشارح يمثل الجانب الحياتي المعيش للقواعد الفقهية، والأحكام الكلية؛ فالأمثلة في جملتها ينبغي أن تكون صورًا منتزعة من الواقع؛ لأن الغرض من التأصيل والتفصيل ما هو إلا استخراج الأحكام التفصيلية لأحداث الحياة اليومية للمكلفين في كل عصر ومصر، كما أن هذا هو لب عمل المجتهد أيضًا.

واستخدام المثل الشارح الذي يُفسّر الحقائق والمعلومات المتعلقة بالمواد الدراسية المختلفة، ويساعد (كذلك) على تبسيط أو تجسيم أو تمثيل الحقائق والمعلومات (كما فعل أئمتنا الفقهاء منذ مئات السنين) ويُعدُّ تجديد الأمثلة الشارحة أحد الأساليب التربوية الحديثة التي تساعد الطلاب على التصور والفهم، والتي خلّصت إليها الدراسات التربوية في عصرنا الحالي⁽³⁸²⁴⁾.

وضرب الأمثال (كذلك) منهج قرآني في الإفهام والبيان، يقول الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾⁽³⁸²⁵⁾، يقول الطاهر بن عاشور عند تفسير هذه الآية: "...ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأنٌ ليس بالخفي في إبراز خبيئات المعاني، ورفع الأستار عن

⁽³⁸²⁴⁾ ينظر: «صعوبات التعلم، الأسس النظرية، التشخيص والعلاج»، د: إيمان طاهر، (ص: 85).

⁽³⁸²⁵⁾ [العنكبوت الآية: 43].

الحقائق، حتى تُرَيِّك المتخيَّل في صورة المتحقِّق، والغائب كالمشاهد" (3826).

ويقول الشيخ المراغي عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (3827):
"... في ضرب الأمثال زيادةً إلهاماً وتذكيراً للناس، لأنَّ أنسَ النفوس بما أكثر، فهي تُخْرِجُ المعنى من خفيٍّ إلى جليٍّ، ومما يُعَلِّمُ بالفكر إلى ما يُعَلِّمُ بالاضطرار والطبع، وبما يُطبَّقُ المعقول على المحسوس فيحصل العلم التام بالشيء الممثَّل له" (3828).

والحقيقة الثابتة: أن الفقهاء المتقدمين لم يألوا جهداً في سبيل تصوير الفقه، ووضع الفروع الفقهيَّة التي تشرح القواعد وتوضحها، وقد استخدموا في ذلك (ببراعة متناهية) الصور الظاهرة في مجتمعهم وبيئتهم التي لها علاقة بأبواب الفقه المختلفة من عبادات ومعاملات وجنايات... إلخ، وما زالت هذه الصور التي وضعها المتقدمون تتردد إلى يومنا هذا في قاعات الدرس الفقهي في المعاهد العلميَّة العريقة كالأزهر الشريف وغيره من الجامعات الإسلاميَّة المتخصصة دونما محاولة جادة لتغييرها بما يتماشى مع حضارة العصر وثقافته وصُوْره الغالبة في أبواب الفقه المختلفة.

وليست الإشكاليَّة في وجود هذه الصور والأمثلة الشارحة في كتب الفقه، فهذا أمر طبيعي؛ ففقهائنا قد اجتهدوا لزمانهم قدر استطاعتهم، وقد وقَّوا وكفَّوا في هذا المقام بما لا مزيد عليه.

وإنما الإشكاليَّة في اجترار هذه الأمثلة، وعدم القدرة على تجديدها بما يخدم الدرس الفقهي المعاصر، والواقع العملي في آن واحد، ولعلَّ اجترار هذه الأمثلة وتكريرها منذ مئات السنين وعدم القدرة على تغييرها راجع لسببين رئيسيين من وجهة نظرنا:

السبب الأول: هو التقليل من الذات بشكل مبالغ فيه، وشيوع ثقافة التقليد بشكل كامل في بيئتنا العلميَّة، بحيث أصبح من الثابت الذي لا يقبل المساس أن أئمتنا (وحدهم) هم القادرون على إعطاء الأمثلة، بل لا أبالغ إذا قلت: إنهم وحدهم هم القادرون على مجرد صوغ العبارات، وهذا غير صحيح، فأئمتنا لم يدَّعوا ذلك، ولا طلبوه، بل كلُّ منهم كان يدعو إلى الاجتهاد والأخذ من حيث أخذ، إضافة إلى أن عمليَّة التجديد لا تعني نقض ما بناه الأقدمون وإنما هي محاولة لتحديثه وإلباسه حُلَّةً جديدة مناسبة

(3826) ينظر: «التحرير والتنوير»؛ للطاهر بن عاشور (256/20).

(3827) سورة إبراهيم: آية 25.

(3828) ينظر: «تفسير المراغي»، (149/13)، وينظر: «فتح القدير» للشوكاني، (128/3).

للزمان والمكان. وإن ادّعاء عدم قدرتنا على مجرد صياغة عبارة، أو إعطاء مثال واقعي لقاعدة فقهية أو ضابط شرعي، أو نقد مثال قائم وموجود في كتب التراث، بل وقتل كل محاولة (إن وجدت) لتغيير هذه الأمثلة أو إعادة صياغتها هو تقصير في حق الشريعة، بل وجناية عليها من حيث لا ندري.

والسبب الثاني: أن عملية الإحلال هذه تحتاج إلى مُكَنَّةٍ فقهية عالية، ودُرْبَةٍ شديدة بأساليب الفقهاء ومراميهم من جهة، وبمرامي النصوص وفقهها من جهة ثانية، وبالواقع أيضاً وما يمكن أن يستجد فيه من حوادث وفروع من جهة ثالثة، بحيث تأتي عملية الإحلال (هذه) مسايرةً لِلنَّصِّ الشرعي وَلِغَهْمِ الفقهاء دون إحلال أو اضطراب، كما تأتي في نفس الوقت مسايرةً لظروف العصر الذي نعيش فيه، ومن أجل ذلك فقد أثر معظم المتخصصين في الفقه السلامة وأخذوا الأمثلة الموجودة في كتب الفقه دون تَدْخُلٍ تَجَنُّبًا لِلذَّكْلِ، أو المساءلة والنقد⁽³⁸²⁹⁾.

وهذه المُكَنَّةُ والدُّرْبَةُ المطلوبة لتجديد الأمثلة الشارحة لن تأتي فجأة، بل هي تحتاج إلى تدريب وتمارين، وتعاون بين المتخصصين في مجال الفقه الإسلامي؛ فالأستاذ يبذل جهده في عملية الإحلال ويشجع طلابه عليها، ويُقِيلُ كُلُّ مَنْهُمُ عَشْرَةَ الْآخِرِ عِنْدَ الذَّلِيلِ، ومع انتشار هذه الثقافة لن يمر كثير وقت إلا وقد صار التجديد مَلَكَه لَفْتَةٍ غَيْرِ قَلِيلَةٍ مِنْهُمْ، وَمِنْ ثَمَّ تَحَدَّثَ الطَّفَرَةُ الْمَطْلُوبَةُ، وتُدَوَّرُ عَجَلَةُ التَّجْدِيدِ بِوَتِيرَةٍ أَسْرَعَ وَأَسْرَعَ، وهذا ما نريده ونتغياه؛ أما أن تُؤَادَ كُلُّ مَحَاوَلَةٍ لِلتَّجْدِيدِ أَوْ الْاجْتِهَادِ بِحُجَّةِ عَدَمِ الْقُدْرَةِ فَهَذَا مَا نَرَفُضُهُ، وقد صارت عبارات من أمثال: "من أنت؟" و"ما نحن فيمن مضى إلا كبقول بين أصول نخل طوال" و"إحنا غلابة" صارت هذه العبارات عقبة كئودًا أمام محاولات التجديد المختلفة، وأعتقد أنه ما من باحث حاول الاجتهاد (ولو خطأ) إلا وقيلت له هذه العبارات بشكل أو بآخر، وهو ما خلق جيلاً من المتخصصين المتهيبين الخائفين غير الواثقين بأنفسهم ولا بملاكاتهم، وهو ما أوصلنا إلى ما نحن فيه الآن.

ولعلَّ بعضنا يقول: ما المشكلة في أن تبقى هذه الأمثلة بذاتها في كتب الفقه دون تجديد أو إحلال طالما أنها تقوم بدورها وتؤدي مهمتها؟

ومن وجهة نظرنا فإن الإبقاء على هذه الأمثلة دون تغيير، واستدعاءها بعينها إلى يومنا هذا، يمثل إشكاليةً من عدَّة جهات:

(3829) ينظر: «ما موقع اللغة العربية من الإعراب» د: كمال الإخناوي، (ص:158). الناشر: صفصافة للنشر، 2016م.

1- أن هذه الأمثلة (بهذا الشكل الذي آلت إليه) قد انقلب موقعها الذي قصده الفقهاء المتقدمون منها في الدرس الفقهي، فبدلاً من أن تقوم بمهمة شرح وتقريب القواعد والأحكام الكليّة لأذهان القراء والطلاب، أصبحت (هي ذاتها) أكثر احتياجاً إلى الشرح والتقريب إلى أذهان الطلاب والقراء، وبذلك تبدّل موقعها وانقلب، وأصبحت تمثل عبئاً ثقيلاً على الأساتذة وعلى الطلاب في آن واحد، فالأستاذ بدلاً من أن يجتهد في استخراج حكم لنازلة أو حادثة مستجدة، أصبح يبذل جهداً كبيراً في فهم المثال الموجود، ويبذل جهداً أكبر في تفهيمه لتلاميذه وطلابه، والطلاب بدلاً من أن يفهموا المثال الشارح بسهولة ويسر ويدخروا جهدهم الأكبر لبذله في القياس عليه أو التفرّيع عنه، أصبحوا يصرفون أوقاتاً طويلة لضبط هذا المثال وفهمه، وهو ما يُعدُّ هدراً للجهد والوقت، وإخلالاً كذلك بواجب الوقت.

يقول الدكتور/ كمال الإخناوي: "...وكتيراً ما تكون الأمثلة الشارحة للقاعدة بنفس صعوبة القاعدة نفسها، وتكون على شاكلة "فسر الماء بعد الجهد بالماء" ناهيك طبعاً عن طبيعة النصوص التي قد لا تمت للواقع بصلة، أو بصلة "الكلاشيهات" التي لا تغني ولا تسد من جوع"⁽³⁸³⁰⁾.

2- هناك إشكاليّة كبيرة من عدة نواحي تربويّة واجتماعيّة في استمرار هذه الأمثلة الشارحة البعيدة عن الواقع والمنقولة من زمان ومكان مختلفين عن زماننا ومكاننا، وهذا المعنى قد عبّر عنه أستاذنا الدكتور إبراهيم غانم بقوله: وقد يسأل سائل: وما العيب في استمرار هذه الأمثلة الشارحة لمقصد «حفظ النفس»، أو استمرار الأمثلة الشارحة لبقية المقاصد الأخرى، لقرون متتابعة إلى اليوم، بل وإلى ما شاء الله من أزمنة المستقبل؟ أليس هذا المثال أو ذلك صحيحاً في ذاته؟ أم هل ثمة خطأ في ذات «المثال» من حيث عدم مناسبه للمقصد المشروح؟ أم إن الخطأ في عدم كفاية المثال نفسه لشرح هذا المقصد أو ذاك؟ أين مكن الخطأ الواقع أو المحتمل الذي تشير إليه هذه التساؤلات؟

ثم يقول في إجابته على هذا السؤال: لقد أدرك كثير من قدماء العلماء ومحدثهم وظائف الأمثال الشارحة التربويّة والوجدانيّة والتعليمية والتنويرية، ومن ثمّ أدركوا أيضاً وظائفها التطبيقية والعملية، وعبارة ابن قيم الجوزية (ت571هـ) في التعبير عن تلك الوظائف واضحة، ومشبعة، ومقنعة، قال في إعلام الموقعين: "وقد ضرب الله ورسوله الأمثال للناس لتقريب المراد وتفهم المعنى وإيصاله إلى ذهن السامع، وإحضاره في نفسه بصورة المثال الذي مثل به، فقد يكون أقرب إلى تعقله وفهمه وضبطه واستحضاره له باستحضار نظيره، فإن النفس تأنس بالأشباه والنظائر، وتنفر من الغربة والوحدّة وعدم النظر... وكلما ظهرت الأمثال

⁽³⁸³⁰⁾ ينظر: «ما موقع اللغة العربيّة من الإعراب» د: كمال الإخناوي، (ص:158).

ازداد المعنى ظهورًا ووضوحًا؛ فالأمثال شواهد المعنى المراد، وهي خاصية العقل وُثْبُهُ وثمرته⁽³⁸³¹⁾.

ومعنى ما سبق: أن تجديد الأمثال أمرٌ لا غنى عنه باستمرار، وأن الخطأ في الجمود على أمثال شارحة لأحقاب زمنية طويلة يكمن في أن تلك الأمثال تُكرِّسُ لدى العلماء وطلاب العلم عادة الحفظ والاستظهار للألفاظ والمصطلحات؛ من دون أن تترك أثرًا تربويًا أو وجدانيًا أو سلوكيًا له قيمة فيمن يتلقون دروس هذا العلم أو ذاك في المقاصد أو في غيرها من العلوم، وينطبق هذا تمام الانطباق على الأمثال الشارحة للمقاصد العامة للشريعة، ومنها مقصد «حفظ النفس» الإنسانيَّة⁽³⁸³²⁾.

وقد تتبعت الكتابات في هذا الموضوع المهم، فلم أظفر فيه بكتابة تذكر من المتخصصين في الدراسات الإسلامية على وجه العموم أو الفقه الإسلامي على وجه الخصوص، لا في مصر ولا في غيرها.

ولعله من الجدير بالذكر هنا أن نشير إلى تلك المحاولة الفريدة (التي لم نقف على غيرها حتى كتابة هذه السطور) التي قام بها أستاذنا الدكتور إبراهيم غانم⁽³⁸³³⁾ في كتابه النافع: "ميراث الاستبداد" حيث عقد مبحثًا خاصًا لنقض الأمثال الشارحة في مسألة سد الذرائع وفتحها، وضرب على ذلك عدة أمثلة بيّن من خلالها عدم قدرة الفقهاء المعاصرين في كثير من الأحيان على الخروج من عباءة الفقه القديم ولو بمجرد إعطاء صورة واقعية، أو مثال شارح جديد يؤدي نفس الغرض الذي قصده الفقهاء المتقدمون، ويكون مساييرًا لروح العصر في نفس الوقت، وبَدَل (جزاه الله خيرًا) جهدًا مشكورًا في محاولة إعطاء بعض الأمثلة الجديدة لهذه القاعدة بما يخدم الواقع ويحرك المياه الراكدة في هذا الخصوص.

أمثلة تطبيقية لهذا الضابط:

سنذكر فيما يلي بعض النماذج للأمثلة الشارحة التي تحتاج إلى إعادة نظر أو تجديد:

1- التمثيل بمسألة حمار ربيعة على حرمة بيع الغرر: وقد ذكرها أبو عمر بن عبد البر في الاستذكار فقال: "...يدخل في هذا الباب مسألة حمار ربيعة؛ ذكرها ابن وهب عنه في مؤطّبه قال

⁽³⁸³¹⁾ ينظر: «إعلام الموقعين»، (1/ 182) وما بعدها.

⁽³⁸³²⁾ ينظر: «ما موقع اللغة العربية من الإعراب» د: كمال الإخناوي، (ص: 158).

⁽³⁸³³⁾ المستشار بالمعهد القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة، وأستاذ العلوم السياسية، والباحث في العلوم الإسلامية عمومًا، ومقاصد الشريعة والأوقاف والعمل الخيري والتطوعي على وجه الخصوص، وقد تكلم سعادته عن موضوع الأمثال الشارحة في أكثر من مؤلف ومقال، وله فيها جهود طيبة وغير مسبوق، جزاه الله عنها خيرًا.

حَدَّثَنِي اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ كَتَبَ إِلَيَّ رَبِيعَةُ يَقُولُ فِي رَجُلٍ بَاعَ حِمَارًا بِعَشْرَةِ دَنَانِيرَ سَنَةً ثُمَّ اسْتَقَالَهُ فَأَقَالَهُ بِرَبِيعِ دِينَارٍ عَجَّلَهُ لَهُ وَآخِرَ بَاعَ حِمَارًا بِنَقْدٍ فَاسْتَقَالَهُ الْمُبْتَاعُ فَأَقَالَهُ بِرِيَادَةِ دِينَارٍ أَخْرَهُ عَنْهُ إِلَى أَجَلٍ فَقَالَ رَبِيعَةُ هَذِهِ لَيْسَتْ إِقَالَةً؛ لِأَنَّهُ جَمِيعًا صَارَ بَيْعُهَا إِنَّمَا الْإِقَالَةُ أَنْ يَتَرَادَّ الْبَائِعُ وَالْمُبْتَاعُ مَا كَانَ بَيْنَهُمَا مِنَ الْبَيْعِ عَلَى مَا كَانَ الْبَائِعُ عَلَيْهِ⁽³⁸³⁴⁾.

يقول الدكتور إبراهيم غانم: "ومعايير زمنهم، ومعطيات مجتمعهم، الذي عاشوه وعاشوه فإن مثالمهم الشارح "حمار ربيعة" قد أدى وظيفته وأهى مهمته، ولا تثريب عليهم فيما قالوه أو فعلوه، أما غير المَقْبُول وغير المعقول أيضاً: أن يظل "حمار ربيعة" يتردد كمثال مرجعي شارح لأبناء القرن الخامس عشر الهجري في كثير من دروس الفقه"⁽³⁸³⁵⁾.

كما يقول أيضاً: "والغريب أنه لا يخطر على بال أحد من معاصرنا أن يضرب مثلاً جديداً يكون أكثر ملاءمة لتوليد مئات المسائل في سد الذرائع التي تجلب كثيراً من المفسد وتضيق كثيراً من المصالح العامة في زمننا هذا في بيوع الآجال نفسه الذي ضرب فيه "حمار ربيعة" من قبل، هذا الفقيه المعاصر أو ذاك ليس مطالباً بالتمثيل بصفقة "إف ستة عشر" أو "سيارات دفع رباعي" رغم أهميتها في دفع العقل الاجتهادي إلى النظر في صميم المصالح والمفاسد العامة التي تشمل مجتمعنا المعاصر كله، وإنما هو مطالب على الأقل بأن يقدم مثلاً بصفقة قمح مستوردة من روسيا أو أمريكا، أو حتى صفقة ملابس جاهزة واردة من الصين أو الهند، ويتخذها مثلاً شارحاً، أو حالة تدريبية على كيفية أعمال قاعدة سد الذرائع فتحاً وسداً في بيوع الآجال بحسب المصالح والمفاسد؛ ترى لو أن ربيعة حيٌّ بين أظهرنا اليوم أكان يسأل شيخه عن حمار ثمنه عشرة دنانير؟ ولا يسأله عن صفقات الغاز، أو الأسلحة التي تدخل فيها حكومة هذا البلد أو ذاك⁽³⁸³⁶⁾!

ولعلَّ القارئ يلاحظ هنا مدى الصعوبة والعسر في فهم هذا المثال الشارح، وقد يدرك أيضاً ما يحتاج إليه الأستاذ من وقت حتى يشرحه لتلاميذه، وكم يحتاج التلاميذ من وقت وجهد لإدراكه فضلاً عن القياس عليه!

⁽³⁸³⁴⁾ ينظر: «الاستنكار» لابن عبد البر، (269/6)، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلميّة -

بيروت، ط: الأولى، 1421 - 2000م.

⁽³⁸³⁵⁾ ينظر: «ميراث الاستبداد» د: إبراهيم البيومي غانم، (ص: 69).

⁽³⁸³⁶⁾ ينظر: «ميراث الاستبداد» د: إبراهيم البيومي غانم، (ص: 70).

2- التمثيل لبيع الجهالة: بيع الرجل ما في كُمّه، قال الإمام القرافي: "...وأما ما عُلم حصوله وجُهِلت صفته فهو المجهول، كبيعه ما في كُمّه، فهو يحصل قطعاً، لكن لا يُدرى أيُّ شيء هو" (3837).

فمثل هذه الصورة لم يُعد لها وجود كبير في واقعنا المعاصر، واجترارها بهذا الشكل أصبح يمثل عبئاً على المعلم والمتعلم في نفس الوقت، فعلى المعلم أن يبذل جهداً كبيراً في شرح هذه الأمثلة وتصويرها لطلابه، وعلى الطلاب أيضاً أن يبذلوا جهوداً كبيرة ومضنية في مجرد تصور وتخيل هذه الصورة التي لم يألفوها أو يروها.

3- التمثيل لبيع الغرر ببيع العبد الآبق: فالعبد الآبق هو العبد الهارب من سيده، وقد انتهت العُبودية وألغيت من العالم كله وما زال هذا المثال يتردد على السُّنة المتخصصةين في قاعات الدرس الفقهي.

4- مسألة مُد عَجوة ودرهم، وهذه المسألة مصطلح دارج على السُّنة الفقهاء، ومثال شارح حرمة بيع الربوي بجنسه متفاضلاً، وقد عرفها ابن تيمية بأنها: بيع ربوي بجنسه، ومعهما أو مع أحدهما صنف آخر من غير جنسه، مثل بيع درهمين بدرهم وثوب، ومع وفاء هذا المثال بما قصد منه في كتب الفقه إلا أن اجتراره، وعدم تغييره بما يناسب الواقع ويدخل في إطار المحسوس هو ما ننكره وندعور إلى تغييره.

تعقيب: حدير بالذكر هنا أن نبين أن النهي عن بيع الغرر أو الجهالة من الأمور الثابتة بالأدلة الصحيحة، وهي تعتبر بمنزلة القاعدة في باب المعاملات، وقد بذل الفقهاء (رحمهم الله) جهوداً كبيرة في التمييز بين الغرر والجهالة، وكذلك في وضع الأمثلة الشارحة والتي هي بمنزلة التطبيق لهذه القاعدة، وأمثلتهم كلها تعبر عن بيئتهم وواقع حياتهم، فمثلوا بالبعير الشارد، والعبد الآبق، وبيع الرجل ما في كُمّه، وبيع حبل الحبل، وبيع المنابذة، وبيع الملامسة، وبيع النجش... إلخ، وقد انتشرت في زمننا هذا صور كثيرة لبيع الغرر والجهالة، وما نشاهده يومياً على قنوات التلفاز، أو مواقع البيع الإلكترونية وما تتضمنه من وسائل تسويق، لهي مما يدخل في هذه القاعدة بشكل واضح، وكان ينبغي على دارسي الفقه أن يستبدلوا الأمثلة السابقة بأمثلة جديدة من الواقع كالتالي ذكرتها الآن، ولكن كما قلت: الحذر الشديد من الخطأ والجهود الكبيرة التي تحتاج إليه تلك الأمثلة من أجل صياغتها بأسلوب فقهي مُحكم، هو ما يجعل الكثير من الدارسين يؤثرون السلامة والراحة، ولا يبذلون أي جهد يذكر في هذا الإطار، إما خوفاً من المساءلة والنقد، أو إثارة للراحة والدعة.

(3837) ينظر: «الفروق» للقرافي، (265/3).

5- تجديد التمثيل بـ "القصاص" لمقصد حفظ النفس: وقد ظل هذا المثال يتردد في كتب الأصول والمقاصد للتدليل على هذا المقصد لأكثر من خمسة قرون! وكأن حفظ النفس قاصر على صونها من القتل فقط، وقد حاول الباحثون المعاصرون إيجاد أمثلة شارحة أكثر واقعية وحيوية وفاعلية من هذا المثال وقد آتت جهودهم ثمارها؛ فأشارت الكتابات المعاصرة إلى أن حفظ النفس قد يتحقق بما هو أبعد من القصاص، وذلك كالاهتمام بتوفير الغذاء الصحي الآمن والخالي من الأمراض الفتاكة، وتوفير المياه النظيفة الرخيصة، والكساء الآمن، والمسكن الملائم للصحة العامة، والرعاية الصحية اللازمة... إلخ⁽³⁸³⁸⁾.

6- تجديد الأمثلة في أبواب المياه في الفقه؛ فأبواب المياه من أهم الأبواب الفقهية التي ينبغي أن يصرف إليه الاهتمام اليوم، مع تلك الأنباء المتواترة عن شح المياه وندرتها وكونها ستكون السبب الأكبر في اندلاع حروب بين الدول في الأعوام القادمة، فليس من المفهوم أن يستمر التمثيل بوقوع بكرة في بئر في الصحراء مع وجود هذا التلوث البيئي المتعمد لمياه الترع والأنهار، وما يلقي فيها من مخلفات الصرف والمصانع... إلخ، وحكم استخدام هذه المياه في ري الأراضي الزراعية.

7- تجديد الأمثلة في باب الحج والعمرة. فقد قمت بتدريس باب الحج والعمرة فهالني كم المصطلحات والفروع التي لم تعد تناسب الواقع المعاصر تمامًا، فكتب الفقه ألفت في وقت كان عدد الحجاج فيه لا يتجاوز المئات أو الآلاف، أما الآن فقد تجاوز عدد الحجاج الثلاثة ملايين حاج، وترتب على هذا الزحام الشديد تغير في طرق التنقل بين المشاعر، والوقت المفترض للوصول من عرفات إلى مزدلفة مثلاً، وقد رأيت بعيني الزحام الشديد في الحج فقلت إن هذا الباب يحتاج إلى تجديد كامل نظرًا لاختلاف البيئة والإمكانات والأعداد... إلخ.

8- تجديد الأمثلة في باب الطهارة: فوسائل الطهارة وأساليبها وأماكنها قد تغيرت بصورة كاملة عما كانت عليه في كتب الفقه، والخلاء الذي كان يتحدث عنه المتقدمون لم يعد له وجود الآن (تقريبًا) فلماذا الإصرار على استخدام تلك الصور البدائية التي قد لا تكون مفيدة في كثير من الأحيان، وترك الأمثلة المعاصرة؟ إن الحمامات اليوم أصبحت تجهز (في معظم البيوت) بما لم تكن تجهز به غرف النوم سابقًا، وما زلنا نتحدث في كتب الفقه عن الاستحمام في إناء، أو استخدام الأحجار في إزالة النجاسة! ولا يظن ظان أننا ندعو إلى حذف هذه الصور من كتب التراث، فهي مفيدة لفهم مرامي الفقهاء ومسالكهم في الاجتهاد، وهي مفيدة أيضًا لبعض البيئات الفقيرة التي لم تنل حظًا من التطور والمدنية كساكني العشوائيات (مثلًا) في بعض المناطق، وإنما نحن ندعو إلى تأليف فقهية جديدة برمتها، من حيث

⁽³⁸³⁸⁾ ينظر: «حفظ النفس الإنسانية بمعايير المقاصد الشرعية»، مقال للدكتور إبراهيم غانم في جريدة الحياة اللندنية بتاريخ: 19/ أبريل 2018م.

الترتيب والصياغة والصور الفقهيّة... إلخ.

وأنا أدعو من خلال هذه الورقة إلى فتح المجال أمام الدراسات المعنية بتطوير وتحديث الأمثلة والصور والفروع في كتب الفقه، بحيث يخرج إلى النور كتاب فقهي معاصر بنمط التأليف المعتاد في كتب الفقه، ولكنه مشحون بالصور والأمثلة المأخوذة من الواقع والمعبرة عن الواقع أيضًا، وإننا في انتظار ذلك اليوم.

الضابط الثامن: مراعاة التقدم العلمي والتكنولوجي عند دراسة الفروع الفقهيّة.

مراعاة التقدم العلمي والتقني والتكنولوجي من الأهميّة بمكان عند تمحيص كلام الفقهاء القدامى والترجيح بين مذاهبهم المختلفة، ومن الأمثلة على ذلك قضيّة: «مدة الحمل» وهي مما اختلفت أقوال العلماء فيها، ولا شك أنه قد بُني على الخلاف شر عظيم، كما سنبينه:

النقطة الأولى: أقل مدة للحمل:

أولاً: عند الفقهاء:

اتفق العلماء على أن مدة الحمل ستة أشهر ويدل على ذلك ما يلي:

1 - الدليل المركب قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾³⁸³⁹، مع قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾³⁸⁴⁰.

وجه الدلالة:

إذا كان مجموع الحمل والإرضاع ثلاثين شهرًا وكانت مدة الرضاع منه سنتين كان الباقي في المدة وهو ستة أشهر متعيّنًا للحمل.

2 - الأثر المروي عن أبي حُرَبِ بْنِ الْأَسْوَدِ الدِّيَلِيِّ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: زُفِعَ إِلَى عُمَرَ امْرَأَةً وَلَدَتْ لِسِتَّةِ أَشْهُرٍ، فَأَرَادَ عُمَرُ أَنْ يَرْجُمَهَا فَجَاءَتْ أُخْتَهَا إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، فَقَالَتْ: إِنَّ عُمَرَ يَرْجُمُ أُخْتِي، فَأَنْشُدُكَ اللَّهَ إِنَّ كُنْتُ تَعْلَمُ أَنَّ لَهَا عُذْرًا لِمَا أَخْبَرْتَنِي بِهِ. فَقَالَ عَلِيٌّ: «إِنَّ لَهَا عُذْرًا»، فَكَبَّرَتْ تَكْبِيرَهُ سَمِعَهَا عُمَرُ مِنْ عِنْدِهِ، فَأَنْطَلَقَتْ إِلَى عُمَرَ فَقَالَتْ: إِنَّ عَلِيًّا رَعَمَ أَنَّ لِأُخْتِي عُذْرًا، فَأَرْسَلَ عُمَرُ إِلَى عَلِيٍّ: مَا عُذْرُهَا؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ وَقَالَ: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ فَالْحَمْلُ سِتَّةُ أَشْهُرٍ، وَالْفِصَالُ أَرْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ شَهْرًا. قَالَ: فَحَلَّى عُمَرُ سَبِيلَهَا قَالَ: ثُمَّ إِنَّهَا

³⁸³⁹ جزء من الآية رقم: (15) من سورة الأحقاف.

³⁸⁴⁰ جزء من الآية رقم 233 من سورة البقرة.

وَلَدَتْ بَعْدَ ذَلِكَ لِسِتَّةِ أَشْهُرٍ⁽³⁸⁴¹⁾.

3 - الإجماع حيث أجمع العلماء على أن أقل الحمل ستة أشهر⁽³⁸⁴²⁾.

4 - الواقع: حيث إنه وجد حمل ولد لستة أشهر فما ذكرته كتب التاريخ أن الحسين بن علي (رضي الله عنهما) والخليفة الأموي عبد الملك بن مروان وجريير الشاعر المشهور ولدوا لستة أشهر⁽³⁸⁴³⁾.

قال الشوكاني (رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى): ويقوى هذه الدلالة أنه لم يسمع في المنقول عن أهل التواريخ والسير أنه عاش مولود دون ستة أشهر، وهكذا في عصرنا لم يسمع بشيء من هذا، بل الغالب أن المولود لستة أشهر لا يعيش إلا نادراً لكن وجود هذا النادر يدل على أن ستة أشهر أقل مدة الحمل⁽³⁸⁴⁴⁾.

ثانياً: عند الأطباء:

أكد الطب الحديث ما ذهب إليه الفقهاء من أن أقل مدة الحمل ستة أشهر إلا أن المولود لها نادراً ما يعيش في الأحوال العادية. ومع تقدم مجالات الطب أصبح بالإمكان إيجاد فرصة أكبر لمثل هؤلاء المواليد في الحياة بعد وضعه في حضانة طبية مناسبة وقد قرر الأطباء إذا ما ولد الطفل ما بين (24 - 36 أسبوعاً) يسمى الطفل خديجاً، ويكون في الغالب قابلاً للحياة، ولكنه يحتاج لعناية طبية خاصة كالحضانات وغيرها من وسائل الطب الحديثة والمتطورة، وإليك أقوال المتخصصين من أهل الطب.

يقول الطبيب أحمد كنعان:⁽³⁸⁴⁵⁾

" اتفق أهل الطب وأكدت الشواهد أن الجنين الذي يولد قبل تمام الشهر السادس لا يكون قابلاً للحياة"⁽³⁸⁴⁶⁾.

ويقول الطبيب عبد الله باسلامة:⁽³⁸⁴⁷⁾

³⁸⁴¹ الأثر: أخرجه الإمام عبد الرزاق في مصنفه في باب: (الَّتِي تَضَعُ لِسِتَّةِ أَشْهُرٍ)، (349/7)، برقم: (13444)، وقوى ابن عبد البر إسناده كما في «الاستذكار»: (74/24).

³⁸⁴² يراجع: «الإجماع لابن المنذر، (ص95)، «المبدع» لابن مفلح، (8 / 111).

³⁸⁴³ يراجع: «السييل الجرار» للشوكاني (2 / 334)، «قواعد الأحكام» للعر بن عبد السلام، (2 / 104).

³⁸⁴⁴ يراجع: «السييل الجرار» (1 / 398).

³⁸⁴⁵ هو الدكتور أحمد محمد كنعان من مواليد دمشق - سوريا عام 1948م، وهو رئيس قسم مكافحة الأمراض المعدية بإدارة الرعاية الصحية الأولية بالمنطقة الشرقية بالمملكة العربية السعودية منذ عام 1399هـ، وهو عضواً للجمعية السعودية لطب الأسرة والمجتمع ssFcm، وعضو الجمعية العالمية لتاريخ الطب الإسلامي IshIm .

³⁸⁴⁶ يراجع: «الموسوعة الفقهية الطبية» للدكتور أحمد محمد كنعان ص 375، دار النشر: دار النفائس 2000م، «رحلة الإيمان في جسم الإنسان» تأليف: حامد أحمد حامد، (ص: 127)، دار النشر: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع.

³⁸⁴⁷ هو الدكتور عبد الله حسين باسلامة المكي من مواليد مكة المكرمة بالمملكة العربية السعودية، أستاذ ورئيس الجمعية السعودية لأمراض

ذُكر في دائرة المعارف البريطانية أن أقل الحمل اللَّذِي يمكن أن يعيش هو (28) أسبوعًا يعني سبعة أشهر (196) يومًا، ولكن قد تغيرت هذه الأحكام بعد تطور البحوث الطبيَّة وصارت أقل مدة الحمل ستة أشهر يعني (24) أسبوعًا (168) يومًا، قال الطبيب عبد الله باسلامة: «ولا أعتقد أنه سوف يجيء يوم من الأيام ويكون في مقدور جنين أن يعيش خارج الرحم ويواصل الحياة إن هو نزل قبل هذه المدة»، يعني ستة أشهر (3848).

النقطة الثانية: أكثر مدة الحمل:

أولاً: عند الفقهاء:

تنازع الفقهاء في أكثر المدة التي تقضيها المرأة وهي حامل ويمكن إجمالاً أن نلخص الأقوال في قولين: القول الأول: أن أقصى مدة الحمل هي المدة المعهودة تسعة أشهر، وبه قال داود وابن حزم من الظاهريَّة واختاره عامَّة الباحثين المعاصرين.

القول الثاني: أنه يمكن أن يمتد الحمل لأكثر من تسعة أشهر، وأصحاب هذا القول اختلفوا فيه على

آراء:

1 – أن أقصى مدة الحمل سنة واحدة لا أكثر، وبه قال محمد بن عبد الحكم وابن رشد (3849).

2 – أن الحمل قد يستمر إلى سنتين، وهو مذهب الحنفية (3850).

قال الحنفية: (وَأَكْثَرُهَا سَنَتَانِ) لِمَا رُوِيَ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ: لَا يَبْقَى الْوَلَدُ فِي رَحِمِ أُمِّهِ أَكْثَرَ مِنْ سَنَتَيْنِ وَلَوْ بِفَلَكَ مَغْزَلٍ، وَذَلِكَ لَا يُعْرَفُ إِلَّا تَوْقِيفًا؛ إِذْ لَيْسَ لِلْعَقْلِ فِيهِ بَحَالٌ، فَكَأَنَّهَا رَوَتْهُ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (3851).

3 – أنه قد يستمر إلى ثلاث سنين، وهو قول الليث بن سعد (3852).

4 – أن أقصى الحمل أربع سنين، وهو مذهب الشافعية والحنابلة وأشهر القولين عند المالكية (3853).

النساء والولادة، والخير بالجمع الفقهي بمكة المكرمة.

(3848) يراجع: «رؤية إسلامية لبعض القضايا الطبيَّة» للدكتور عبد الله حسين باسلامة، (ص: 59)، «الطب النبوي والعلم الحديث» للدكتور محمود ناظم النسيمي، (3 / 364).

(3849) يراجع: «الفقه الإسلامي» للدكتور وهبة الزحيلي 677 / 7

(3850) يراجع: «حاشية ابن عابدين»، 5 / 511، شرح فتح القدير لابن الهمام 4 / 362

(3851) يراجع: «الاختيار لتعليل المختار»، 3 / 179

(3852) يراجع: «المغني» لابن قدامة 7 / 477، شرح فتح القدير لابن الهمام 4 / 362

(3853) يراجع: «الأم» للشافعي، (5 / 212)، «روضة الطالبين» للنووي، (6 / 39)، «الإنصاف»، للمرداوي، (5 / 212).

- 5 - أن أكثر الحمل خمس سنين، وهي رواية عن مالك⁽³⁸⁵⁴⁾.
- 6 - أن أقصى الحمل ست سنين، وهي تروى عن مالك والزهري⁽³⁸⁵⁵⁾.
- 7 - أن أقصى الحمل سبع سنين، وبه قال ربيعة وهي رواية عن الزهري ومالك⁽³⁸⁵⁶⁾.
- 8 - لا حد لأكثر الحمل، فإذا ظهر بالمرأة حمل أو وجدت القرائن الدالة على الحمل كالحركة في البطن فإننا ننتظر وإن طالت المدة، أما إذا مضت التسعة أشهر ولم يظهر بها علامات الحمل فلا انتظار؛ لأن الأشهر التسعة هي المدة الغالبة وبه قال أبو عبيد والشوكاني⁽³⁸⁵⁷⁾.
- وهذه الآراء المتعددة إنما حكيت على ما توارد على السمع عندهم من أن هناك حملاً امتد لهذا الأمد خلا أصحاب الرأي الأول والثاني الذين استندوا لبعض النصوص.

وقد استدل القائلون بامتداد الحمل عن تسعة أشهر بما يأتي:

- 1 - أن كل ما لم يرد تحديده في الشرع واللغة فإنه يعود في ذلك إلى العرف والواقع، فإذا ثبت في الواقع شيء أخذنا به، وقد وجد حمل زاد على تسعة أشهر.
- قال الشوكاني:** «لم يرد في حديث صحيح ولا حسن ولا ضعيف مرفوع إلى رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أن أكثر مدة الحمل أربع سنين، ولكنه قد اتفق ذلك ووقع كما تحكيه كتب التاريخ، غير أن هذا الاتفاق لا يدل على أن الحمل لا يكون أكثر من هذه المدة، كما أن أكثرية التسعة أشهر في مدة الحمل لا تدل على أنه لا يكون في النادر أكثر منها فإن ذلك خلاف ما هو الواقع»⁽³⁸⁵⁸⁾.
- 2 - ما روي عن الوليد بن مسلم قال: قلت لمالك بن أنس إنني حدثت عن عائشة أنها قالت: "لا تزيد المرأة في حملها على سنتين قدر ظل المغزل" فقال: سبحان الله، من يقول هذا؟ هذه جارتنا امرأة محمد بن عجلان، امرأة صدق وزوجها رجل صدق، وحملت ثلاثة أبطن في اثنتي عشرة سنة، تحمل في كل بطن أربع سنين"⁽³⁸⁵⁹⁾.
- 3 - ما روي عن عمر أنه رفع إليه امرأة غاب عنها زوجها سنتين فجاء (وهي حبلى) فهم عمر

³⁸⁵⁴ يراجع: «الكافي» لابن عبد البر، (ص: 293).

³⁸⁵⁵ يراجع: «مختصر اختلاف العلماء» للجصاص، (2 / 405)، «تفسير القرطبي»، (9 / 287).

³⁸⁵⁶ يراجع: «المرجع السابق» نفسه.

³⁸⁵⁷ يراجع: «المغني» لابن قدامة 9 / 116، «السييل الجرار» للشوكاني، (2 / 334 - 335)

³⁸⁵⁸ يراجع: «السييل الجرار» للشوكاني 2 / 334

³⁸⁵⁹ أخرجه الدارقطني في «سننه»، كتاب: النكاح، باب: المهر (3/322)، برقم: (282)، ومن طريقه أخرجه البيهقي «السنن الكبرى»،

كتاب: العِدَّة، باب: ما جاء في أكثر الحمل (7/728)، برقم: (15553)، بسند صحيح.

برجمها، فقال معاذ بن جبل: يا أمير المؤمنين إن يك السبيل لك عليها، فلا سبيل لك علي ما في بطنها، فتركها عمر حتى ولدت غلامًا (قد نبتت ثناياه) فعرف زوجها شبهه، فقال عمر: عجز النساء أن يلدن مثل معاذ، لولا معاذ هلك عمر (3860).

4 - قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ (3861).

جعل الله الثلاثين شهرًا مقصورة على المدتين، فلا يجوز أن تكون إحداهما أكثر من ثلاثين شهرًا.

أما الأخبار المتعددة التي جاء فيها الحمل زائدًا عن تسعة أشهر فمنها:

أ - أن نساء بني العجلان ولدن لثلاثين شهرًا.

ب - أن مولاة لعمر بن عبد العزيز حملت ثلاث سنين، وأن الإمام مالك ولد لثلاثة أعوام.

ج - ما روي عن مالك أنه قال: بلغني عن امرأة حملت سبع سنين.

د - وروى المبارك عن مجاهد قال: مشهور عندنا: كانت امرأة محمد بن عجلان تحمل وتضع في

أربع سنين، وروى الشافعي عن حماد بن سلمة، عن علي بن زيد القرشي: أن سعيد بن المسيب أراه رجلًا، فقال: إن أبا هذا غاب عن أمه أربع سنين، فوضعت هذا وله ثنایا.

وروى هشام بن يحيى المجاشعي قال: بينما مالك بن دينار يومًا جالس إذ قام رجل، فقال: يا أبا

يحيى، ادع لامرأة حبلی منذ أربع سنين قد أصبحت في كرب شديد؛ فغضب مالك وأطبق المصحف، وقال:

ما ترى هؤلاء القوم؟ ثم قرأ ودعا؛ فجاء الرسول إلى الرجل، فقال: أدرك امرأتك؛ فذهب الرجل، فما حظ

مالك يده حتى طلع الرجل من باب المسجد على رقبته غلام جعد قطط ابن أربع سنين، قد استوت أسنانه،

ما قطعت سراره (3862).

موقف ابن حزم من الأخبار السابقة:

قال ابن حزم: "وَكُلُّ هَذِهِ أَخْبَارٌ مَكْذُوبَةٌ رَاجِعَةٌ إِلَى مَنْ لَا يُصَدِّقُ، وَلَا يُعْرِفُ مَنْ هُوَ؟ لَا يَجُوزُ الْحُكْمُ

(3860) أخرجه عبد الرزاق في «مصنفه»، كتاب: الطلاق، باب: التي تَضَعُ لِسِتِّينَ (354/7)، برقم: (13454)، والبيهقي في «السنن

الكبرى»، كتاب: العُدِّ، باب: ما جاء في أَكْثَرَ الْحَمْلِ (729/7)، برقم: (15558)، وفي سنده مجهول.

(3861) جزء من الآية رقم 15 من سورة الأحقاف.

(3862) أخرجه الإمام البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب: العدد، باب: ما جاء في أَكْثَرَ مَدَّةِ الْحَمْلِ (729/7)، برقم: (15557)، بسند

حسن، وكذلك ينظر: «كفاية النبيه في شرح التنبيه» تأليف: أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم،

(29/15)، ط: دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ط: الأولى 2009م.

في دين الله تعالى بمثل هذا، وقد علل الأحاديث السابقة بالضعف والانقطاع والجهالة، وكذلك الشوكاني يرى أنه لم يصح في أكثر الحمل حديث مرفوع كما تقدم.

وقد استدل أصحاب القول الأول القائلون بعدم تجاوز الحمل المدة المعهودة بما يلي:

1 - قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾⁽³⁸⁶³⁾.
وقوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾⁽³⁸⁶⁴⁾.

وجه الدلالة:

قال ابن حزم: "فمن ادعى أن حملاً وفضالاً يكون في أكثر من ثلاثين شهراً فقد قال الباطل والمحال، ورد كلام الله عز وجل جهاراً"⁽³⁸⁶⁵⁾.

2 - عن ابن جريج قال: أخبرني يحيى بن سعيد، أنه سمع ابن المسيب يقول: قال عمر بن الخطاب: «أبما رجل طلق امرأته فحاضت حيضة أو حيضتين، ثم قعدت، فلتجلس تسعة أشهر حتى يستبين حملها، فإن لم يستبين حملها في التسعة أشهر فلتعند ثلاثة أشهر بعد التسعة التي قعدت من المحيض»⁽³⁸⁶⁶⁾.
وجه الدلالة: هذا عمر لا يرى الحمل أكثر من تسعة أشهر.

وبالتأمل في الأقوال السابقة يظهر لنا أن أقصى مدة الحمل التي تبني عليها الأحكام الشرعية هي المدة المعهودة تسعة أشهر والتي قد تزيد أسابيع محدودة كما هو الواقع، أما المدد الطويلة فهي نادرة والقاعدة الفقهية أن: (كل احتمال لا يستند إلى أمارة شرعية لم يلتفت إليه)، وأن: (الاحتمالات النادرة لا يلتفت إليها)، والقاعدة: (العبرة بالغالب والنادر لا حكم له).

وقد استبعد ابن رشد الحفيد امتداد الحمل لسنتين حيث قال: (وهذه المسألة مرجوع فيها إلى العادة والتجربة. ويقول ابن عبد الحكم والظاهرية هو أقرب إلى المعتاد، والحكم إنما يجب أن يكون بالمعتاد لا بالنادر، ولعله أن يكون مستحيلاً)⁽³⁸⁶⁷⁾.

ثانياً: عند الأطباء:

1 - يرى الطبيب مأمون شقفة:

⁽³⁸⁶³⁾ (سورة البقرة الآية: (233)).

⁽³⁸⁶⁴⁾ [سورة الأحقاف الآية: (15)].

⁽³⁸⁶⁵⁾ يراجع: «الحلى» لابن حزم، (10/132 - 133).

⁽³⁸⁶⁶⁾ أخرجه عبد الرزاق في «مصنفه» كتاب: «الطلاق» باب: «تعتد أقرانها ما كانت»، (338/6) برقم: (11095)، بسند صحيح.

⁽³⁸⁶⁷⁾ يراجع: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لابن رشد، (4/142).

أن الولادات التي تحصل بين الأسبوعين (39 - 41) تتمتع بأفضل نسبة سلامة للأجنة فإذا تأخرت عن الأسبوع (42) نقصت وأصبح الجنين في خطر حقيقي، وكذلك إن حصلت مبكرة عن وقتها نقصت نسبة السلامة، فهي قبل الأسبوع (37) أقل منها في تمام الحمل وهي في الأسبوع 35 أقل بوضوح، وتذكر الإحصائيات أن وفاة المواليد تزداد بازدياد مدة الحمل عن الأسبوع الثاني والأربعين بسبب تليف المشيمة.

2- وقد بين الطبيب أحمد كنعان سبب استبعاد بقاء الجنين لفترة طويلة في

الرحم عن المدة المعتادة فقال:

3- "إن الجنين يعتمد في غذائه على المشيمة فإذا بلغ الحمل نهايته ضعفت المشيمة ولم تعد قادرة على إمداد الجنين بالغذاء الذي يحتاج إليه لاستمرار حياته، فإن لم تحصل الولادة عانى الجنين من المجاعة فإن طالت المدة ولم تحصل الولادة قضى نجه داخل الرحم".

ثم نبه بعض الأطباء لاستحالة امتداد الحمل لفترات طويلة فقال:

وينبغي أن ينبه من يدرسون في كتب الفقه على استحالة حدوث هذا الحمل الطويل الممتد سنيًا.. وإنه نتيجة لوهم الأم الراغبة في الإنجاب في أغلب الحالات أو من اختراع القصص وأساطيرهم. والمشكلة أن المرأة قد تلد بعد وفاة زوجها أو بعد طلاقها منه بعدة سنوات فيحكم لها الفقهاء بأن الولد للفراش وينسبون الولد لزوجها المتوفى عنها بعدة سنوات أو الذي طلقها قبل عدة سنوات (3868).

الأثر المترتب على ذلك:

الأثر المترتب على ذلك ارتكاب الفحشاء من بعض النساء بعد وفاة زوجها وحملها منه وادعاء أن ذلك كان من زوجها، ولو فعلت ذلك بعد موته بسنوات على اعتبار القول بطول مدة الحمل وأنها قد تصل إلى خمس سنوات، كذلك تظهر في إثبات النسب للزوج المتوفى أو المطلق، وكذلك الإلزام بالنفقة عند من يقول به والميراث للمولود، ولزوم العدة للمرأة وإقامة حد الزنى وغيرها من الأحكام المهمة.

قضية من واقع إحدى المحاكم بالمملكة العربية السعودية:

في 19 جمادى الآخرة عام 1364هـ ألحق القاضي مصطفى عبد القادر العلوي القاضي بالمحكمة الشرعية بمكة المكرمة نسب طفل ولدته أمه بعد موت زوجها بخمس سنين، وحكم لأختها خديجة بلحوق طفلها بزوجها الذي طلقها قبل أربع سنين (3869).

(3868) يراجع: أحكام التدخلات الطبيّة لليلي أبو العلا ص356.

(1) يراجع: «خلق الإنسان بين الطب والقرآن» للدكتور محمد علي البار، (ص:450)، دار النشر: الدار السُّعُودِيَّة للنشر والتوزيع - جدة، الطبعة: الثامنة 1412 - 1991م.

فهذه القضية وأمثالها بالغة الأهمية؛ لما يبني عليها من أحكام عديدة كدرء الحد والإرث والنسب والنفقة والعدة وغيرها من أحكام الأسرة.

والخلاصة:

إن أقصى الحمل هي المدة المعهودة تسعة أشهر والتي قد تزيد بضعة أسابيع وهو الذي يبني عليه الأحكام الشرعية، وإذا ادعت المرأة وجود حمل تجاوز المدة المعهودة يلزم أن تثبت ذلك بالبينة الموجبة لتصديق قولها كأن تثبت ذلك عن طريق التحاليل الطبية الحديثة مما يقطع بوجود الحمل من عدمه.

لذا: فإننا بحاجة إلى مراعاة التقدم العلمي والتقني والتكنولوجي عند تمحيص كلام الفقهاء القدامى والترجيح بين مذاهبهم الفقهية المختلفة.

الضابط التاسع: تحويل المقادير الشرعية القديمة إلى مقادير معاصرة: (3870)

السبب الرئيس للتعرض لهذا الضابط:

عند قراءة التاريخ نرى أهمية الأقيسة والأوزان والمكاييل عند مختلف الأمم، وظلت متداولة ومتعاقبة حتى يومنا هذا حاملة كل الاهتمام والرعاية.

ولم نسمع عن أصل مأخذ النقود والأوزان والمكاييل ولا إلى أي أمة يُنسب هذا الاختراع العجيب الذي كان ولا يزال حتى الآن أثره في كافة بقاع الأرض (3871).

ولقد اهتم العرب الأقدمون بالمقادير اهتمامًا بالغًا، فتعارفوا على مجموعة من المقاييس والأوزان، لا تزال دارجة في بعض المجتمعات، بينما اندثر الأغلب الأعم منها، ويحمل لنا القرآن حديثًا عن بعضها، قال تعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (3872)، كما تحمل الأحاديث النبوية والآثار قدرًا كبيرًا منها، ويقف الكثير منا في حيرة من أمره عند قراءتها في نص فقهي؛ لذا لزم أن يقدم العلماء ما يقابلها بمقاييس وأوزان العصر حتى نعي تلك النصوص.

إن ضبط المقادير التي يناط بها الأمر أو النهي ضبطًا يساير مختلف الأعصار والأمصار من الأمور المهمة؛ كي تجري أمور الديانة على سبيل واضحة بينة، لا يعتريها تردد.

وعلى العلماء بيان ذلك للناس؛ حتى يكونوا على بينة من أمور دينهم، وحتى يكون الناس في هذا سواء، وإن تباعدت بينهم الأقطار.

3870) هناك منظمة دولية للمقاييس: وهي مؤسسة دولية لأعضاء دوليين تتكون من (130) دولة بواقع عضو واحد من كل دولة، تم تأسيسها عام (1947م) بهدف العمل على تطوير المقاييس والمهيمات المتعلقة بها في العالم، وتسهيل عملية تبادل الخدمات والمنتجات حول العالم، والتعاون في المجالات العلمية والتقنية والاقتصادية.

3871) استخدم المصريون القدماء وحدات لقياس المساحات والأطوال والأوزان والمكاييل.. إلخ؛ لكي تساعدهم على التعامل بعضهم مع بعض في البيع والشراء، وكانت الأوزان والمقاييس قديمًا تقتصر على أربعة عناصر أساسية هي: (الوزن، والسعة، والطول، والمساحة).

فقد استخدم القدامى نوعين للقياس هما: الذراع الملكي (الطويل) وهو ما يساوي (525) ميلليمتر، وقد تم تقسيم الذراع إلى سبع وحدات متساوية سميت بالإصبع، وهو يساوي (75) ميلليمتر، وأيضًا تم تقسيم الإصبع إلى أربع وحدات متساوية سميت بالعقلة، وهي تساوي (18.75) ميلليمتر، فالذراع عندهم (7) أصابع، وهو ما يساوي (28) عقلة، أما الذراع الثاني فهو الذراع العادي (القصير)، وهو يساوي (45) سم. وفي المسافات استخدموا وحدة قياس تسمى الوحدة النهرية، وهي تساوي (10305) كم، أي (20) ألف ذراع. - أما في الأوزان والمكاييل فقد كان عيار الكيل هو: «بوشل» وهو مكيايل للحبوب، وهو ما يساوي (8) جالونات تقريبًا أي (32) لترًا ونصف، أما وحدة الوزن فكانت الدين وهي ما تساوي (91) جرام.

3872) [هود الآية: 85].

فاللمقادير الشرعية أثر كبير في تقدير نصاب الزكوات من الحبوب والثمار، وخاصة زكاة الفطر، وكذلك كفارات الأيمان وفدية الصيام وغير ذلك، فهي مقدرة بالصاع والمد والوسق.

فهذه أسماء شرعية لمقادير يجب أن تُعلم مقاديرها بالتفصيل، غير أن معظمها مجهول القدر اليوم عند طوائف جمّة، ويرى الشيخ ابن عاشور أن منشأ الجهل هو: عدم الضبط قديماً؛ يقول: "قد نشأ هذا الجهل من تفریط المسلمين في ضبط كثير من أمور دينهم، وتغلب العادات والاصطلاحات عليهم في شئون مجتمعهم، فإذا نظرنا إلى الزكاة وجدنا أهل كل بلد لا يضبطون مقدار النقود الرائجة عندهم من الذهب والفضة بمقدار الدينار والدرهم الشرعي، ولا يضبطون مقادير المكاييل الرائجة عندهم بما هو المطلوب في إخراج الزكاة، وحثتهم في ذلك كله على التسامح ومحكّمين الأسماء دون المسمّيات والألفاظ دون المعاني⁽³⁸⁷³⁾."

اختلاف المقادير الشرعية عند القدامى:

الاختلاف في مقادير المكاييل وفي تقديرها شرعاً اختلافاً قديماً، فهو مما اختلف فيه علماء الإسلام اختلافاً كبيراً.

لدرجة أن تقدير المكاييل عُدت عند بعض الفقهاء من المسائل المعضلة والتي دار حولها جدل بين الأئمة؛ فقد كان بين الإمام مالك بن أنس وأبي يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة رحمهم الله جميعاً كلام مهم في هذه المسألة؛ فقد كان أبو يوسف يقول بقول الإمام أبي حنيفة: إن الصاع النبوي ثمانية أرطال، وهو خلاف ما يراه الإمام مالك من أنه خمسة أرطال وثلاث كما هو معمول به في المدينة المنورة.

فالصاع النبوي المراد في الشرع هو صاع أهل المدينة الذي كان متداولاً عندهم، لما هاجر إليهم النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إذ لم ينقل أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وضع لهم مكيالاً غيره، بل أخرج الإمام النسائي عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «الْمِكْيَالُ مِكْيَالُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَالْوَزْنُ وَزْنُ أَهْلِ مَكَّةَ»⁽³⁸⁷⁴⁾.

وكذلك المد الذي جرت به التقديرات الشرعية هو مد أهل المدينة⁽³⁸⁷⁵⁾ يؤيده دعاء النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قَالَ: «اللَّهُمَّ

³⁸⁷³ ينظر: «جُمهُرَةُ مَقَالَاتٍ وَرَسَائِلِ الشَّيْخِ الإِمَامِ مُحَمَّدِ الطَّاهِرِ بْنِ عَاشُورٍ» جمعها وقرأها ووثقها: محمد الطاهر الميساوي، (940/2)، ط: دار النفائس للنشر والتوزيع - الأردن.

³⁸⁷⁴ رواه الإمام النسائي في سننه في كتاب: «الزكاة» باب: «التَّعْمُرُ فِي زَكَاةِ الْفِطْرِ، كَمِ الصَّاعِ»، (5/ 54) برقم: (2520).

³⁸⁷⁵ وقد استمر الصاع النبوي مكيالاً لأهل المدينة إلى خلافة هشام بن عبد الملك.

بَارِكْ لَهُمْ فِي مَكِّيَاهُمْ، وَبَارِكْ لَهُمْ فِي صَاعِهِمْ، وَمُدَّهُمْ» يَعْنِي أَهْلَ الْمَدِينَةِ⁽³⁸⁷⁶⁾.

يروى القاضي عياض في المدارك: "سأل أبو يوسف مالكا عن الصاع، فقال مالك: خمسة أرتال وثلث، فقال أبو يوسف: ومن أين قلت ذلك؟ فقال مالك لبعض أصحابه: أحضروا ما عندكم من الصاع، فأتى أهل المدينة أو عامتهم من المهاجرين والأنصار وتحت كل واحد منهم صاع، فقال بعضهم: هذا صاع ورثته عن أبي عن جدي صاحب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فقال مالك: هذا الخبر الشائع عندنا أثبت من الحديث؛ فرجع أبو يوسف إلى قول مالك في المسألة"⁽³⁸⁷⁷⁾.

لذا نرى في الفقه الحنفي قول أبي يوسف في الصاع أنه: «خمس أرتال وثلث، خلافاً لأبي حنيفة»⁽³⁸⁷⁸⁾.

أساس دخول التغيير في المكاييل والموازين:

لقد استمر الصاع النبوي مكيالاً لأهل المدينة إلى زمن "هشام بن المغيرة المخزومي" أمير المدينة في خلافة هشام بن عبد الملك، فغير هذا الصاع وزاد فيه وجعل لهم صاعاً أكبر من الصاع النبوي وسمي بالصاع الهشامي، وغير أيضاً المد كما غير الصاع، ويسمى المد الهشامي، وكذلك فعل عمر بن عبد العزيز فقد أحدث مدّاً دعي بالمد العمري.

وقد كان الناس لقرب عهدهم في مأمن من المخالفة لمقدار الصاع النبوي، فقد كانوا يقدرون مكاييلهم المتداولة بما يوازي الصاع النبوي.

فلما اتسعت الأقطار وتباعدت العهود، تطرقت الجهالة رويداً رويداً بمقدار الفارق بين مكاييلهم وبين الصاع النبوي.

لذا نجد الفقهاء يركزون دائماً على ربط المكاييل المعروفة ببلادهم، ويذكرون الفارق بينها وبين المكاييل التي كانت على العهد النبوي؛ فإذا ما أراد الفقهاء أن يقدروا المكاييل الشرعية قارنوها بمقادير مكاييل أمصارهم، وموازينها من مكّي وشامي وبغدادّي وأندلسي، وهذا ما نراه في كتب الفقه، ويلاحظه من يطالع كتب الفقه.

أثر دخول التغيير في المكاييل والموازين في حياة الأمة:

³⁸⁷⁶ رواه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: «البيوع» باب: «بَرَكَهَ صَاعِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَمُدُّهُ»، (3/ 68) برقم: (2130).

³⁸⁷⁷ ينظر: «ترتيب المدارك وتقريب المسالك» تأليف: أبي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، (1 / 224)، تحقيق:

مجموعة من المحققين، الناشر: مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، ط: الأولى، بدون.

³⁸⁷⁸ ينظر: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع» للكاساني، (2 / 567).

لقد كان لاشتغال العالم الإسلامي على كثير من الثقافات المختلفة أثر كبير في دخول التغيير في المكييل والموازن في حياة الأمة الإسلامية، إذ تدل كثير من أسماء وحدات الأوزان والمكييل على مصدرها المخالف لأوزان العرب، فالرطل منقول عن اليونانية، والقنطار عن اللاتينية، والقفيز عن الفارسية، فحين فتح المسلمون البلدان في المشرق الأدنى كانت كل هذه الأسماء مستخدمة آنذاك، ولكن بقيت مختلفة عما هو معروف الآن⁽³⁸⁷⁹⁾.

والآن وبعد هذا السرد السريع لهذا التغيير الذي أحاط بالأمة في هذه المسألة ترى من آثارها المنتشرة أنك لا تستطيع أن تعرف بالتحديد نصاب الزكاة في قطر إلا إذا علمت طريقة حساب المد والصاع وما يوزيهما في البلد الذي تعيش فيه.

ولا تحديد مقادير الدية على اختلاف الأنواع التي حددها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في بلد إلا بعد حساب طويل لا يعلمه إلا من له درية في هذا الحساب.

والأدهى من ذلك أن كتب الفقه التراثية لا تزال معماة ومنغلقة على كثير من طلاب العلم بسبب هذه التقديرات التي لا يعلم الطلاب عنها شيئاً، وقد لا يحسن بعضهم الفهم في أبواب الوضوء والغسل والزكاة والكفارات والديات بسبب هذه التقريرات التي اختلفت اختلافاً بيناً بين عصر النبوة والآن. وهذه ورطة من الورطات.

حلول مقترحة:

لقد أضاف بعض من تعرضوا لهذه المسألة بعض الحلول تتناسب مع مقدار الأزمة، منها ما عرضه العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بعد بيانه لسبب الأزمة قائلاً: "والسبب الجامع لهذه الحال هو فقدان المسلمين جامعة إسلامية ترسم لهم أمور دينهم ويصدرون عن أمرها، وتفاهم ذلك بعد انحلال الخلافة الإسلامية وتشقت الممالك وتباعد الأقطار. لذلك كان واجباً على علماء كل قطر أن يحرروا مقدار الصاع النبوي على المكييل المتداولة عندهم"⁽³⁸⁸⁰⁾.

فالحل في نظره يعود إلى أمرين:

الأمر الأول: إنشاء مجمع إسلامي تكون مهمته رسم وتحديد هذه المقادير للمسلمين كافة، بصرف النظر عن بلدانهم، وذلك بأن يكون التحديد مبنياً على ما تعارفه الجميع، ويكون قول هذا المجمع مقبولاً لدى كافة الطوائف من المسلمين.

3879 فلقد كان في العراق حوالي: (1.05) لترا، وفي سوريا حوالي: (3.673) لترا، وفي مصر حوالي: (2.5) لترا.

³⁸⁸⁰ ينظر: «مَجْمَعُهُ مَقَالَاتٍ وَرَسَائِلِ الشَّيْخِ الإِمَامِ مُحَمَّدِ الطَّاهِرِ بْنِ عَاشُورٍ»، (2 / 944).

الأمر الثاني: تحرير مقادير الصاع النبوي والمد والدرهم والدينار... إلخ وقياسها على المكايل المتداولة بين المسلمين كل في قطره وبلده، وهذا هو الذي سار عليه الناس اليوم.

الأمر الثالث: وقد زدت أمرًا ثالثًا لا أدعي فيه السبق، ولكنه مأخوذ من محاولة بعض الفقهاء الفرار من تغير المكايل وهو: أن تضبط هذه الموازين والمكايل بأمر لا يعتريه التغير سريعًا، بل سمته الانضباط ولو تقديرًا مدة كبيرة من الزمان كوزن الحبوب، كالذرة، والشعير، والقمح.. وغيرها؛ فهذا مما ينضبط مدة طويلة من الزمان لا يكاد يعتريه تغير.

وتجد هذا التحديد في كثير من كتب الفقه، لا سيما المطولة منها، إذ تجد منه في كتب المالكية قول ابن عرفة: "والدرهم خمسون حبة وخمس حبة من الشعير الوسط"⁽³⁸⁸¹⁾، وقول الشيخ الدميري: "كل درهم منها خمسون حبة وخمس حبة من الشعير المطلق؛ أي: تكون الحبة متوسطة غير مقشورة وقد قطع من طرفها ما امتد وخرج عن خلقتها"⁽³⁸⁸²⁾.

وأرى أن هذه محاولة ناجحة في الاحتفاظ بالتقدير على مدار القرون إذ لم نسمع أن حبة الشعير قد تغير وزنها تغيرًا يؤثر على زنة الدرهم والدينار، وكذلك فيد الرجل المتوسط لم تتغير تغيرًا ملموسًا منذ عصر النبوة إلى الآن... وإن تغيرت حبة الشعير بالعوامل الوراثية كما هو الحال الآن فمن الممكن اعتبار ما لا تتغير منها... وهكذا.

وقد عمل بهذه المحاولة الشيخ ابن عاشور وأفتى بها قائلاً: "وإني قد وزنت هذا العدد من الشعير على الصفة المذكورة، فكان ثلاثة غرامات بميزان اليوم. كما وزنت درهمًا عتيقًا ضرب في صدر الدولة العباسية وهو عندي، فوجدته ثلاثة غرامات أيضًا، وبذلك تحقق أن الدرهم الشرعي يزن ثلاثة غرامات بميزان تونس اليوم... ويكون المد النبوي الذي هو أربعة أمداد يزن ألفين وثمانية وأربعين غرامًا... فيكون الصاع النبوي يسع لثلاثين ونصف عشر الليتر، وهذا مما لا مرية فيه... وقد صدرت الفتوى مني بتقدير الصاع النبوي بهذا المقدار من عام 1344 هـ وهلم جرا، ونشرت بجرائد تونس وبمصر وبجرائد ومجلات المغرب والمشرق في عدة سنين، وتلقاها أهل العلم بالقبول"⁽³⁸⁸³⁾.

³⁸⁸¹ ينظر: «المختصر الفقهي» لابن عرفة، صححه ونقحه وعلق هوامشه د: حافظ عبد الرحمن محمد خير، (471/1).

³⁸⁸² ينظر: «تجيب المختصر وهو الشرح الوسط على مختصر خليل في الفقه المالكي خليل» تأليف: تاج الدين بمرام بن عبد الله بن عبد العزيز الدميري، (2 / 44). تحقيق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب د. حافظ بن عبد الرحمن خير، الناشر: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، ط: الأولى، 1434 هـ - 2013 م.

³⁸⁸³ ينظر: «جمهرة مقالات ورسائل الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور»، (2 / 946).

محاولة دار الإفتاء المصرية لتحديد الأوزان والمكاييل⁽³⁸⁸⁴⁾:

قامت دار الإفتاء المصرية بمحاولة لتحديد المكاييل والموازين وكان المفتي آنئذ د/على جمعة محمد، وذلك بالرجوع إلى مصادر الأوزان من كتب الفقه على المذاهب الأربعة، وهي محاولة جادة لجمع الشتات من كتب الفقه، وحبذا لو تعاونت المجامع لإخراج عمل كهذا العمل يناط بالمسلمين من مختلف البقاع.

3884) هناك جدول مرفق به اختصار الأوزان والمكاييل على ما أخرجته دار الإفتاء.

جداول المقادير الشرعيّة
بحسب كتاب د: علي جمعة
"المكاييل والموازين والأطوال الشرعيّة"
ط1-1419هـ / 1998م
أولاً: الموازين

مقداره	من الموازين	مقداره	من الموازين
0.0425 جم 0.059 جم	6 - الحبة عند الحنفية: وعند الجمهور:	3.125 جم 2.975 جم	1 - الدرهم عند الحنفية: وعند الجمهور:
0.085 جم 0.118 جم	7- الطسوج عند الحنفية: وعند الجمهور:	4.25 جم	2 - الدينار بالاتفاق
0.2125 جم 0.1771	8- القيراط عند الحنفية وعند الجمهور	15.6 جم 14.875 جم	3- النواة عند الحنفية: والنواة عند الجمهور:
0.521 جم 0.496 جم	9 - الدانق عند الحنفية: عند الجمهور:	124.8 جم 119 جم	4- الأوقية عند الحنفية: عند الجمهور
149.76 كجم 142.8	10- القنطار عند الحنفية: وعند الجمهور:	62.4 جم 59.9 جم	5 - النش عند الحنفية: عند الجمهور

كجم			
812.5 جم 773.5 جم	16 - المن عند الحنفية: عند الجمهور:	0.000000 23 جم	11 - الذرة:
1523.5 جم 1450.3	17 - الكيلجة عند الحنفية: عند الجمهور:	0.000002 76 جم	12 - القطمير:
406.25 جم 382.5 جم 1875 جـ م 1785 جـ م 449.28 جم	18 - الرطل العراقي عند الحنفية: عند الجمهور: والرطل الشامي عند الحنفية: عند الجمهور: الرطل المصرى:	0.000016 56 جم	13 - النقيير:
20.312 جم 5 19.337 جم	19 - الإستار عند الحنفية: عند الجمهور:	0.000099 36 جم	14 - الفتيل:
		0.521 جم	15 - الفلس عند

		0.496 جم	الحنفية: عند الجمهور:
--	--	----------	--------------------------

ثانيًا: المكاييل

مقداره	من المكاييل	مقداره	من المكاييل
1.625 كجم	6 - القسط عند الحنفية: وعند الجمهور:	16.5 لترا	1- الكيلة:
1.02 كجم			
48.75 كجم	7 - العرق عند الحنفية: وعند الجمهور	2.0625 لتر	2 - القدح
30.5 كجم			
78 كجم	8 - الإردب عند الحنفية: وعند الجمهور:	812.5 جم	3 - المد عند الحنفية: عند الجمهور:
48.96 كجم		510 جم	
98 كجم	9 - القفيز عند المالكية: وعند الشافعية:	812.5 جم	4 - الحفنة عند الحنفية: وعند الجمهور
24.480 كجم		510 جم	
156 كجم	10 - الجريب عند الحنفية: عند الجمهور	3.25 كجم	5 - الصاع عند الحنفية: عند الجمهور:
97.92 كجم		2.04 كجم	
45.9 كجم	16 - المدى:	195 كجم	11 - الوسق عند الحنفية: عند الجمهور
		122.4 كجم	
6.5 كجم	17 الفرق عند	2340 كجم	12 - الكر عند

6.12 كجم	الحنفية: عند الجمهور:	1468.8 كجم	الحنفية: عند الجمهور:
211.25 0 كجم 198.9 كجم	18 - الفرق عند الحنفية: عند الجمهور:	33 لترًا	13 - الويبة:
101.56 كجم 95.625 كجم	19 - القلة عند الحنفية: عند الجمهور:	40.625 كجم 38.250 كجم	14 - القرية عند الحنفية: عند الجمهور:
		3.06 كجم	15 - المكوك:

ثالثًا: الأطوال

مقداره	من الأطوال	مقداره	من الأطوال
1855 م	6 - الميل عند الحنفية والمالكية:	46.375 سم	1 - الذراع عند الحنفية:
3710 م	عند الشافعية والحنابلة:	53 سم 61.834 سم	عند المالكية: عند الشافعية والحنابلة:
5565 م 11130 م	7 - الفرسخ عند الحنفية والمالكية: عند الشافعية والحنابلة:	1.932 سم 1.472 سم 2.576 سم	2 - الإصبع عند الحنفية: عند المالكية: عند الشافعية والحنابلة:
22260	8 - البريد عند	7.728	3 - القبضة عند

م	الحنفية والمالكية: عند الشافعية والحنابلة:	سم 5.888	الحنفية: عند المالكية: عند الشافعية والحنابلة:
44520		سم 10.304	
م		سم	
44.52	9 - المرحلة عند الحنفية والمالكية: عند الشافعية والحنابلة:	سم 11.592	4 - الشير عند الحنفية: عند المالكية: عند الشافعية والحنابلة:
0 كم		سم 8.832	
89.04		سم 15.456	
كم		سم	
		م 1.855 م 2.12 م 2.473	5 - الباع عند الحنفية: عند المالكية: عند الشافعية والحنابلة:

الضابط العاشر: مراعاة الحالة الاجتماعية والسياسية للاجتهادات الفقهية السابقة:

الحمد لله رب العالمين، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وبعد،

إن العلاقة بين الفقه والمجتمع بحالاته وأوضاعه وسماته المختلفة ينبغي أن تكون علاقة تناغمية تحاورية، بمعنى أن الأحكام الفقهية لا بُدَّ وأن تراعي حال المجتمع وتناغم معه وتلبي حاجاته ومتطلباته، وبِنَاءً عَلَى ذلك اشترط الفقهاء المتقدمون في المجتهد أن يكون عارفاً بأحوال عصره، بل إنهم عَدُّوا غَيْرَ العارِفِ بهذه الأحوال جاهلاً، يقول الشيخ أبو سنة: "...وشرط كذلك (يعني في المجتهد) أن يكون عالماً بعرف الناس وعاداتهم، والأحوال الاجتماعية التي تكتنفهم..."⁽³⁸⁸⁵⁾.

وهذا ما عبر عنه بعض المتخصصين المعاصرين حين قال: "إن دراسة المجتمعات وفهم واقعها وتاريخها وثقافتها ومعادلاتها الاجتماعية، هو الذي يوضح لنا كميّات وآليات التعامل معها، ومواصفات خطاها، وفقهاها، الأمر الذي يُمكننا من التدرج في الأخذ بيدها إلى تقويم سلوكها بشرع الله"⁽³⁸⁸⁶⁾.

وعمتضى هذه العلاقة المفترضة بين الفقه والمجتمع فلا بد أن يتأثر الفقيه بالحالة الاجتماعية والسياسية السائدة في عصره وربما يبيني حكمه واجتهاده عليها في كثير من الأحيان، وهو ما يجعل هذا الاجتهاد قرين هذا الواقع الاجتماعي والسياسي بعينه، بمعنى أنه إذا تغير الواقع فمن المفترض أن يتغير الحكم والاجتهاد. ووجود التأثير والتأثر بين الفقه والأوضاع الاجتماعية والسياسية ليس مقصوراً على الفقه السني فقط، بل هو موجود أيضاً في الفقه الشيعي، ولا نكون مبالغين إذا قلنا إنه أمر بدهي في كل اجتهاد وتحديد إنساني؛ إذ الاجتهاد الذي لا يراعي أحوال أهل العصر الاجتماعية والسياسية (بما لا يخالف حكماً قطعياً في ثبوتة ودلالته) لا يكون محل قبول منهم، بل إنهم سرعان ما سيبحثون له عن بديل يلي طموحاتهم وحاجاتهم.

وفي سؤال عن تأثير النظرية الاجتماعية لدى الفقهاء على الاستنباط الفقهي، أجاب الدكتور مهدي مهريزي (أحد علماء الشيعة) بقوله: "يذكر الشهيد مطهري في كتاب "الحجاب" أنه لا يجب ستر اليدين إلى الزندين وستر الوجه، ويضيف: إن ستر الوجه دخل إلى الفقه في مرحلة متأخرة، ولم يكن موجوداً في السابق، وهو من الثقافة الإيرانية، فقد يكون للثقافة السائدة أو الظروف الاجتماعية المحيطة تأثيرها على

⁽³⁸⁸⁵⁾ ينظر: «العرف والعادة في رأي الفقهاء» للشيخ الدكتور/ أحمد فهمي أبو سنة، (ص: 181)، ط: دار البصائر، الأولى، 1425هـ-2004م.

⁽³⁸⁸⁶⁾ ينظر: «التطرف وأزمة العقل العربي» للدكتور/ أحمد بوعود (ص: 450) بتصرف يسير، بحث منشور ضمن كتاب «ظاهرة التطرف والعنف من مواجهة الآثار إلى دراسة الأسباب»، ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية القطرية، الدوحة، الأولى، 2007م.

فقاها الفقيه، وقد لا يلتفت الفقيه إلى هذا الأمر ضمن ممارسته الفقهيّة، والإنسان مهما سعى للخروج من الظروف الاجتماعيّة المحيطة به فإنه لن يتمكن من ذلك، وأما من ينظر من خارج فيمكنه أن يشهد ذلك بكل سهولة⁽³⁸⁸⁷⁾.

ولهذا الضابط (الذي نحن بصدد) ارتباط وثيق بعدة موضوعات فقهيّة، فله ارتباط بموضوع الضرورة الشرعيّة والحاجات الطارئة للمجتمع، وكذلك بموضوع الحالات الاستثنائيّة التي تشيع وتنتشر في المجتمع بصورة لافتة لسبب أو لآخر، الأمر الذي يدعو الفقيه إلى مراعاتها في أحكامه التي يُصدرها، وكذلك له ارتباط بالمزاج العام للمجتمع وتوجهات الرأي العام التي ينبغي أن توضع في الاعتبار عند الاجتهاد، وله ارتباط (أيضاً) بالظلال التي تلقيها الحالة السياسيّة على الآراء الفقهيّة؛ إما بانحياز السلطة إلى مذهب معين أو إلى فقيه بعينه وفرض آرائه، أو بتدخلاتها الظاهرة في رأي الفقيه بما يكون معه الأخير غير حُرّ في آرائه التي يُصدرها، ولكل ذلك أمثلة في تراننا الفقهي سنضع بعضاً منها بين يدي القارئ الكريم في هذه الصفحات.

والنتيجة التي نرجوها من التنبيه على هذه العلاقة الوطيدة بين الحالتين الاجتماعيّة والسياسيّة وبين الفقه هي ضرورة دراسة مناسبات الأحكام وظروف وملابسات صدورها، إذ ربما صدر الاجتهاد من الفقيه متأثراً بحالة اجتماعيّة مُعيّنة، أو حالة سياسيّة فرضت عليه توجهها ما؛ مما يستلزم التوقف عن الأخذ به متى ما تغيرت هذه الحالة، ومن جانب آخر: ضرورة مراعاة الفقيه المعاصر (أسوة بسلفه من المجتهدين) لأحوال عصره وما ينتشر فيه من عادات اجتماعيّة وتوجهات عامّة بحيث يستخرج لها ما يتناسب معها من أحكام، وكذلك الحالات الاستثنائيّة الطارئة التي يتعرض لها المجتمع وما تتطلبه هذه الحالات من إجراءات استثنائيّة وآراء جريئة تُخرج الناس من الضيق إلى السعة، ومن المشقة إلى التيسير طالما كان ذلك ممكناً شرعاً؛ إذ كما يقولون: إنما الفقه رخصة من عالم، أما التحريم فيحسنه كل أحد.

ومن صور ارتباط الأحكام والمذاهب الفقهيّة بالمجتمعات وأحوالها الاجتماعيّة والسياسيّة (بل والجغرافية أحياناً) ما يتعلق بظروف نشأة المذاهب الفقهيّة، وكذلك بالبلاد التي وُجدَ فيها كل مذهب الأرض الخصبة اللازمة لنموه وانتشاره، وهو ما نستطيع أن نطلق عليه "جغرافية المذاهب الفقهيّة" فإن هذه النشأة وهذا الانتشار والنمو ارتبط بشكل أو بآخر ببعض المؤثرات الاجتماعيّة والجغرافية، فيقول ابن خلدون (مثلاً) وهو يعلل انتشار مذهب الإمام مالك في المغرب والأندلس: "...فالبداوة كانت غالبية على أهل المغرب

⁽³⁸⁸⁷⁾ ينظر: «مسألة المرأة: دراسات في تجديد الفكر الديني في قضية المرأة» د: مهدي مهريزي، (ص: 269)، ط: مركز الحضارة لتنمية الفكر

الإسلامي، الثانية 2017م.

والأندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لأهل العراق، فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة. ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضًا عندهم، ولم يأخذه تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع في غيره من المذاهب⁽³⁸⁸⁸⁾، وهذا نوع من الارتباط بين الفقه والبيئة التي نشأ فيها، وبينه وبين البيئة التي يستطيع أن ينمو ويطبق فيها كذلك.

كما يعلل بعض المعاصرين انتشار المذهب الحنبلي في نجد من المملكة العربية السعودية بقوله: "... ولم يكن غريبًا أن يجد المذهب الحنبلي أرضًا خصبة في نجد، فهو أقرب المذاهب الأربعة إلى ظاهر نصوص القرآن والحديث، وهو بهذه الصفة يمثل البساطة إلى حدٍّ ما، والبساطة من الأمور المحببة لدى الفرد النجدي الذي كان أقلَّ إخوانه في عرب الجزيرة تأثرًا بالخارج"⁽³⁸⁸⁹⁾، وهذا ما يشير إلى أن الفقه البسيط المعتمد على ظواهر النصوص والخالي من التعقيدات هو مُنتج عقلٍ بهذه الصفة، ولا يناسب إلا أقوامًا بهذه الصفة أيضًا، وهو نوعٌ من التلازم بين الفقه والبيئة؛ فلا يظن ظانًّا أن المنتج الفقهي بمنأى عن البيئة الجغرافية والثقافية والحضارية التي نشأ فيها، ففقه الحضارة لا يروق لأهل البداوة والعكس بالعكس، فالتأثير والتأثر بين الفقه والبيئة دائم ومستمر.

وكما تأثر الفقه بالحالة الاجتماعية في نشأته وانتشاره، فقد تأثر كذلك بالحالة السياسية، حيث يقرر علماء تاريخ الفقه أن انتشار المذاهب الإسلامية قد خضع بشكل كبير إلى تأثيرات الحالة السياسية السائدة في كل عصر، وأنه لم يتخلف عن ذلك مذهب من المذاهب الأربعة، فالمذاهب الفقهية تنشط وتنتشر بدعم الدول لها مع تقبل الناس لمبادئها ومدى تقديرهم لعلمائها، فقد انتشر المذهب الحنفي في الدولة العباسية بتبني الدولة له وقصرها وظيفته "القضاء" عليه، وكذلك كان الحال في الدولة العثمانية، وحدث مثل هذا للمذهب المالكي في الأندلس حين تولى الحكم بن هشام الحكم، فكان لا يُعَيَّن قاضيًا إلا بمشورة جليسه يحيى بن يحيى صاحب الإمام مالك.

ولعلَّ انتشار المذهب الظاهري في بعض الفترات في بلاد المغرب كان مرجعه تبني بعض أمراء دولة الموحدين له وإعراضهم عن مذهب مالك.

وما كان وجود المذهب الشيعي الإسماعيلي في كثير من بلاد المسلمين في فترة حكم الفاطميين إلا بفرض الدولة له، وإن كان لم يلق قبولًا عند جماهير المسلمين لما انطوى عليه من عقائد تحالف عقيدة

⁽³⁸⁸⁸⁾ ينظر: «المقدمة» لا بن خلدون، (568/1)، تحقيق: خليل شحادة، ط: دار الفكر، بيروت، الثانية، 1408 هـ - 1988 م، تحقيق: خليل شحادة.

⁽³⁸⁸⁹⁾ ينظر: «احتساب الشيخ محمد بن عبد الوهاب» د: مرفت بنت كامل بن عبد الله أسرة، (ص: 73)، ط: دار الوطن، بدون.

المسلمين، ولذلك فقد زال بزوال دولته.

وأيضاً فإن ما شهدته المذهب الحنبلي من انتشار واسع في العصر الحديث كان للدولة السعودية فضل كبير فيه، إذ اتخذت منه مذهباً رسمياً لها، وعملت على نشره وإحياء كتبه⁽³⁸⁹⁰⁾.

وَبِنَاءً عَلَى ذلك: فإنه ينبغي أن تُدرَس الأحكام الفقهيَّة (الظني منها والاجتهادي، دون المقطوع به) في ضوء ما تأثرت به من ظروف وأحوال اجتماعيَّة وثقافيَّة وسياسيَّة، وأن يعاد النظر في تلك الاجتهادات السابقة كلما أمكن أو تحتم، وهو ما ندعو إلى الانتباه إليه في هذا الضابط (كما أشرنا من قبل) وهذا المنحى في الاجتهاد ليس غريباً ولا شاذاً، بل هو المنهج الَّذِي ارتضاه النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لأُمَّته، وسار عليه أصحابه من بعده، وكذا الأئمة المجتهدون، ولنأخذ على ذلك مثلاً يبين طريقته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في الاجتهاد، ومراعاته في اجتهاده أحوال أهل عصره:

أخرج البخاري في "صحيحه" عن زيد بن ثابت (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قال: كان الناس في عهد رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يتبايعون الثمار (يعني قبل أن يبدو صلاحها)، فإذا جَدَّ الناس وحضر تقاضيتهم، قال المتبايع: إنه أصاب الثمر "الدَّمان"، أصابه "مُراض"، أصابه "قُشام"⁽³⁸⁹¹⁾، عاهاتٌ يحتجون بها، فقال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لَمَّا كَثُرَتْ عنده الخصومة في ذلك: «فإما لا، فلا تتبايعوا حتى يبدو صلاح الثمر» كالمشورة يشير بها لكثرة خصومتهم⁽³⁸⁹²⁾.

فالمدقق في هذا الحديث يظهر له مدى حرص النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) على أن يعالج في تشريعه أحوال المجتمع، وما عليه أهلُه من سمات وأوصاف وتوجهات، بدليل أنه لم يمنع بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها إلا لَمَّا رأى كثرة النزاعات التي نتجت عنه، وما قد يترتب على هذه النزاعات من اقتتال قد يُودي بحياة الناس، وهذا المعنى (قطع النزاع) هو أصل كبير في فقه المعاملات، بل هو الركن الأهم فيه؛ فإن معظم المعاملات التي تُهي عنها إنما تُهي عنها لهذا المعنى، وهذا ما ندعو في ضوئه العلماء المعاصرين إلى إعادة النظر في بعض أحكام فقه المعاملات، إذ إن هناك كثيراً من الصور في المعاملات التي نُهي عنها لمعنى قطع النزاع؛ لكونها كانت مثار نزاع في الأزمنة المتقدمة، أما الآن فلم تعد سبباً في حدوث نزاع يذكر بين الناس، ومما

⁽³⁸⁹⁰⁾ ينظر: «جغرافية المذاهب الإسلاميَّة» هشام يسري العربي، (ص: 81، 82) ط: دار البصائر، الأولى 2006م.

⁽³⁸⁹¹⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «البيوع»، باب: «بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها»، (76/3) برقم (2193)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: البيوع، باب: تحريم بيع الرطب بالتَّمر إلا في العَرَايا (1169/3)، برقم: (1539).

⁽³⁸⁹²⁾ الدَّمان (يفتح الذال وتخفيف الميم): عفن يصيب النخل فيسود فينشق، والمُراض (بضم الميم): داء يقع في الثمرة فتهلك، والقُشام (بضم القاف والشين المعجمة): أن ينتقص ثمر النخل قبل أن يصير بلخاً. ينظر: «المجموع شرح المهذب» للإمام النووي، (411/11)، ط: دار الفكر.

يدخل في ذلك: كثير من صور الغرر والجهالة التي كانت سبباً في النزاع قديماً، ولم تعد كذلك الآن، وذلك بفضل تغير أوضاع المجتمع وما صار عليه من تطور في أنظمتها وثقافتها.

كما أن الشأن في أحكام المعاملات هو تحقيق مصالح المكلفين ما أمكن، وهو ما راعاه النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في حكمه الأول (الإباحة) حيث لم يترتب على بيع ما لم يبدُ صلاحه نزاع، وكذا في حكمه الثاني (التحريم) لما ترتب عليه نزاع، وهو ما ينبغي أن ينتبه له المجتهدون في كل عصر، وبواسطة هذا الأصل يمكن أن تُحلَّ كثير من المشكلات الخاصة بفقهاء المعاملات في واقعنا المعاصر.

ومن تطبيقات هذا المبدأ الذي أسس له رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، مما يمكن أن يُذكر هنا للتدليل على عناية المجتهدين في كل عصر بأحوال أهل العصر الذي يعيشون فيه عند الاجتهاد: ما ورد في مجلة الأحكام العدلية عند الحديث عن قاعدة: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة" قال "...ومن هذا القبيل (يعني مما بُني على هذه القاعدة) تجويز البيع بالوفاء⁽³⁸⁹³⁾؛ لِأَنَّهُ لما كَثُرَت الديون على أهل بخارى مَسَّت الحاجة إلى ذلك، وصار مرعياً⁽³⁸⁹⁴⁾.

يقول الشيخ علي حيدر في شرحه على المجلة: "...وهذه المادة مأخوذة من الأشباه والنظائر، ويُفهم منها أن بيع الوفاء كان ممنوعاً، وقد جُوِّزَ بناءً على الضرورة؛ لِأَنَّ استفادة المقرض زيادة عن بدل القرض رباً وممنوع شرعاً، وبيع الوفاء من هذا القبيل غير جائز أصلاً، ولكن حسب ما هو مذكور في هذه القاعدة قد اجتهدت الفقهاء بناءً على احتياج أهالي بخارى في ذلك الزمن تجويزه"⁽³⁸⁹⁵⁾.

قال فضيلة الشيخ المفتي محمد رفيع العثماني⁽³⁸⁹⁶⁾: "وبه أفتى المشايخ من أهل الفتاوى في شبه القارة الهندية (باكستان والهند) منهم فضيلة الشيخ أشرف علي التهانوي، وفضيلة والدي الشيخ المفتي محمد

⁽³⁸⁹³⁾ جاء في «مجلة الأحكام العدلية»، (30/1): "بيع الوفاء هو بيع المال بشرط أن البائع متى رد الثمن يرد المشتري إليه المبيع". وكان الناس يريدون أن يأخذوا الديون لحاجتهم، ويرهنوا أراضيهم لذلك، وكان المرتهن الدائن يأبى عن مبرة الإقراض المستحب إلا بأن يأخذ عليه منفعة لنفسه، وبما أن الشرع حرم على الدائن أن يأخذ على الدين ربحاً، لِأَنَّ كل قرض جر منفعة فهو ربا، وبما أن الشرع حرم على المرتهن أن ينتفع بالرهون، لكونه ربا، احتال الناس إلى بيع الوفاء، لكي ينتفع المرتهن بالرهون، فإن المرتهن يصير بهذه الحيلة مشترياً وللمشتري أن ينتفع بمملوكه كيف يشاء، إلا أنه وعد أن يرد على المشتري المبيع إذا رد عليه الثمن، وبذلك يكون أصل بيع الوفاء رهن، وتحويل إلى بيع مشروط.

والقياس يقتضي عدم جوازه لوجود شرط فيه نفع لأحد العاقدين، لكن جوازه للحاجة بسبب كثرة الديون على أهل بخارى، وهكذا بمصر وسموه بيع الأمانة، والشافعية يسمونه الرهن المعاد. ينظر: «مجلة مجمع الفقه الإسلامي» بجدة (1434/7)، (70/8)، بدون.

⁽³⁸⁹⁴⁾ ينظر: «مجلة الأحكام العدلية»، (19/1) ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

⁽³⁸⁹⁵⁾ ينظر: «درر الحكام شرح مجلة الأحكام» لعلي حيدر، (38/1) ط: دار الكتب العلمية، بيروت.

⁽³⁸⁹⁶⁾ رئيس الجامعة لدار العلوم بكراتشي، والمفتي بها.

شفيح، وغيرهم من العلماء والمفتين⁽³⁸⁹⁷⁾.

وهكذا فإن مراعاة الحالة الاجتماعية والسياسية للمجتمع عند الاجتهاد أمر مقرر شرعاً وعقلاً، وسوف نذكر لذلك نماذج من واقع الفقه الإسلامي في الصفحات التالية:

نماذج من تأثير الواقع الاجتماعي والسياسي على الآراء الفقهية:

1- إجلاء عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) ليهود خيبر: فقد روي عن ابن عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا): أن عمر بن الخطاب أجلى اليهود، والنصارى من أرض الحجاز، وكان رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لَمَّا ظَهَرَ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا ظَهَرَ عَلَى أَهْلِ خَيْبَرَ، أَرَادَ أَنْ يُجْرِحَ الْيَهُودَ مِنْهَا، وَكَانَتِ الْأَرْضُ (لَمَّا ظَهَرَ عَلَيْهَا) لِلْيَهُودِ وَلِلرَّسُولِ وَلِلْمُسْلِمِينَ، فَسَأَلَ الْيَهُودَ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنْ يَتْرَكَهُمْ عَلَى أَنْ يُكْفُوا الْعَمَلَ وَلَهُمْ نِصْفُ الثَّمَرِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «نَتْرِكُكُمْ عَلَى ذَلِكَ مَا شِئْنَا»، فَأَقْرَبُوا حَتَّى أَجْلَاهُمْ عُمَرَ فِي إِمَارَتِهِ إِلَى تَيْمَاءَ، وَأَرْبَحًا⁽³⁸⁹⁸⁾.

يقول ابن تيمية (رَحِمَهُ اللهُ) في بيان سبب إقرار النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أهل خيبر حين فتحها، وإخراج سيدنا عمر لهم بعد ذلك: "...أقر النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) اليهود على خيبر لَمَّا فَتَحَهَا؛ لِأَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا فَلَاحِينَ، وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ مُشْتَغَلِينَ بِالْجِهَادِ، ثُمَّ إِنَّهُ بَعْدَ ذَلِكَ فِي خِلَافَةِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) لَمَّا كَثُرَ الْمُسْلِمُونَ وَاسْتَغْنَوْا عَنِ الْيَهُودِ أَجْلَاهُمْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَنِ خَيْبَرَ⁽³⁸⁹⁹⁾.

فانظر: كيف راعى النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وسيدنا عمر من بعده أحوال المجتمع فقرر كلٌّ منهم ما يتناسب معه من أحكام! وهذا من فقه عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) وإدراكه آليات الاجتهاد، وارتباط الأحكام بأحوال المجتمعات.

2- تَشَدَّدُ الْفَارُوقِ عُمَرَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) فِي أَمْرِ الطَّلَاقِ الثَّلَاثِ بِلَفْظِ وَاحِدٍ، وَذَلِكَ لَمَّا رَأَى مِنْ أَهْلِ عَصْرِهِ التَّسَاهُلَ فِي النُّطْقِ بِهِ، فَعَن طَاوُسٌ، أَنَّ أَبَا الصَّهْبَاءِ، قَالَ لِابْنِ عَبَّاسٍ: هَاتِ مِنْ هِنَاتِكَ، «أَلَمْ يَكُنِ الطَّلَاقُ الثَّلَاثَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَأَبِي بَكْرٍ وَاحِدَةً!» فَقَالَ: «قَدْ كَانَ ذَلِكَ، فَلَمَّا كَانَ فِي عَهْدِ عُمَرَ تَتَابَعَتِ النَّاسُ فِي الطَّلَاقِ، فَأَجَازَهُ

³⁸⁹⁷ ينظر: «مجلة مجمع الفقه الإسلامي»، (1437/7).

³⁸⁹⁸ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «فرض الخمس»، باب: «ما كان النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يعطي المؤلفه قلوبهم وغيرهم من الخمس ونحوه»، (95/4) برقم: (3152)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: «المساقاة»، باب: «المساقاة، والمعاملة بخير من التمر والزروع بكر واحدة»، برقم: (1187/3).

³⁸⁹⁹ ينظر: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية، (638/28)، ط: دار الوفاء، الثالثة، 1426 هـ / 2005 م.

عليهم»⁽³⁹⁰⁰⁾، وهذا أيضًا من ملاحظته (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أحوال المجتمع في عصره، وبنائه الأحكام على ذلك.

3- ومنه أيضًا: أن عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) زاد في حد شرب الخمر النفى وحلق الرأس لما كثر الشرب، مبالغة في الزجر⁽³⁹⁰¹⁾.

4- شاع عن ابن تيمية (رَحِمَهُ اللهُ) أنه أنكر المجاز في القرآن الكريم، وقد يتعجب بعض الناس من ذلك؛ إذ وجود المجاز في القرآن أمرٌ ظاهرٌ، فكيف بابن تيمية (وهو العالم الكبير) أن ينكر وجوده، وقد برر الدكتور محمد عمارة (رحمه الله) في أحد لقاءاته⁽³⁹⁰²⁾ هذا التوجه من ابن تيمية بأنه كان ردًّا فعلٍ لما شاع في زمانه وفي مجتمعه من انتشار للفكر (الغنوصي والباطني)، فكان ابن تيمية (رَحِمَهُ اللهُ) أراد أن يغلق هذا الباب الذي دخل منه هؤلاء الناس ليفسدوا على العامة دينهم، وهو توجه يدل على يقظته (رَحِمَهُ اللهُ) لما يدور في عصره وما ينتشر فيه من أفكار، وكذلك ما نقل من تشدده (رَحِمَهُ اللهُ) في أمر التصوف إنما كان رد فعل لما شاع في عصره من غلو وتطرف في التصوف، وفي ضوء ذلك ينبغي أن تدرس آراءه فيه، وكذا ينبغي أن يوضع في الاعتبار ما شاع في عصره من هجمة عاتية على ديار الإسلام استباححت الأرض والعرض، وانتهكت من خلالها كل كليات الشريعة ومقاصدها، وما صاحبها من تراخي بعض الحكام في مواجهتها مما كان له تأثير على انتشار لغة التَّكْفِير والتبديع والتفسيق في تراثه وكتبه، تخويفًا للناس من التهاون والتفريط في حقوق الأمة، ومحاولة لاستعادة موقع الإسلام والمسلمين في تلك المرحلة.

5- ومن المسائل المُهمَّة (أيضًا) في هذا المقام: ما روي في بعض كتب الفقه من أنه ينبغي أن يؤخذ أهلُ الذمة بالتميز عن المسلمين في زيَّهم ومراكبهم وسروجهم وقلانسهم... إلخ من أوجه التمييز⁽³⁹⁰³⁾.

والمدقق في كل هذه الأحكام يتبين له أنها كلها لم تكن في زمن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فلم يُرو عنه أنه فعل ذلك مع يهود المدينة ولا نصارى نجران ولا مجوس هجر، ولا في زمن أبي بكر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وإنما ظهرت في زمن عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

³⁹⁰⁰ أخرجه مسلم في "صحيحه" كتاب: «الطلاق»، باب: «طلاق الثلاث»، (2/1099) برقم: (1472).

³⁹⁰¹ ينظر: «شرح الزركشي على مختصر الخرقى»، (3/145) ط: دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1423هـ-2002م.

³⁹⁰² وذلك في لقاء خاص بمنزله العامر.

³⁹⁰³ ينظر: «تبيين الحقائق» فخر الدين الزيلعي، (3/280) ط: المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، الأولى، 1313هـ، «فتح القدير»

للكمال ابن الهمام، (6/61) ط: دار الفكر، بدون.

ويبدو أن حالة المجتمع في عهد الفاروق كانت تستدعي هذه التفرقة بين المسلمين وغيرهم؛ إذ إن هذا العصر كان عصر فتوحات واتساع للدولة الإسلاميّة، وهو ما يوجب الاحتياط في أمر رعايا الدولة والداخلين الجدد في سلطاتها، وهو الأمر الذي ينبغي أن يُحصَر ويُفهم في هذا النطاق. وقد أشار الإمام الباري إلى هذه العلة حين قال: "...فإن قيل: لم يأخذ النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من يهود المدينة ولا نصارى نجران ولا مجوس هجر بذلك فيكون بدعة. أجيب بأنهم في زمن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كانوا معروفين في المدينة لا يشتهر حالهم، فلم يقع الاحتياج إلى ذلك، ثم في زمن عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) لَمَّا كَثُرَ النَّاسُ مِمَّنْ يُعْرَفُ وَمِمَّنْ لَا يُعْرَفُ وَقَعَتِ الْحَاجَةُ إِلَى ذَلِكَ" (3904).

ويمكن أن يكون السبب في هذا الحكم (تمييز غير المسلمين بعلامات خاصّة) أن هناك أحكاماً وواجباتٍ وحقوقاً لا يمكن القيام بها أو أدائها إلا بالتمييز بين المسلمين وغيرهم، كعمليّة التكفين والدفن مثلاً، ولم تكن في هذا الزمن بطاقات شخصيّة ولا أوراق رسميّة تثبت ديانة الشخص ولا حتى اسمه، فوقع الحاجة إلى هذه العلامات للتمييز بين المختلفين في الدين، حتى إذا وقعت الحاجة إلى إجراء أحكام الإسلام أو الكفر تمكن الناس من ذلك بغير عسر، وبدل على هذا المعنى ما نُقِلَ في كتب الفروع من خلاف حول ما إذا وجد شخصٌ ميتاً ومعه زنار (علامة غير المسلمين) ومصحف، هل يصلّى عليه ويُدفن في مقابر المسلمين أم لا؟

فقالوا: إذا وُجِدَ في دار الحرب ومعه زنار وفي حجره مصحف يُصلّى عليه، أما إذا وجد بهذه الصفة في دار الإسلام فلا يُصلّى عليه؛ لِأَنَّهُ فِي دَارِ الْحَرْبِ قَدْ لَا يَجِدُ أَمَانًا إِلَّا بِهِ، بِخِلَافِهِ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ (3905).

وهذا الفرع الفقهي (على بساطته) يدلنا على أن عمليّة التمييز بين رعايا الدولة كانت ضروريّة لإجراء الأحكام الشرعيّة على أهلها، وأنها لم تكن ممكنة إلا بهذه العلامات الظاهرة؛ وهو ما استُبدِلَ اليوم في مجتمعاتنا بالبطاقة الشخصيّة أو جواز السفر... إلخ، فإذا تغير حال المجتمع وصار بهذا الشكل الذي نحن عليه الآن تبين أنه لا حاجة إلى مثل هذه الأحكام؛ لِأَنَّ الْأَسَاسَ الَّذِي بُنِيَ عَلَيْهِ لَمْ يَعُدْ لَهُ وَجُودٌ.

ومن أسف: فإن الفقهاء في الأزمنة المتعاقبة توسعوا في هذا الأمر، وامتلأت كتبهم بأوجه

(3904) ينظر: «العناية على الهداية» محمد بن محمود الباري، (61/6) ط: دار الفكر، بدون.

(3905) ينظر: «الأشباه والنظائر» لابن نجيم، (456/1)، ط: دار الكتب العلميّة، الأولى، 1419هـ - 1999م.

التمييز بين المسلمين وغيرهم بما يوهم الازدراء والانتقاص للمخالفين في الدين، وهو الأمر الذي لا وجود له في القرآن الكريم ولا في سنة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، بل على العكس تمامًا؛ ففيهما الأمر بالإحسان إلى المخالفين ما لم يقاتلونا أو يظاهروا علينا؛ قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾⁽³⁹⁰⁶⁾ فهذه الآية ومثيلاتها تبين أن إيذاء أهل الذمة غير جائز شرعًا، بل برهم والإقساط إليهم.

ومن جميل ما يروى في وجوب رفع الظلم عن أهل الذمة ما روي أن عامر بن عبد الله مَرَّ برجلٍ من أعوان السلطان وهو يجر ذميًّا، والذمي يستغيث به، قال: فأقبل على الذمي فقال: «أديتَ جزيتك؟» قال: نعم، فأقبل عليه فقال: «ما تريد منه؟» قال: أذهب به يكسح دار الأمير، قال: فأقبل على الذمي فقال: «تطيبُ نفسك له بهذا؟» قال: يشغلني عن ضيعتي، قال: «دعه»، قال: لا أدعُه، قال: دعُه، قال: لا أدعُه، قال: فوضع كساءه ثم قال: "لا تُخَفِّرْ ذمة محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وأنا حي، قال: "ثم خلصه منه"⁽³⁹⁰⁷⁾.

وقد أطلت في هذا المثال لكثرة ما يستخدمه أعداء الإسلام في التشنيع على الشريعة وأهلها، والله المستعان!

ومع الأسف: فقد أخذ المقلدون في كل عصر في ترديد هذه الأحكام وتكرارها كأنها أحكام مستقلة ثابتة في القرآن والسنة، وليست أحكامًا تبعيَّة تدور مع الحالة الاجتماعية والملابسات العامَّة للمجتمع، مع أن الفاروق عمر قد خالف فيها صنيع النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وحُكْمَه لمصلحة اجتماعيَّة رآها، ولو كان حكم عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) حكمًا ثابتًا لا تجوز مخالفته لكان حكم النبي أولى بالاتباع وعدم المخالفة.

وللأسف أيضًا فقد أخذ العُلَمانيون (ومن لف لفهم) هذه الأحكام وقطعوها من سياقها الاجتماعي والسياسي، متهمين الإسلام بسببها بأنه دين عنصري يميز بين أفراد الدولة الواحدة والمجتمع الواحد، وهو الأمر الذي لا وجود له عند التدقيق!

⁽³⁹⁰⁶⁾ [المتحنة الآية: 8].

⁽³⁹⁰⁷⁾ ينظر: «حلية الأولياء» لأبي نعيم الأصبهاني، (91/2)، ط: دار السعادة، 1974م.

6- قضايا المرأة: من القضايا التي ينبغي أن يعاد النظر فيها مراعاة لسياقاتها الاجتماعية والثقافية: القضايا الخاصة بالمرأة ووضعها في المجتمع، كلباسها، وخروجها من بيتها، وعملها؛ وموضوع الكفاءة في النكاح، والرؤية الشرعية للخاطب... إلخ.

فالشريعة حينما وضعت الأحكام الخاصة بلباس المرأة (مثلاً) لم تضع صورة مُعيَّنة له، وإنما وضعت له شروطاً عامة، وقد أخذ كل مجتمع هذه الشروط وطبقها حسب أحواله الاجتماعية والثقافية، وكم تغلبت العادات الاجتماعية والتقاليد على الأحكام الشرعية في كثير من المجتمعات، بل قد تسلت بعض هذه العادات والتقاليد إلى التشريع في كثير من الأحيان، الأمر الذي تسبب في اللبس بين ما هو شرعي وما هو اجتماعي، وقد أشار الشيخ محمد الغزالي إلى كثير من هذه المواطن في كتابه الماتع: «قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة»، الذي يقول في أحد المواضع فيه: "إن هناك تقاليد وضعها الناس ولم يضعها رب الناس، دحرجت الوضع الثقافي والاجتماعي للمرأة، واستبقت في معاملتها ظلمات الجاهلية الأولى، وأبت أعمال التعاليم الإسلامية الجديدة، فكانت النتائج أن هبط مستوى التربية ومال ميزان الأمة كلها مع التجهيل المتعمد للمرأة والانتقاص الشديد لحقوقها"⁽³⁹⁰⁸⁾.

وقد أتاحت لي فرصة للإقامة بالمملكة العربية السعودية بعض الوقت، وسمعت فيها من بعض الإخوة السعوديين أن هناك قبائل تمتنع المرأة فيها عن كشف وجهها أمام النساء، بل حتى أمام زوجها! وقد يتعجب القارئ من ذلك، ولكن هذا ما سمعته بأذني من غير واحد، ولما سألت عن السبب أخبرت بأنها العادات الاجتماعية والتقاليد الخاصة ببعض قبائل البدو!

ومثل ذلك ما يتعلق بموضوع الكفاءة بين البدوي (القبيلي) والحضري، بل بين أبناء القبيلة الواحدة أحياناً إذا اختلفت أفخاذهم، وكنت قد سمعت مثل هذا من شيخنا العلامة المرجوم طه جابر العلواني ولكن ما كنت أتخيل أنه متجذر بهذا الشكل في هذه المجتمعات، مما أعطاني انطباعاً أن كثيراً من الأحكام الخاصة بالمرأة تحتاج إلى إعادة نظر من هذه الزاوية؛ إذ ربما يكون لهذه العادات والتقاليد تأثيرها على الفقهاء في مختلف العصور، مما يدعو إلى الرجوع للأصل الأول للشريعة وهو القرآن والسنة، والابتعاد عن هذه التفسيرات الاجتماعية للنصوص الشرعية.

يقول الشيخ الغزالي: "ومع ورود سنن بسلام الرجال على النساء أو النساء على الرجال فقد كان جهد الشراح وقف العمل بما على أي صورة، وكلما امتد الزمان زادت هذه الشروح قوة حتى

(³⁹⁰⁸) ينظر: «قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة»، للشيخ محمد الغزالي، (ص: 16) ط: دار الشروق.

ألغت الأصل المتبع، وأحلت مكانه التفسير المتشائم المغشوش⁽³⁹⁰⁹⁾.

7- ومن الأمثلة المشهورة التي تلوح فيها التأثيرات السياسيّة على الأحكام الشرعيّة: ما روي في فتنه خلق القرآن من أخبار؛ حيث كان المأمون يبعث لصاحب الشرطة في بغداد وهو في طرسوس سنة (218 هـ) الكتاب يتلوه الكتاب حتى بلغت في هذا العام خمسة كتب، بدأ بكتابه الأول بدعوة العلماء إلى دار الشرطة ببغداد، وأخذ جوابهم على القول بخلق القرآن، ثم بعث أجوبتهم إليه، وخصّ من لهم مناصب من العلماء، وجعل عقوبة من لم يُجِب العزل من منصبه، ولم يلتفت لكتابه أحد من العلماء الأحرار الطلقاء، كتب ثانية له يبعث سبعة من المحدّثين، هم: محمد بن سعد، كاتب الواقدي، ويزيد بن هارون، وابن معين، وأبو خيثمة زهير بن حرب وإسماعيل بن داود، وإسماعيل بن أبي مسعود، وأحمد بن إبراهيم الدورقي. **وتحت التهديد، والامتحان، أجابوا مكرهين.** فلما علم الإمام أحمد تمنى أن لو صبروا، وقاموا لله، لكان الأمر قد انقطع، وقال: "هم أول من ثلم هذه الثلمة" لِأَنَّهُمْ أَجَابُوا، وهم عيون البلد، فاجتريّ على غيرهم. وكان أحمد لا يرى التحديث عن أجاب في الفتنة، ولم يُصَلِّ على من أجاب، منهم: أبو نصر التمار. ثم تابعت كتب المأمون، وكان من الذين أجابوا: أبو معمر القطيعي، وكان من شدة إدلاله بالسنة يقول: لو تكلمت بغلتي لقلت: **إنّها سنية.** وأخذ في الخنة، فأجاب، فلما خرج قال: كفرننا وخرجنا. ثم اشتدت لهجة المأمون في كتبه، فجعل فيها عقوبة من لم يُجِب "الحبس"، وأمر بإحضار علماء بغداد، وامتحنهم على ذلك، فلم يجب أربعة منهم، وهم: أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح، وعبيد الله بن عمر القواريري، والحسن بن حماد، المشهور بلقب: "سجادة" وقد أجاب الأخيران بعد تقيّة، وأصر أحمد ومحمد بن نوح، على الحق: "القرآن كلام الله غير مخلوق". من هنا حبس الشيخان، وقُيد، وحُملا على جمل مُتعدّلين وُبعثَ بهما إلى المأمون في طرسوس، وكان أحمد في الطريق يسأل الله ألا يرى المأمون، فمات المأمون وهما في الطريق سنة (218 هـ). فرُدّا إلى بغداد، ومات محمد بن نوح في الطريق بمحل اسمه: "عانات" فحلّت أقياده، وغُسل، وصلى عليه الإمام أحمد، ودُفِعَ بأحمد إلى السجن في بغداد⁽³⁹¹⁰⁾.

فالمأمل في هذه القصة وما دار حولها يجد أن الضغوط السياسيّة كان لها تأثير على بعض

⁽³⁹⁰⁹⁾ ينظر: «قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوفاة»، للشيخ محمد الغزالي، (ص:7).

⁽³⁹¹⁰⁾ ينظر: «المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد وتخرجات الأصحاب» للدكتور: بكر بن عبد الله أبو زيد، (1/381)، ط: دار العاصمة،

الأولى، 1417 هـ.

العلماء؛ الَّذِينَ تحولوا عن قناعاتهم بفعل التهديد والوعيد من الحاكم، وهذا ما نود التنبيه عليه على وجه الخصوص، فقبل اعتماد رأي العالم لا بُدَّ أن نعرف موقفه من الحاكم في عصره، وهل كان مماثلاً له أم محايداً، وهل تعرض لحنة مع السلطان أم لا؟ بحيث نحدد مدى تأثره بالوضع السياسي في عصره.

وعلى كل حال: فإنني أرى أن كل الأحكام الشرعية الخاصة بالحكم ونظامه، والسلطات المخولة للحاكم، ينبغي وضعها موضع الفحص والتمحيص؛ إذ التوجهات السياسيّة سيكون لها حضور في مثل هذه الأمور بلا شك، وكذلك باب السياسة الشرعية الذي توسع فيه بعض العلماء لدرجة جعلت الحاكم يتصرف بشكل مخالف لقواعد الشريعة ومقاصدها، فأباحوا له تحت مسمى (التعزير) البطش والتنكيل بالمخالفين في الرأي، وبعضهم الآخر أغلق باب التعزير بالكليّة لما رأى سوء تصرف الحكام في عصره، والحق دائماً في الوسط والاعتدال، يقول الطرابلسي: "...وهي (السياسة) باب واسع تضل فيه الأفهام، وتزل فيه الأقدام، وإهماله يضيع الحقوق، ويعطل الحدود، ويجرئ أهل الفساد، ويعين أهل العناد، والتوسع فيه يفتح أبواب المظالم الشنيعة، ويوجب سفك الدماء وأخذ الأموال غير الشرعية، ولهذا سلك فيه طائفة مسلك التفريط المذموم فقطعوا النظر عن هذا الباب إلا فيما قلّ؛ ظناً منهم أن تعاطي ذلك منافٍ للقواعد الشرعية، فسأدوا من طرق الحق سُبلاً واضحة، وعدّلوا إلى طريق من العناد فاضحة؛ لأنّ في إنكار السياسة الشرعية ردّاً للنصوص الشرعية، وتغليطاً للخلفاء الراشدين.

وطائفة سلكت في هذا الباب مسلك الإفراط؛ فتعدوا حدود الله، وخرجوا عن قانون الشرع إلى أنواع من الظلم والبدع السياسيّة، وتوهّموا أن السياسة الشرعية قاصرة عن سياسة الحق ومصلحة الأئمة، وهو جهل وغلط فاحش، فقد قال عز من قائل: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ فدخل في هذا جميع مصالح العباد الدنيويّة والدنيويّة على وجه الكمال، وقال (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "تركتم فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله، وسنتي".

وطائفة توسطت وسلكت فيه مسلك الحق، وجمعوا بين السياسة والشرع، فقمعوا الباطل ودحضوه، ونصبوا الشرع ونصروه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم⁽³⁹¹¹⁾ أ.هـ.

فالفقهاء المعتدلون في كل عصر هم من كانوا يوازنون بين أحوال المجتمع وأفراده، وأحوال الحاكم وحاشيته، والمخاطر التي كانت تهدد دولة الإسلام من داخلها وخارجها، وبين السلطات

(3911) معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، للطرابلسي (169/1) ط: دار الفكر، بدون.

التي يجب منحها للحاكم، وهذه الموازنة هي ما يمكن تلخيصها في ثلاث صور، الموازنة بين المفسد والمصالح، أو بين المصالح والمصالح، أو بين المفسد والمفسد، وهذا كله يحتاج إلى مشروط جراح لاستخراج صحيح الأحكام الشرعيّة من سقيمها، وهو ما ندعو إلى بذل مزيد من الجهد في سبيله من خلال هذا الضابط.

هذا والله أعلم..

الضابط الحادي عشر: دراسة الأحكام الشرعية وعرضها في سياقاتها الصحيحة:

الحمد لله رب العالمين، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وبعد،

فإن من أهم ما ينبغي الاعتناء به عند إعادة النظر في التراث: الاهتمام بإبراز الأحكام الشرعية الجزئية في سياقاتها العامة ونسقتها المكتمل، بحيث تظهر في صورة كاملة مع ما يكملها أو يضبطها من أحكام؛ لأنَّ دراسة الجزئيات بشكل منفصل مجتزأ قد يعطي صورة غير حقيقية وغير واقعية عن هذه الأحكام، وهو ما يؤدي بدوره إلى الاعتراض عليها، أو عدم القبول لها من قبل بعض المتشككين أو ضعاف الإيمان.

وهو ما يفعله (غالبًا) أعداء الإسلام والمشككون فيه حينما يقتطعون بعض الفروع الفقهية من سياقاتها العامة وأنساقها المكتملة، فتظهر كأنها مجافية للعقل والمنطق والعدل، ثم يكيلون بعد ذلك الاتهامات للتراث وللتشريع الإسلامي ذاته عن جهل أو سوء طوية.

وأكثر ما تقع الحاجة إلى هذا النوع من الكتابة أو الدراسة هو في مجال الرد على الشبهات والاتهامات التي توجه للتشريع الإسلامي من خصومه.

وكذلك في الرد على ما يفعله بعض المتعصبين والمقلدين من أتباع المذاهب الأربعة وغيرها حينما يبحثون ويفتشون في كل مذهب مخالف لمذهبهم عن الزلات والهفات التي تبدو فجحة في ظاهرها المجتزأ من سياقه ليشوهوا بها خصومهم، مع أنها لو وضعت في سياقها العام لكان لها ما يبررها حتى ولو كانت مرجوحة أو ضعيفة.

وهذا يعني أن ينتبه علماء الإسلام وطلبة العلم الشرعي إلى كل المسائل التي هي محل إشكال أو اشتباه؛ بحيث لا يتحدثون عنها أو يتناولونها في كتاباتهم إلا مع الإشارة الموجزة أو المطولة (حسب المناسبة) إلى سياقاتها العامة التي بها يندفع ما يوجه إلى هذه الأحكام من انتقادات.

وسياق⁽³⁹¹²⁾ الأحكام قد يكون مقالياً؛ بمعنى أنه يكون مرتبطاً بالألفاظ والكلمات في النص الواحد أو الكتاب الواحد، وهذا النوع قد يحتاج إليه في دراسة نص من كتاب معين، أو آية أو حديث في القرآن أو السنة، وقد يكون مقامياً؛ يعني مرتبط بكل ما يقال في هذه المسألة أو هذا الموضوع المعين من كلام أو أدلة وفروع، والسياق المقامي هو الذي نعنيه هنا بشكل أكبر، فغايتنا هي دراسة الموضوعات الفقهية بشكل مكتمل مترابط، بحيث نجمع كل ما قيل في هذا الموضوع من جزئيات وفروع ونضمها إلى بعضها لتخرج في صورة أقرب إلى الكمال والاتساق.

⁽³⁹¹²⁾ سياق الكلام: تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه. ينظر: «المعجم الوسيط»، (1/465).

وقد اعتنى العلماء بموضوع السياق أشد العناية وشددوا عليه جدًّا، حتى إنهم منعوا من لا علم له به من النظر في الأدلّة، ومن ذلك ما روي عن أئمة الحنفية والشافعية أنهم اشترطوا فقه الراوي، وجعلوه مرجحًا بين الروايات، فالحديث الذي يرويه فقيه ثقة أوثق وأصح من الذي يرويه غير فقيه حتى ولو كان ثقة، وما ذلك إلا لأنّ غير الفقيه لا يؤمن عليه من سوء الفهم؛ فقد يضع الدليل في غير موضعه جهلاً منه بسياقه وملايساته وأسبابه وما يدور حوله من نصوص أخرى.

يقول الإمام الإسوي: "...فالخبر الذي يكون راويه فقيهاً مقدّم على ما ليس كذلك مطلقاً، خلافاً لمن خصّ ذلك بالخبرين المرويين بالمعنى، قال في المحصول: والحق الأول؛ لأنّ الفقيه يميز بين ما يجوز وبين ما لا يجوز، فإذا حضر المجلس وسمع ما لا يجوز أن يُحمّل على ظاهره بحث عنه؛ وسأل عن مقدماته وسبب نزوله، فيطّلع على ما يزول به الإشكال بخلاف العامي"⁽³⁹¹³⁾.

وهذا ما قرره سلطان العلماء في قوله: "السياق مرشد إلى تبين الجملات، وترجيح الاحتمالات، وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال"⁽³⁹¹⁴⁾.

ونقل مثله الإمام السبكي عن الإمام ابن دقيق العيد؛ حين قال: "السياق طريق إلى بيان الجملات وتعيين الاحتمالات وتنزيل الكلام على المقصود منه"⁽³⁹¹⁵⁾.

ولهذا أيضاً مُنِعَ مَنْ لا ذُرِيَةَ لَهُمْ بكتب العلماء من الفتوى بعلمهم؛ لأنّ مجرد العلم بحكم واحد في كتاب واحد لا يجوز؛ إذ قد يكون صاحبه رجع عنه، أو قيده بقيد أو ضابط في كتاب آخر، وهذا ما نعينه بالسياق المقامي.

وسوف نعرض فيما يلي نماذج لبعض الأحكام الشرعية التي اقتطعت من سياقاتها وأنساقها العامّة فظهرت (كذباً) كأنها جائزة ظالمة، أو قاسية دموية، ثم نحاول مرة أخرى وضعها في سياقاتها الصحيحة ليتضح للقارئ الفرق بين الأمرين، ومَنْ تَمَّ يظهر له أساليب الخداع التي يتبعها أعداء الإسلام في كيدهم له من جانب، وخطأ أهل الشريعة وأنصارها حينما يعرضون الأحكام الشرعية مجتزأة عن سياقاتها من جانب آخر.

⁽³⁹¹³⁾ ينظر: «نهاية السؤل شرح منهاج الوصول للإمام الإسوي (1/379)، ط: دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1420هـ - 1999م.

⁽³⁹¹⁴⁾ ينظر: «الإمام في بيان أدلّة الأحكام» للعز ابن عبد السلام، (1/159)، ط: الناشر دار البشائر الإسلاميّة، تحقيق: رضوان مختار بن غريّة.

⁽³⁹¹⁵⁾ ينظر: «الأشباه والنظائر» للإمام تاج الدين السبكي (2/137).

1- مسألة ميراث المرأة في الإسلام: حيث يحاول بعض العلمانيين والمشككين إظهار التشريع الإسلامي في موضوع الميراث على أنه تشريع ظالم للمرأة، مححف بها، وذلك حينما يركزون على الحالة (أو الحالات) التي يزيد فيها نصيب الرجل على نصيب الأنثى، دون إشارة إلى الحالات الأخرى التي يتساوى فيها الطرفان، أو يزيد فيها نصيب الأنثى على نصيب الذكر، ودون محاولة أيضًا إلى فهم الأسباب التي من أجلها زاد نصيب الذكر على نصيب الأنثى في بعض الحالات.

وهذه الدعوى بهذا الشكل المجتزأ قد تروج على البسطاء وعلى من لا علم عندهم بمجمل التشريع الإسلامي في الميراث، لأنَّ هذا يبدو ظلمًا للوهلة الأولى؛ إذ كيف بمن ينتمون لنفس الأسرة ولنفس الأب والأم أن يُعطى أحدهما (الذكر) ضعف نصيب الآخر (الأنثى)! ثم هم بعد ذلك يعممون هذا الحكم على كل نظام الموارث في الإسلام ويتبعهم في ذلك المغرضون وأصحاب الأهواء.

ولو أنهم عرضوا هذه المسألة في سياقها العام لكانت مقبولة مستساغة دون أدنى اعتراض، وسوف نحاول فيما يلي بيان النسق العام للأسس التي قام عليها الميراث في الإسلام، ونحاول كذلك وضع مسألة ميراث المرأة في موضعها من هذا النسق ونرى هل تبدو شاذة غريبة أم مقبولة مألوفة!

وبداية نقول: إن كلام هؤلاء قد يكون صحيحًا إذا كانت المرأة تأخذ على النصف من الرجل في جميع الحالات دون استثناء؛ لأنَّ ذلك سيشير بوضوح إلى أن مجرد وصف الأنوثة والذكورة هو المؤثر في باب الميراث، وكذلك قد يصح كلامهم إذا كانت الأعباء والمسئوليات المالية واحدة عند الرجل والمرأة في التشريع الإسلامي؛ إذ المساواة في المسئوليات والواجبات مع التفرقة في الحقوق أمر ينكره العقل. وهما الأمران اللذان لا وجود لهما في التشريع الإسلامي.

أما أن تفضيل الرجل على المرأة ليس حكمًا عامًا مُطَرِّدًا في نظام الموارث الإسلامي فبيانه فيما يلي:

أ- أن المرأة أخذت في ذلك النظام نصيبًا مساويًا للرجل المناظر لها في الدرجة والقوة في بعض الحالات، كما في حالة الإخوة لأم؛ فإن ذكرهم لا يفضل على أنثاهم في الميراث، لا في حالة الانفراد ولا في حالة الاجتماع، فالواحد من الإخوة لأم يرث السدس ذكرًا كان أو أنثى، والجماعة منهم يرثون الثلث شركة بينهم لا فضل لذكر على أنثى؛ قال تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَالِأَنثَىٰ أَوْ ابْنَةً أَوْ ابْنَةً أَوْ أُخْتًا أَوْ أُخْتًا فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ﴾⁽³⁹¹⁶⁾، وكذلك الأب وهو ذكر، يرث السدس مثل الأم وهي أنثى عند وجود الفرع الوارث

⁽³⁹¹⁶⁾ [سورة النساء الآية: 12].

المذكر؛ قال تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُّ إِذَا تَرَكَ إِذَا كَانَ لَهُ وَلَدٌ﴾⁽³⁹¹⁷⁾، ولو كان وصف الأنوثة أو الذكورة هو المؤثر في موضوع الميراث لزداد الأخ لأم عن نصيب أخته الأنثى قطعاً، وكذلك لزداد نصيب الأب على نصيب الأم في الحالة المذكورة.

ب- أن المرأة قد يزيد نصيبها عن نصيب الذكر خصوصاً في الحالات التي ترث فيها فرضاً ويرث هو تعصياً، كما إذا مات شخص وترك أمّاً وأختاً شقيقة وأختاً لأب؛ فإن الأم ترث السدس، والأخت الشقيقة النصف، والأخ لأب الباقي تعصياً وهو أقل من نصيب الأخت الشقيقة؛ حيث إن أصل هذه المسألة (6) أخذت الأم منها سهمًا واحدًا، والأخت الشقيقة ثلاثة أسهم، والمتبقي يأخذه الأخ لأب وهو سهمان.

ج- وقد ترث المرأة ولا يرث الرجل أصلاً كما إذا مات وترك زوجاً وأختاً شقيقة وأختاً لأب، فإن للزوج النصف، وللشقيقة النصف، ولم يتبق للأخ لأب شيء. وهذا ما يبين بجلاء أن وصف الذكورة والأنوثة ليس هو الفيصل في توزيع الميراث في التشريع الإسلامي، وإنما هناك حكّمٌ وعلل أخرى لهذا التفضيل.

وأما أن المسؤوليات والأعباء المالية واحدة بين الرجل والمرأة فهذا ما لا وجود له في التشريع الإسلامي أيضاً؛ فإن المرأة في هذا التشريع مكفّية النفقة (أمّاً كانت أم أختاً أم زوجة أم بنتاً) بينما الرجل مكلف في هذا التشريع بكثير من الأعباء المالية التي لا تطالب بها المرأة، كالنفقة على أمه وأخته وزوجته، وتقديم المهر لزوجته، وتجهيز بيت الزوجية دون زوجته، والإنفاق على عياله وأولاده دون زوجته، والمشاركة في تحمل الديات والمغارم المالية في أسرته وقبيلته دون المرأة، وهذا كله ما يبين أن تفضيله في الميراث في بعض الحالات إنما يرجع إلى هذه الأعباء والمسؤوليات الملقاة على عاتقه، مقارنة بالمرأة التي في نفس درجته وقوته، فمن ينظر إلى موضوع ميراث المرأة متسقاً مع بقية أحكام الشريعة المتعلقة بالمسؤوليات والأعباء المالية التي يطالب بها الرجال دون النساء سيظهر له عدل النظام الإسلامي في توزيع الميراث خصوصاً في نقطة زيادة نصيب الرجل عن الأنثى التي من نفس درجته.

وبعد بيان هذا السياق في دراسة التشريع الإسلامي في مسألة ميراث المرأة يتبين لنا كذب الادعاء بأن الإسلام ظلم المرأة أو جار على نصيبها حينما أعطاه نصيباً أقل من أخيها في الميراث، خصوصاً إذا علمنا أنها لم تكن ترث أصلاً قبل الإسلام، ومن ثمّ يختلف الفهم تماماً لهذا الموضوع، ويبقى للتشريع الإسلامي منطقيّة أكبر ويصلح مع ذلك لمخاطبة العقول المتشككة قبل القلوب المؤمنة، وهذا ما يتوجب فعله في كل

(3917) [سورة النساء الآية: 11].

الكتابات الفقهيّة الجديدة في مختلف موضوعاتها.

2- مسألة تطبيق الحدود في الشريعة الإسلاميّة: كثيراً ما يستخدم أعداء الإسلام هذه المسألة لتشويه صورته، فهم يعرضونها على أن هذه الشريعة شريعة دموية تدعو إلى الجلد والقتل وقطع الأيدي والأرجل... إلخ، ولا يتعرضون أبداً لما يسبق هذه العقوبة الكبيرة من جرم كبير، ولا ما يسبقها من وسائل وأساليب قضائية شرعيّة تدرأ هذه العقوبة، وهو ما يظهرها بمظهر القسوة والعنف غير المبرّرين، في حين أننا إذا وضعناها في سياقها الصحيح ربما تكون هينة بسيطة مقارنة بالجرم المتسبب فيها.

فإذا أخذنا (مثلاً) حد الزنى، وهو الجلد مائة جلدة للزاني غير المحصن، والرجم حتى الموت للزاني المحصن، ونظرنا إلى الجريمة المرتكبة في حد ذاتها لوجدناها جريمة بشعة تدنس أسرة بكاملها وليس من ارتكبتها فقط، بل ربما تدنس عائلة أو قبيلة بأسرها وتُلحق بها العار الذي يصيب كل امرأة وكل رجل فيها، فالنظر إلى العقوبة دون نظر إلى الجريمة هو الذي يُظهر العقوبة بهذه القسوة والغلظة، أما إذا نظرنا إليهما معاً لهان الأمر كثيراً؛ والدليل على ذلك أنه لو ترك الناس وشأنهم لينتقموا ممن فعل بشرفهم هذه الفعلة الشنيعة لفعّلوا ما هو أشد وأغلظ من العقوبة الشرعيّة المقررة وصفحات الحوادث في الجرائد والمجلات مملوءة بمثل هذه الأمور، وهو ما يوضح أن هذه العقوبة الشرعيّة محكمة؛ فهي تشفي غليل أهل الضحية من جانب، وتحقق الردع للمجرم من جانب آخر، وتشيع الأمن والسكينة في المجتمع من جانب ثالث.

ومع عظم هذه الجريمة وبشاعتها على النحو الذي أسلفناه فإن الإسلام أحاطها بكثير من الإجراءات التي تدفع إقامة الحد عن الفاعل، بداية من الندب إلى الستر على مرتكبها، مروراً بالتشدد البالغ في إثباتها، وليس انتهاء بدرئها بأدنى شبهة كما هي القاعدة عند الفقهاء: "الحدود تدرأ بالشبهات"⁽³⁹¹⁸⁾. أما عن الستر على الفاعل؛ فهو داخل في عموم الأحاديث الكثيرة الدالّة على ندب الستر على كل من فعل معصية أو ذنباً، ومنها قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "من ستر أخاه المسلم ستره الله في الدنيا والآخرة، ومن فرّج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه"⁽³⁹¹⁹⁾، وأما عن التشدد في إثباتها؛ فهي لا تثبت إلا بشهادة أربعة شهود عدول؛ قال تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ

⁽³⁹¹⁸⁾ ينظر: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» للإمام عز الدين بن عبد السلام (137/2)، «الفروق» للقرافي، (1307/3)، «الأشياء والنظائر» لابن نجيم (ص: 110)، وهذه القاعدة محل اتفاق بين أهل العلم، وفروعها مبثوثة في كل كتب الفروع في المذاهب المختلفة، حتى أن الإمام ابن المنذر حكى الإجماع عليها؛ نقله عنه الإمام ابن قدامة في المغني (55/9)، حيث قال: "الحدود تدرأ بالشبهات، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أن الحدود تدرأ بالشبهات"⁽³⁹¹⁹⁾.

⁽³⁹¹⁹⁾ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الذّكر والدّعاء والتّوبة والاستغفار، باب: فضّل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذّكر (2074/4) برقم: (2699).

الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ»⁽³⁹²⁰⁾، وقال أيضاً: ﴿لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَادِبُونَ﴾⁽³⁹²¹⁾. ويطلب هؤلاء الشهود بوصف الواقعة وصفاً دقيقاً ينبىء عن رؤيتها بشكل واضح ودون أدنى لبس، وهو ما عبر عنه بعض الفقهاء بقوله: "... فإذا بينوا (يعني الشهود) ذلك، وقالوا: رأيناها وطئها في فرجها؛ كالميل في المكحلة؛ أو كالقلم في المحبرة، أو كالرشاء (الحبل) في البئر صح ذلك"⁽³⁹²²⁾، كما توعدهم الشهود بحد القذف إذا لم يستطيعوا إثبات ووصف هذه الجريمة بشكل دقيق، ونظراً لذلك التشدد البالغ في إثبات هذه الجريمة فإنها لم تثبت في زمن النبي (صلى الله عليه وسلم) فيما نعلم إلا بالإقرار فقط، ومعنى هذا أن الإسلام وكأنه يغلق كل أبواب إثبات هذه الجريمة إلا باباً واحداً فقط وهو باب الإقرار، وقد تشدد الإسلام في الإقرار أيضاً؛ فلم يقبله إلا إذا تكرر أربع مرات متتاليات في أربعة مجالس مختلفة، ومعلوم أنه لا يُقَدِّم على الإقرار بهذه الطريقة إلا مَنْ عَمَّرَ قلبه بالإيمان الشديد، بحيث يطلب التطهر من ذنبه بنفسه، مع علمه بقسوة العقوبة التي سينالها، وهو ما يشير إلى أن هذه العقوبة كأنها عقوبة مشروطة برغبة الجاني في التطهر من الذنب في الدنيا قبل أن يعاقب عليه في الآخرة، ومما يجدر التنبيه عليه هنا هو كون الإقرار حجة قاصرة لا تلزم إلا صاحبها فقط، بمعنى أنه إذا أقر أحد الجانبيين على نفسه لا يكون ذلك حجة تثبت الجريمة على الطرف الآخر؛ لأنَّ الإقرار كما هو مقرر في قواعد الفقه: "حجة قاصرة" يعني لا تلزم غير المقر⁽³⁹²³⁾، فإذا أقر شخص (مثلاً) بأنه قد ارتكب جريمة الزنى مع فلانة وسماها باسمها لا يثبت عليها شيء، ولا يقام عليها الحد بمجرد قوله.

وأما عن الشبهات التي تسقط الحد فهي كثيرة جداً وقد ألفت فيها بحوث كاملة تشرح أنواع الشبه التي تدرأ الحد عن الجاني، ويمكن تلخيصها في ثلاثة أنواع: الأول: شبهة في الفعل، وتسمى شبهة الاشتباه، وهذه تتحقق فيمن اشتبه عليه الحِل والحُرْمَة؛ فظن غير الدليل دليلاً؛ والثاني: شبهة في المحل، وتسمى شبهة حكمية، وشبهة ملك، وتتحقق في كل موضع ظنه حلالاً وليس كذلك. والثالث: شبهة العقد، فلا حد إذا وطئ محرمة بعد العقد عليها، حتى وإن كان عالمًا بالحُرْمَة⁽³⁹²⁴⁾. وفي كل نوع من هذه الشبهات يدخل

⁽³⁹²⁰⁾ [سورة النساء الآية: 15].

⁽³⁹²¹⁾ [سورة النور الآية: 13].

⁽³⁹²²⁾ ينظر: «الجوهرة النيرة على مختصر القدوري» لعلي بن محمد العبادي الزبيدي، (2/148)، ط: المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى، 1322هـ.

⁽³⁹²³⁾ ينظر: «أصول الكرخي»، (ص: 81)، «المنثور في القواعد» للزركشي، (1/94) ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، الطبعة الثانية، 1405هـ، «الأشباه والنظائر» للسيوطي، (ص: 719)، «الأشباه والنظائر»، (217).

⁽³⁹²⁴⁾ ينظر: «فتح القدير» لابن الهمام، (5/249)، ط: دار الفكر، «الأشباه والنظائر» لابن نجيم (ص: 108).

صور كثيرة، مما يفهم معه أن الإسلام لا يتشوف إلى إيقاع العقاب بالجاني بقدر ما يتشوف إلى استقرار المجتمع وأمنه عن طريق إشاعة الخوف من هذه العقوبات لمن لا يردعهم إلا الخوف، وكما يقول الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾.

3- ما نقل عن بعض المذاهب من أنه لا يجب على الزوج تكفين زوجته إذا ماتت، وقد يفهم هذا الحكم من قبل بعض المشككين على أنه إضاعة لحق المرأة وإهدار لجهودها مع زوجها؛ إذ كيف بشريك الحياة أن يتخلى عن شريكته عندما تموت لدرجة ألا يدفع ثمن كفنها! والحق أن هذا الحكم لا يقصد منه أبداً كل ما قيل، وإنما هو حكم جزئي في سياق عام يبرره، وهو ما يمكن أن نلخصه فيما يلي: أولاً: أن للمرأة في الإسلام ذمة مالية مستقلة، فالإسلام هو الذي أنصف المرأة وجعل لها هذه الذمة المستقلة بحيث لم يجعلها تذوب في ذمة زوجها كما هو الحال في الغرب، وإذا كان للمرأة هذه الذمة المستقلة فلماذا لا يُفَقَّ منها على كفنها! وإذا أرادت المرأة أن نوجب على الرجل ذلك، فلتتنازل أولاً عن شخصيتها المستقلة، وعن ذمتها المالية، فهل ترضى بذلك! ثانياً: أن هذا الحكم هو حكم قضائي وليس ديني، وهناك فرق بينهما، فالقضاء لا يعترف بالعواطف ولا بالأحاسيس، وأعني بالحكم القضائي الحكم الذي يكون وقت النزاع والشقاق، وليس في الأحوال الطبيعية، ففي الأحوال الطبيعية يذوب كل من الزوجين في الآخر ولا يكون بينهما أي فرق، بحيث ينفق كل منهما على الآخر دون تردد أو تامل. ثالثاً: هذا كله على فرض ثبوت هذا الحكم، فإن فيه خلافاً سائغاً بين العلماء، خلاصة هذا الخلاف ومحلّه، هو في نقطة صغيرة وهي تحديد حوائج المرأة الأصلية، فمن رأى أن الكفن من حوائجها الأصلية قال بوجودها على الزوج، ومن رأى أنه ليس من الحوائج الأصلية لم يوجبه عليه، والراجح في المسألة هو الوجوب. كما أن هناك فرقاً بين حال غنى المرأة وفقرها، وما يقوله هؤلاء الفقهاء هو في حال يسار المرأة، أما في حال فقرها فيجبون زوجها على ذلك قولاً واحداً. وختاماً نقول: إن كل هذه التأويلات والتوجيهات لم تُذكر في نص الفقيه الذي اجتزأ كلامه وقطع من سياقه، بحيث ظهر على أنه يعادي المرأة ويهدر حقوقها، وإنما ظهر العكس حينما وضعنا الكلام في سياقه الصحيح.

4- مسألة دية المرأة: حيث ذهب جمهور العلماء إلى أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، خلافاً للحنفية الذين سواوا بينهما في الدية أخذاً بعموم الآيات. وبغض النظر عن صحة وقوة أي الرأيين، فإن خصوم الإسلام اتخذوا من رأي الجمهور منصة للهجوم على التشريع الإسلامي بأكمله وأنه تشريع ظالم للمرأة، فقالوا كيف يفرق بين الرجل والمرأة في دية القتل، أليس كلاهما بشراً! وهذه الدعوى فيها من قصر النظر وعدم شموليته الكثير، فإن الجمهور حينما قالوا بأن دية المرأة نصف دية الرجل لم يريدوا

بذلك التقليل من شأن المرأة ولا احتقارها أو ازدراءها، بدليل أنهم لم يفرقوا بين الرجل والمرأة في القصاص، فقاتل المرأة كقاتل الرجل تمامًا في وجوب الاقتصاص منه، نظرًا لاعتدائه المتعمد على نفس إنسانية محترمة، وهو ما يوجب معاقبته بعقوبة القصاص، فلو كانت التفرقة بين الرجل والمرأة مقصودة لما وجب القصاص على قاتل المرأة؛ إذ إنه قتل مخلوقًا من الدرجة الثانية وهو ما لا وجود له، أما في حالة القتل الخطأ فالأمر مختلف، إذ القاتل خطأً لم يتعمد القتل أصلاً ولا أراده، وإنما وقع دون إرادته، وهو ما يُجرحُ الدية عن أن تكون عقابًا للقاتل، إذ المخطئ لا يعاقب في الإسلام، بدليل قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" وإنما الدية في النظر الإسلامي عند الجمهور هي تعويض لما أصاب الأسرة عند فقْد عائلها من ضرر (مادي)، ومعلوم أن الضرر المادي الناشئ عن فقد العائل (الرجل) أكثر بكثير من الضرر المادي الناتج عن فقد المعيلة (المرأة) ولهذا كان هذا الفرق في الدية بينهما، ولا دخل في ذلك لذكورة أو أنوثة، ولهذا فقد ذهب الحنفية إلى المساواة بينهما أخذًا بالأصل العام في المساواة بينهما.

5- مسألة التفرقة بين الخمر وبين سائر الأنبذة في المذهب الحنفي: حيث يرى أئمة المذهب الحنفي أن المسكرات نوعان: الأول: الخمر، والثاني: ما دونها من سائر الأنبذة، وأن هناك حدان (عقوبتان) يسمى أحدهما حَدُّ الشُّرْبِ، ويسمى الآخر حَدُّ السُّكْرِ⁽³⁹²⁵⁾، فَحَدُّ الشُّرْبِ متعلق بالخمر فقط (وهي المتخذ من عصير العنب -خاصةً دون غيره من الثمرات- إذا غلي واشتد وقذف بالزبد)، ويعنون بذلك أن كل من شرب خمراً (حتى ولو لم يسكر) يستحق الحد؛ لِأَنَّ قليل الخمر وكثيره سواء، وأما حَدُّ السُّكْرِ فهو متعلق بما سوى الخمر من المسكرات والأنبذة، بمعنى أن من شرب شيئاً من هَذِهِ الأنبذة (المتخذة من غير العنب) لا يُحَدُّ إلا إذا سكر منها، فمن شرب قدرًا قليلًا لا يسكر لا حد عليه، وقد تسوق هَذِهِ المسألة في وسائل الإعلام المختلفة للتندر على المذهب الحنفي أو التقليل من شأن أئمة؛ إذ كيف يقولون بجواز شرب الأنبذة ما لم تسكر! والناظر للوهلة الأولى قد يصدق هذا الكلام، بل قد يتهم أئمة المذهب بأنهم يشربون الخمر ولذلك يخللونها، أو أنهم متساهلون ومتهاونون في الأحكام الشرعية، وكل هذا غير صحيح، فما حمل الإمام أبا حنيفة وأصحابه من بعده على هذا القول المستغرب إلا إرادتهم دفع التهمة عن الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، وهو ما أشار إليه غير واحد من أئمة المذهب رحمهم الله ورضي عنهم؛ يقول الإمام البزدوي: "...واعلم أن من وقع في أبي حنيفة (رَحْمَةُ اللهِ) في هَذِهِ المسألة، وشنَّ عليه في أنه أباح مثل هذا الشراب ولم يسلك فيه طريقة الاحتياط، فهذا من القائل سَفَهٌ وَقَلَّةُ دِيانَةٍ؛ إذ الأصل أن تحريم ما أحله الله تَعَالَى بمنزلة تحليل ما حرمه لا فرق بينهما، ومتى لم يقيم لأبي حنيفة (رَحْمَةُ اللهِ) دليل يدل على

⁽³⁹²⁵⁾ ينظر: «بدائع الصنائع» للكاساني (112/5)، «مجمع الأثر شرح ملتقى الأبحر»، لداماد أفندي (332/2).

حرمته، وبلغته الآثار المشهورة عن الصحابة والتابعين (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) أنهم كانوا يشربونه ويسقون الأضياف ويجلدون على السكر منه، كيف يسوغ له في الشرع الفتوى بالحرمة وفيه تعرض لحدود الدين من تحريم شيء لم يرد به الشرع! وأمر التقوى والأخذ بالثقة يرجع إلى العمل به دون الفتوى التي هي بيان حدود الدين⁽³⁹²⁶⁾. ولهذا فقد نقل عن الإمام أبي حنيفة قوله: "لو أعطيت الدنيا بخذافيرها لا أفتي بحرمته؛ لأنَّ فيه تفسيق بعض الصحابة، ولو أعطيت الدنيا بخذافيرها ما شربته؛ لأنَّه لا ضرورة فيه، وهذا غاية تقواه رضي الله تعالى عنه"⁽³⁹²⁷⁾، ولسنا هنا في محل تقييم هذا الرأي أو الحكم عليه بالقوة أو الضعف؛ إذ مجال ذلك في ميدان دراسة هذه المسألة والبحث عن أدلتها وأصولها، وإنما مرادي من هذا النقل هو فهم سياق الرأي الفقهي، وفهم كلام الإمام في السياق الذي أراده هو والذي يظهر في كلام أئمة المذهب بوضوح، وشتان بين هذا الفهم وهذا الفهم بغض النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع هذا الرأي.

هذا والله أعلم.

⁽³⁹²⁶⁾ ينظر: «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي» للإمام عبد العزيز البخاري (197/3).

⁽³⁹²⁷⁾ ينظر: «تبيين الحقائق» للإمام الزيلعي، (46/6)، «رد المختار على الدر المختار» لابن عابدين (453/6).

الضابط الثاني عشر: دراسة الأحكام الشرعية في ضوء مقاصد الشريعة:

الحمد لله رب العالمين وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد على آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وبعد،

فإن الرجوع إلى المقاصد العامة للشريعة وضبطها والتعمق فيها لجدير بأن يُرى الباحث والمجتهد من محاسن الشريعة وحكمها ما لا يستطيع رؤيته عند انشغاله بالجزئيات والفروع؛ ففرق بين من يخلق في السماء يرى الأشياء من عل، وبين من يسير في الدروب والأزقة المزدحمة لا يبصر من الأشياء إلا جانباً واحداً إن أبصر! وهذا ما ميز العلماء الراسخين الدارسين للمقاصد عن غيرهم؛ فهذا هو الإمام الشاطبي (شيخ المقاصد) كما يصفه الشيخ دراز في مقدمة تحقيقه للموافقات حيث يقول عنه: "...تشعر وأنت تقرأ في الكتاب (يعني الموافقات) كأنك تراه وقد تَسَنَّم ذروة طود شامخ، يُشرف منه على موارد الشريعة ومصادرها، يحيط بمسالكها، ويبصر بشعابها، فيصف عن حس، ويبيّن قواعد عن خبرة... إلخ" (3928).

وهو الأمر نفسه الذي عبّر عنه الإمام القرافي عند بيانه لأهمية دراسة القواعد الكلية بقوله: "...وهذه القواعد مُهِمّة في الفقه عظيمة النفع، بقدر الإحاطة بها يعلو قدرُ الفقيه ويشرف، ويظهر رونقُ الفقه ويُعرف، وتتضح مناهج الفتاوى وتُكشَف، فيها تنافس العلماء، وتفاضل الفضلاء، وبَرَزَ القارح (3929) على الجذع (3930)، وحاز قَصَبَ السبق (3931) مَنْ فيها برع، ومن جعل يُجَرِّجُ الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلقت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاعت نفسه لذلك وفنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى، وانقضى العمر ولم تقضِ نفسه من طلبه مُناها، ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات؛ لاندراجها في الكلّيات، واتّحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب، وأجاب الشاسع البعيد وتَقَارَب، وحصل طلبته في أقرب الأزمان، وانشرح صدره لما أشرق فيه من البيان، فبين المقامين شأو بعيد، وبين المنزلتين تفاوتٌ شديد" (3932).

والاهتمام بالكلّيات هو أهم ما يميز علمي المقاصد والقواعد، عن غيرهما من علوم الشريعة، وهو ما

(3928) الموافقات، للشاطبي (9/1).

(3929) القارح من الخيل: هو الذي دخل في السنة الخامسة، وجمعه فُجِح. - النهاية (36/4)، لسان العرب (559/2، 560).

(3930) الجذع: أصل الجذع من أسنان الدواب، وهو ما كان منها شاباً فتياً صغير السن، وهو في الخيل ما استتم سنتين ودخل في الثالثة. - النهاية (250/1)، لسان العرب (43/8).

(3931) أصله: أحم كانوا ينصبون في حلبة السباق قصبه، فمن سبق اقتلعها وأخذها؛ ليُعلم أنه السابق من غير نزاع، ثم كثر حتى أُطلق على

المُبَرِّز والمُشَمَّر. - النهاية (67/4)، لسان العرب (677/1)، المصباح المنير (299) ﴿ق ص ب﴾.

(3932) ينظر: «الفروق»، (70/1، 71).

جعل لهما هذِهِ المنزلة والمكانة بين العلوم الشرعية؛ فبواسطتهما يستطيع المجتهد أن يستخرج أحكامًا لكل ما يجد من وقائع وحوادث إما تخريجيًا على قاعدة، أو استنباطًا من مقصد من مقاصد التشريع، وكذلك يستطيع تعديل مسار بعض الأحكام التي تند عن القواعد والمقاصد، أو التي تتغير فيها المصلحة من عصر إلى عصر أو من مكان إلى مكان، وهو الأمر الذي يضمن صلاحية الشريعة للتطبيق في كل زمان ومكان.

واعتبار المقاصد في استنباط الأحكام الشرعية من الأمور التي دلت عليها النصوص الشرعية من القرآن والسنة وأقوال علماء الأمة.

فقد أودع الله (عزَّ وجلَّ) في كتابه آيات عدة (كما ذكر ابن عاشور) تتضمن كل منها مقصدًا شرعيًا واضحًا؛ منها: قوله تعالى: ﴿والله لا يحب الفساد﴾⁽³⁹³³⁾، وقوله: ﴿يريد الله بكم اليسر﴾⁽³⁹³⁴⁾، وقوله: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾⁽³⁹³⁵⁾. ففي كل آية من هذه الآيات تصريح بمقصد شرعي أو تنبيه على مقصد⁽³⁹³⁶⁾.

وكما يقول ابن القيم: "فإن القرآن وسنة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة"⁽³⁹³⁷⁾.

وأقوال علماء الأمة في بيان أهمية الوقوف على المقاصد والاعتماد عليها في عملية الاستنباط أكثر من أن تحصر أيضًا، وسنذكر طرفًا منها فيما يأتي:

قال إمام الحرمين: "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة"⁽³⁹³⁸⁾.

وقال أيضًا بعد ذكره خلاف الحنفية مع الشافعية في إحدى المسائل: "...والذي يقطع مادة الإشكال في ذلك: أننا نعلم أن أصحاب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كانوا إذا وجدوا ما يظهرون عندهم قصد رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فيه اكتفوا به، ولم يميلوا إلى غيره، ورأوا من يركن إلى القياس لإزالة ظاهر ما

⁽³⁹³³⁾ سورة البقر، الآية 25.

⁽³⁹³⁴⁾ سورة البقرة، الآية 185.

⁽³⁹³⁵⁾ سورة الحج، الآية 78.

⁽³⁹³⁶⁾ ينظر: «مقاصد الشريعة»، للطاهر بن عاشور (62/3).

⁽³⁹³⁷⁾ ينظر: «مفتاح دار السعادة» لابن القيم (22/2).

⁽³⁹³⁸⁾ ينظر: «البرهان في أصول الفقه»، لإمام الحرمين الجويني (206/1).

صح عندهم في حكم الرادِّ لخبر رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)...فليتخذ الناظر هذا الفصل معتضده الأَقْوَى في هَذِهِ المسألة وأمثالها وهنالك استبان أن كل ما ظهر في قصد الشارع لم يجز مخالفة ظاهر قصده بقياس" (3939).

ويقول الإمام الشاطبي: "...وهذا كله وما أشبهه دليل على طلب الحذر من زَلَّة العالم، وأكثر ما تكون: عند الغفلة عن اعتباره مقاصد الشارع في ذلك المعنى الَّذِي اجتهد فيه" (3940).

ويقول علي بن عبد الكافي السبكي (رَحْمَةُ اللهِ) في معرض بيانه لشروط المجتهد: "أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك" (3941).

وقد نقل الإمام السيوطي عن حجة الإسلام الإمام الغزالي رحمهما الله قوله: 'مقاصدُ الشرع قبلهُ المجتهدين؛ مَنْ توجَّهَ جهةً منها أصاب الحق' (3942).

ولسنا هنا بصدد التأصيل لعلم المقاصد من حيث الحديث عن تعريف المقاصد وطرق معرفتها، أو أقسامها، أو حتى ترتيبها؛ إذ ذلك كله مبسوط في محالِّه ومظانِّه من كتب الأصول والمقاصد، وقد أصبح من الأمور المعلومة المستقرة التي لا تحتاج إلى كبير بحث، وإنما غرضنا هنا هو التركيز على أهمية أعمال المقاصد في عمليَّة الاستنباط الفقهي، مع إعطاء بعض الأمثلة والنماذج لاجتهادات الصحابة والفقهاء التي بنيت على اعتبار المقاصد، لتكون لنا نبراسًا في تجديدنا للخطاب الإسلامي عن طريق فهم خطاب الشارع في ضوءها، واستخراج الأحكام التي تحقق هَذِهِ المقاصد، واستبعاد الأحكام التي تناقضها أو تهدمها.

ويمكننا أن نشير هنا إلى أن أهم مجالات أعمال المقاصد في الاجتهاد المعاصر هي استنباط أحكام لما يستجد من حوادث بِنَاءً عَلَى فَهْمٍ مقاصد الشارع؛ فكل ما توافق مع مقصد من مقاصد التشريع فهو مشروع لا سيما إذا لم يعارضه مقصد آخر أولى منه، أو لم يترتب عليه مفسدة تساوي المصلحة أو تروى عليها؛ حيث يقدم درء المفسدة في هَذِهِ الحالة على جلب المصلحة كما هو مقرر في قواعد الترجيح.

أما عند تعارض المقاصد، فيتحتّم على المجتهد الموازنة بينها بحيث لا يقدّم الحاجي على الضروري، ولا التحسيني على الحاجي، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بترتيب الأولويات في الأحكام الشرعيَّة، وهو ما سيظهر جليًّا في الأمثلة التي سنذكرها لإعمال المقاصد فيما يأتي:

(3939) ينظر: «البرهان في أصول الفقه»، (202/1).

(3940) ينظر: «الموافقات»، (135/5).

(3941) ينظر: «الإمّاج» 1 / 8.

(3942) ينظر: «الاجتهاد» للسيوطي ص 182.

أمثلة تطبيقية لإعمال المقاصد الشرعية في عملية الاستنباط:

عملية الاعتماد على المقاصد في فهم واستنباط الأحكام الشرعية قديمة قدم التشريع الإسلامي نفسه، فقد بدأت في زمن النبوة، مروراً بزمن الصحابة والأئمة المجتهدين، وانتهاءً إلى عصرنا الحاضر، وسوف نعرض فيما يلي بعض الأمثلة والصور من إعمال المقاصد في المراحل المختلفة.

أولاً: صور من إعمال المقاصد في حياة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ):

وردت الأحاديث النبوية الشريفة بما يشير إلى اعتبار الصحابة لمقاصد التشريع وعملهم بها في حياة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مع إقراره لهم وعدم إنكاره عليهم، من ذلك:

1- ما روي عن ابن عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) قال: قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لَنَا لَمَّا رَجَعَ مِنَ الْأَحْزَابِ: "لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ" فَأَدْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يُرَدِّ مِنَّا ذَلِكَ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَلَمْ يُعَنَّفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ. (3943).

قال ابن القيم معلقاً على هذا الحديث: "اختلف الفقهاء أَيُّهُمَا كَانَ أَصَوْبٌ؟ فقالت طائفة: الَّذِينَ أَخْرَوْهَا هُمُ الْمُصِيبُونَ، وَلَوْ كُنَّا مَعَهُمْ، لِأَخْرِنَاهَا كَمَا أَخْرَوْهَا، وَمَا صَلَّيْنَاهَا إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ امْتِنَالًا لِأَمْرِهِ، وَتَرْكًا لِلتَّأْوِيلِ الْمُخَالَفِ لِلظَّاهِرِ.

وقالت طائفة أخرى: بَلِ الَّذِينَ صَلَّوْهَا فِي الطَّرِيقِ فِي وَقْتِهَا حَازُوا قَصَبَ السَّبْقِ، وَكَانُوا أَسْعَدَ بِالْفَضِيلَتَيْنِ، فَإِنَّهُمْ بَادَرُوا إِلَى امْتِنَالِ أَمْرِهِ فِي الْخُرُوجِ، وَبَادَرُوا إِلَى مَرْضَاتِهِ فِي الصَّلَاةِ فِي وَقْتِهَا، ثُمَّ بَادَرُوا إِلَى اللَّحَاقِ بِالْقَوْمِ، فَحَازُوا فَضِيلَةَ الْجِهَادِ، وَفَضِيلَةَ الصَّلَاةِ فِي وَقْتِهَا، وَفَهِمُوا مَا يُرَادُ مِنْهُمْ، وَكَانُوا أَفْقَهَ مِنَ الْآخَرِينَ... وَأَمَّا الْمُؤَخَّرُونَ لَهَا، فَغَايَتُهُمْ أَنَّهُمْ مَعذُورُونَ، بَلْ مَاجُورُونَ أَجْرًا وَاحِدًا لِمَسْئَلِهِمْ بِظَاهِرِ النَّصِّ" (3944).

وقال ابن حزم: "ولو أننا حاضرون يوم بني قريظة لما صلينا العصر إلا فيها ولو بعد نصف الليل" (3945).

وكلام ابن القيم وابن حزم (رحمهما الله) يسفر عن التوجهين السائدين عند العلماء من تغليب جانب التعبد من بعضهم، وجانب التعليل من بعضهم الآخر، ولكن على كل حال فإن الصحابة الذين صلوا في الوقت قد فهموا أن مقصد رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من هذا الأمر هو الإسراع في الوصول إلى بني قريظة، وبنوا عليه تصرفهم، وقد أقرهم النبي على هذا الفهم

(3943) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجمعة، باب: صَلَاةِ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ زَاكِيًا وَإِيمَاءً (15/2)، برقم: (946)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسير، باب: الْمُبَادَرَةُ بِالْعَزْوِ، وَتَقْلِيمِ أَهَمِّ الْأَمْرِينِ الْمُتَعَارِضَيْنِ (1391/3)، برقم: (1770)، من حديث ابن عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

(3944) زاد المعاد لابن القيم (131/3).

(3945) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (28/3).

ولم يعنفهم.

ونلاحظ هنا الموازنة الدقيقة بين رتب المصالح؛ ففي هذا الموقف مصلحتان؛ مصلحة اتباع النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بامتثال منطوق أمره، ومصلحة امتثال أوامر الله (عَزَّ وَجَلَّ) بأداء الصلاة على وقتها مع إمكان تحقيق مقصود النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالقدر الممكن، وفي نظرنا أن المسلك الثاني هو الَّذِي تقتضيه قواعد الشريعة، وهو ما طبقه فريق من الصحابة، وأقرهم النبي عليه.

2- حينما نقارن بين صنيع سيدنا عمرو بن العاص لَمَّا صَلَّى بالناس إمامًا وهو جُنُبٌ بعد أن تيمم في ليلة شديدة البرودة⁽³⁹⁴⁶⁾، وبين صنيع ذلكم الرجل الَّذِي أَمَرَهُ أصحابُهُ بالاعتسال في ليلة باردة (أيضًا) ظنًا منهم أن التيمم لا يجزئه فاغتسل فمات⁽³⁹⁴⁷⁾، وموقف النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) منهما؛ حيث أقر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ما فَعَلَهُ سيدنا عمرو وما اعتمده في اجتهاده من فهمه لمقاصد الشريعة وترتيبه لأولوياتها؛ بينما أنكر على أولئك الَّذِينَ أَمَرُوا أخاهم بالاعتسال في الليلة الباردة متمسكين بحرفية النصوص الشرعية التي توجب الاعتسال على كل من احتلم؛ حيث قال: "قتلوه قتلهم الله... الحديث".

فمن مجموع الحديثين نفهم أن اعتبار مقاصد الشريعة وترتيبها كان هو الفيصل بين إقرار النبي وإنكاره في الواقعتين؛ فسيدنا عمرو أدرك مقصد الشارع في حفظ النفس وأعمله وقدمه على غيره، وفهم النصوص الأخرى الموجبة للاغتسال في ضوء هذا المقصد؛ وأداه فهمه الصحيح إلى أنه لا يمكن للحزبي (وهو الاعتسال) أن يؤدي إلى تفويت الكلي (وهو حفظ النفس)، بينما الآخر لم يفهم ذلك مما كان سببًا في هلاكه ودم أصحابه الَّذِينَ أفتوه.

ثانيًا: صور من إعمال المقاصد في حياة الصحابة رضوان الله عليهم بعد موت النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ):

³⁹⁴⁶ (فيما رواه أبو داود في «سننه» ك: الطهارة، باب: إذا خاف الجنب البرد أتيتم؟ (92/1) برقم (334)، عن عبد الرحمن بن جبير المصري، عن عمرو بن العاص قال: احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل فأشفت إن اغتسلت أن أهلك فتيممت، ثم صليت بأصحابي الصبح فذكروا ذلك للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فقال: «يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جُنُبٌ؟ فأخبرته بالذي منعني من الاعتسال وقلت إنني سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29] فضحك رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ولم يقل شيئًا.

³⁹⁴⁷ (فيما رواه أبو داود في «سننه» ك: الطهارة، باب: في المروح يتيتم، (93/1)، برقم (336) عن جابر قال: خرجنا في سفر فأصاب رجلًا منا حجر فشجه في رأسه ثم احتلم، فسأل أصحابه، فقال: هل تجدون لي رخصة في التيمم؟ فقالوا: ما نجد لك رخصة وأنت تقدر على الماء؛ فاغتسل فمات، فلما قدمنا على النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أخبر بذلك، فقال: "قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا إذ لم يعلموا؟ وإنما شفاء العي السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيتم ويعصب على جرحه خرقة ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده".

1- ما روي عن عُبيدَةَ قَالَ: جَاءَ عُيَيْنَةُ بْنُ حِصْنٍ، وَالْأَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ إِلَى أَبِي بَكْرٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) فَقَالَا: يَا خَلِيفَةَ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إِنَّ عِنْدَنَا أَرْضَ سَبِيحَةَ لَيْسَ فِيهَا كَلًّا وَلَا مَنْفَعَةً، فَإِنْ رَأَيْتَ أَنْ تَقْطَعَنَّاهَا، قَالَ: فَأَقْطَعَنَّاهَا إِنِّيَاهُمَا، وَكُتِبَ لَهُمَا عَلَيْهِ كِتَابًا، وَأَشْهَدَ عُمَرَ، وَلَيْسَ فِي الْقَوْمِ، فَانْطَلَقَا إِلَى عُمَرَ لِيُشْهَدَاهُ، فَلَمَّا سَمِعَ عُمَرُ مَا فِي الْكِتَابِ تَنَاوَلَهُ مِنْ أَيْدِيهِمَا، ثُمَّ تَقَلَّ فِيهِ فَمَحَاهُ، فَتَدَمَّرَا وَقَالَا مَقَالَةٌ سَيِّئَةٌ، فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كَانَ يَتَأَلَّفُكُمْ وَالْإِسْلَامَ يَوْمَئِذٍ قَلِيلٌ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعَزَّ الْإِسْلَامَ فَأَذْهَبَا فَاجْتَهِدَا جُهْدَكُمْ، لَا أُرْعَى اللَّهُ عَلَيْكُمَا إِنْ أَرَعَيْتُمَا⁽³⁹⁴⁸⁾.

فقد فهم سيدنا عمر مقصد النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من إعطائه الأقرع بن حابس وعيينة بن حصن، وهو إعزاز الإسلام عن طريق تأليف قلوبهما لمنع أذاهما عن الإسلام والمسلمين في حال ضعف الإسلام؛ فلما ظهر الإسلام وقويت شوكته انتفى ذلك المقصد؛ فانتفى بانتفائه الحكم. ولعلَّ الموازنة بين المصالح والمفاسد كانت حاضرة هنا بشكل واضح؛ ففي زمن النبي (عَلَيْهِ السَّلَامُ) تحقق التعارض بين مقصد حفظ الدين الذي يمثله كف أذى الأقرع وعيينة وغيرهما من ذوي النفوذ عن الإسلام والمسلمين، ومقصد حفظ المال الذي يمثله منع إعطاء من لا يستحق من أموال المسلمين، ولا شك أنه عند الموازنة سيترجح مقصد حفظ الدين على مقصد حفظ المال؛ وهو ما فعله النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بإعطائه إياهما هَذِهِ الْأَمْوَالِ حَفْظًا لِلدِّينِ، أما في زمن عمر فقد زالت مصلحة حفظ الدين من الموازنة لَمَّا قَوِيَ الْإِسْلَامُ وَالْمُسْلِمُونَ، وبقيت مصلحة حفظ المال دون معارض؛ وَمِنْ ثَمَّ كَانَ مِنَ الْمُنَاسِبِ أَنْ يَمْنَعَهُمَا سَيِّدُنَا عُمَرُ هَذَا الْمَالِ؛ حَفْظًا لَهُ مَعَ عَدَمِ الْمَعَارِضِ.

2- ما روي عن ابن عباس (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا)؛ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، خَرَجَ إِلَى الشَّأْمِ، حَتَّى إِذَا كَانَ بِسَرْعَ لَقِيَهُ أَمْرَاءُ الْأَجْنَادِ، أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ وَأَصْحَابُهُ، فَأَخْبَرُوهُ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِأَرْضِ الشَّأْمِ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَقَالَ عُمَرُ: ادْعُ لِي الْمُهَاجِرِينَ الْأَوْلِيَيْنِ، فَدَعَاهُمْ فَاسْتَشَارَهُمْ، وَأَخْبَرَهُمْ أَنَّ الْوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِالشَّأْمِ، فَاخْتَلَفُوا، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: قَدْ خَرَجْتَ لِأَمْرٍ، وَلَا نَرَى أَنْ تَرْجِعَ عَنْهُ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: مَعَكَ بَقِيَّةُ النَّاسِ وَأَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَلَا نَرَى أَنْ تُقَدِّمَهُمْ عَلَى هَذَا الْوَبَاءِ، فَقَالَ: ارْتَفِعُوا عَنِّي، ثُمَّ قَالَ: ادْعُوا لِي الْأَنْصَارَ، فَدَعَوْتُهُمْ

⁽³⁹⁴⁸⁾ أخرجه الإمام البيهقي في "السنن الكبرى"، ك: قسم الصدقات، باب: سقوط سهم المؤلفه قلوبهم، (32/7)، برقم (13189)، بسند

فَاسْتَشَارَهُمْ، فَسَلَكُوا سَبِيلَ الْمُهَاجِرِينَ، وَاخْتَلَفُوا كَاخْتِلَافِهِمْ، فَقَالَ: ارْتَبِعُوا عَنِّي، ثُمَّ قَالَ: ادْعُ لِي مَنْ كَانَ هَا هُنَا مِنْ مَشِيخَةٍ قُرَيْشٍ مِنْ مُهَاجِرَةِ الْفَتْحِ، فَدَعَوْتُهُمْ، فَلَمْ يَخْتَلِفْ مِنْهُمْ عَلَيْهِ رَجُلَانِ، فَقَالُوا: نَرَى أَنْ تَرْجِعَ بِالنَّاسِ وَلَا تُقَدِّمَهُمْ عَلَى هَذَا الْوَبَاءِ، فَنَادَى عُمَرُ فِي النَّاسِ: إِنِّي مُصَبِّحٌ عَلَى ظَهْرٍ فَأَصْبِحُوا عَلَيْهِ. قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ: أَفِرَارًا مِنْ قَدَرِ اللَّهِ؟ فَقَالَ عُمَرُ: لَوْ غَيْرَكَ قَالَهَا يَا أَبَا عُبَيْدَةَ؟ نَعَمْ نَفَرْتُ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لَكَ إِبِلٌ هَبَطَتْ وَادِيًا لَهُ عُذْوَتَانِ، إِحْدَاهُمَا خَصْبَةٌ، وَالْأُخْرَى جَدْبَةٌ، أَلَيْسَ إِنْ رَعَيْتَ الْخَصْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ، وَإِنْ رَعَيْتَ الْجَدْبَةَ رَعَيْتَهَا بِقَدَرِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَجَاءَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ (وَكَانَ مُتَعَبًّا فِي بَعْضِ حَاجَتِهِ) فَقَالَ: إِنْ عِنْدِي فِي هَذَا عِلْمًا، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَقُولُ: «إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تُقَدِّمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ» قَالَ: فَحَمَدَ اللَّهُ عُمَرُ ثُمَّ انْصَرَفَ» (3949).

فقد تعامل سيدنا عمر في هذا الموقف بفهم عميق لمقاصد الشارع وترتيب واضح لأولوياتها؛ فقد قدم مقصد حفظ النفس على غيره؛ وفهم أنه لا ينبغي تنحية ذلك المقصد المعتبر بدليل جزئي أدنى منه؛ وهو ما تمثل في اعتراض سيدنا أبي عبيدة بن الجراح من وجوب التسليم بقضاء الله وقدره للأدلة الجزئية الدالة عليه.

وهذا نموذج واضح لعالمين موجودين في واقعنا المعاصر؛ عالم محتاط هياب؛ يأخذ بالنصوص الجزئية غير ملتفت إلى مقاصد الشريعة وعموماتها؛ وعالم يدرك هذه المقاصد والعمومات ويجري النصوص الجزئية في إطارها؛ بحيث إذا تصادم الاثنان قدم الكلئيات والمقاصد على الجزئيات غير هياب ولا متردد، وهو المسلك الذي نراه ونرجحه.

3- ما روي عن زيد بن ثابت (رضي الله عنه) وكان ممن يكتب الوحي -قال: أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة وعنده عمر، فقال أبو بكر: إن عمر أتاني، فقال: إن القتل قد استحرَّ يوم اليمامة بالناس، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن إلا أن تجمعوه، وإني لأرى أن تجمع القرآن"، قال أبو بكر: قلت لعمر: «كيف أفعَل شيئًا لم

(3949) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الطب، باب: ما ذكر في الطاعون، (130/7) برقم (5729)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: السلام، باب: الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها (1740/4)، برقم: (2219).

يفعله رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؟» فقال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري، ورأيت الَّذِي رَأَى عمر... الحديث" (3950).

حيث راعى سيدنا عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) هنا مقصد الشارع في حفظ الدين عن طريق حفظ القرآن الكريم؛ مع عدم وجود ما يعارضه من مقاصد التشريع الأخرى، وإن تَرَبَّ على ذلك فِعْلُ شيء لم يكن على عهد رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

4- ما روي عن الأزرق بن قيس قال: كُنَّا عَلَى شَاطِئِ نَهْرٍ بِالْأَهْوَازِ، قَدْ نَضَبَ عَنْهُ الْمَاءُ، فَجَاءَ أَبُو بَرَزَةَ الْأَسْلَمِيُّ عَلَى فَرَسٍ، فَصَلَّى وَخَلَّى فَرَسَهُ، فَأَنْطَلَقَتِ الْفَرَسُ، فَتَرَكَ صَلَاتَهُ وَتَبِعَهَا حَتَّى أَذْرَكَهَا، فَأَخَذَهَا ثُمَّ جَاءَ فَقَضَى صَلَاتَهُ، وَفِينَا رَجُلٌ لَهُ رَأْيٌ، فَأَقْبَلَ يَقُولُ: انظُرُوا إِلَى هَذَا الشَّيْخِ، تَرَكَ صَلَاتَهُ مِنْ أَجْلِ فَرَسٍ، فَأَقْبَلَ فَقَالَ: مَا عَنَّفَنِي أَحَدٌ مُنْذُ فَارَقْتُ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَقَالَ: إِنَّ مَنَزِلِي مُتْرَاحٌ، فَلَوْ صَلَّيْتُ وَتَرَكَتُهُ، لَمْ آتِ أَهْلِي إِلَى اللَّيْلِ، وَذَكَرَ أَنَّهُ «قَدْ صَحِبَ النَّبِيَّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَرَأَى مِنْ تَيْسِيرِهِ" (3951).

فقد أعمل أبو برزة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) مقصد الشارع في حفظ المال، ومقصده في رفع المشقة والحرص عن عباده؛ مع ما ترتب على ذلك من تركه للصلاة لإمكان إعادتها في وقتها، وقد ذكر أنه اكتسب ذلك من مخالطته ومعاشرته للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهي موازنة دقيقة بين ما يفوت لا إلى خَلْفِ (المال) وبين ما يفوت إلى خَلْفِ (الصلاة)، ولهذا القاعدة في الترجيح تطبيقات كثيرة عند الفقهاء والمجتهدين.

5- ومن ذلك أيضًا حكم سيدنا عمر بقتل الجماعة بالواحد تحقيقًا لمقصد الشارع في حفظ النفس؛ إذا لو لم يحكم بذلك لكان في ذلك ذريعة إلى الهرب من القصاص عن طريق الاشتراك في القتل، ولذلك قال عمر قولته المشهورة: "والله لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به" (3952)، وهي أيضًا ترجيح لمقصد الشارع في حفظ النفس مع عدم وجود ما يناقضه أو يخالفه من المقاصد أو المفاسد الأخرى.

ثالثًا: صور من إعمال المقاصد في فقه أئمة المذاهب:

(3950) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: فضائل القرآن، باب: جمع القرآن (183/6) برقم: (4986).

(3951) أخرجه البخاري في «صحيحه» ك: الأدب، باب: قول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «يسروا ولا تعسروا» (30/8) برقم (6127).

(3952) أخرجه البخاري في «صحيحه» ك: الحدود، باب: إذا أصاب قوم من رجل، هل يعاقب أو يقتص منهم كلهم (8/9) برقم (6896).

1- مسألة بيع السلاح لمن يَعْلَمُ البائع أنه يَقْتُلُ به، وبيع العنب لمن يَعْلَمُ البائع أنه يَتَّخِذُهُ خَمْرًا⁽³⁹⁵³⁾؛ فالبيع وإن كان صحيحًا من حيث الصورة؛ إذ قد توافر له الإيجاب والقَبول من كاملي الأهلية والولاية في محل يجوز ورود العقد عليه، إلا أن جمهور الفقهاء قد قضاوا بجرمة ذلك البيع اعتبارًا لإخلاله بمقاصد ضرورية من مقاصد التشريع وهي حفظ العقل والنفس والعرض؛ فقدم الفقهاء هنا هَذِهِ المقاصد الثلاثة على مقصد حفظ المال.

2- ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية في مسألة هجر المبتدعين والعصاة، وأن ذلك ينبغي أن يكون مقتدرًا بفهم مقصد الشارع من مشروعية ذلك الهجر (زجر المهجور وتأديبه)، وأن الهجر إذا لم يحقق ذلك المقصد، أو أدى إلى نقيضه فهو ممنوع منه؛ حيث قال (رَحِمَهُ اللهُ): "...وهذا الهجر يختلف باختلاف الهاجرين في قوتهم وضعفهم، وقِلَّتْهم وكثرتهم؛ فإن المقصود به زجر المهجور وتأديبه، ورجوع العامة عن مثل حاله؛ فإن كانت المصلحة في ذلك راجحة بحيث يُفْضِي هجره إلى ضَعْف الشر وخُفْيته كان مشروعًا، وإن كان لا المهجور ولا غيره يرتدع بذلك بل يزيد الشر والهاجر ضعيف بحيث يكون مفسدة ذلك راجحة على مصلحته لم يشرع الهجر؛ بل يكون التأليف لبعض الناس أنفع من الهجر، والهجر لبعض الناس أنفع من التأليف؛ ولهذا كان النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يتألف قومًا ويهجر آخرين، كما أن الثلاثة الَّذِينَ خَلَفُوا كانوا خيرًا من أكثر المؤلفلة قلوبهم لَمَّا كان أولئك سادة مطاعين في عشائرتهم فكانت المصلحة الدينية في تأليف قلوبهم، وهؤلاء كانوا مؤمنين والمؤمنون سواهم كثير فكان في هجرهم عِزُّ الدين وتطهيرهم من ذنوبهم، وهذا كما أن المشروع في العدو القتال تارة والمهادنة تارة وأخذ الجزية تارة، كل ذلك بِحَسَبِ الأحوال والمصالح... وإذا عُرِفَ مقصود الشريعة سُلِكَ في حصوله أوصل الطرق إليه"⁽³⁹⁵⁴⁾.

3- ترجيح إخراج القيمة في زكاة الفطر إعمالًا للمقصد الذي نص عليه النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وهو إغناء الفقراء عن السؤال في يوم العيد. وهو مذهب الحنفية وما رجحه ابن تيمية وغيره من الفقهاء⁽³⁹⁵⁵⁾.

⁽³⁹⁵³⁾ بدائع الصنائع، للكاساني (233/5)، البيان والتحصيل لابن رشد الحد (614/18)، الوسيط، للغزالي (68/3)، كشاف القناع، للبهوتي (181/3).

⁽³⁹⁵⁴⁾ مجموع الفتاوى لابن تيمية (206/28).

⁽³⁹⁵⁵⁾ ينظر: بدائع الصنائع (73/2)، مجموع الفتاوى (82 / 25).

4- توسيع دائرة الاحتكار ليشمل كل السلع التي يمكن أن تؤدي إلى الإضرار بعموم المكلفين، وعدم الاقتصار على الأقوات فقط كما قرر كثير من الفقهاء؛ إعمالاً لمقصد الشارع في دفع الضرر عن الناس ما أمكن؛ قال الإمام الشوكاني: "والحاصل أن العلة إذا كانت هي الإضرار بالمسلمين لم يحرم الاحتكار إلا على وجه يضر بهم، ويستوي في ذلك القوت وغيره؛ لِأَنََّّهُمْ يتضررون بالجميع".

رابعاً: صور من إعمال المقاصد في بعض المُسْتَجِدَّات في واقعنا المعاصر:

1- إعمال مقصد الشارع في توحيد الأمة وعدم تشرذمها في الإفتاء بإثبات رؤية الهلال بالحساب الفلكي؛ وذلك لما يرى في هذه الأيام من مفارقات غريبة تحدث في علمنا الإسلامي والعربي في بداية شهر الصوم ونهايته وكذلك دخول عيد الأضحى ووقفه عرفات كل عام؛ فقد تعلن دولة دخول الشهر قبل جارتها، أو تعلن دخول العيد قبلها، الأمر الذي أصبح مثار سخرية وتندر من المسلمين أنفسهم قبل غيرهم، ومن المعلوم أن توحيد الأمة في عباداتها قدر الإمكان مقصد من مقاصد التشريع، وهو هنا لا معارض له سوى نصوص جزئية لا تقوى على معارضته.

2- الإفتاء بتوسيع وقت الرمي في يوم النحر وأيام التشريق، فقد أجاز بعض الفقهاء توسيع وقت الرمي لبدأ بعد منتصف ليلة العيد؛ خصوصاً في هذه الأزمنة التي تزايدت فيها أعداد الحجيج بشكل كبير مما قد يؤدي تضيق وقت الرمي معه إلى حدوث كوارث قد تؤدي إلى إزهاق الأرواح المعصومة والتي قصدت الشريعة إلى المحافظة عليها؛ مستدلين على ذلك بترخيص النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) للنساء والضَّعْفَةَ في الرمي قبل الصبح؛ فإذا أجاز النبي ذلك للضعفاء والعجزة والنساء ومن في حكمهم دفعاً للحرج والمشقة عنهم في زمن كانت فيه أعداد الحجيج أقل بكثير مما هي عليه الآن فلأن يجوز ذلك لعموم الحجيج في هذه الأيام من باب أولى؛ تحقيماً لمقصد الشارع في حفظ الأنفس المعصومة، وهو الأمر الذي قد يفهم من صنيع النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في الحج حيث كان يقول لمن يسأله: "افعل ولا حرج"، وهو ما يمكن أن يأخذ منه أصل عام في مسائل الحج؛ كإباحة الطواف والسعي عبر الطوابق العليا مثلاً، ومثلها فتوى ابن تيمية

وتلميذه ابن القيم بإباحة طواف الإفاضة للحائض التي يتعذر عليها المقام حتى تطهر⁽³⁹⁵⁶⁾، وقد عمل بها بعض العلماء المعاصرين.

3- منع الزواج المبكر في هذه الأيام إعمالاً لمقصد الشارع في استمرار الحياة الزوجية وديمومتها، وحفظاً لنفس البنت الصغيرة ونسلها، وهو الأمر الذي لا يتم مع زواج البنت في سن صغيرة.

4- إباحة استخدام مكبرات الصوت في المساجد وفي الأذان بما يحقق مقصد الشارع من الأذان وهو إعلام الناس بدخول وقت الصلاة، وبما يحقق أكبر قدر من الاتصال بين المأمومين والإمام وتنظيم الصلاة والمصلين بأفضل ما يمكن، مع عدم المعارض لكل هذه المقاصد.

5- إباحة اللجوء إلى التلقيح الصناعي (أطفال الأنابيب) للزوجين عند تعذر الحمل بصورة طبيعية؛ تحقيقاً لمقصد الشارع بتكثير النسل وحفظه، مع ما فيه من مصلحة لكلا الزوجين وعدم إخلاله بأي مقصد من مقاصد التشريع الأخرى.

6- إباحة التأمين التعاوني الذي يقوم على فكرة اشتراك جماعة في دفع أقساط معلومة ليستعان بهذه الأموال على دفع الأذى وتخفيف المصائب حال وقوعها على هؤلاء المشتركين؛ لأنه لا يقصد منه الربح، ويحقق مقصد الشارع في التعاون على البر والتقوى بين المسلمين.

7- فهم ما ورد في صحيح مسلم عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أنه قال: "لعن الله الواشمات والمستوشمات والنامصات والمتنمصات والمتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله"⁽³⁹⁵⁷⁾، فالحكم المأخوذ من هذا الحديث هو تحريم هذه الأنواع من التحمل وفعلها للنفس أو للغير، وقد ربط ذلك كله بأنه تغيير لخلق الله.

ويشعب على هذا الحديث عدة تساؤلات، أولها: أن التحمل للزوج وبين المحارم من المباحات بل المندوبات، فهل هذه المحرمات تشملهم؟ وثانيها: أنه كيف تكون إزالة الشعر تغييراً لخلق الله وقد أمر الشارع بإزالته من أماكن أخرى؟ بل كيف لا يكون الختان تغييراً للخلق وتكون إزالة الشعر من الوجه أو وصل شعر الرأس أو الرسم على البشرة من تغيير الخلق؟ وهذه التساؤلات أساسية في تمحيص مناط التحريم وتحديد مفهوم تغيير الخلق الذي ارتبط به

⁽³⁹⁵⁶⁾ انظر: مجموع الفتاوى 26 / 224-243؛ إعلام الموقعين 3 / 19-31.

⁽³⁹⁵⁷⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: اللباس، باب: الْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ (164/7)، برقم: (5931)، ومسلم في «صحيحه»،

كتاب: اللباس والزينة، باب: تَحْرِيمُ فِعْلِ الْوَأَصِلَةِ وَالْمُسْتَوْصِلَةِ (1678/3)، برقم (2125).

الحكم، ولم يقف أي من الفقهاء عند هذه التساؤلات قبل فقيه المقاصد العلامة ابن عاشور الذي تساءل هذه التساؤلات ومحص دلالة النص؛ حيث يقول في تفسيره "التحرير والتنوير" عند قوله تعالى: ﴿وَلَا ضَلَّانَةٌ وَلَا مُنْهِنَةٌ وَلَا مُرْتَهَنَةٌ فَكَيْتُبَنَّكَ إِذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مِرْتَهُمْ فَلْيَعْبِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا﴾ [النساء: 119]: "وليس من تغيير خلق الله التصرف في المخلوقات بما أذن الله فيه، ولا ما يدخل في معنى الحُسن؛ فإن الختان من تغيير خلق الله ولكنه لفوائد صحيّة، وكذلك حلق الشعر لفائدة دفع بعض الأضرار، وتقليم الأظفار لفائدة تيسير العمل بالأيدي، وكذلك ثقب الأذان للنساء لوضع الأقرط والتزين، وأما ما ورد في السنّة من لعن الواصلات والمتنمصات والمتفلجات للحُسن فمما أُشكِل تأويله. وأحسب تأويله أن الغرض منه النهي عن سماتٍ كانت تُعدّ من سمات العواهر في ذلك العهد أو من سمات المشركات، وإلا فلو فرضنا هذه منهيّاً عنها لما بلغ النهي إلى حد لعن فاعلات ذلك. وملاك الأمر أن تغيير خلق الله إنما يكون إنمّا إذا كان فيه حظ من طاعة الشيطان بأن يجعل علامة لنحلة شيطانيّة كما هو سياق الآية واتصال الحديث بها"⁽³⁹⁵⁸⁾.

ويزيد ابن عاشور الأمر توضيحاً في كتابه "مقاصد الشريعة" فيربط بين هذا النهي وما كان عليه حال العرب قبل الإسلام، بل إنه يجعل ذلك أصلاً لأحكام جزئية كثيرة ربطت بعادات العرب وأعرافهم، فيقول: "ومن معنى حمل القبيلة على عوائدها في التشريع (إذا روعي في تلك العوائد شيء يقتضي الإيجاب أو التحريم) يتضح لنا دَفْعُ حيرة وإشكالٍ عظيمٍ يعرض للعلماء في فهم كثيرٍ من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة، وتفليج الأسنان، والوشم، في حديث ابن مسعود... فإن الفهم يكاد يضل في هذا؛ إذ يرى ذلك صنفاً من أصناف التزين المأذون في جنسه للمرأة كالتحميم والخلوق والسواك فيتعجب من النهي الغليظ عنه.

ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه: أن تلك الأحوال كانت في العرب أماراتٍ على ضعف حصانة المرأة. فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها.

وفي القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾. فهذا شرع روعيت فيه عادة العرب. فالأقوام الذين لا يتخذون الجلابيب لا ينالهم من هذا التشريع نصيب.

والتَّفَقُّه في هذا والتهمُّم بإدراك علل التشريع في مثله يلوح لنا منه بارق فرق بين ما يصلح من

(³⁹⁵⁸) ينظر: التحرير والتنوير (5/205، 206).

جزئيات الشريعة لأن يكون أصلاً يقاس عليه نظيره، وبين ما لا يصلح لذلك. فليس الأمر في التشريع على سواء⁽³⁹⁵⁹⁾.

ومع أن أعمال المقاصد بهذه الأهمية والخطورة بالنسبة للمجتهد في عملية الاستنباط، إلا أن هذه العملية لا بُدَّ أن تخضع لبعض الضوابط حتى تخرج منضبطة دقيقة، وسوف نبين هذه الضوابط فيما يلي:

ضوابط العمل بالمقاصد الشرعية⁽³⁹⁶⁰⁾:

الضابط الأول: التحقق من المقصد الأصلي الذي من أجله شرع الحكم؛ لأنَّه بدون التحقق من المقصد الأصلي لا يمكن أن يعلل به؛ إذ يمكن أن ينصرف إلى التعبد مباشرة؛ لأنَّ الأصل في المصلحة تعبدية كما يقول الشاطبي بمعنى أن الشارع هو الذي حددها، وهي مسألة مختلف فيها. قال إمام الحرمين: "ما لا يعقل معناه على التثبت لا يُحكم المعنى فيه".

الضابط الثاني: أن يكون ذلك المقصد وصفاً وجودياً منضبطاً؛ لأنَّه إذا لم يكن كذلك فلا يمكن التعليل به؛ فالغرر مثلاً يورث البغضاء، والبغضاء صفة نفسية، فهو من باب الحكمة التي قد نلجأ إليها للتعليل بها على خلاف، وذلك عند تعذر الانضباط في الوصف.

الضابط الثالث: أن نحدد مرتبة المقصد في سلم المقاصد؛ هل هو في مرتبة الضروري أو مرتبة الحاجي أو التحسيني؛ لأنَّ التعامل معها ليس على وتيرة واحدة ووزان واحد، وهل هو مقصد أصلي أو تبعي. والمقصود الأصلي هو المقصود بالأمر أو بالنهي ابتداءً، والتبعي في الغالب قد يكون وسيلة، وقد يكون حماية للأصلي وسياجاً له، كمنع البيع وقت النداء سداً لذريعة التشاغل عن الجمعة.

وقد يكون تابعاً باعتبار عِلِّيَّة المقصد الأول واهتمام الشارع به، كالتناسل بالنسبة للنكاح، مع ما يلحق به من المودة، والسكن، والإحصان، والاستعفاف، والتمتع بمال الزوجة، والاعتزاز بحسبها، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية؛ فهذه مقاصد تابعة.

الضابط الرابع: النظر في النصوص الجزئية المؤسسة للحكم؛ لأنَّه من خلالها يمكن ضبط التصرف في ضوء تأكيد الشارع على الحكم أو عدمه للتعرف على المقصد ومكانته وضبط التعامل معه إلغاءً أو إثباتاً لما يعارضه من الضرورات أو الحاجات.

الضابط الخامس: النظر هل المقصد المعلل به منصوص أو مستنبط، ففي الحالة الأولى يرتفع الحكم بزواله، وفي الثانية لا يرتفع لكنه يمكن أن يخصص كالشمية بالنسبة للنقدين.

⁽³⁹⁵⁹⁾ ينظر: مقاصد الشريعة، للطاهر بن عاشور (269/3، 270).

⁽³⁹⁶⁰⁾ ينظر: مشاهد من المقاصد، للعلامة عبد الله بن بية (181، 182).

الضابط السادس: النظر في المآل الذي يفضي إليه إعمال المقصد.

الضابط السابع: اعتبار الجزئي بالكلي، والكلي بالجزئي. قال الشاطبي: "فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة وذلك تناقض، ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له وإذا خالف الكلي الجزئي مع أنا إنما نأخذه من الجزئي دل على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءاً من الكلي لم يأخذه المعتبر جزءاً منه وإذا أمكن هذا لم يكن بد من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي ودل ذلك على أن الكلي لا يُعدُّ بإطلاقه دون اعتبار الجزئي وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأنَّ الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك أيضاً فلا بد من اعتبارهما معاً في كل مسألة".

الضابط الثامن: ألا يكون المقصد معارضاً بمقصد أولى منه بالاعتبار، تَبَعاً لما أوردناه في الضابط

الثالث".

هذا والله أعلم.

الضابط الثالث عشر: العناية القصوى بفقهِ التنزيل لفهم النص:

مدخل:

حفظ النصوص الشرعية، ومعرفة الأحكام الفقهية أمر سهل لا يحتاج فقط إلا لهمة في التحصيل، بخلاف تطبيق هذِهِ النصوص على الوقائع، فإنه أمر من الصعوبة بمكان، يحتاج إلى كثرة مران ومزيد درية. يقول الوثنريسي في كتابه «المعيار»: «الغربة في استعمال كلمات علم الفقه، وانطباقها على جزئيات الواقع بين الناس، وهو عسير على كثير من الناس، فتجد الرجل يحفظ كثيراً من الفقه، ويفقهه، ويُعلِّمه غيره، فإذا سُئِلَ عن واقعة لبعض العوام من مسائل الصلاة، أو مسألة من الأعيان لا يحسن الجواب، بل ولا يفهم مراد السائل عنها إلا بعد عسر»⁽³⁹⁶¹⁾.

إن الاعتناء بفقهِ الواقع مطلب شرعي؛ إذ عليه تُبنى كثير من الأحكام، وعلى ضوءه تتخذ المواقف المصيرية؛ فهو علم يبحث في فقه أحوال المكلف، والعوامل المؤثرة فيه، وفي وسطه والقوى المهيمنة على محيطه، وبيئته، والأفكار الموجهة لثقافته، وذهنيته، وهذا علم أصيل في شريعتنا، قوامه مراعاة الشارع لأحوال المكلفين.

المقصود بفقهِ التنزيل:

يُقصد بفقهِ التنزيل: الموازنة بين النص والواقع؛ ليصل إلى مقصود النص والشارع في تحقيق الثمرة في الواقع المعيش.

ويمكن تعريفه بأنه: هو المطابقة بين الحكم الشرعي والواقع بمعنى أن يعطي المجتهد الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع.

أو هو: تحقيق المناط في الفرع أي في الواقعة النازلة⁽³⁹⁶²⁾، كل هذه معانٍ متقاربة لفقهِ التنزيل. يقول الإمام ابن القيم: «ولا يتمكن المفتي، ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق، إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع، والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن، والأمارات، والعلامات حتى يحيط به علماً، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان قوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر؛ فمن بذل جهده، واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم

⁽³⁹⁶¹⁾ يُنظر: «المعيار المعرب والجامع المغرب عن فناوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب» للوثنريسي: (79/10).

⁽³⁹⁶²⁾ يُنظر: «فقهِ التنزيل: معالم وضوابط» لماهر حسين حصوة، بحث لكلية القانون - جامعة العين للعلوم والتكنولوجيا، بدولة الإمارات العربية المتحدة.

أجرين أو أجرًا؛ فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع، والتَّفَقُّه فيه إلى معرفة حكم الله، ورسوله...»⁽³⁹⁶³⁾.
ثم أخذ الإمام ابن القيم في سرد الأمثلة، والشواهد على ذلك⁽³⁹⁶⁴⁾.

الشروط الواجب اتباعها عند تنزيل النص على الوقائع المختلفة:

الشرط الأول: التأكد من صحة النص:

إذا أردنا أن نُنزل نصًّا على واقع معين، فلا بُدَّ أولاً أن يكون النص ذاته صحيحًا، فلا نُعوِّل على نص ضعيف، فإن كثيرًا ممن يدَّعون الفقه يعولون على نصوص ضعيفة، بل ويدَّعون صدقها، وصحتها بناءً على مجيء بعض الوقائع مطابقة إياها؛ إذ الأصل ألا نصحح الحديث بالواقع، بل الواقع هو الذي نخضعه للنصِّ الصحيح.

الشرط الثاني: مراعاة الجمع بين النصوص في الموضوع الواحد:

يجب مراعاة الوَحْدَةِ البِنَائِيَّةِ للقرآن الكريم عند تنزيل النصوص على الواقع؛ إذ إن القرآن الكريم كالجملية الواحدة يصدق بعضه بعضًا، ويفسر بعضه بعضًا، ويقيد بعضه بعضًا، والسُّنَّةُ بيان وتوضيح، وشرح للقرآن في بيان معانيه، وتخصيص عامه، وتقييد مطلقه، وتفسير مجمله، فيجب جمع كل النصوص ذات الموضوع الواحد في القرآن والسُّنَّةِ معًا، ثم الاجتهاد في ضوء المقصد العام من الآيات والسنن، فإن قراءة التعضية والتجزئة تفسد على المجتهد معرفة المراد من النص.

الشرط الثالث: فهم النصوص وفق الضوابط اللُّغَوِيَّةِ مع مراعاة لسان القرآن الكريم:

يجب فهم النصوص وفق أساليب اللغة التي صدرت بها، والالتزام في النصوص الشرعية بطرق دلالة اللغة العربية فيها، بحسب مفرداتها وتراكيبها، وقواعدها وأساليبها، من الحقيقة والجاز، والصريح والكناية، والعام والخاص، والمطلق والمُقَيَّد، والواضح والمبهم، ومعاني الحروف، وغير ذلك مما قرره علماء أصول الفقه،

⁽³⁹⁶³⁾ يُنظَر: «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن القيم: (165/2).

⁽³⁹⁶⁴⁾ كما توصل شاهد يوسف بشق القميص من دبر إلى معرفة براءته وصدقته، وكما توصل سليمان (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بقوله: «انتوني بالسكين حتى أشق الولد بينكما» إلى معرفة عين الأم، وكما توصل أمير المؤمنين علي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) بقوله للمرأة التي حملت كتاب حاطب لما أنكرته: «لتخرجن الكتاب، أو لتنزعن الثياب» إلى استخراج الكتاب منها، وكما توصل الزبير بن العوام (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) بتعذيب أحد ابني أبي الحقيق بأمر رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حتى دلهم على كنز حبي لما ظهر له كذبه في دعوى دهابه بالإفناق بقوله: المال كثير والعهد أقرب من ذلك، وكما توصل النعمان بن بشير (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) بضرب المتهمين بالسرقة إلى ظهور المال المسروق عندهم، فإن ظهر وإلا ضرب من اتهمهم كما ضربهم، وأخبر أن هذا حكم رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ومن تأمل الشريعة، وقضايا الصحابة وجدها مملوءة بهذا، ومن سلك غير هذا أضاع على الناس حقوقهم، ونسبه إلى الشريعة التي بعث الله بها رسوله.

والمندرج عندهم تحت باب الدلالات، أو القواعد الأصولية اللغوية⁽³⁹⁶⁵⁾.

ويجب لفهم النص القرآني فهماً صحيحاً مراعاة لسان القرآن الكريم في بلاغته، وتراكيبه فائقة البلاغة، وواضحة السمو؛ إذ القرآن الكريم رغم كونه عربياً إلا أنه تميز عن قول البشر بأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه، وأن الله تعالى تحدى به العرب، وأن أسلوبه فوق أسلوب اللغة؛ إذ تُحاكم إليه اللغة، ولا يُحاكم هو إليها؛ فإنه يعلو، ولا يُعلَى عليه.

الشرط الرابع: معرفة سبب نزول الآية، وسبب ورود الحديث:

يجب فهم النص في ضوء سبب نزوله، أو وروده، لكن بدون حصر النص بالسبب فقط؛ لأنَّ العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، ولكن معرفة السبب تساعد فقط في توضيح المعنى المراد مما يزيده وضوحاً وجلالاً، وتُبيِّنُ الحكمة الباعثة على تشريع الحكم منه، وهذا يوجب معرفة الظروف، أو أسباب النزول، أو أسباب الورد التي جمعها العلماء، وبعد التأكد من ثبوتها وصحتها.

بين عموم الرسالة، وخصوص سبب النزول:

قد يبدو أن هناك شيئاً من التعارض بين عموم أحكام الشريعة الإسلامية، وكون كثير من الآيات نزلت في مناسبات خاصة مما قد يفهم منه بعضُ الناس قصر تلك الآيات على ما نزلت بسببه من أحداث ووقائع، وقد تنبه علماء المسلمين إلى هذه القضية منذ القرون الأولى، فبحثوها فيما اشتهر بمسألة: هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب؟

بين معرفة أسباب النزول وبين قاعدة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب":

ضابط ذلك: أن ما كان من الآيات تأمَّ المعنى بعموم صيغته، مستقلاً فهُمُّهُ عَمَّا يُورَدُ بِشَأْنِهَا من أسباب النزول، وعن الحادث الذي كان سبباً للنزول، فإنه لا يُحتاج في التعرف على مقصوده إلى استحضار أسباب النزول، وإنما يفتقر إلى استحضار ذلك ما وقع فيه تعريض بخصوص الحادث ومتعلقاته؛ إذ الحاجة (آنذاك) تكون ماسَّةً إلى معرفة سبب النزول؛ للتمكن من معرفة سياق الحادث وخلفياته، وَمِنْ ثَمَّ حُسْنُ فهم النص، وإدراك مقاصده⁽³⁹⁶⁶⁾.

مفهوم سبب النزول عند الصدر الأول:

يتبين من استقراء كلام الصحابة والتابعين في مفهوم سبب النزول عند قولهم: «نزلت الآية في كذا» يجد أنهم يطلقون ذلك على عدة معانٍ أهمها:

³⁹⁶⁵ يُنظَرُ: «الوجيز في أصول الفقه الإسلامي»، لمصطفى الزحيلي: (9/2).

³⁹⁶⁶ يُنظَرُ: «طرق الكشف عن مقاصد الشاع»، د/ نعمان جعيم: (ص: 104)، ط دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن.

1 - بيان الحادث الذي وقع في عهد النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وكان سبباً لنزول تلك الآية.
3 - بيان لصورة من الصور التي تصدق عليها الآية، وفي هذه الحال يكون المقصود بقولهم: «نزلت في كذا»، «نزلت في مثل هذا الموقف، أو في بيان حكم هذا وأمثاله»⁽³⁹⁶⁷⁾.

ويرى ولي الله الدهلوي أن كثيراً مما يُروى من أسباب النزول لا تدعو الحاجة إليه في تفسير القرآن الكريم، وأن اعتبار الإحاطة به شرطاً من شروط التفسير فيه تفويت لحظ النفس من كتاب الله تعالى، وحرمان من إدراك روحه وجوهه، وأن ما فعله بعضهم من محاولة تقصي سبب نزول لأكثر آيات القرآن الكريم يُعدُّ من باب الإفراط⁽³⁹⁶⁸⁾.

وإذا أخذنا أسباب النزول بمفهومها العام عند الصحابة والتابعين (رَضُوا اللهُ عَلَيْهِمْ) الذي سبق ذكره؛ فإن النصوص القرآنية التي يتعدَّد فهمها بغير الاطلاع على أسباب النزول تنحصر في حالين:

1 - معرفة القصص التي تتضمن الآيات القرآنية التعريض بها؛ فإن فهم إيماء هذه الآيات، وإشارتها لا يتيسر إلا بمعرفة تلك القصص، كقوله الله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾⁽³⁹⁶⁹⁾.

2 - سبب النزول الذي يفيد تخصيصاً لعام، أو تقييداً لمطلق، أو بياناً لمجمل... وأمثال ذلك مما يُصَرَّفُ فيه الكلام عن ظاهره المتبادر منه؛ إذ إنَّ فهم مقاصد الآيات، ومراميها لا يتأتى بدون ذلك، وهذا معلوم في أصول الفقه.

الشرط الخامس: مراعاة سياق اللفظ:

يجب أيضاً فهم اللفظ بحسب سياقه في النص، ومراعاة ما قبله وما بعده؛ لتحديد دلالة اللفظ ومعناه، وبيان المراد منه، مع مراعاة القرائن اللفظية السابقة، أو اللاحقة في النص، فإن قرينة السياق تساعد على دلالة المراد من الكلام، فمن فهم ذلك فلا يفهم قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؛ «تكلتك أمك يا معاذ» بأنه دعاء عليه، ولكن السياق يدل على الدعاء له، ولا يفهم لفظ الأمر في قوله تعالى: ﴿فَاكْتُبُوهُ﴾ على حقيقته من الوجوب إذا ضم إلى قوله سبحانه: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْمِنَ أَمَانَتَهُ﴾⁽³⁹⁷⁰⁾ فلفظ الأمر يدل على الوجوب، ولكن القرينة صرفته للندب والإرشاد، فلا يصح إذن بتر اللفظ عن سياقه.

⁽³⁹⁶⁷⁾ «المرجع السابق»: (ص: 104).

⁽³⁹⁶⁸⁾ يُنظر: «الفوز الكبير في أصول التفسير»، لولي الله الدهلوي: (ص: 64)، نقله من الأصل الفارسي إلى اللغة العربية سلمان الحسيني الندوي، ط دار البشائر الإسلامية.

⁽³⁹⁶⁹⁾ [المجادلة: 1].

⁽³⁹⁷⁰⁾ [البقرة: 283].

الشرط السادس: فهم الواقع:

وذلك مما يساعد على تنزيل الأحكام على الواقع بدقة؛ لِأَنَّهُ قد يتغير الواقع، فيجب تغيير الحكم، وهو المراد من قاعدة: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان، والمكان، والأعراف، والأحوال».

الشرط السابع: فهم حال السائل:

لا بد أن يكون الفقيه المجتهد مُلِمًّا بأحوال السائلين، حتى لا ينزل النص على غير أهله، وممن برع في هذا المضمار سيدنا عبد الله بن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا)، فقد ورد عنه أنه سأله رجل هل للقاتل توبة؟ فقال: لا، ثم أتاه آخر، فسأله كذلك فقال: نعم، فقيل له: كيف يختلف جوابك؟ فقال، رأيت في وجه الأول الشر، فخشيت أن أُجَزَّئُهُ، ورأيت في وجه الثاني الندم، فخشيت أن أقنطه، أخرج ابن أبي شيبة، عن سعد بن عبيدة قال: جاء رجل إلى ابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) فقال: «لِمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا تَوْبَةٌ؟ قَالَ: لَا، إِلَّا النَّارَ، فَلَمَّا ذَهَبَ قَالَ لَهُ جُلَسَاؤُهُ: مَا هَكَذَا كُنْتَ تُفْتِينَا، كُنْتَ تُفْتِينَا أَنَّ لِمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا تَوْبَةً مَقْبُولَةً، فَمَا بَالُ الْيَوْمِ؟ قَالَ: إِنِّي أَحْسِبُهُ رَجُلًا مُعْضَبًا يُرِيدُ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا، قَالَ: فَبَعَثُوا فِي آثَرِهِ فَوَجَدُوهُ كَذَلِكَ»⁽³⁹⁷¹⁾.

وعلى أي حال، فقد فهم ابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) ببصيرته النافذة واقع السائلين وأحوالهم، وراعى ظروفهم وتصرفاتهم، حيث أدرك أن الأول لم يقتل، لكنه ينتظر فتواه ليستبيح بها القتل، فأجابه بالمنع محافظة منه على النفس المعصومة، وأما الثاني فقد فهم أنه قد قتل حقيقة، وجاء نادماً راجياً رحمة مولاه، فعندئذ أفتاه بقبول التوبة ترغيباً له، وتيسيراً عليه؛ لِئَلَّا يزداد بعداً وعناداً⁽³⁹⁷²⁾.

الشرط الثامن: مراعاة المقاصد العامة للشريعة الإسلامية من جلب المصالح ودفع المفاسد:

إذ يجب على المجتهد فهم النص في ضوء المقاصد العامة للشريعة التي جاءت لتحقيق مصالح العباد من جلب المنافع لهم، وتكثيرها، ودرء المفاسد عنهم، وتقليلها، وذلك في كل نص جزئي؛ ليتفق مع المبادئ العامة للتشريع.

هذا وقد ضرب لنا القرآن الكريم الأمثال على أن لكل حادثة حكماً معيناً وإن تشابهت الوقائع، فلا بُدَّ للفقيه أن ينزل الحكم على الحادثة تنزيلاً صحيحاً، ولا يكتفي بكون مثلها قد سبق الحكم فيها.

من الأمثلة القرآنية على فقه التنزيل:

قال سبحانه: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ

⁽³⁹⁷¹⁾ أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب: الديات، باب: من قال: ليس لقاتل المؤمن توبة، (5/435/برقم: 27753)،

وسنده صحيح.

⁽³⁹⁷²⁾ يُنظَرُ: «طرق الكشف عن مقاصد الشارع»، د/ نعمان جعيم: (ص: 104).

شَاهِدِينَ * فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ﴿٣٩٧٣﴾.

فمن الواضح تمامًا أن حكم سليمان خالف حكم داود (عليهما السلام) في القضية، وأشار النص إلى صحة حكم سليمان، بدليل قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾، ومعنى هذا أن أحدهما كان عنده من الفهم ما ليس عند الآخر، إما بأن سمع ما لم يسمع الآخر، وإما بأن فهم ما لم يفهم الآخر، مع أن كل واحد منهما عنده من النصوص ما عند الآخر، لكن الخلاف كان في تنزيل النص على الواقعة، وهو السبب الرئيس في صحة الحكم.

فهم مغلوط:

يخطئ كثير من الباحثين في الفقه الإسلامي حين ينقلون بعض الأقوال والآراء لفقهاء لهم باع في الفقه والاجتهاد على أنها مُسَلِّمة لا محيص عنها، ولا محيد، ولا ينبغي أن يخالفها أهل العصور المتأخرة رغم اختلاف الزمان، والمناسبة التي صيغ فيها هذا الاجتهاد، والعوامل المؤثرة في فتوى أولئك الفقهاء، وهذا خطأ كبير يرتكبه كثير من الباحثين ينبغي تصحيحه.

وتصحيحه بأن يُقال: إن المواقف التي تبناها بعض الفقهاء زمن احتلال، أو حروب خاصة فيما يتعلق بدعوى إقامة الجهاد، كانت مواقف معيارية؛ ذلك أن أكثر هذه المواقف كانت مواقف وقتية، لا تصلح لواقع الناس الآن، فلو نقلت دون دراسة تحليلية فاحصة لأحوال الأمة آنذاك من جهة، وأحوال المحتل الغاصب من جهة أخرى لأنت النتائج غير سليمة، واتخذت القرارات الخاطئة، وغرق المسلمون في بحر لحي من الفوضى والتخبط، وهذا ما يعاينه الناس اليوم.

قاعدة: تغير الفتوى بتغير الزمان:

على الفقيه النظر في الواقع، الذي تتغير الفتوى بتغيره، وهذا ما يفسر مخالفة فتاوى الفقهاء المتأخرين في شتى المذاهب، وفي كثير من المسائل ما أفتى به أئمة مذاهبهم، وفقهاؤهم الأولون؛ وعللوا ذلك بتغير أحوال الناس وأوضاعهم، وعلى هذا أسست قاعدة: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان».

قال العلامة ابن عابدين: «كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان؛ لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه؛ لعلمهم

[3973] [الأنبياء: 78، 79].

بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به أخذًا من قواعد مذهبه»⁽³⁹⁷⁴⁾.

وهاك أمثلة من الفتاوى التي تغيرت بتغير الأزمنة:

مسألة الطلاق الثلاث:

هذه المسألة مما تغيرت الفتوى بها بحسب الأزمنة، حيث اجتهد فيها الصحابة فرأوا مفسدة تتابع الناس في إيقاع الثلاث لا تندفع إلا بإمضائها عليهم، فرأوا مصلحة الإمضاء أقوى من مفسدة الوقوع⁽³⁹⁷⁵⁾، فعن ابن عباس (رضي الله عنهما) قال: «كان الطلاق على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وأبي بكر، وستين من خلافة عمر، طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيته عليهم، فأمضاه عليهم»⁽³⁹⁷⁶⁾.

مسألة حلول المهر وتأجيله:

كانت العرب تدفع إلى المرأة، أو وليها المهر كاملاً قبل الدخول، ولم يعرف منهم تأجيل، ولا تبعض، ثم تغير هذا الأمر فصار الرجل يدفع للمرأة بعض المهر، ويؤجل بعضه، وقد ذكر ابن القيم ذلك، ودل على المسألة بالآثار⁽³⁹⁷⁷⁾، وذكر ابن القيم أن الليث بن سعد حكى عليه الإجماع، واستطرد ابن القيم فذكر رسالة الليث بن سعد إلى مالك بن أنس التي نقلها الإمام الفسوي في كتابه «المعرفة والتاريخ»، يقول الفسوي (رحمه الله) في رسالة الإمام الليث بن سعد إلى الإمام مالك بن أنس: «ومن ذلك أن أهل المدينة يقضون في صدقات النساء أنها متى شاءت أن تتكلم في مؤخر صداقها تكلمت فدفع إليها، وقد وافق أهل العراق أهل المدينة على ذلك، وأهل الشام، وأهل مصر، ولم يقض أحد من أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ولا من بعدهم لامرأة بصداقها إلا أن يفرق بينهما موت، أو طلاق فتقوم على حقها»⁽³⁹⁷⁸⁾.

مسألة العيوب التي يثبت بها فسخ النكاح:

كان الفقهاء قديمًا يعتبرون بعض الأمراض موجبًا لثبوت فسخ النكاح؛ لأنها كانت مما يستعصي علاجه آنذاك مثل البخر، وهو تغير رائحة الفم إلى رائحة كريهة، ومن هذه العيوب ما هو خاص بالرجال، ومنها ما هو خاص بالنساء، ومنها المشترك بينهما، وقد أصبح معظم هذه الأمراض في الوقت الحاضر (بحمد

⁽³⁹⁷⁴⁾ يُنظر: «حاشية ابن عابدين»: (389/6).

⁽³⁹⁷⁵⁾ يُنظر: «إعلام الموقعين» لابن القيم: (408/4).

⁽³⁹⁷⁶⁾ أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه»، كتاب: الطلاق، باب: طلاق الثلاث (1099/2 / برقم: 1472).

⁽³⁹⁷⁷⁾ يُنظر: «إعلام الموقعين» لابن القيم: (53/1).

⁽³⁹⁷⁸⁾ يُنظر: «المعرفة والتاريخ»، لأبي يوسف الفسوي: (692/1)، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت،

الطبعة: الثانية، سنة: 1401هـ - 1981م.

الله سهل العلاج.

فما كتبه الفقهاء قديماً، وما قدموه من تصورات جاءت منسجمة مع بيئاتهم التي عاشوها، فلا لوم عليهم في هذه الاجتهادات، فإنهم أرادوا الصواب باجتهادهم هذا، ولكن لو نقل فقهاء عصرنا هذه الاجتهادات كما هي فحكموا بناء عليها بفسخ النكاح الآن قياساً على الماضي دون وعي بالاختلاف بين العصرين، لارتكبوا جرماً فادحاً في حق الزوجين، فالعيب هنا أنهم يجترونها ما في كتب التراث، بلا وعي⁽³⁹⁷⁹⁾.

أمثلة من فعل الصحابة:

لما فتح الله تعالى «خيبر» قسم النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أرضها بين المسلمين؛ لِأَنَّهَا فَتَحَتْ عَنُوداً، ولما فتح الله سبحانه على المسلمين العراق ومصر في عهد عمر بن الخطاب (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) طالب بعض المسلمين سيدنا عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أن يقسمها بين المسلمين كما قسم رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) خيبر، واحتجوا بنصوص القرآن الكريم، وفعل النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لكن كان رأي عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) عدم تقسيمها، وأن تبقى هذه الأراضي فيئاً ينتفع بها جميع المسلمين، ثم فرض على هذه الأراضي ضريبة تُسَمَّى «الخراج»، وقد نظر سيدنا عمر باجتهاده إلى مصلحة الأجيال القادمة قائلاً: «لَوْلَا آخِرُ الْمُسْلِمِينَ مَا فَتَحْتُ قَرْيَةً إِلَّا قَسَمْتُهَا بَيْنَ أَهْلِهَا كَمَا قَسَمَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) خَيْبَرَ»⁽³⁹⁸⁰⁾. وكان مما استدل به سيدنا عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قسم أرض خيبر، وقد فتحت عنوة، ولم يقسم مكة مع أنها فتحت عنوة أيضاً، وهذا يدل على أن ما فعله رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بخيبر، ومكة إنما كان رعاية للمصالح العامة.

وما دامت المصلحة العامة للمسلمين مقدمة فلا بأس بتغيير الاجتهاد السابق؛ رعاية للمصلحة، فقد كانت المصلحة في تقسيمه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أرض خيبر في هذا الوقت؛ بخلاف أرض مكة فإن الأصلح هو إبقاؤها دون قسمتها بين الغانمين.

واجتهاد سيدنا عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) كان من هذا النوع تنزيلاً لِلنَّصِّ عَلَى الْوَقْعِ الْجَدِيدِ.

المسألة الثانية: ضالة الإبل:

كانت ضوَالُ الْإِبِلِ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) تترك لا يمسه أحد حتى يأتي صاحبها؛

⁽³⁹⁷⁹⁾ يُنظَرُ: «إعلام الموقعين» لابن القيم: (53/1).

⁽³⁹⁸⁰⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: المزارعة، باب: أوقاف أصحاب النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وأرض الخراج

ومزارعتهم، ومعاملتهم (3/106/برقم: 3125).

وذلك لِأَنَّهَا لَا يَخْشَى عَلَيْهَا مِنَ السَّبَاعِ كَمَا يَخْشَى عَلَى غَيْرِهَا مِنَ الْغَنَمِ، وَالْأَشْيَاءِ الصَّغِيرَةِ، وَبَقِيَ الْأَمْرُ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى نَهَايَةِ خِلَافَةِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) فَلَمَّا كَانَ عَهْدَ عَثْمَانَ بْنِ عَفَانَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أَمَرَ بِالتَّقَاتِ ضَوْلَ الْإِبِلِ، وَبِيعَهَا، حَتَّى إِذَا جَاءَ صَاحِبُهَا أُعْطِيَ ثَمَنَهَا، فَقَدْ رَوَى الْإِمَامُ مَالِكٌ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ شِهَابٍ يَقُولُ: «كَانَتْ ضَوْلُ الْإِبِلِ فِي زَمَانِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) إِبِلًا مُؤَبَّلَةً تَنَاتُجُ لَا يَمَسُّهَا أَحَدٌ حَتَّى إِذَا كَانَ زَمَانُ عُثْمَانَ بْنِ عَفَانَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أَمَرَ بِتَعْرِيفِهَا ثُمَّ تُبَاعُ فَإِذَا جَاءَ صَاحِبُهَا أُعْطِيَ ثَمَنَهَا» (3981).

وما فعله عثمان (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) اجتهاد جديد أيضاً من هذا النوع تنزيلاً لِلنَّصِّ عَلَى الْوَاقِعِ الْجَدِيدِ؛ لِصِيَانَةِ أَمْوَالِ النَّاسِ، وَهُوَ مَقْصِدٌ عَظِيمٌ مِنْ مَقَاصِدِ الشَّارِعِ (3982).

صور من تنزيل النصوص التي تبين خطؤها في عهد الصحابة الكرام:

لا شك أن تنزيل النص في غير محله قد يترتب عليه آثار وخيمة، وهذا من باب الخطأ في الاجتهاد الَّذِي نَبِهَ عَلَيْهِ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهذا قد يطول الصحابة أيضاً، فإن الخطأ من سمات البشر، لكن ينبغي التنبيه على هذا الخطأ ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، ومن هَذِهِ التَّنْزِيلَاتِ الَّتِي تَبِينُ خَطْئَهَا مَا يَلِي: **أولاً: توقعهم أن «ابن صياد» هو المسيح الدجال لوجود بعض الأوصاف فيه.**

فقد كان سيدنا جابر بن عبد الله (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) يحلف بالله أنه هو الدجال، وذكر سيدنا جابر (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) أن سيدنا عمر (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) كان يظن ذلك أيضاً، على الرغم من أن ابن صياد نفسه حكى لأبي سعيد الخُدْرِيِّ لما سافر معه أنه ليس هو الدجال، فقد روى عن أبي سعيد الخُدْرِيِّ قَالَ: صحبت ابن صياد إلى مكة فقال لي: ما لقيت من الناس؟ يزعمون أني الدجال، ألسنت سمعت رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يقول: «إنه لا يولد له»، وقد ولد لي، أليس قد قال: «هو كافر»، وأنا مسلم، أو ليس قد قال: «لا يدخل المدينة ولا مكة»، وقد أقيمت من المدينة، وأنا أريد مكة... إلخ الحديث» (3983).

فمثل هذا التنزيل فيه نظر كبير من عدة أوجه منها:

الأول: أن أحاديث الدجال، وإن كانت مطلقة لم تخصص بزمان إلا أن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ذكر فيها أن من سيقته هو عيسى بن مريم (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فكيف يكون زمن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)!

(3981) يُنظَرُ: «مسند الفاروق عمر بن الخطاب (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) وأقواله» لابن كثير: (53/1)، ط دار الفلاح - مصر.

(3982) يُنظَرُ: «تغير الفتوى في الفقه الإسلامي»، للدكتور عبد الحكيم الرميلي: (ص: 116)، ط دار الكتب العلمية.

(3983) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الفتن، باب: ذَكَرَ ابْنُ صَيَّادٍ (4/2242/برقم: 2927)، ويُنظَرُ: «لمعات التنقيح

في شرح مشكاة المصابيح»، عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله البخاري الدهلوي الحنفي: (733/8)، تحقيق وتعليق: الأستاذ

الدكتور تقي الدين الندوي، دار النوادر، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولى، سنة: 1435هـ - 2014م.

الثاني: أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال للصحابة: «إن يخرج وأنا فيكم، فأنا حجيجه دونكم، وإن يخرج ولست فيكم، فكل امرئ حجيح نفسه، والله خليفتي على كل مسلم»⁽³⁹⁸⁴⁾، ثم فارق النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الدنيا، ولم يثبت أن الدجال قد ظهر في عهده.

الثالث: أن هذه الروايات نفسها أثبتت أن ابن صياد دافع عن نفسه، كيف وقد روي إسلامة عن جماعة من الصحابة كلهم ثقة!

وبعد:

فالعناية بفقهاء التنزيل لا بُدَّ أن تكون من أولى أولويات الفقيه؛ إذ عليها مدار الاجتهاد، وبضاعة المجتهد عبارة عن فقه النص، وتأويلاته، وعلى فقه النص يكون مدار الخلاف بين الفقهاء، والله أعلى وأعلم.

³⁹⁸⁴ أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الفتن، باب: ذكر الدجال (4/2250/برقم: 2937)، مطولاً.

الضابط الرابع عشر: إعادة النظر في تقسيم الدور إلى دار إسلام ودار حرب وما بُني على ذلك من أحكام شرعية:

تمهيد:

يُمثِّلُ هذا الموضوع أهم موضوعات الفقه السياسي الإسلامي، وهو ما يُعرف باسم: «السياسة الشرعية»، كما يُشكِّلُ أساس التصور الفقهي للعلاقات الدولية في الفقه الإسلامي؛ وذلك لارتباطه بمسائل الجهاد، وتعلقه بأحكام المواطنة، التي تُدرَس في المدونات الفقهية في أبواب «السِّيَر»، في آخر ما يُصنَّف في الفقه، ويَجِدُ استمداده مما سُمِّيَ في علم التصنيف بـ «فقه السيرة».

يُعالج هذا الضابط عدة أمور منها:

أولاً: إعادة النظر في مصطلحي «دار الإسلام» و«دار الكفر»؛ لترتب إشكالية «سوء فهم الواقع التاريخي» الَّذِي رَسَخَ في أذهان جمهرة الناس مُسَلِّمَةً خاطئة، وهي أن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قد أقام دولة دينية على غرار الدول المعاصرة، يمكن أن تكون قومية، أو إقليمية، فَسَمَّتِ المعمورة لقسمين.

ثانياً: إشكالية ما يُسَمَّى عند بعض الجماعات بـ «واجب الوقت»، وذلك أن المنادين بواجب الوقت على المسلمين اتباع الوسائل التي أقامت دولة «المدينة»، تتولى هذه الدولة المُهمَّات التي نهضت بها «دولة المدينة» في الماضي، فتقيم مثلها في العالم المعاصر، وتكون هذه الدولة قاعدة الانطلاق نحو العالم؛ لإخضاعه «لخليفة» مسلم وحيد، والذي عليه أن يحول أهل دار الحرب إلى مواطنين في دار الإسلام ما أمكن، وحصول مسألة الخلافة»⁽³⁹⁸⁵⁾.

ثالثاً: إشكالية تَأَثَّرَ «الخطاب الإسلامي المعاصر» بهذه المسألة، فأصبح مُحاطاً بتأثيرات تصوُّرات مختلفة، لما يُعَدُّ من عوامل، أو أسباب، أو وسائل تحقيقها، وبقيت العقول المُسَلِّمة غير ملتفتة إلى الواقع المعاصر، أو المستقبل، فلم يزدها ذلك إلا بُعْدًا عن تحقيق أهدافها في نشر الإسلام، وتبليغه لأهل الأرض.

رابعاً: إشكالية تصوير مبدأ «الانتماء الديني» وبسببه، ومن خلاله حصل ترسيم كل الفواصل السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والجغرافية، بين المسلمين، وغيرهم، وأن هذا التقسيم جاء سبباً للدفاع عن إسلام الأمة، والحفاظ على سلامتها، وحماية مستقبلها، ولعلَّ هذا هو الَّذِي جعل بعض فقهاء الأحناف يُقسِّمُون مفهوم الدار كمصطلح ديني، وسياسي جامع⁽³⁹⁸⁶⁾.

⁽³⁹⁸⁵⁾ يُنظَر: «الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي»، أ د/ طه جابر العلواني: (ص: 54)، طبعة: دار الهادي، سنة:

1424هـ - 2003م.

⁽³⁹⁸⁶⁾ يُنظَر: «نحو التجديد والاجتهاد، أولاً الفقه وأصوله»، أ د/ طه جابر العلواني: (ص: 77)، دار تنوير، سنة: 2008م.

خامساً: اجترار «الأجيال المسلمة»، وخاصةً التيارات الفكرية، لهذه المسألة على الدوام، خاصةً في المائة عام السابقة، واسترجاعها دون نقد، أو مراجعة خاصةً في مسألة تدريسها في المواد الفقهية، مثل باب الجهاد والسير، أو عكس الوقائع التاريخية المعاصرة، واعتبرت معطيات التراث في المسألة وسائل حفظ وحماية لكيان الأمة المعاصرة، والتشبيث بهذا كله؛ خيره وشره، وجيده ورديته، وطيبه وخبيثه، دون مراجعة، أو نقد، أو تمحيص، وأن من يدافع عن هذه المسألة (كما هي) يُعدُّ رمزًا وبطلًا من الأبطال الحقيقيين⁽³⁹⁸⁷⁾.

سادساً: شكّل تقسيم المعمورة لدارين عائقًا أمام عالمية الإسلام على المستوى الإسلامي، والمستوى الغربي؛ وذلك لأنه نتج من قسمة الأرض جملةً من الأحكام الفقهية، بعضها بسبب ظرفٍ زمنيٍّ مؤقت، وبعضها يأخذ شكل العموم، وقد تعرضت هذه القسمة، والأحكام المتعلقة بها إلى كثير من سوء الفهم، والنقد قديمًا وحديثًا من مسلمين، وغيرهم، وكان لها أثرها البالغ في الفكر، والفقه، والدعوة، والعلاقات المختلفة، وتتخذ هذه القسمة (اليوم) حجة بأن المسلمين لا يمكن أن يكونوا مصدر استقرار في العالم؛ لما في تعاليم دينهم (حسب زعم هؤلاء) من أحكام تنفي الآخر، ولا تعترف بوجوده، وتعمل على إقصائه وإبعاده، ورغم أن المسلمين في جميع أنحاء العالم (اليوم) هم المعتدى عليهم، وهم الذين يتعرضون للعدوان السافر، والقتال المستمر، غير أن جزءًا لا يُستهانُ به من تبريرات المعتدين لعدوانهم يستندون فيه إلى هذا التراث⁽³⁹⁸⁸⁾.

جينولوجيا الضابط:

نشأة تقسيم المعمورة إلى «دار إسلام»، و«دار كفر» في العهد الأموي، ويُعتبر أول من تكلم بها هو الإمام أبو حنيفة (المتوفى سنة: 150هـ) في العراق، والإمام الأوزاعي (المتوفى سنة: 157هـ) في الشام، ومن بعدهما مثل الإمام محمد بن الحسن الشيباني في «السير الكبير» (المتوفى سنة: 189هـ)، بعد نحو ما يُقارب مائة عام من الهجرة، حتى عقدوا مباحث في بيان الأحكام التي تختلف باختلاف الدارين، وما تصير به الدار «دار إسلام»، وما تصير به «دار كفر»⁽³⁹⁸⁹⁾.

محاولة الإمامين الشاشي والرازي للمراجعة:

⁽³⁹⁸⁷⁾ تمثل ذلك في بعض التحولات الفكرية عند بعض الجماعات، مثل تلاميذ الأستاذ/ سيد قطب، وأمثال صالح سرية في كتابه: «رسالة الإيمان»، ومحمد عبدالسلام فرج في كتابه: «الجهاد. الفريضة الغائبة»، وتحولت لصدامية حوّلت مقاصد الشريعة، وشوّهت وجهتها، وطبقت في مجتمعات المسلمين.

⁽³⁹⁸⁸⁾ يُنظر: «نحو التجديد والاجتهاد»، للعلواني: (ص: 77).

⁽³⁹⁸⁹⁾ يُنظر: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، للكاساني: (130/7 - 131)، ط المكتبة العلمية، بيروت.

قدّم بعض علماء الشافعية مراجعات على هذا التقسيم، وتصديق القرآن عليها، وكانت أكثر هذه المراجعة انسجامًا مع عالمية الإسلام، هي محاولة الإمام الفخر الرازي (ت: 606هـ) في «تفسيره الكبير» عن القفال الشاشي (ت: 366هـ) ما مفاده: «أنه يُمكنُ تجاوز قسمة الأرض المألوفة لدى الفقهاء إلى «دار إسلام»، و«دار حرب»، و«دار عهد» إلى قسمة أخرى تنسجم وفاعلية الإسلام، وعالميته، وخواص شرعته، ومنهاجه، والقسمة التي صرح بها أن تكون تُقسّم الأرض دارين: «دار إسلام»، و«دار دعوة»، فدار الإسلام هي التي يدين أكثر أهلها بالإسلام، وتعلو فيها كلمة الله، ودار الدعوة هي التي على المسلمين أن يُبلّغوها الرسالة، ويُوصِلُوها إليها الدعوة، وأن أمم الأرض وشعوبها أمتان: «أمة إجابة» وهي الأمة المسلمة، و«أمة دعوة» وهي سائر الأمم الأخرى، في تفسير قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (3990).

قال الرازي: «فأما أهل دعوته فإنه إنما يُقال لهم: إنهم «أمة الدعوة»، ولا يُطلق عليهم إلا لفظ الأمة بهذا الشرط» (3991).

ثم سار على فكرة المراجعة واستعمال مفاهيم «دار الدعوة»، و«دار الإجابة»، و«أمة الدعوة»، و«أمة الإجابة» في كثير من دراساتهم مجموعة من المعاصرين؛ منهم:

– الأستاذ الدكتور: طه جابر العلواني في بحثه «فقه الأقليات»، المُقدّم لندوة تطور العلوم الفقهيّة، بسلطنة عُمان، سنة: 2009 (3992).

– الأستاذ الدكتور: رضوان السيد في كتابه: «الأمة، والجماعة، والسلطة»، والذي أوضح فيه أن مفهوم «الولاية» هو الذي أدّى إلى ظهور مصطلح «دار الإسلام»، والدار الواحدة تستلزم سلطة واحدة؛ لأنّ الولاء والولاية لا ينقسمان» (3993).

– الأستاذ الدكتور إسماعيل فطاني في أطروحته الجامعية للدكتوراه «اختلاف الدارين، وأثره في أحكام المناحكات والمعاملات» (3994)، توصل من خلالها أن دور غير المسلمين تحولت في زماننا إلى «دور عهد».

(3990) [سورة آل عمران: 110].

(3991) يُنظَر: «تفسير الرازي»: (325/8).

(3992) أورد الفخر الرازي إشارة مُهمّة في تسمية الأرض التي قمنا بالبناء عليها وتطويرها لتجاوز التعبير بـ «دار الإسلام»، و«دار الحرب»، وسنأتي على بيان تفصيل ذلك.

(3993) يُنظَر: «الأمة والجماعة، والسلطة» أ د/ رضوان السيد: (ص: 32)، جداول للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة،

سنة: 2011م.

- الأستاذ الدكتور محيي الدين أحمد قاسم في أطروحته الجامعية للدكتوراه في كلية الاقتصاد، والعلوم السياسية، بعنوان: «التقسيم الإسلامي للمعمورة»، دراسة في نشأة وتطور الجماعة الدولية في التنظيم الدولي الحديث⁽³⁹⁹⁵⁾.

إننا من خلال دراسة هذا الضابط المنهجي نود أن نُبيِّنَ ما شغل عقليَّة الفقيه إزاء تقسيم الدار، وأن نضرب مثلاً لتقريب الفكرة، وأن نرصد تطور هذه المصطلحات لعلم «القانون الدولي»، وأن يتم إعادة توصيف المعمورة إلى «دار الدعوة»، و«دار الإجابة»، بدلاً من «دار الحرب»، و«دار الإسلام»، وأن يتم مراجعة الأحكام الفقهيَّة التي بُيِّت على هذا التقسيم، وكذا مراجعة الأفكار، والأيدولوجيات لدى جماعات العنف المعاصرة.

تحرير مصطلحي «دار الإسلام»، و«دار الكفر»:

عَرَّفَ الفقهاء مصطلح «دار الإسلام»، بأنها: «كل بقعة تكون فيها أحكام الإسلام ظاهرة»⁽³⁹⁹⁶⁾، أو يسكنها المسلمون، وإن كان معهم فيها أهل ذمة، أو فَتَحَهَا المسلمون، وأَقْرَبُها بيد غير المسلمين، أو كانوا يسكنونها، ثم أجلاهم غير المسلمين عنها⁽³⁹⁹⁷⁾.

وَفَسَّرَ الشافعيَّة ظهور أحكام الإسلام ب: «كل حكم من أحكام الإسلام غير العبادات، مثل تحريم الزنى، والسرقه»⁽³⁹⁹⁸⁾.

وعَرَّفَ الفقهاء «دار الكفر» بأنها: «كل بقعة تكون فيها أحكام الكفر ظاهرة»⁽³⁹⁹⁹⁾.

وأرجع بعض المعاصرين السبب في هذا إلى اشتداد التنافس بين الإمبراطوريات البيزنطية، والفارسية، والأحباش، والصدام بينها، وبين الدولة الإسلاميَّة القتيبة، وكان لكل منها تأثير عسكري، وسياسي، وَقَفَ صَدًا أمام مُهمَّة الأُمَّة الإسلاميَّة من الدعوة إلى الله عَزَّ وَجَلَّ، وقوبل من هذِهِ الإمبراطوريات بأحلام الغزو، والنفوذ والسيطرة كما نرى اليوم⁽⁴⁰⁰⁰⁾.

⁽³⁹⁹⁴⁾ الكتاب طبعة دار السلام للطباعة، والنشر، والتوزيع، والترجمة طبعة 1418هـ، 1998م.

⁽³⁹⁹⁵⁾ الكتاب: طبعة إسلاميَّة المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن، 1419هـ، 1999م

⁽³⁹⁹⁶⁾ ينظر: «رد المحتار على الدر المختار»: (3/253)، ط إحياء التراث.

⁽³⁹⁹⁷⁾ ينظر: «الإنصاف»، للمرداوي: (4/121) ط دار إحياء التراث العربي.

⁽³⁹⁹⁸⁾ ينظر: «حاشية البجيرمي على الإقناع»: (4/220)، ط مصطفى البابي الحلبي.

⁽³⁹⁹⁹⁾ ينظر: نفس المراجع.

⁽⁴⁰⁰⁰⁾ ينظر: «العلاقات الخارجية في العصر الإسلامي»، للدكتور: خالد محمد مبارك القاسمي: (ص: 12)، طبعة الدار الثقافية للنشر.

وما استتبع ذلك من التحرر الاقتصادي في عهد عبد الملك بن مروان، فبدأ باستقلال الدولة الأموية بالعملة الذهبية «الدينار»، وكان هو مجال السيطرة الرومانية على العالم⁽⁴⁰⁰¹⁾.

مدخل المراجعة لهذا التقسيم:

تباين الفقهاء في تقسيم الدار كما أسلفنا، وتقرير أن هذا التقسيم ليس حكمًا شرعيًا ثابتًا بالكتاب، والسنة النبوية، أو أصل شرعي متفق عليه، وإنما هي مفاهيم سياسية، أو دستورية، مرتبطة بقضية الاستخلاف على الأرض؛ ليقوم بدور التقويم والرعاية «النظام المطبق على الدار».

ومدار تلك التقسيمات يدور حول إمكان إظهار شعائر الإسلام، وأمن المسلم على دينه وعقيدته، فالأرض التي يأمن فيها المسلم على دينه، ويُسمح له فيها باعتماد عقيدته، مثلها مثل ديار الإسلام حتى لو عاش ضمن أكثرية غير مسلمة، وعليه فديار الغرب (اليوم) لا تدخل ضمن ديار الكفر كما يظن كثير من الناس؛ لأنَّ المسلم يقيم فيها الصلاة، ويُظهر فيها الشعائر، ويتعبد فيها بالشرائع دونما خوف أو رهبة. قال الكاساني: «لا خلاف بين أصحابنا (الأحناف) في أن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها»⁽⁴⁰⁰²⁾.

وكذا اختلفوا في دار الإسلام هل تصير دار كفر؟ اختلف الفقهاء على قولين:

القول الأول: لا تصير دار الإسلام دار الكفر إلا بثلاث شرائط:

أحدها: ظهور أحكام الكفر فيها.

والثاني: أن تكون متاخمة (لصيقة) لدار الكفر.

والثالث: ألا يبقى فيها مسلم، ولا ذمي آمنًا بالأمان الأول، وهو أمان المسلمين.

القول الثاني: تصير دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها، وهو قول: القاضي أبو يوسف، ومحمد بن

الحسن⁽⁴⁰⁰³⁾.

والفرق بين القولين أن أبا حنيفة (رحمته الله) يُعدُّ تمام القهر والقوة، ومحمد بن الحسن ومن معه ليس بتمام القهر، وَقَعَدُوا كلية: «أن كل موضع ظهر فيه حكم الشرك فالقوة في ذلك الموضع للمشركين فكانت دار حرب، وكل موضع كان الظاهر فيه حكم الإسلام فالقوة فيه للمسلمين»⁽⁴⁰⁰⁴⁾.

⁽⁴⁰⁰¹⁾ برنامج: «والله أعلم»، للأستاذ الدكتور: على جمعة مفتي الديار المصرية السابق، حول أسباب تقسيم الأرض لدار

إسلام، ودار كفر، موقع: (you Tube).

⁽⁴⁰⁰²⁾ ينظر: «بدائع الصنائع»، للكاساني: (131/7).

⁽⁴⁰⁰³⁾ ينظر: «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، للكاساني: (131/7).

وعند الشافعية: روى ابن حجر عن الماوردي رأياً ذهب فيه إلى أبعد من ذلك، فاعتبر أن الإقامة في دار الكفر التي يستطيع المسلم إظهار دينه فيها أولى من الإقامة في دار الإسلام؛ لما في ذلك من القيام بوظيفة جذب الناس إلى هذا الدين، وتحسينه إليهم، ولو بمجرد الاحتكاك والمعاشة: «قال الماوردي: إذا قدر المسلم على إظهار الدين في بلد الكفر، فقد صارت البلد به دار إسلام، فالإقامة فيها أفضل من الراحة منها؛ لما يترجى من دخول غيره في الإسلام»⁽⁴⁰⁰⁵⁾.

لكن نحتاج أن نكتشف ما في عقلية الفقيه؛ لفهم ماهية هذا التقسيمات؛ ونحللها ونعرضها على ميزان المراجعة:

أولاً: نظر الفقيه لإضافة الدار «لإسلام»، و«الكفر».

فلو سألتنا الكاساني هذا السؤال أجاب: وإنما أضفنا «الدار» إلى «الإسلام»، أو «الكفر»؛ لظهور الإسلام، أو الكفر فيها، كما تُسمَّى الجنة «دار السلام»، والنار «دار البوار»؛ لوجود السلامة في الجنة، والبوار في النار.

وسألناه: وما معنى «ظهور الإسلام والكفر»؟ فأجاب بظهور أحكامهما، فإذا ظهرت أحكام الكفر في دار فقد صارت «دار كفر» فصحت الإضافة، ولهذا صارت الدار «دار الإسلام» بظهور أحكام الإسلام فيها من غير شريطة أخرى.⁽⁴⁰⁰⁶⁾

وفقهاء الحنفية (وعلى رأسهم الكاساني) يقصدون «ظهور الإسلام والكفر» أي: منطقة «استقرار للأحكام الشرعية، وعدم استقرارها»؛ لأنَّ فلسفة الفقهاء دائماً متعلقة بالحكم الشرعي، تقول: إن الله أمرنا بأحكام شرعية، بنوعيتها؛ تكليفية مثل: «الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام»؛ ووضعية مثل: «الصحة، والفساد، والبطلان، والفساد» في عقود البيوع، والزواج، والطلاق، والإرث والوصايا؛ وذلك من أجل أداء الأحكام الإلهية «في منطقة استقرار للأحكام الشرعية»، هي ما سماها الفقهاء «دار الإسلام»، أي: أحكامه.

وهناك منطقة أخرى ليست ملتزمة بأحكام الإسلام، ولا تخضع لأحكام الشريعة، وأهل هذه المنطقة يمارسون من أمور حياتهم ما يمارسه أهل المنطقة الأولى، من بيوع، وتجار، وزواج، وطلاق، وإرث، ولكن لا

⁽⁴⁰⁰⁴⁾ ينظر: «المبسوط»، للسرخسي: (193/10).

⁽⁴⁰⁰⁵⁾ ينظر: «فتح الباري بشرح صحيح البخاري» لابن حجر: (320/7).

⁽⁴⁰⁰⁶⁾ ينظر: «بدائع الصنائع»، للكاساني: (130/7).

تسري عنده الأحكام الشرعية؛ لأنَّ له وَضْعِيَّةً خاصَّةً، فافتراض الفقيه لو أن مسلماً يعيش في وسط أهل هَذِهِ البلاد:

تصور الفقيه التقابل بين منطقتين: الأولى: منطقة استقرار الحكم الشرعي، وهذه لا إشكال فيها، ولا غضاضة في سريان الأحكام الشرعية على أهلها مسلمين، أو غير مسلمين.

والثانية: منطقة احتلال الحكم الشرعي، ماذا تُسَمَّى هَذِهِ المنطقة؟ وكيف نتعامل مع المنطقة الثانية؟
ولو أردنا أن نضرب مثلاً يُقَرَّبُ هَذِهِ الفكرة لكان في الحكم الوضعي، مثل جعل الشمس سبباً في دخول أوقات الصلاة، وتحديد مواعيد صيام الصائمين، وفطرتهم، من خط عرض صفر إلى خط عرض 42 هَذِهِ منطقة استقرار الحكم الشرعي، وهذا لا إشكال في التزام العبادات فيها، ومن خط عرض 42 إلى خط عرض 62 تُسَمَّى «منطقة مختلة»، فتجد فيها 19 ساعة شمس، وخمس ساعات ليل، فهل يصوم أهلها على رؤية الشمس، يتعذر ذلك.

ومن خط عرض 62 إلى القطب الشمالي تُسَمَّى «منطقة منعدمة الأحكام الشرعية»، كالنرويج، والسويد مثلاً، فالشمس معلقة في كبد السماء لما يقارب ستة شهور، فقالوا: يصوم أهلها على أوقات مكة المكرمة⁽⁴⁰⁰⁷⁾.

والنتيجة: أنه بنفس المنطلق عالج الفقهاء هَذِهِ القضايا مثل هَذِهِ القضية، هذا «نطاق زمني»، والقضية الأولى «نطاق مكاني»، فمنطقة «جميع سكانها، أو غالبها من المسلمين» تجري عليهم أحكام الإسلام، ومنطقة أخرى عكس ذلك «غالب أهلها من غير المسلمين»، وكل ما شغل الفقهاء حاجة هؤلاء لتشريع خاص.

والخلاصة: أنه لا غضاضة في هذا التقسيم؛ وليس معيباً؛ لأنَّه كان لبيان المساحة والخريطة التي تستقر فيها الأحكام، والمنطقة التي تختل فيها الأحكام؛ لإيجاد تمايز بين المنطقتين، تسير الحياة في المنطقتين بأحكام الشريعة، من حيث إن هَذِهِ مهمتهم في الاستخلاف.

⁽⁴⁰⁰⁷⁾ خط عرض 62° شمال هي إحدى دوائر العرض الجغرافية، وهي دوائر وهمية تحيط بالكرة الأرضية، وموازية لخط الاستواء، وتتميز هَذِهِ الدائرة بأن الأراضي الواقعة عليها تنتمي للمنطقة القطبية. ينظر: موقع «ويكيبيديا» الموسوعة الحرة
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AE%D8%B7_%D8%B9%D8%B1%D8%B6_62%C2%B0_%D8%B4%D9%85%D8%A7%D9%84

ثانيًا: تطور هذه المصطلحات لعلم «القانون الدولي»:

يرى كثير من المعاصرين أن هذه المصطلحات وقعت فعلاً، وأخذت حيناً من الواقع، وتطورت بتطور الوقائع، فمثلاً أبو عبيد القاسم بن سلام «المتوفى 224هـ»، رأى تقسيمات أخرى ارتبطت بأحكام الفتوحات، وما يلزم فيها من العُشْرِ، وغيره، فَقسَمَهَا إلى:

- بلاد أسلم عليها أهلها، مثل المدينة، والطائف، واليمن.

- بلاد لم يكن لها أهل، فاختمها المسلمون اختطاطاً، ثم نزلوها، مثل الكوفة، والبصرة في العراق.

- وكل أرض افتتحت صلحاً على خراج معلوم، فهم على ما ضولجوا عليه، لا يلزمهم أكثر منه، مثل

خيبر، ومصر.

- ثم بلاد العنوة، وهي التي فتحها المسلمون عنوة⁽⁴⁰⁰⁸⁾.

قلت: وهذا تقسيم فرضه واقع الخراج، والعشور الذي كان من مصادر بيت المال، والأحوال القائمة آنذاك.

المسائل التي بُنيت على تقسيم الدار لـ «دار الإسلام»، و«دار الكفر»:

يرى أصحاب هذا الفريق أن التقسيم لا يفرضه الواقع فقط، بل تقسيم تدعمه الأدلة من الكتاب، والسنة، ورتبوا عليه أحكام الهجرة من ديار الإسلام لديار الكفر:

مثال: أحكام وجوب الهجرة:

ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾⁽⁴⁰⁰⁹⁾.

قال ابن قدامة: «فالناس في الهجرة على ثلاثة أضرب:

أحدها: من تجب عليه، وهو من يقدر عليها، ولا يمكنه إظهار دينه، ولا تمكنه إقامة واجبات دينه مع المقام بين الكفار، فهذا تجب عليه الهجرة؛ للآية، وهذا وعيد شديد يدل على الوجوب؛ ولأن القيام بواجب دينه واجب على من قدر عليه، والهجرة من ضرورة الواجب، وتمتته، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب⁽⁴⁰¹⁰⁾.

⁽⁴⁰⁰⁸⁾ ينظر: «الأموال»، للقاسم بن سلام: (ص: 69 - وص: 127).

⁽⁴⁰⁰⁹⁾ [سورة النساء: 97].

⁽⁴⁰¹⁰⁾ ينظر: «المغني» لابن قدامة: (294/9).

الثاني: من لا هجرة عليه، وهو من يعجز عنها، إما لمرض، أو إكراه على الإقامة، أو ضعف؛ من النساء، والولدان، وشبههم، فهذا لا هجرة عليه، ولا توصف باستحباب؛ لِأَنَّهَا غير مقدور عليها.

والثالث: من تستحب له، ولا تجب عليه، وهو من يقدر عليها، لكنه يتمكن من إظهار دينه، وإقامته في دار الكفر، فتستحب له؛ لِيَتِمَّكَنَ من جهادهم، وتكثير المسلمين، ومعاونتهم، ويتخلص من تكثير الكفار، ومخالطتهم، ورؤية المنكر بينهم، ولا تجب عليه؛ لِإِمَّاكَانِ إقامة واجب دينه بدون الهجرة، وقد كان العباس عم النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مقيمًا بمكة مع إسلامه»⁽⁴⁰¹¹⁾.

ويمكن أن يُرَدَّ هذا التوجيه بأن:

- حالة الوجوب في حالة الاستضعاف، وهي حالة لاحقة بالأشخاص، وليس بالمكان، ومعظم الأدلة التي جاءت من هذا القبيل لاحقة بالأشخاص، ولا علاقة لها بتقسيم المكان، ويدل على عدم وجوب الهجرة في حق من لم يقدر عليها قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا﴾⁽⁴⁰¹²⁾.

- التقسيم للأرض جاء على غير ما نطقت به إطلاقات القرآن، فالأرض ذكرت في القرآن ما يقرب من (282) مرة، غالبها على الإطلاق دون تحديد بدار، أو قوم، أو جنس، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾⁽⁴⁰¹³⁾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾⁽⁴⁰¹⁴⁾، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾⁽⁴⁰¹⁵⁾، وقوله تعالى: ﴿وَآخِرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخِرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾⁽⁴⁰¹⁶⁾.

وهذا ما يُفَسِّرُ تباين اجتهادات الفقهاء في مسألة تقسيم الأرض إلى دار إسلام، ودار كفر، بسبب عدم وجود نص قاطع، وإنما محور هذه الأقوال اجتهادات للفقهاء حول نصوص مجملة من القرآن والسنة، وهذا ما سيكون منطلق المراجعة.

مسائل تحتاج للمراجعة تكون تطبيقًا لهذا الضابط:

⁽⁴⁰¹¹⁾ ينظر: «المعني» لابن قدامة: (293/9)، مكتبة القاهرة، سنة: 1388هـ - 1968م.

⁽⁴⁰¹²⁾ [سورة النساء: 98 - 99].

⁽⁴⁰¹³⁾ [سورة البقرة: 30].

⁽⁴⁰¹⁴⁾ [سورة الأعراف: 128].

⁽⁴⁰¹⁵⁾ [سورة الملك: 15].

⁽⁴⁰¹⁶⁾ [سورة المزمل: 20].

المسألة الأولى: التزوج في دار الحرب.

المسألة الثانية: الربا في دار الحرب.

المسألة الثالثة: إقامة الحد على المسلم في دار الحرب.

المسألة الرابعة: حصول الفرقة بين الزوجين باختلاف الدار.

المسألة الخامسة: قسمة الغنيمة في دار الحرب.

المسألة السادسة: قضاء القاضي المسلم في منازعات حدثت أسبابها في دار الحرب.

المسألة السابعة: عصمة الأنفس والأموال في دار الحرب.

المسألة الثامنة: التجارة في دار الحرب.

المسألة التاسعة: أثر اختلاف الدار في أحكام الأسرة، والتوارث.

الحل من وجهة نظرنا هو: تقسيم إعادة توصيف المعمورة إلى «دار الدعوة»، و«دار الإجابة»؛

وذلك يتم بعدة خطوات إجرائية، منها:

الخطوة الأولى: وتُعَدُّ هَذِهِ الخطوة مرحلة تأسيسية، وتكون بإعادة توصيف هذا الأمر في المقررات

الدراسية في مادتي: «الفقه المذهبي»، و«الفقه المقارن»، وإبدال تقسيم المجتمعات من دار الحرب، ودار الإسلام، إلى دار الدعوة، ودار الإجابة، ويكون هذا المقرر متكاملًا بحيث ينطلق من مراجعة التراث القديم الَّذِي أَمَلْتَهُ ظروفه، مع محاولة الاستفادة منه، إلى وضع أصول فقه، وفقه جديد لِمُسْتَحْدَاتِ المواطنة، وحياة المسلمين في «دار الدعوة».

الخطوة الثانية: وهي خطوة عمليّة، توجب على العلماء، وفقهاء المسلمين الَّذِيْنَ يتعاملون مع قضايا

الأفراد، أو المجموعات التي تعيش في دار الدعوة أن يدركوا تمام الإدراك الفروق الكبيرة بين طبيعة الأسئلة، والإشكالات التي تدور في أوساط هؤلاء الأفراد، وبين الأسئلة والإشكالات التي تدور في أوساط الأمة المسلمة في محيطها الجغرافي الَّذِي يجعلها تعيش في ظل الشريعة، والنظم الإسلاميّة المطبقة فيها، ويدركون الاختلاف الكبير بين مصادر الفتوى في «دار الإجابة»، ومصادرها في الديار الأخرى التي تُعَدُّ «دار دعوة».

ويجب عليهم أن يدركوا تأثير التقسيم الجديد في الفروق النفسيّة، والفكريّة، والنظميّة، والثقافيّة، والتشريعيّة بين الدارين مما يُحْتَمُّ على المفتي الفقيه، مجتهدًا كان أو مُقلِّدًا، النظر في الأدلّة، وقراءتها بما يُيسِّرُ له سبل إصدار الفتوى المناسبة القابلة للتطبيق والتنزيل على الواقع دون حرج، ودون أن يتجاوز القواعد الكليّة، والمقاصد العامّة للشريعة، بل إن القواعد الكليّة والمقاصد الشرعيّة تبرز بالنسبة لهذه الوقائع باعتبارها مصادر

أساسيةً بأدلتها، وقد تنفرد وتكون هي المصادر وحدها فيما استجد من وقائع لا سوابق لها⁽⁴⁰¹⁷⁾.

الخطوة الثالثة: بناء أصول فقه للأقليات، ليكون لهم فقه متكامل، برزت الحاجة إليه الآن أكثر مما مضى؛ لأنَّ وجود «أمة الإجابة» خارج «دار الإجابة»، وانتقالها إلى «دار الدعوة»، وجود عارض طارئ، لم يلفت أنظار المجتهدين إلى ضرورة التأسيس لهذا الوجود أصولاً وفروعاً، فبقي في دائرة ضيقة يعرف «بفقه النوازل»، أو «فقه الضرورات»، أو «فقه الأقليات»، مع التوصية بتسميته «فقه المواطنة»⁽⁴⁰¹⁸⁾.

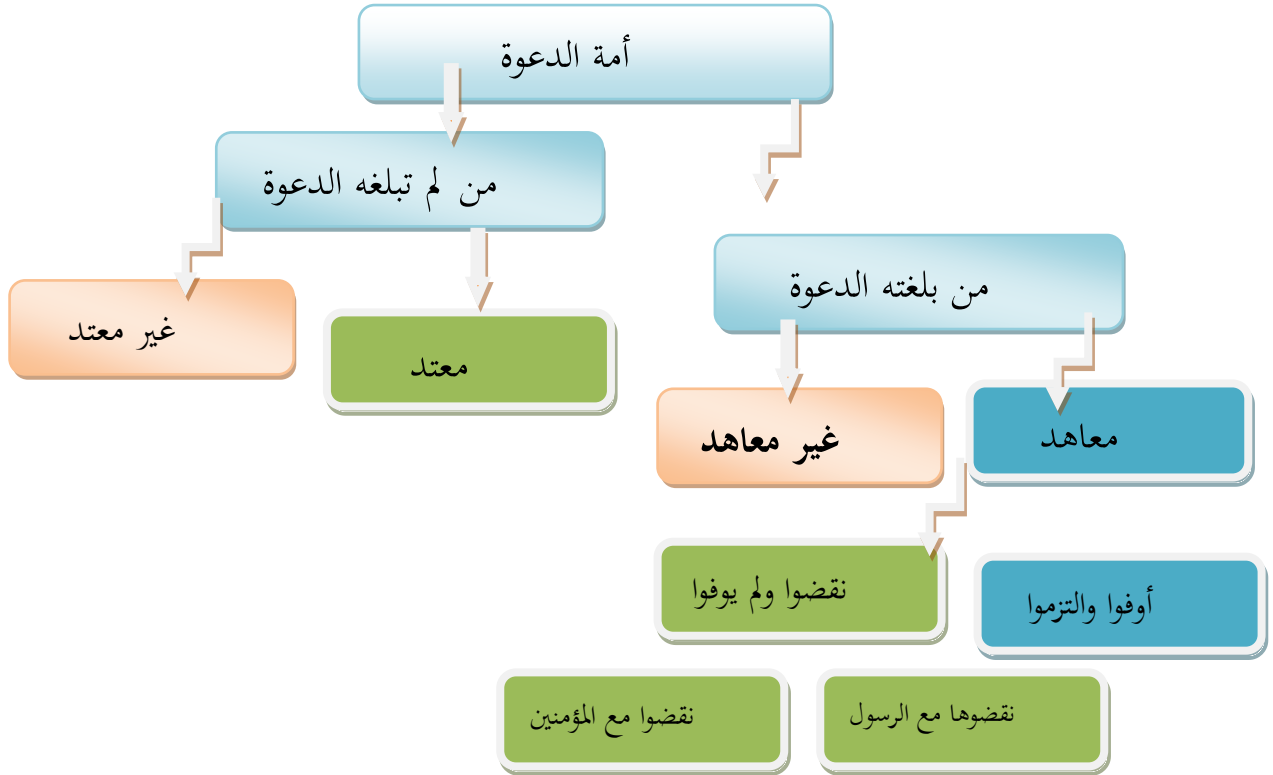
الخطوة الرابعة: إعادة تقسيم المواطنين، لا الدار، مع إعطاء كل نوع أحكامه حسب الأدلة الواردة في كل نوع من الكتاب والسنة، فبالنظر لما ورد في مقدمات سورة التوبة يمكن تقسيم هذه الفئات كالاتي:

⁽⁴⁰¹⁷⁾ ينظر: ورقة بحثية بعنوان: «فقه الأقليات»، ندوة تطوير العلوم الفقهية بسلطنة عمان 2009م.

⁽⁴⁰¹⁸⁾ ينظر: منه كتب النوازل المعروفة مثل «المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى إفريقية والأندلس والمغرب»، أحمد

بن يحيى الونشريشي، 914 هـ، بيروت، دار الغرب الإسلامي، سنة: 1983م.

خرائط ذهنية توضيحية



فصار لدينا عدّة أنواع من غير المسلمين في هذا التقسيم:

أولاً: لم يُعاهدوا، ولم يعتدوا.

ثانياً: عاهدوا، فَوَقَّوا.

ثالثاً: لم يعاهدوا، واعتدوا.

رابعاً: عاهدوا، ثم نقضوا عهدهم مع النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

خامساً: عاهدوا فلم ينقضوا، ولم يُوفوا، وحاولوا إرضاء المؤمنين بأفواههم، ولكن تأبى قلوبهم.

سادساً: مشركون عاهدوا، ثم نقضوا عهدهم مع المؤمنين بعد النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).⁽⁴⁰¹⁹⁾

ويقع هذا التقسيم بديل عن تقسيم الدار بحيث يكون هذا التقسيم صالحاً لإنشاء منظومة من

الأحكام، تكون صالحة مع أي نوع من غير المسلمين، حتى وإن كان في ديار المسلمين، أو في ديار

غيرهم.

⁽⁴⁰¹⁹⁾ ينظر: «مقالة آيات القرآن نموذج لتفسير القرآن بالقرآن»، للأستاذ الدكتور: طه جابر العلواني: (ص: 4 - 7).

الضابط الخامس عشر: مراعاة المراجعات الفكرية والفقهية للأئمة:

الحمد لله رب العالمين، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وبعد،

فإن أعداء التجديد دائماً ما يوهمون الناس بأن آراء الأئمة المجتهدين غير قابلة للمراجعة ولا للنقد، وهم بذلك يدعون عصمة هذه الآراء لم يدعها أصحابها، فأصحاب هذه الآراء قد بينوا لنا بطريقة عملية (وليست قولية فقط) أن آراءهم تحتاج إلى المراجعة وإلى التجديد بما يتناسب مع المعطيات العلمية والمستجدات العصرية، ولا فرق في ذلك بين مذهب ومذهب ولا بين إمام وإمام، وإذا أردنا تتبع الآراء الفقهية المرجوع عنها في المذاهب الفقهية المختلفة لاحتجنا إلى جهود جيوش من الباحثين الذين يمحسون الآراء الفقهية في داخل كل مذهب، ولخرج ذلك عملاً موسوعياً كبيراً جداً، وما صنيع الإمام الشافعي بخاف على كل طالب علم حينما راجع مذهبه وما حواه من آراء بعد انتقاله من العراق إلى مصر، فاشتهر (حتى بين العوام) أن له مذهبين يسمى أحدهما بالقديم، والآخر بالجديد، ولعل ذلك لا يحتاج إلى إثبات، ونحن هنا نحاول التلليل على أمرين: أولهما: أهمية عملية المراجعات للآراء الفقهية عموماً، وكيف أن الأئمة أنفسهم قاموا بذلك مع عدم تغير العصر ولا تطاول الزمان؛ فكيف إذا تغير العصر وتطاول الزمان، وتطور العلم وظهرت الاختراعات والابتكارات التي تفيد في كثير من الأحكام الشرعية!

وثانيهما: وجوب التنبه عند النظر في كتب التراث إلى احتمالية وجود أقوال مرجوع عنها، وأنه ينبغي التأكد من صحة الأقوال والآراء قبل نقلها.

إن عملية تتبع المراجعات الفكرية في المذاهب الفقهية هي من الأهمية بمكان؛ ذلك أن كثيراً من كتب الفقه قد لا تنص على وجود قولين للإمام الواحد في المسألة، اكتفاء بأحدهما، أو ترجيحاً له دون ذكر الآخر، وقد تنص ولكن لا تبين أي القولين مرجوع عنه، وهذا ما قد يوقع القارئ (خصوصاً غير المتخصص) في الخطأ، فينقل القول المرجوع عنه على أنه هو رأي الإمام في المسألة، ولا يخفى ما في ذلك من خطأ وخطر.

إضافة إلى أن تتبع هذه الآراء المرجوع عنها يعطي للباحثين المعاصرين جرأة على إعادة النظر في آراء الأئمة المتقدمين، مستعينين في ذلك بمنهج هؤلاء الأئمة أنفسهم في مراجعة آرائهم وتمحيصها وإعادة النظر فيها.

وكما أشرنا سابقاً فإن صنيع الإمام الشافعي في تغيير مذهبه بعد قدومه إلى مصر هو أشهر مثال على إجراء المراجعات في الفقه الإسلامي، حتى إن كل من يتكلمون في التجديد يعطون هذا المثال، أو يستدلون

بما فعله الإمام الشافعي، وكأن عملية المراجعات لم تكن إلا منه (رَحْمَةُ اللهِ)، وكان من السهل علينا جدًّا أن نفعل نحن أيضًا ذلك، ولكننا أردنا إعطاء مثال آخر يبين أن عملية المراجعات الفكرية ليست قاصرة على ما فعله الإمام الشافعي، وإنما هي منتشرة في المذاهب الفقهية الأربعة المتبوعة، وغيرها، وبحكم تخصصي (الفقه الحنفي) فسوف أسلط الضوء على نماذج من المراجعات الفكرية في المذهب الحنفي، وأحاول أن أُبيِّن كيف أن أئمة هذا المذهب قاموا بواجب المراجعة لآرائهم بحسب ما يستجد لهم من معلومات أو نصوص أو تغير عرف... إلخ.

وفي الحقيقة: فإن أصل هذه الورقة هو تكليف كان قد صدر لنا من شيخنا فضيلة العلامة المرجوم الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني (عليه سحائب الرحمة) إبان إلقائه علينا مجموعة محاضرات عن تجديد الخطاب الديني في منتصف عام 2014م، وقد كان تكليفه (رَحْمَةُ اللهِ) بالبحث في المراجعات الفقهية عند أئمة المذاهب الفقهية عمومًا؛ رغبة منه في استجلاء مدى قيام الأئمة المجتهدين (خصوصًا أصحاب المذاهب الفقهية المتبوعة) بالمراجعات الفكرية الدائمة لآرائهم، وما لذلك من علاقة بموضوع تجديد الخطاب الديني؛ من حيث إن الخطاب الديني الموروث هو عبارة عن مجموعة من الآراء التي صدرت عن أصحابها في أزمنة وأمكنة وظروف مختلفة، وواجب على أهل كل عصر أن يعيدوا النظر فيها للاستفادة مما هو صالح ومناسب منها لظروف العصر، ولاستبعاد ما ظهر عدم ملاءمته للواقع المعاصر، كما فعل الأئمة أنفسهم في آرائهم كما سيتبين في هذا البحث.

وقد امتثلنا أمر شيخنا مع إدراكنا لصعوبة المهمة، خصوصًا مع ضيق الوقت، وكثرة الأعباء، إيمانًا منا بوجود المشاركة في نفض غبار الزمن عن هذا التراث المظلوم، ولكي يكون التجديد بأيدينا نحن لا بأيدي غيرنا، وسوف نُسدّد ونقارب في هذا الموضوع، في محاولة لإعطاء صورة شبه كاملة عنه، حتى نصل إلى النتيجة المرجوة بمشيئة الله تعالى؛ إلا أننا سنقتصر على المراجعات الفقهية الفكرية عند الإمام أبي حنيفة فقط، وغرضنا ليس حصر المسائل المرجوع عنها في المذهب الحنفي بقدر ما هو إعطاء النموذج بصنيع إمام كبير كالإمام أبي حنيفة في هذا الباب.

منهج الورقة:

- 1- استقراء أحد مصادر الفقه الحنفي المعتبرة.
- 2- استخراج المسائل التي راجع فيها الإمام نفسه، أو راجعه فيها أصحابه في حياته، مكتفياً في ذلك بذكر نماذج منها.
- 3- تحليل هذه المسائل للوصول إلى الأسباب التي دعت إلى هذه المراجعات.

المراجعات الفقهية عند الإمام أبي حنيفة:

بعد تتبع واستقراء لمصدر من أهم مصادر المذهب الحنفي، ألا وهو كتاب "المبسوط" للإمام السرخسي وقفت على مواضع متعددة راجع فيها الإمام أبو حنيفة نفسه، واختلف قوله في المسألة الواحدة، وصار له قول أول مرجوع عنه، وقول ثان معمول به، وها أنا أضع بين يديك خلاصة ما وقفت عليه في هذا الصدد:

أولاً: بيان إحصائي للمسائل التي رجع عنها الإمام أبو حنيفة حسب الأبواب الفقهية، وتحليل ذلك:
* بلغ عدد المسائل التي راجع الإمام أبو حنيفة نفسه فيها حسب الاستقراء (68) ثمانياً وستين مسألةً تقريباً، وهي موزعة على الأبواب الفقهية حسب الجدول التالي:

عدد المسائل المرجوع عنها	الباب الفقهي
9	الطهارة والصلاة
1	الجنائز
9	الزكاة
5	النكاح
5	العتق
1	النذر
1	الأيمان
3	الإكراه
2	السرقه
1	الأضحية
18	المعاملات
9	الأقضية
4	الميراث والوصية

وبنظرة سريعة إلى هذه الإحصائية يتضح لنا الآتي:

1- أن أكثر الأبواب الفقهية مراجعة هو باب المعاملات، ولعلّ هذا أمر طبيعي؛ لأنّ مسائل المعاملات دائمة التغير والتجدد؛ إذ المعاملات هي حياة الناس اليومية؛ ولذلك تتعرض فيها الأحكام الفقهية لعملية تجرية واختبار مستمرة، وهو الأمر الذي يدعو إلى تعديلها وتغييرها حسب المُسْتَجِدَّات.

2- تساوت بعد باب المعاملات أبواب: الطهارة والصلاة، والزكاة، والأقضية، وكان لكل منها (9) تسع مسائل، وهذه الأبواب أيضًا من أكثر الأبواب حيويّة وتطبيقًا في واقع الحياة. ولعلّ الملحظ الذي نستطيع استنتاجه هنا: أنه كلما كانت الأحكام الفقهيّة مطبّقة وحيّة بين الناس، كلما احتاجت إلى المراجعة وإعمال الفكر مرة بعد مرة؛ لأنّ الأحكام الشرعيّة (كما ذكرنا سابقًا) تلي حاجات الناس وتطلعاتهم، وتيسر سُبل عيشهم ما لم تتصادم مع نصّ شرعي قاطع؛ إذ الأصل في الأشياء الإباحة والحل؛ كما أن الأصل هو رفع المشقة ودفع الضرر، فإذا عجز الحكم الشرعي عن هذه الوظيفة احتاج إلى المراجعة مرة بعد مرة، فلعلّ الاجتهاد الجديد أن يعدّل مسار الحكم الشرعي من التشديد إلى التيسير، ومن الضيق إلى السعة.

وَبِنَاءً عَلَى ذلك: فإن الأحكام الفقهيّة التي تتعرض لواقع الناس اليومي، ولتفاصيل حياتهم الاجتماعيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة، هي بحاجة أكثر من غيرها إلى عمليات المراجعة والتجديد، وإلا تكون سببًا لوضع المكلفين في الحرج، والتيسير على الناس ورفع الحرج عنهم أساس من أسس التشريع الإسلامي. ولذا: فإن مسائل المعاملات المعاصرة؛ من معاملات بنكية، وبورصة، وأسهم، وسندات، وتورق، وشركات عابرة للقارات، ومشاريع عملاقة، كلها في حاجة إلى المراجعة الدائمة والمستمرة من الجماع الفقهيّة المتخصصة؛ لاستخراج أحكامها، وتعديلها بصورة دائمة؛ لكي تلي حاجات المجتمعات والدول والأفراد، ولا ينبغي أبدًا، بل لا يجوز أن تقتصر على ذلكم الفقه الموروث الذي لم يكن يعرف مثل هذه المستويات من الشركات والعقود التي يشتمل عليها الاقتصاد المعاصر، ورحم الله أئمتنا فقد اجتهدوا لزمانهم بما يتناسب مع إمكانياته وظروفه، فأين نحن اليوم!

الأسباب التي دعت الإمام أبا حنيفة إلى المراجعات بحسب البحث، وأمثلة عليها:

بعد دراسة المسائل التي راجع فيها الإمام أبو حنيفة نفسه وقفنا على عدة أسباب دعت الإمام (رحمته الله) إلى ذلك، وسوف أذكر لك هذه الأسباب مع ذكر مثال أو مثالين لكل سبب فيما يلي:

1 - الرجوع إلى الأصل القرآني العام الذي صادمه نصّ جزئي في السنّة النبويّة المطهرة.

مثال ذلك:

أ- مسألة: التوضؤُ بنبيد التمر عند عدم الماء:

فقد كان الإمام أبو حنيفة (رحمته الله) يرى أولاً أنه يجوز التوضؤُ بنبيد التمر عند عدم وجود الماء المطلق.

ثم رجع عن ذلك وقال: إنه لا يجوز التوضؤ به، وإنما يجب على من لم يجد الماء أن يتيمم.
وقد رَوَى رجوع الإمام أبي حنيفة عن رأيه في هذه المسألة: أسد بن نجم، ونوخ بن أبي مرثم، والحسن بن زياد⁽⁴⁰²⁰⁾.

ونبيذ التمر المراد هنا هو: أن يلقى تمرات في الماء فيصير الماء حلواً، بشرط أن يكون رقيقاً يسيل على الأعضاء⁽⁴⁰²¹⁾، وكان ذلك من عادة العرب؛ حيث كانوا يزيلون ملوحة الماء بإلقاء بعض التمرات فيه⁽⁴⁰²²⁾.

فالمراد بالنيذ هنا المعنى اللغوي، وهو مأخوذ من التَّبَذ وهو الإلقاء⁽⁴⁰²³⁾، وليس المراد به النبيذ المعروف الذي يُشرب ويسكر.

فإن كان ثخيناً لا يُتوضأ به، وإن كان مشتدّاً: فهو حرام شربه، فكيف يجوز التوضؤ به! وإن كان مطبوخاً: فالصحيح أنه لا يجوز التوضؤ به حلواً كان أو مشتدّاً؛ لأنَّ النار غيرته.

فأما سائر الأنبذة: فكان الإمام الأوزاعي (رَحِمَهُ اللهُ) يقول بجواز التوضؤ بها، بالقياس على نبيذ التمر. وعند الحنفية لا يجوز؛ لأنَّ نبيذ التمر مخصوص من القياس بالأثر، فلا يقاس عليه غيره.
وجه قول أبي حنيفة الأول: ما روي عن عبد الله بن مسعود (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أنه كان مع رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ليلة الجن، فلما انصرف إليه عند الصباح قال: أمعك ماء يا ابن مسعود؟ قال: لا، إلا نبيذ تمر في إداوة، فقال: تمر طيبة وماء طهور، وأخذه وتوضأ به⁽⁴⁰²⁴⁾.
وعن علي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أنه كان لا يرى بأساً بالوضوء من النبيذ⁽⁴⁰²⁵⁾.

⁴⁰²⁰ ينظر: «المبسوط» لمحمد بن الحسن (75/1)، المبسوط (88/1)، الهداية (24/1)، تحفة الفقهاء (69/1)، رد المحتار (228/1)، «الفتاوى الهندية» إعداد: لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، (22/1)، الناشر: دار الفكر، ط: الثانية، 1310هـ.

⁴⁰²¹ ينظر: «المراجع السابقة» نفسها.

⁴⁰²² ينظر: «بدائع الصنائع»، (17/1).

⁴⁰²³ ينظر: «القاموس المحيط»، (432/1)، «المصباح المنير»، (590/2)، مادة ﴿ن ب ذ﴾.

⁴⁰²⁴ أخرجه أبو داود في «سننه» كتاب: «الطهارة»، باب: «الوضوء بالنبيذ»، (21/1) برقم: (84)، وأخرجه الإمام الترمذي في «جامعه» كتاب: «الطهارة»، باب: «ما جاء في الوضوء بالنبيذ»، (147/1) برقم: (88)، وقال: "روي هذا الحديث عن أبي زيد عن عبد الله عن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وأبو زيد رجل مجهول عند أهل الحديث، لا يُعرف له رواية غير هذا الحديث". وأخرجه ابن ماجه في "سننه" كتاب: «الطهارة»، باب: «الوضوء بالنبيذ»، (135/1) برقم: (384)، وأخرجه أحمد في "مسنده"، (402/1) برقم: (3810)، وقال الحافظ الزيلعي في "نصب الراية" (137/1): "ضعف العلماء هذا الحديث بثلاث علل: إحداهما جهالة أبي زيد، والثانية: التردد في أبي فزارة هل هو راشد بن كيسان أو غيره. والثالثة: أن ابن مسعود لم يشهد مع النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ليلة الجن أ.هـ.، وقد تولى الإمام العيني (رَحِمَهُ اللهُ) الرد على هذه العلل الثلاث في كتابه: «عمدة القاري»، (180/3)، فليراجع.

⁴⁰²⁵ أخرجه: ابن أبي شيبة في "مصنفه" كتاب: «الطهارة»، باب: «في الوضوء بالنبيذ»، (32/1) برقم: (264)، بسند صحيح.

وعن عكرمة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قال: "النبيد وضوء لمن لم يجد الماء"⁽⁴⁰²⁶⁾.

وجه قول أبي حنيفة الأخير وهو قول أبي يوسف:

1- قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾⁽⁴⁰²⁷⁾؛ فإن الله تعالى أوجب التيمم عند عدم الماء المطلق، ونبيد التمر ليس بماء مطلق؛ ولهذا نفى عنه ابن مسعود اسم الماء في الحديث السابق؛ حينما سأله النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أمعك ماء؟ حيث قال: لا، كما أنه لا يجوز التوضؤ به مع وجود الماء، فصار كالخل ونحوه.

2- أنه لو ثبت الحديث لكان منسوخاً بآية التيمم؛ لِأَنَّهَا مَدِينَةٌ، وليلة الجن كانت بمكة، ونَسَخُ السُّنَّةِ بالكتاب جائز عندنا.

ويبدو من ذلك أن ما دعا الإمام أبا حنيفة (رَحِمَهُ اللهُ) إلى الرجوع عن رأيه هنا هو قوة الاستدلال بالقرآن الكريم في مقابلة السُّنَّةِ، مع ظهور انتساح السُّنَّةِ بالقرآن في هذا المحل.

وهذا ما أشار إليه صاحب «مجمع الأُخَر» بقوله: "رجع الإمام إلى قول أبي يوسف قبل موته عملاً بآية التيمم؛ لِأَنَّ الآيَةَ أَقْوَى مِنَ الْحَدِيثِ، فَيَعْمَلُ بِهَا".

أونقول: إنه منسوخ بها؛ لتقدمه عليها؛ لِأَنَّهَا مَدِينَةٌ، وليلة الجن كانت بمكة قبل الهجرة"⁽⁴⁰²⁸⁾.
قلت: وموضوع نسخ السُّنَّةِ بالقرآن أو نسخ القرآن بالسُّنَّةِ مما يحتاج إلى نظر وتروُّ⁽⁴⁰²⁹⁾؛ وقد توسع فيه المتقدمون (رحمهم الله) توسعاً كبيراً أدى إلى ادعائه في غير محله، وهو ما يحتاج إلى دراسة وتمحيص.

ب- مسألة: القدر المجزئ من القراءة في الصلاة:

كان الإمام أبو حنيفة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) يرى في أول أمره أن القدر المجزئ من القراءة في الصلاة هو ثلاث آيات قصار أو آية طويلة، وقوله هذا هو قول صاحبيه أبي يوسف ومحمد.
ثم رجع عن ذلك فقال: إذا قرأ المصلي في كل ركعة من صلاته بآية أجزاء، قصيرة كانت الآية أو طويلة.

وجه قوله الأول، وهو قول صاحبيه: أن الواجب على المصلي قراءة المعجز في الصلاة، وهي السورة،

⁴⁰²⁶ (أخرجه: ابن أبي شيبة في "مصنفه" كتاب: «الطهارة»، باب: «في الوضوء بالنبيد»، (32/1) برقم: (265)، بسند صحيح.

⁴⁰²⁷ (المائدة: آية: 6).

⁴⁰²⁸ ينظر: «مجمع الأُخَر» في شرح ملتقى الأبحر» تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعو بشيخي زاده، يعرف بداماد أفندي،

(57/1)، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.

⁴⁰²⁹ (عاجلنا مسألة النسخ في ضابط النسخ في التفسير، وأثبتنا عدم وقع النسخ بين آي القرآن.

وأقصرها الكوثر وهي ثلاث آيات.

ولأنه لا بد أن يأتي بما يسمى به قارئاً، ومن قال: "ثم نظر" أو قال: "مدهامتان" لا يسمى به قارئاً. وجه قوله الأخير:

قوله تعالى: ﴿فاقرأوا ما تيسر من القرآن﴾، والذي تيسر عليه قراءة آية واحدة، فيكون ممثلاً للأمر. ولأنه يتعلق بالقراءة حكمان جواز الصلاة، وحرمة القراءة على الجنب والحائض، ثم في أحد الحكمين (وهو حرمة القراءة للجنب والحائض) لا فرق بين الآية القصيرة والطويلة، فكذلك في الحكم الآخر. وهذا الحكم بناءً على أصل معروف عند الإمام أبي حنيفة، وهو: أن الركن يتأدى بأدنى ما يتناوله الاسم عنده⁽⁴⁰³⁰⁾.

فبان هنا أن الإمام (رحمته الله) تمسك بالأصل القرآني العام الذي لا يفرق بين الآية وغيرها.

2 - تنازع الأقيسة؛ بحيث يتنازع المسألة الواحدة قياسان أو أكثر، فيتردد الإمام في إلحاق

المسألة بأي الأصلين:

مثال ذلك:

أ- مسألة: زكاة الحملان⁽⁴⁰³¹⁾ والفصلان⁽⁴⁰³²⁾ والعجاجيل⁽⁴⁰³³⁾.

كان الإمام أبو حنيفة (رحمته الله) يقول أولاً فيمن ملك أربعين حملاً، أو فصياً، أو عجلاً: يجب فيها شاة مسنة، ويقول هذا أخذ زفر من أصحابه.

ثم رجح فقال: فيها حمل من جنسها، ويقول هذا أخذ أبو يوسف.

ثم رجح فقال: ليس فيها شيء، ويقول هذا قال محمد.

وقد ذكر الإمام السرخسي قصةً ذكرها الإمام الطحاوي في "اختلاف العلماء" يبين فيها كيف رجح الإمام عن رأيه في هذه المسألة ثلاث مرات في مجلس واحد فقال: "عن أبي يوسف (رحمته الله) قال: دخلت على أبي حنيفة (رحمته الله) فقلت: ما تقول فيمن ملك أربعين حملاً؟ فقال: فيها شاة مسنة، فقلت: ربما تأتي قيمة الشاة على أكثرها أو على جميعها؟ فتأمل ساعة ثم قال: لا، ولكن تؤخذ واحدة منها، فقلت: أو يؤخذ

⁽⁴⁰³⁰⁾ ينظر: «المبسوط» للسرخسي، (221/1).

⁽⁴⁰³¹⁾ الحمل هو الصغير من الضأن. ينظر: «المعجم الوجيز»، (ص: 172) مادة: ﴿ح م ل﴾.

⁽⁴⁰³²⁾ الفصلان جمع فصيل، وهو ولد الناقة قبل أن يصير ابن مخاض. ينظر: «البحر الرائق»، (234/2).

⁽⁴⁰³³⁾ العجاجيل جمع عجول، بمعنى عجل، وهو ولد البقرة. ينظر: «البحر الرائق»، (234/2).

الحمل في الزكاة؟ فتأمل ساعة ثم قال: إذن لا يجب فيها شيء.

فأخذ بقوله الأول زفر (رَحِمَهُ اللهُ)، وبقوله الثاني أبو يوسف، وبقوله الثالث محمد، وعُدَّ هذا من مناقبه، حيث تكلم في مسألة في مجلس بثلاثة أقوال، فلم يَضِعْ شيءٌ منها⁽⁴⁰³⁴⁾.

وجه قوله الأول، وهو قول زفر:

أن الشارع أوجب باسم الإبل والبقر والغنم، فيتناول الصغار والكبار، كما في الأيمان؛ فإنه لو حلف لا يأكل الإبل، يحنث بأكل الفصيل؛ ولهذا فإنها تُعَدُّ مع الكبار لتكميل النصاب، ولولا أنها نصاب واحد لما كمل بها.

كما أن زيادة السن عفو لأرباب الأموال لا يزداد بها الواجب، فكذلك نقصان السن عفو في حق الفقراء لا ينتقص به الواجب.

وجه قوله الثاني وهو قول أبي يوسف:

أنا لو أوجبنا فيها ما يجب في المسان لأضرنا بأربابها، ولو لم نوجب أصلاً لأضرنا بالفقراء، فأوجبنا واحدة منها، كما في المهازيل، وهذا لأنَّ الكبر والصغر وصف، ففواته لا يوجب فوات الوجوب، كالتسمن والهزال؛ ولهذا قال أبو بكر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): "لو منعوني عناقاً⁽⁴⁰³⁵⁾ كانوا يؤدونه على عهد رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لقاتلتهم، فعُلم بذلك أن الصغار لها مدخل في الوجوب.

وجه قوله الأخير وهو قول محمد:

أن الشارع أوجب قليلاً في كثير، وهو أسنان معلومة، فلو أوجبنا الكبار فيها (كما يقول زفر) أدى إلى قلب الموضوع؛ فإنه إيجاب الكثير في القليل، وربما يزيد على جميعها، وقد نهى رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عن أخذ كرائم أموال الناس وهي عنده (أي عند صاحب المال) فما ظنك بما يزيد على المال كله وهي ليست عنده.

ولو أوجبنا واحدة منها (كما يقول أبو يوسف) أدى إلى التقدير بالرأي، وهو ممنوع أيضاً.

⁽⁴⁰³⁴⁾ قال محمد بن شجاع: لو قال قولاً رابعاً لأخذت به.

ومن العلماء من رد هذا، وقال: إن مثل هذا من الصبيان محال، فما ظنك بأبي حنيفة.

وقال بعضهم: لا معنى لرده؛ لأنه مشهور، فوجب أن يؤول على ما يليق بحاله، فيقال: إنه امتحن أبا يوسف هل يهتدي إلى طريق المناظرة؟ فلما عرف أنه يهتدي إليه قال قولاً عول عليه. ينظر: «تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشُّلبي» تأليف: عثمان بن علي بن محجن البارع، فخر الدين الزيلعي الحنفي، الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشُّلبي، (1/266)، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، ط: الأولى، 1313 هـ.

⁽⁴⁰³⁵⁾ العناق: هو الأنثى من أولاد المعز والغنم من حين الولادة إلى تمام الحول، والجمع: أعنق. ينظر: «المعجم الوجيز»، (ص: 437) مادة:

وقد نهي عمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) عن أخذ الصغار، فقال: عد عليهم السخلة⁽⁴⁰³⁶⁾ ولو راح بها الراعي يحملها بكفيه، أو على كتفه، ولا تأخذها منهم.

والمعنى فيه: أن هذا حق الله تَعَالَى تعلق بأسنان معلومة، فلا مدخل للصغار فيها مقصودًا، كالمهدايا والضحايا، وهذا لِأَنَّ الأسنان التي اعتبرها صاحب الشرع لا تؤخذ في الصغار، وبه فارق العجاف؛ فإن تلك الأسنان تؤخذ فيها مع العجف، وصاحب الشرع اعتبر السن في المأخوذ.

ويرد على حديث أبي بكر بأنه كان على سبيل المبالغة والتمثيل، ألا ترى أنه روي "عقلاً" في بعض طرقه، وهو ليس له مدخل في الزكاة بالإجماع!

وإذا كان فيها كبار صارت الصغار تَبَعًا لها في انعقاد النصاب، لا في جواز الأخذ، فكم من شيء يثبت ضمناً لا قصدًا، وفي المهازيل أمكن إيجاب المسمى وهو الأسنان المقدرة شرعاً⁽⁴⁰³⁷⁾.

فيتضح أن سبب مراجعة الإمام لرأيه أكثر من مرة هنا هو تنازع الأقيسة والأصول التي يرد إليها الفرع، وما يترتب على ذلك من اختلاف الحكم.

ب- مسألة: الزئبق هل تجب فيه زكاة؟

حكى عن أبي يوسف أن أبا حنيفة كان يقول: لا شيء في الزئبق، وكنت أقول: فيه الخمس، فلم أزل به أناظره وأقول: إنه كالرصاص حتى قال: فيه الخمس، ثم رأيت أن لا شيء فيه.

وذكر الإمام الكاساني عن الإمام أبي يوسف في بيان سبب رجوعه عن رأيه قوله: "... وكنت أظن أنه مثل الرصاص والحديد، ثم بلغني بعد ذلك أنه ليس كذلك وهو بمنزلة القير والنفط".

فصار الحاصل أن عند أبي حنيفة (رَحِمَهُ اللهُ) في قوله الأول وهو قول أبي يوسف الأخير أنه لا شيء فيه.

وفي قوله الأخير، وهو قول أبي يوسف الأول، وهو قول محمد (أيضاً) فيه الخمس.

وجه قوله الأول: أن الزئبق ينبع من عينه، ولا ينطبع بنفسه، فهو كالقير والنفط والماء، وهي لا تجب فيها الزكاة، فكذا الزئبق.

وجه قوله الأخير: أنه يستخرج بالعلاج من عينه، وينطبع مع غيره، فكان كالفضة؛ فإنها لا تنطبع ما

⁽⁴⁰³⁶⁾ يُقَالُ لَوْلَدِ الْعَتَمِ سَاعَةً تَضَعُهُ أُمُّهُ مِنَ الضَّانِّ وَالْمِعْزِ جَمِيعًا، ذَكَرَ كَانَ أَوْ أَنْثَى، سَخْلَةٌ. ينظر: «لسان العرب»، (11/332).

⁽⁴⁰³⁷⁾ ينظر: «المبسوط»، (158/2)، «المهداية»، (101/1)، «بدائع الصنائع»، (31/2)، «تبيين الحقائق»، (266/1)، «فتح

القدير»، (186/2)، «الفتاوى الهندية»، (178/1)، «تحفة الفقهاء» تأليف: محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي

(288/1)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: الثانية، 1414 هـ - 1994 م.

لم يخلطها شيء، ثم يجب فيها الخمس، فهذا مثله⁽⁴⁰³⁸⁾.

4 - الوقوف على دليل لم يكن يعرفه:

مثال ذلك:

أ- مسألة: إذا حلف لا يقرب زوجته أقل من أربعة أشهر ثم تركها أربعة أشهر أو أكثر،

هل يكون مولياً؟

كان الإمام أبو حنيفة (رَحِمَهُ اللهُ) يقول أولاً فيمن حلف لا يقرب زوجته أقل من أربعة أشهر: هو مول؛ إن تركها أربعة أشهر بانت بالتطبيق.

ثم رجح عن ذلك وقال: لا يكون مولياً؛ فإن تركها أربعة أشهر لم تطلق.

وسبب رجوعه: ما بلغه من فتوى عبد الله بن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) أنه لا إيلاء فيما دون أربعة أشهر.

وجه قوله الأول: ظاهر قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرْتُّصُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾⁽⁴⁰³⁹⁾، والإيلاء

هو اليمين، فتقييد اليمين بمدة أربعة أشهر يكون زيادة على النص، والزيادة نسخ، وهو لا يجوز هنا.

وجه قوله الأخير: أن المولي هو من لا يملك قربان امرأته في المدة إلا بشيء يلزمه، وإذا عقد يمينه على

شهر فهو يتمكن من قربانها بعد مضي الشهر من غير أن يلزمه شيء، فلم يكن مولياً، كما في ترك مجامعتها مدة بغير يمين⁽⁴⁰⁴⁰⁾.

ب- مسألة: إذا باع البائع ما لم يره فهل يلزم البيع أم يثبت للبائع الخيار؟

روي عن أبي حنيفة (رَحِمَهُ اللهُ) أنه كان يقول أولاً: لا يلزم، ويثبت له الخيار.

ثم رجح عن ذلك وقال: يلزم البيع، ولا يثبت له الخيار.

وجه قوله الأول: أن ما ثبت من المعاني والأدلة في ثبوت الخيار لمن اشترى ما لم يره موجود في بيع ما

لم يره البائع، فيكون ورود الشرع بالخيار ثمة وروداً به ها هنا دلالة.

⁽⁴⁰³⁸⁾ ينظر: «المبسوط»، (213/2)، «الهداية»، (109/1)، «بدائع الصنائع»، (67/2)، «تبيين الحقائق»، (290/1)، «فتح القدير» تأليف: كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، (239/2)، الناشر: دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ، «الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني» تأليف: محفوظ بن أحمد بن الحسن، أبو الخطاب الكلوزاني، (109/1)، تحقيق: عبد اللطيف هميم - ماهر ياسين الفحل، الناشر: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط: الأولى، 1425 هـ-2004 م.

⁽⁴⁰³⁹⁾ [البقرة الآية: 226].

⁽⁴⁰⁴⁰⁾ ينظر: «المبسوط»، (22/7).

وجه قوله الأخير: ما روي أن سيدنا عثمان بن عفان (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) باع أرضًا له لطلحة بن عبيد الله (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، ولم يكونا رأياهما، فقيل لسيدنا عثمان: عُيِّنْتَ، فقال: لي الخيار؛ لأني بعت ما لم أره، وقيل لطلحة مثل ذلك، فقال: لي الخيار؛ لأني اشتريت ما لم أره، فَحَكَّمَا في ذلك جبير بن مطعم، فقضى بالخيار لطلحة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وكان ذلك بمحضر من الصحابة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ)، ولم ينكر عليه أحد منهم، فكان إجماعًا منهم على ذلك.

والاعتبار بجانب المشتري ليس بسديد؛ لِأَنَّ المشتري ما لم يره، هو مشترٍ على أنه خير مما ظنه، فيكون بمنزلة مشتري شيء على أنه جيد فإذا هو رديء، ومن اشترى شيئًا على أنه جيد فإذا هو رديء فله الخيار. وبائع شيء لم يره يبيع على أنه أدون مما ظنه، فكان بمنزلة بائع شيء على أنه رديء فإذا هو جيد، ومن باع شيئًا على أنه رديء فإذا هو جيد لا خيار للبائع، فلهذا افترقا⁽⁴⁰⁴¹⁾.

قال الإمام السرخسي في بيان سبب رجوع الإمام أبي حنيفة عن رأيه: "...ولهذا رجع أبو حنيفة حين بلغه الحديث"⁽⁴⁰⁴²⁾ أ.هـ.

5 - التجربة الشخصية التي أظهرت له وصفًا مؤثرًا في الحكم لم يكن يعتبره:

مثال ذلك: مسألة: المسح على الجورب:

ذهب الإمام أبو حنيفة (رَحِمَهُ اللهُ) في حال شبابه وصحته إلى القول بأن المسح على الجورب لا يجوز إلا بشرطين:

الأول: الثخانة، والثخين من الجورب: أن يستمسك على الساق من غير أن يشده بشيء⁽⁴⁰⁴³⁾.

والثاني: التنعيل، يقال: جورب منعل إذا وُضِعَ الجلد على أسفله كالنعل⁽⁴⁰⁴⁴⁾.

ومدار الحكم عنده في ذلك: أن الجورب بهاتين الصفتين يمكن متابعة المشي به سفرًا وحضرًا.

قال الإمام السرخسي: "وأما المسح على الجوربين: فإن كانا ثخينين منعلين يجوز المسح عليهما؛ لِأَنَّ مواظبة المشي سفرًا بهما ممكن، وإن كانا رقيقين لا يجوز المسح عليهما؛ لِأَنَّهما بمنزلة اللفافة، وإن كانا ثخينين

⁴⁰⁴¹ ينظر: «المبسوط»، (70/13)، «بدائع الصنائع»، (292/5)، «تبيين الحقائق»، (25/4)، «فتح القدير»، (339/6)، «البحر الرائق»، (30/6).

⁴⁰⁴² ينظر: «المبسوط»، (71/13).

⁴⁰⁴³ ينظر: «المبسوط»، (102/1)، «الهداية»، (30/1).

⁴⁰⁴⁴ ينظر: «تبيين الحقائق»، (52/1)، «مجمع الأثر»، (75/1).

غير منعلين لا يجوز المسح عليهما عند أبي حنيفة (رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى)؛ لِأَنَّ مواظبة المشي بهما سفرًا غير ممكن، فكانا بمنزلة الجورب الرقيق⁽⁴⁰⁴⁵⁾.

ثم رجع عن هذا الرأي في نهاية حياته كما روت كتب المذهب أنه مسح على جوربيه في مرضه، ثم قال لِعَوَّادَه: فعلت ما كنت أمنع الناس عنه، فاستدلوا بذلك على رجوعه، وكان ذلك في مرض موته، قبل موته بسبعة أيام، وقيل بثلاثة أيام، على ما روي في كتب المذهب⁽⁴⁰⁴⁶⁾.

وهذا دليل على أن المفتي ينبغي أن يراعي حال الضعفاء في فتواه، فإن الإمام الأعظم (رَحِمَهُ اللهُ) لَمَّا كبر وضعف أَحَسَّ بأن منعه المسح على الجورب كان فيه نوع من التشدد، ولعلَّ ذلك يُحَسِّنُ مِنْ قَوْلِهِ لِعَوَّادِهِ: فعلت ما كنت أمنع الناس منه.

وما رجع إليه الإمام الأعظم هو قول صاحبيه.

وجه قول أبي حنيفة الأول: أن جواز المسح على الخفين ثبت نصًّا بخلاف القياس، فكل ما كان في معنى الخف في إدمان المشي عليه وإمكان قطع السفر به يلحق به، وما لا فلا، ومعلوم أن غير المجلد والمنعل من الجوارب لا يشارك الخف في هذا المعنى، فتعذر الإلحاق.

على أن مشروعية المسح إنما هي للترفيه، والحاجة إلى الترفيه فيما يغلب لبسه، وليس الجوارب مما لا يغلب، فلا حاجة فيها إلى الترفيه، فبقي أصل الواجب بالكتاب وهو غسل الرجلين⁽⁴⁰⁴⁷⁾.

وجه قول أبي حنيفة الأخير، وهو قول صاحبيه: حديث أبي موسى الأشعري (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مسح على جوربيه⁽⁴⁰⁴⁸⁾.

وقد رُوِيَ المسح على الجورب عن عمر⁽⁴⁰⁴⁹⁾، وعلي⁽⁴⁰⁵⁰⁾، وأنس⁽⁴⁰⁵¹⁾، وغيرهم من الصحابة

⁴⁰⁴⁵ ينظر: «المبسوط»، (101/1).

⁴⁰⁴⁶ ينظر: «المبسوط»، (102/1)، «بدائع الصنائع»، (10/1)، «تبيين الحقائق»، (52/1)، «حاشية الطحطاوي»، (84/1).

⁴⁰⁴⁷ ينظر: «بدائع الصنائع»، (10/1)، «رد المختار»، (269/1).

⁴⁰⁴⁸ أخرجه أبو داود في "سننه"، ك: الطهارة، باب: المسح على الجوربين، (41/1) برقم (159) وقال: كان عبد الرحمن بن مهدي لا يحدث بهذا الحديث؛ لِأَنَّ المعروف عن المغيرة أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مسح على الخفين. والترمذي في "جامعه"، كتاب: «الطهارة»، باب: «ما جاء في المسح على الجوربين» (167/1) برقم: (99) وقال: «حديث حسن صحيح»، والنسائي في "السنن الكبرى"، كتاب: «الطهارة»، باب: «المسح على الجوربين المنعلين»، (92/1) برقم (130) وقال: ما نعلم أن أحدًا تابع أبا قيس على هذه الرواية. وابن ماجه في "سننه"، كتاب: «الطهارة»، باب: «ما جاء في المسح على الجوربين والنعلين»، (185/1) برقم: (559)، وصححه العلامة الألباني في "الإرواء" (137/1) فقال بعد ما ذكر قول الترمذي أنه حديث حسن صحيح: وهو كما قال، فإن رجالة كلهم ثقات رجال البخاري في صحيحه محتجًا بهم". أ.هثم رد (رَحِمَهُ اللهُ) على العلل التي أعل بها الحديث.

⁴⁰⁴⁹ أخرجه ابن أبي شيبة في "مصنفه" ك: الطهارة، باب: في المسح على الجوربين (172/1) ح (1974)، بسند صحيح.

⁴⁰⁵⁰ أخرجه ابن أبي شيبة في "مصنفه" ك: الطهارة، باب: في المسح على الجوربين (172/1) ح (1980)، بسند صحيح.

والتابعين رضي الله تعالى عنهم.

وتأويله عند أبي حنيفة (رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى) أنه كان منعلاً أو مجلدًا⁽⁴⁰⁵²⁾.

ويبدو أن ما دعى إلى رجوع الإمام أبي حنيفة عن رأيه هو إدراكه (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) لمرحلةٍ من مراحل الترفيه لم تكن قد بدت له حال صحته.

ولعلَّ الراجح في هَذِهِ المسألة هو جواز المسح على الجورب، وذلك لما يأتي:

- 1 - ثبوت المسح على الجورب من فعله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وذلك في الحديث الَّذِي سبق تخريجه.
- 2 - أن الحكمة في تشريع المسح على الخف (وهي رفع الحرج والمشقة عن المكلفين في تكلف نزعها في كل صلاة) متحققة في الجورب، فالقول بقصر الحكم على الخف دون الجورب يحتاج إلى دليل.
- 3 - أن الناس في العهد الأول كانوا يعتادون لبس الخفاف، ومتابعة المشي عليها، ولذلك شرط فيها أن تكون ثخينة، مجلدة، يمكن متابعة المشي فيها، أما الآنَ فالناس لا يتابعون السير في الجوارب، ولا يعتادونه، وإنما يلبسون الجوارب داخل الأحذية، فالخذاء بالنسبة للجورب كالتجليد⁽⁴⁰⁵³⁾ والتنعيل له، ومن هنا يأتي الجواز. والله أعلم.

6 - تغيير العرف:

مثال ذلك: مسألة: لو حلف لا يأكل رأسًا، فهو على رءوس البقر والغنم فقط:

لو حلف لا يأكل رأسًا، فهذا على رءوس البقر والغنم، وهذا لأننا نعلم أنه لم يُرد رأس كل شيء، وأن رأس الجراد والعصفور لا يدخل في هذا وهو رأس حقيقة، فإذا علمنا أنه لم يُرد الحقيقة وجب اعتبار العرف، وهو الرأس الَّذِي يشوى في التنانير ويباع مشويًا.

وقد كان أبو حنيفة (رَحِمَهُ اللهُ) يقول أولًا: يدخل فيه رأس الإبل والبقر والغنم؛ لِأَنَّهُ رأى عادة أهل الكوفة؛ فإنهم يفعلون ذلك في هَذِهِ الرءوس الثلاثة، ثم تركوا هَذِهِ العادة فرجع وقال: يحنث في رأس البقر والغنم خاصة.

⁴⁰⁵¹ أخرجه ابن أبي شيبة في "مصنفه" ك: الطهارة، باب: في المسح على الجوربين (172/1) ح (1978)، بسند صحيح.

⁴⁰⁵² ينظر: «المبسوط»، (102/1)، «بدائع الصنائع»، (10/1)، «تبيين الحقائق»، (52/1)، «العناية»، (157/1)، «مجمع الأثر»،

(50/1)، «حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح» تأليف: أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، (84/1)،

تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط: الأولى 1418هـ - 1997م.

⁴⁰⁵³ يقال: جورب مجلد إذا وضع الجلد على أعلاه وأسفله. ينظر: «شرح ابن ملك على مجمع البحرين»، (222).

ثم إن أبا يوسف ومحمد (رحمهما الله تعالى) شاهدا عادة أهل بغداد وسائر البلدان أنهم لا يفعلون ذلك إلا في رأس الغنم خاصّة، فقالوا: لا يحنث إلا في رؤوس الغنم.

فَعُلِمَ أن الاختلاف اختلافاً عصر وزمان، لا اختلاف حكم وبيان، والعرف الظاهر أصل في مسائل الأيمان⁽⁴⁰⁵⁴⁾.

وبعد، فهذه المسائل ليست إلا نماذج لعمليات المراجعات الفكرية في المذهب الحنفي المستمرة على طول الزمان، وإلا فإن أصحاب الإمام أبي حنيفة عندهم من المراجعات الكثير، وقد أحصيت هذه المراجعات فكان أكثرهم رجوعاً أبو يوسف (رحمهُ اللهُ) وذلك لما هو معلوم من توليه منصب قاضي قضاة الدولة، ومعلوم أن عمل القاضي يتجدد كل يوم، ويتجدده يتجدد نظره في المسائل التي تعرض عليه، وقد يكون ذلك أدعى أن يبدو له من الأسباب التي تدعوه إلى تغيير رأيه أكثر من غيره من الأئمة.

وهذه المسائل من الكثرة بحيث تصلح أطروحة لنيل درجة الدكتوراه، وهو ما تم بالفعل، فقد تولى هذه المهمة زملاء أفاضل بجامعة الأزهر، وبذلك قد فتح الباب أمام عمليات التتبع للمراجعات الفقهية في بقية المذاهب، وقد كان لي شرف المشاركة في إعداد مخطط هذا البحث، فله الحمد والمنة.

كما لا يفوتني أن أنبه إلى أن الغرض من هذه النماذج المذكورة هو التلليل فقط على وجود عملية المراجعات الدائمة للآراء لدى الأئمة بغض النظر عن صحة الأقوال المرجوع إليها أو ضعفها، وبغض النظر أيضاً عن أهمية المسائل التي راجعوا فيها أنفسهم أو عدم أهميتها، فغرضنا هو تنبيه الناظرين في كتب التراث إلى وجود مبدأ المراجعة ليتحرروا الأقوال الصحيحة للأئمة، وليتجرؤوا على إعادة النظر في كل ما يحتاج إلى مراجعة من هذه الأقوال وفق القواعد الشرعية الصحيحة بما يحقق مصلحة المكلفين في كل عصر، والله أعلم وهو من وراء القصد.

الضابط السادس عشر: مراعاة القيم الأخلاقية عند مراجعة تراثنا الفقهي:

تمهيد:

قضية الأخلاق موجودة منذ بدء الخليقة، وهي مرتبطة بالضوابط والمعايير «القوانين» التي يضعها الإنسان، ويسير وفق مقتضاها، فتنتظم من خلالها سيرته مع أفراد جنسه، وحملت في ثناياها نماذج لنظريات أخلاقية، لكنّها تأثرت بمجتمعاتها أكثر مما أثرت فيها، حتى جاء العصر الحديث بمذاهب أكثر تعقيداً؛ لكنّها لم ترق بالإنسانية إلى ما كانت تصبو إليه، بل قد تأخرت عن سابقتها، ولقد تجاذبتها المناهج السائدة

⁽⁴⁰⁵⁴⁾ ينظر: «المبسوط»، (178/8)، «بدائع الصنائع»، (59/3)، «تبيين الحقائق»، (130/3)، «فتح القدير»، (128/5)، «البحر الرائق»، (351/4)، «الفتاوى الهندية»، (87/2).

والنظريّات الأخلاقيّة بعيداً عن المقصد الذي وضع لأجله.

وما عرف التاريخ قانوناً وضعت مدارسه الفقهيّة مجموعة من القواعد العامة، والضوابط لتحكم حياة الناس في عباداتهم، ومعاملاتهم المتعددة، مثل قانون الفقه الإسلامي الذي يستمد قواعده وضوابطه من المنهج الرباني، ويعتمد في وضعه على نصوص القرآن الكريم، والسُنّة النبويّة المشرفة، والذي عُرف فيما بعد؛ بـ«نظريّة الاستمداد»⁽⁴⁰⁵⁵⁾، وصيغت هذه الضوابط بعبارات مصطلحيّة خاصّة، كالواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح، فيما عُرف في العرف الفقهي بـ«الأحكام الشرعيّة»، مع مراعاة مزجها بالقيم الأخلاقيّة، والتصورات العقائديّة.

حتى قعدوا بأن: «كل مسألة لا يبنى عليها عمل؛ فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل: عمل القلب، وعمل الجوارح، من حيث هو مطلوب شرعاً»⁽⁴⁰⁵⁶⁾.

قارن ذلك واتبعه مجموعة من النماذج النظريّة الفلسفيّة، قصرت أمام النموذج الفقهي، فقدمت المثاليّة مقابل الواقعيّة، والاختصاص مقابل الشمول، والفردية مقابل الروح الجماعيّة، والانحياز مقابل الثبات، مما يُشكّل نموذجاً عملياً لحياة أخلاقية واقعيّة شاملة تهدف إلى صلاح الدنيا من أجل صلاح الآخرة. قال حجة الإسلام الغزالي: «ثمره هذا العلم طب القلوب والأرواح المتوصل به إلى حياة تدوم أبد الآباد»⁽⁴⁰⁵⁷⁾.

الإشكاليات التي يعالجها هذا الضابط:

صوّر الشيخ محمد الغزالي السقا هذه الإشكاليّة، فقال: «إن العلم الإسلامي انقسم بين فقهاء ومتصوفة، مع أن التربية التي أساسها العقيدة والأخلاق جزء من مقاصد القرآن، الذي جاءت آياته لتدريب الأمة على العقيدة والأخلاق بطرق شتى، فوجد فقهاء يشتغلون بالمعاملات، وبظواهر العبادات، ومربون يشتغلون بالآداب والتربية.

فكثير من الفقهاء فقدوا الناحية الروحيّة التي فيها الحرارة والعاطفة، وهم الفقهاء، وكثير من المتصوفة فقدوا الناحية العلميّة التي فيها ضوابط وقوانين، فنشأ عن ذلك انفصام وزلزلة في الفقه الإسلامي؛ وذلك أن انفصال الفقه عن التصوف، أو انفصال التصوف عن الفقه أضاع الأمة، فوجد أناس متعبدون مبتدعون لا

⁽⁴⁰⁵⁵⁾ يقصد بالاستمداد أحد شقي عمل الفقيه والأصولي وهو: إثبات الأحكام من حيث استمداها من أدلتها الجزئيّة.

⁽⁴⁰⁵⁶⁾ يُنظر: «الموافقات»: (43/1).

⁽⁴⁰⁵⁷⁾ يُنظر: «إحياء علوم الدين»: (4/1).

وعى لهم، ووجد مشتغلون بصور العبادات، وصور الفقه، وليس لهم روح، أو خشوع»⁽⁴⁰⁵⁸⁾.

أولاً: إشكالية المصطلح في التصور الفقهي، بين العموم والتخصيص:

نعني بالأخلاق هنا ما يحكم به العقل العملي، وهي الأخلاق بالمعنى الفلسفي، وقد كانت الآداب ضرباً من الأحكام الفقهية، بعد أن صار مفهوم الشريعة مطابقاً لمفهوم الفقه، فالإمام أبو حنيفة (ت 150هـ)⁽⁴⁰⁵⁹⁾، وهو من أبرز الأئمة المجتهدين، عرّف هذه الضوابط التي عرفت اصطلاحاً بـ «الفقه» بأنها: «معرفة النفس مالها وما عليها»⁽⁴⁰⁶⁰⁾، وكان يسميه بـ «الفقه الأكبر»، ليتناول «الاعتقادات»، «والوجدانيات»، «والعمليات».

فكان مصطلح الشريعة يتسع لعلوم العقيدة، والأخلاق، والفقه، لكنه أضحي عند الفقهاء مرادفاً للفقه فيما بعد؛ إذ اتسع مفهوم الفقه ليستوعب كل علوم الدين، حتى اضمحلت دراسة علوم الدين في المدارس والجامعات الدينية في العالم الإسلامي بالتدرج، وصار محورها الفقه، وما تتطلبه مقدمات دراسته وفهمه.

وتظهر هذه المفارقة المصطلحية بأثر التخصصية العملية على التدوين في الفقه، وتخصيصه بعد أن كان عامّاً فقال صاحب «البحر الرائق»: «فالإمام إنما لم يزد؛ لأنّه أراد الشمول، أي أطلق العلم على «العلم بما لها وما عليها» سواء كان من الاعتقادات، أو الوجدانيات، أو العمليات، ومن ثمّ سُمّي علم الكلام «فقهاً أكبر»، وأن الملكات النفسانية ليست من الفقه باعتبار ذاتها، وأما باعتبار آثارها التابعة لها من أفعال الجوارح فهي من الفقه» اهـ⁽⁴⁰⁶¹⁾.

الإشكالية الثانية: عدم تضافر الأخلاق والفقه وفقاً لحاكمية العقل العملي في المجال الفقهي، والخروج لحد مخالفة الفتاوى أحياناً، والأحكام الفقهية مع أحكام العقل الأخلاقي، والمعايير القيمية الإنسانية المتفق عليها بين العقلاء، وذلك راجع لمنطق التفكير الفقهي، وهي أن تكون النتائج الفقهية حاكمية عن مُقدّماتها من القواعد الأصولية، والفقهية، وغيرها من الطرق المستعملة في استنباط الأحكام بشكل صحيح، حتى وإن كانت مفارقةً في مضمونها لمقاصد الشريعة، وأهداف الدين، وقيمه المعنوية، ومعايير الأخلاقية⁽⁴⁰⁶²⁾.

الإشكالية الثالثة: موقع «الحيل الشرعية» وما يمثّلها في الفكر الفقهي، وتوسيع الفقهاء في

⁽⁴⁰⁵⁸⁾ ينظر: «كيف نتعامل مع القرآن»، محاوره أجراها معه عمر عبيد حسنة، طبعة دار تحفة مصر.

⁽⁴⁰⁵⁹⁾ ينظر: «تاريخ التصوف الإسلامي»، للدكتور/ عبدالرحمن بدوي: (ص: 18)، طبعة الكويت، سنة: 1975هـ.

⁽⁴⁰⁶⁰⁾ ينظر: «البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق»: (6/1).

⁽⁴⁰⁶¹⁾ ينظر: «المرجع السابق».

⁽⁴⁰⁶²⁾ ينظر: «الأخلاق والمدونة الفقهية» لعبدالجبار الرفاعي، مقال منشور على الإنترنت.

أحكامها للتهرب من المسئولية الأخلاقية المسماة في المنظور الفقهي بـ «الديانة»، ولم تكن هذه «الحيل» في مضمونها إلا تبريرات مفارقة للأخلاق، تلجأ على نفسها عبر الفتاوى مشروعيةً فقهيةً، وتمثلت في فقه وعاظ السلاطين، من أجل تأمين غطاءٍ ديني لأي خروج عن القيم والأخلاق لما يقتضيه الخلفاء والسلاطين.⁽⁴⁰⁶³⁾

ويزيد هذا الإشكال اعتبار بعض الفقهاء الحيل أصلاً من أصولهم؛ كالحنفية مثلاً، حيث كتب الإمام مُحَمَّد بن الحَسَن كتابه: «المخارج في الحيل»⁽⁴⁰⁶⁴⁾.

ثم توسع فيه الناس توسعاً شديداً كابن القيم في «إعلام الموقعين»⁽⁴⁰⁶⁵⁾ فعقد باباً واسعاً أخذ شرطاً من الجزء الثالث، وشرطاً من الجزء الرابع، وأثر ذلك حديثاً حيث كتبت فيها رسائل ماجستير ودكتوراه، ككتاب: «الحيل وأثرها على الأحكام الشرعية»، لإحسان الحق «رسالة دكتوراه»، وإشراف ضياء الله الأزهري⁽⁴⁰⁶⁶⁾، وغيرها من الأطروحات.

مثال ذلك:

- لو عمد القاتل بأن يجرح ما يريد قتله جرحاً، ثم يدفع إليه دواءً مسموماً، أو يسم جرحه ليسقط عن نفسه القصاص، فقال أرباب الحيل: في هذه الحالة يسقط القصاص؛ لأنه لا يُعدُّ قاتلاً، وهي من الحيل الباطلة المدروسة.

- كذلك إذا أراد الرجل إخراج زوجته من الميراث في مرض موته فبدلاً من أن يطلقها في مرض الموت، فيورثها القاضي لعدم اعتبار الطلاق في مرض الموت، فقال أرباب الحيل: يستطيع الزوج أن يقر على نفسه أنه كان طلقها ثلاثاً، وهذه أيضاً حيلة باطلة.

- ولو تحايل بعض الأغنياء على إسقاط الزكاة بأن يهب ماله، أو يبيعه قبل حلول الحول، أو يضع زكاته في كيس، أو إناء، ويهبه الفقير، فيكون كأنه دفع الزكاة ثم يسترده من الفقير بالشراء، وهذه كلها أمور باطلة.

الإشكالية الرابعة: نماء واتساع وتصحُّم مدونات الفقه، واستبدت بالفقه ظاهرة التكرار، فتراكمت

⁽⁴⁰⁶³⁾ ينظر: «الفتاوى الواضحة»، لمحمد باقر الصدر: (ص: 15)، ط: دار الكتاب اللبناني، بيروت، ودار الكتاب المصري، القاهرة، ط 3، 1977م.

⁽⁴⁰⁶⁴⁾ الكتاب مطبوع بمكتبة الثقافة الدينية، سنة النشر: 1419هـ، 1999م.

⁽⁴⁰⁶⁵⁾ حيث عقد ابن القيم ما يقارب جزء كامل فيها من (ص: 135 - 360)، أي ما يقارب 225 صفحة، ينظر: «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن القيم، طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل - بيروت، سنة: 1973.

⁽⁴⁰⁶⁶⁾ يُنظر: «الرسالة من منشورات جامعة بيشاور قسم الدراسات والعلوم الإسلامية»، العام الدراسي، سنة: 2009م.

المتون، وشروحها، والحواشي، والتقارير، وصار رجل الدين يستمدُّ مكانته من دراسته، وتدريبه، وكتابته في الفقه، وأصوله، وأصبح يتحدّد على أساسها مصيرُ مقامه الديني والديني، وما يُمنَح من حقوق وامتيازات ماديّة، وروحيّة، ورمزيّة، وعلميّة.

الإشكاليّة الخامسة: فقر مدونات الأخلاق في تراثنا ليس مقارنةً بالفقه، وأصوله فقط، بل وعلم الكلام، والتفسير، والحديث، وغيرها من علوم، ومعارف التراث الإسلامي، والإنساني، فقد ضمرت المدونة الأخلاقيّة في الإسلام، وشخّ التأليف فيها؛ لذلك قلّمًا نجد مؤلفاتٍ مهمّة تبحر في فلسفة الأخلاق، أو كتابات تُحدّد ماهية الأخلاق النظرية، والعملية، وتُحلّل طبيعة صلة الدين بالأخلاق، والأخلاق بالدين.

الإشكاليّة السادسة: التفريق في النظر الفقهي بين الديانة والقضاء، فمعنى الحكم قضاءً: يكون بنظر القاضي إلى التصرف الظاهر للشخص، دون الالتفات لقصد، والحكم ديانة: ما يُحكم فيه باطنًا، لا ظاهرًا، وهو من تُقبَل نيته في القضاء، دون النظر إلى ما يقتضيه الظاهر، حتى دونت أيضًا رسائل علميّة «ما يحكم فيه قضاءً لا ديانة»⁽⁴⁰⁶⁷⁾.

الإشكاليّة السابعة: تصوير الفقهاء أن الكتب التي مزجت علم الأخلاق بعلم الفقه مجرد كتب في علم التصوف فقط، وأنها ليست من صميم الفقه، والمذاهب الفقهيّة، ولا تُعدُّ من أقوال المذهب، وقد يرجع السبب في ذلك لكتاب كتب الفهرسات، والمقدمات كابن خلدون، مثل: «كتاب إحياء علوم الدين»، المدون في الفترة ما بين [489هـ - 495هـ]⁽⁴⁰⁶⁸⁾.

لكن لو صورت هذه الكتب على أنها:

- كتب داخلية في نطاق العلميات الفقهيّة دون التصورات الوجدانيّة.
 - تجديد لعلوم الدين التي درست بسبب طول الأمد، وقسوة القلب، وأنها من صميم العمل.
 - مهمّة في المنهجية العلميّة، وآليات التفكير المستفادة من الأعراف والتقاليد.
- ولعلّ ما سبّب عكس ذلك: ظهور الكتاب بالصبغة الصوفيّة الملازمة لمناهج مؤلفيها، وأنه رد فعل على النقيض بالنقيض ليحصل الوسط؛ وهي منطقة الاعتدال.

جولجيا الضابط:

ظهرت الحاجة إلى المراجعة الفقهيّة بنظرة أخلاقية بين اتجاه «الفقهاء والصوفيّة» التي بدأ من نهايات

⁽⁴⁰⁶⁷⁾ «الرسالة من منشورات المعهد العالي للقضاء جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، إعداد الباحث محمد بن حسن المشيخي،

وإشراف الشيخ/ أحمد بن عبد الرحمن آل الشيخ، سنة النشر: 1434هـ.

⁽⁴⁰⁶⁸⁾ ينظر: «مقدمة ابن خلدون»: (ص: 282).

القرن الأول الهجري حتى بلغ ذروته في النصف الرابع من القرن الرابع الهجري، والتي تمثل في الرفض الصوفي للتعصب الفقهي القراءة المتسمة بمتابعة ظواهر النصوص، ورفض الفقهاء للتأويل الصوفي، والقراءة الإشارية، الذي أنتج لنا الفرق بين الشريعة والحقيقة، أو الفرق بين الديانة والقضاء.

لكن يُعدُّ أول من دعا إلى المزج بين الأخلاق والفقهاء، ومجانبة الشكل النظري للمذاهب، وقَدَّمَ للتراث الإسلامي طبق رؤية شمولية لمشروع فقهي وفكري، اعتبر بسببه مجدد القرن الخامس، هو حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) في كتابه: «إحياء علوم الدين»، فقد صبغت المذاهب قبل الغزالي بصبغة التعصب، وتحول الفقه لقوالب جامدة، وبرزت الصيغ النظرية للفقه، وسيطرت طريقة الفقه الافتراضي، والتعمق في الحيل الشرعية حتى صاراً فناً من الفنون التي يكتب فيها تبعاً لمصنفات الفقه.

فجاء الغزالي لإعادة ترتيب علم الفقه، بتقسيم كتاب «إحياء علوم الدين» على ترتيب غير مسبق، فقَسَّمَ العلوم إلى معاملة، ومكاشفة؛ ثم قسم علم المعاملة إلى قسمين:

الأول: العلم بأحوال الجوارح، وقسمه إلى قسمين:

أولاً: العبادات: يظهر فيها خفايا الآداب، ودقائق السنن، وإظهار الأسرار والمعاني ما يضطر العالم العامل إليه، بل لا يكون من علماء الآخرة من لا يطلع عليه، مما أهمل في المصنفات الفقهية.

ثانياً: العادات: يظهر فيه أسرار المعاملات الجارية بين الناس، وسير أغوارها، ودقائق سننها، وخفايا الورع في مجاريها، وهي مما لا يستغني عنها متدين.

والثاني: العلم بأحوال القلوب، وأشار (رَحِمَهُ اللهُ) إلى أن العلم بأحوال القلوب هو الشق الغائب في التدوين الفقهي، وقَسَّمَهُ إلى قسمين:

الأفعال المحمودة؛ وسماها: «المنجيات»: يذكر فيه كل خلق محمود، وخصلة مرغوب فيها من خصال المقربين والصدقيين التي بها يتقرب العبد من رب العالمين، وذكر في كل خصلة حدها وحقيقتها وسببها الذي به تجتلب وثمرتها التي منها تستفاد، وعلامتها التي بها تتعرف وفضيلتها التي لأجلها فيها يرغب مع ما ورد فيها من شواهد الشرع، والعقل.

الأفعال القبيحة؛ وسماها: «المهلكات»: يذكر فيه كل خلق مذموم ورد القرآن بإماطته، وتركيبه النفس عنه، وتطهير القلب منه، وذكر من كل واحد من تلك الأخلاق حده وحقيقته، ثم ذكر سببه الذي منه يتولد، ثم الآفات التي عليها تترتب، ثم العلامات التي بها تُعرَف، ثم طرق المعالجة التي بها يتخلص كل ذلك مقروناً بشواهد الآيات، والأخبار، والآثار.

قال الغزالي (رَحِمَهُ اللهُ): «فأدلة الطريق هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، وقد شغل منهم الزمان، ولم

يبقى إلا المترسمون، فأصبح كل واحد بعاجل حظه مشغولاً، فصار يرى المعروف منكراً، والمنكر معروفاً، حتى ظل علم الدين مندرساً، ولقد خيّلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة، تستعين بها القضاة على فصل الخصام عند تهاوش الطغام، أو جدل يتدرع به طالب المباهاة إلى الغلبة والإفحام، أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام؛ إذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام، وشبكة للحطام. فأما علم طريق الآخرة، وما دَرَج عليه السلف الصالح، مما سماه الله سبحانه في كتابه فقهاً، وحكمةً، وعلمًا، وضياءً، ونورًا، وهدايةً، ورشدًا، فقد أصبح من بين الخلق مطويًا، وصار نسيًا منسيًا»⁽⁴⁰⁶⁹⁾.

الحل: هو تجديد مدونات فقهية ممزوجة بالأخلاق:

والحل كما وضعه الغزالي (رحمته الله) يكمن في الاشتغال بتحرير مصنفات لإحياء علوم الدين، يكشف فيها عن مناهج الأئمة المتقدمين، يوضح فيها لمباني العلوم النافعة من السلف الصالحين، يمزج فيه العبادات، بالعبادات، ويحذر فيه من المهلكات ويأمر فيه بالمنجيات»⁽⁴⁰⁷⁰⁾.

آليات التطبيق:

1- العمل على استمداد شروط وضوابط لهذه الكليات والقواعد من المحاولات التجديدية التي اتسم أصحابها بالتوجه التجديدي القرآني مما دون في فن علم الأخلاق: كـ «إحياء علوم الدين»، للغزالي، و«مدارج السالكين»، لابن القيم «ت 751هـ»، من حيث كونها تجارب اجتهادية، دُوِّنت لإثراء عملية التطبيق الفقهي، واستثماره في الواقع.

2- مراجعة التراث الفقهي لجميع المذاهب بعد استخراج تلك الكليات والقواعد والضوابط، ثم مراجعة الفروع التي بنيت على ظاهرية النص دون فحواه ومعناه، ثم معالجتها بهذا النظر المقاصدي، والبعد الغائي، والقواعد الكليّة، للوصول للمقاربة بين هذه الفروع، والاستدراك عليها، ومراجعتها، ثم الترجيح بما يتضمنه الواقع، ويوافقه.

فمثلاً: منع المرأة من مباشرة عقد النكاح لنفسها، ولغيرها مع أنها أحد أركانها عندما تعلن حكمته أنها في مباشرة العقد إشعار بتوقان المرأة إلى الرجال، ومجاهرة بالتشوف لهم، والشرع يحمل على محاسن الأخلاق، ومباشرة عقد النكاح بنفسها يناقض ذلك، أم تعلل ذلك بنقصان عقلها، وضعفه أمام الرجال⁽⁴⁰⁷¹⁾.

⁽⁴⁰⁶⁹⁾ ينظر: مقدمة «إحياء علوم الدين»: (2/1)، طبعة دار المعرفة ببيروت.

⁽⁴⁰⁷⁰⁾ ينظر: «المرجع السابق»: (2/1).

⁽⁴⁰⁷¹⁾ ينظر: «شفاء الغليل»، للغزالي: (ص: 108 - 169).

وفي كتاب النفقات مثلاً، لم يوجب الفقهاء العلاج لمرض الزوجة:

قال النووي (رحمه الله) «وَيَجِبُ كَسْوَةُ تَكْفِيهَا، وَيَجِبُ مَا تَقَعُدُ عَلَيْهِ، وَكَذَا فِرَاشٌ لِلنَّوْمِ فِي الْأَصْحِّ، وَمَخْدَةٌ وَلِحَافٌ فِي الشِّتَاءِ، وَآلَةٌ تَنْظِيفٍ كَمُشْطٍ، وَذُهْنٍ، وَمَا تُغَسَلُ بِهِ الرَّأْسُ، وَمَرْتَكٌ وَنَحْوِهِ لِدَفْعِ صُنَانٍ، لَا كُحْلٍ وَخِضَابٍ وَمَا تَزَيَّنُ بِهِ، وَدَوَاءٍ مَرَضٍ، وَأُجْرَةَ طَيِّبٍ وَحَاجِمٍ»⁽⁴⁰⁷²⁾.

قال الشيخ أبو إسحاق: «فأما الخضاب؛ فإن لم يطلب الزوج منها لم يلزمه، وإن طلبه منها لزمه ثمنه، وأما الطيب، فإن كان يراد لقطع السهوكة لزمه؛ لأنَّه يراد للتنظيف، وإن كان مراداً للتلذذ والاستمتاع لم يلزمه؛ لأنَّ الاستمتاع حق له فلا يلزمه، ولا يلزمه أجره الحجامة والفضادة، ولا ثمن الأدوية، ولا أجره الطيب إن احتاجت إليه؛ لأنَّ ذلك يراد لحفظ بدنها لعارض»⁽⁴⁰⁷³⁾.

وتجب المراجعة لمثل هذا الأمر، وينبغي النظر إليه: لما طرأ على حياة الناس من تَعَيُّرٍ، وليس هذا الفرع بالشيء الثابت الَّذِي لا يتأثر بالعوامل الإنسانيَّة السائدة، وله حالتان:

- فإنه إذا كان الزوجان في مجتمع، أو بيئة، أو دولة، تكفل للعامل والموظف قدرًا من الرعاية الصحيَّة تحت اسم إصابة العمل، أو المرض أثناء الخدمة؛ فيتكفل صاحب العمل ببعض نفقات العلاج، أو كلها، فإنه ليس من المعروف أن لضرب المثل هنا بإجارة الدار مع الفارق بين الزوجة، والدار.
- والأقرب إلى التشبيه أن يكون المثل إنسانيًّا، فيضرب المثل بالعامل، فإنه أولى؛ على أن الفصل في ذلك أن المرء فيها أمير نفسه، فإن كان يحس في وجدانه بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽⁴⁰⁷⁴⁾؛ فإنه لن يشح عليها بما يزيل وصبها وعطبها في كتفه، وهو أمر مستحب يدخل في فضائل المروءة، وحسن المعاشرة، والإيثار»⁽⁴⁰⁷⁵⁾.

3- التوصية بتدريس «مادة الأخلاق»، كـ «ممارسة تطبيقيَّة» من مراحل الروضة إلى الجامعة، إلى ما يُسمَّى ببرامج أخلاقيات العمل والسوق خصوصًا، وأخلاقيات المجتمع عمومًا، لا يراد منها الشعارات، ولا العبارات، وكذا تضافر المواد الإعلامية، على غرار مادة التنمية البشريَّة تعقد فيه

⁽⁴⁰⁷²⁾ ينظر: «المنهاج»، للنووي: (ص: 385).

⁽⁴⁰⁷³⁾ ينظر: «المجموع شرح المهذب»: (255/18).

⁽⁴⁰⁷⁴⁾ [سورة الروم: 21].

⁽⁴⁰⁷⁵⁾ ينظر: «المجموع شرح المهذب»: (255/18).

الدورات العملية، وتقنن فيه برامج للتدريب على مكارم الأخلاق على شكل برامج تنموية وتوعوية، يقدر من خلال خطة زمنية أن تغير من خلالها مساوئ العرف، والمجتمع.

4- تدوين هذا المنحى التجديدي على غرار التأليف الفقهي لصدق رغبة طلبة العلم

في الفقه، وكما قالوا «المتزبي بزبي المحبوب محبوب»، قال الغزالي: «فلم أبعث أن يكون تصوير الكتاب بصورة الفقه تلوّظاً في استدراج القلوب، ولهذا تلوّظ بعض من رام استمالة قلوب الرؤساء إلى الطب، فوضعه على هيئة تقويم النجوم موضوعاً في الجداول والرقوم، وسماه تقويم الصحة ليكون أنسهم بذلك الجنس جاذباً لهم إلى المطالعة، والتلطف في اجتذاب القلوب إلى العلم الذي يفيد حياة الأبد أهم من التلطف في اجتذابها إلى الطب الذي لا يفيد إلا صحة الجسد»⁽⁴⁰⁷⁶⁾.

مثال: سئل ابن تيمية، ووافقه ابن القيم⁽⁴⁰⁷⁷⁾ رَحِمَهُمَا اللَّهُ: عَنْ الرَّجُلِ يَلْطَمُ الرَّجُلَ، أَوْ

يَكَلِّمُهُ، أَوْ يَسُبُّهُ: هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَفْعَلَ بِهِ كَمَا فَعَلَ؟

فأجاب: وأما «القصاص في اللطمة والضربة»، ونحو ذلك:

فمذهب الخلفاء الراشدين، وغيرهم من الصحابة، والتابعين أن القصاص ثابت في ذلك كله، وهو المنصوص عن أحمد⁽⁴⁰⁷⁸⁾.

وذهب كثير من الفقهاء إلى أنه لا يشرع في ذلك قصاص؛ لأن المساواة فيه متعذرة في الغالب، وهذا

قول كثير من

أصحاب أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد⁽⁴⁰⁷⁹⁾.

وصحّح ابن تيمية القول القائل بالقصاص، واستدل له بسنة النبي (صلى الله عليه وسلم)، وكذلك

سنة الخلفاء الراشدين.

ثم استدل بعموم الكتاب الكريم؛ بقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾⁽⁴⁰⁸⁰⁾، وقال تعالى: ﴿فَمَنْ

⁽⁴⁰⁷⁶⁾ ينظر: «إحياء علوم الدين»: (4/1).

⁽⁴⁰⁷⁷⁾ ينظر: «إعلام الموقعين»: (240/1)، ط دار الكتب العلمية.

⁽⁴⁰⁷⁸⁾ ينظر: «المرجع السابق».

⁽⁴⁰⁷⁹⁾ ينظر: «حاشية الصاوي على الشرح الصغير»: (353/4)، ط دار المعارف، و«كشاف القناع»: (548/5)، ط دار الفكر،

و«معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من أحكام»: (ص: 221)، و«أسنى المطالب شرح روض الطالب»: (68/4)، ط دار الكتاب الإسلامي.

⁽⁴⁰⁸⁰⁾ [سورة الشورى: 40].

اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ»⁽⁴⁰⁸¹⁾، ونحو ذلك.
وضَعَفَ أقوال الفقهاء القائلة: بأن المماثلة في هذه الجناية متعذرة.

ورد ذلك بأن: الجناية لا بد لها من عقوبة: إما قصاص، وإما تعزير، فإذا حَوَّزَ أن يُعزَّرَ القاضي تعزيراً غير مضبوط بجنس، ولا قدر؛ فلأن يعاقب إلى ما هو أقرب إلى الضبط من ذلك أولى وأحرى، والعدل في القصاص معتبر بحسب الإمكان.

ثم أغرب فقال: «ومن المعلوم أن الضارب إذا ضرب ضربة مثل ضربته، أو قريباً منها كان هذا أقرب إلى العدل من أن يعزر بالضرب بالسوط؛ فالذي يمنع القصاص في ذلك خوفاً من الظلم يبيح ما هو أعظم ظلماً مما فرَّ منه، فعلم أننا جاءت به السُّنَّةُ أعدل وأمثل، وكذلك له أن يسبه كما يسبه: مثل: أن يلعنه كما يلعنه، أو يقول: قبحك الله، فيقول: قبحك الله، أو: أخزأك الله، فيقول له: أخزأك الله، أو يقول: يا كلب يا خنزير فيقول: يا كلب يا خنزير، فأما إذا كان محرم الجنس مثل تكفيره، أو الكذب عليه لم يكن له أن يكفره، ولا يكذب عليه، وإذا لعن أباه لم يكن له أن يلعن أباه؛ لأنَّ أباه لم يظلمه»⁽⁴⁰⁸²⁾.

قلت: والغريب من فتواه (رَحِمَهُ اللهُ) أنه لم يذكر في المسألة، ولو إشارة إلى قبول القول الثاني، ولو بدليل واحد لا من كتاب، ولا من السُّنَّة؛ وإنما أقام حجته على أمرين:

الأول: التصريح بأن القصاص لا بد له من عقوبة، وجعلها مسلمة.

الثاني: أنه في استدلاله بالآية الأولى التي استدل بها، بترها من سياقها، وتمامها: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾⁽⁴⁰⁸³⁾.

وأغفل (رَحِمَهُ اللهُ) مسألة العفو، وهي أصل شرعي، يتيح لكل صاحب حق أن يعفو عن حقه، وإذا جعل الله لولي القاتل أن يعفو عن حقه فكيف باللطمة، والشتمة، مع معارضتهما لظاهر الكتاب، والسُّنَّة. كذا أغفل (رَحِمَهُ اللهُ) مراعاة لو أدت اللطمة (القصاص) لإتلاف عضو كالعين.

معالجة الغزالي للقضية:

ذكر هذه المسألة في الآفة السابعة من آفات اللسان، وهي: الفحش، والسب، وبذاءة اللسان، فقال: وهو خُلُقٌ مذموم، ومنهني عنه، ومصدره الخبث واللؤم، ثم أقام الأدلة على حرمة من الكتاب،

⁽⁴⁰⁸¹⁾ [سورة البقرة: 194].

⁽⁴⁰⁸²⁾ ينظر: «مجموع الفتاوى»، لنقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: (163/34)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم،

نشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، سنة: 1416هـ - 1995م.

⁽⁴⁰⁸³⁾ [سورة الشورى: 40].

والسُّنَّةُ بأحاديث كثيرة، ثم ذكر جملة من أقوال التابعين في ذمِّه، فحكى عن ابن عباس قوله: «إن الله حييٌّ كريم، يعفو ويكنو، كنى باللمس عن الجماع»، فالمسيس، واللمس، والدخول، والصحبة، كنايات عن الوقاع، وليست بفاحشة، وهناك عبارات فاحشة يستقبح ذكرها، ويستعمل أكثرها في الشتم، والتعيير، وهذه العبارات متفاوتة في الفحش، وبعضها أفحش من بعض، وربما اختلف ذلك بعادة البلاد، وأوائلها مكروهة، وأواخرها محظورة.

- بل قَعَدَ لذلك قاعدة، فقال: «كل ما يخفى يُسْتَحْيَا مِنْهُ فَالَا يَنْبَغِي أَنْ يُذَكَّرَ».

بل ذكر (رَحِمَهُ اللهُ) الباعث على الفحش: إما قصد الإيذاء، وإما الاعتياد الحاصل من مخالطة الْفُسَّاقِ، وأهل الخبث واللؤم، ومن عادتهم السَّبُّ (4084).
ومن هنا نقول: ينبغي للفقهاء أن يراعي القيم الأخلاقية أثناء نظره في مراجع الفقه.

(4084) ينظر: «إحياء علوم الدين»، للغزالي: (122/3).

الضابط السابع عشر: فقه النوازل وأثره في التعامل مع المُسْتَجِدَّات المعاصرة:

تمهيد:

إن الله عَزَّ وَجَلَّ أنزل القرآن الكريم شريعة ومنهاجًا، وجعل السُّنَّة له شرْحًا وتبْيَانًا، فاتضحت معالم الأحكام، واستبان الحلال والحرام، ثم اكتملت المنة، وتمت النعمة على هَذِهِ الأُمَّة ببقاء هَذِهِ الشريعة الخالدة، ودوام صلاحيتها لكل زمان ومكان، فلا ينضب معينها، ولا ينفد عطاؤها، فهي باقية (بإذن الله) تفي بحاجات كل عصر، وبمتطلبات كل مصر، فلا تجد حادثة إلا وللشريعة فيها حكم، ولا تنزل نازلة إلا ولأهل العلم والفقه فيها رأي، استنادًا إلى النصوص تارة، أو قياسًا واجتهادًا تارة أخرى، مراعين في ذلك كله روح الشريعة السمحة من التيسير، وتحقيق المصالح وتكثيرها، ودفع المفاسد وتقليلها.

معنى فقه النوازل:

لما كان فقه النوازل مركبًا إضافيًا، وهو مكون من لفظين: «فقه»، و«نوازل»، اقتضى المقام تعريف كل لفظ من جهة اللغة، ومن جهة الاصطلاح، ثم تعريف «فقه النوازل» باعتباره لقبًا على علم معين. **الفقه لغة:** الفهم⁽⁴⁰⁸⁵⁾، وفي الاصطلاح: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية»⁽⁴⁰⁸⁶⁾.

والنوازل جمع نازلة، والنازلة في اللغة: اسم فاعل من نزل ينزل إذا حَلَّ، وهي اسم أيضًا على الشدة⁽⁴⁰⁸⁷⁾.

وفي الاصطلاح: هي الفتاوى والوقائع، وهي المسائل الواقعة الجديدة التي تتطلب اجتهادًا، وبيان حكم، أو هي الوقائع المستجدة التي تستدعي حكمًا شرعيًا⁽⁴⁰⁸⁸⁾.

وَبِنَاءٍ عَلَى ما سبق يمكن تعريف «فقه النوازل» باعتباره لقبًا على علم معين بأنه «معرفة الأحكام الشرعية للوقائع المستجدة المُلِحَّة»⁽⁴⁰⁸⁹⁾، فالعلاقة بين علم الفقه وعلم فقه النوازل هي العموم والخصوص

⁽⁴⁰⁸⁵⁾ يُنظَر: «لسان العرب» لابن منظور: (656/11)، و«مجمّل اللغة»: (ص: 864).

⁽⁴⁰⁸⁶⁾ يُنظَر: «شرح الكوكب المنير» لابن النجار: (41/1).

⁽⁴⁰⁸⁷⁾ يُنظَر: «لسان العرب» لابن منظور: (522/13).

⁽⁴⁰⁸⁸⁾ يُنظَر: «سبل الاستفادة من النوازل «الفتاوى»، والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة»، د/ عبد الله الشيخ المحفوظ بن بيه،

مجلة مجمع الفقه الإسلامي: (533/2/11)، ويُنظَر أيضًا: «فقه النوازل. دراسة تأصيلية تطبيقية»، د/ محمد بن الحسين الجيزاني:

(1/ 20 - 24)، دار ابن الجوزي، ط: 2، سنة: 1427هـ - 2006م.

⁽⁴⁰⁸⁹⁾ يُنظَر: «المنثور في القواعد الفقهية»، لبدر الدين الزركشي: (69/1)، وزارة الأوقاف الكويتية، ط: 2، سنة: 1405هـ -

1985م.

الوجهي؛ ذلك أنهما يجتمعان في معرفة أحكام الوقائع العملية المستجدة، وعلم الفقه أعم لكونه يشمل معرفة أحكام المسائل العملية، سواء كانت هذه المسائل واقعة، أو مقدرة، مستجدة أو غير مستجدة، وعلم فقه النوازل يشمل معرفة الأحكام الشرعية للوقائع المستجدة، سواء كانت هذه الوقائع عملية، أو غير عملية⁽⁴⁰⁹⁰⁾.

أهمية وفوائد دراسة علم النوازل:

يمكن أن نوردتها إجمالاً فيما يلي:

أولاً: التأكيد على صلاحية هذا الدين لكل زمان ومكان.

ثانياً: إن الاهتمام بهذا العلم يؤكد أن هذا الدين جاء لتحقيق مصالح العباد وحاجاتهم.

ثالثاً: تفويت الفرصة على العلماء الذين يتكلمون فيما ينزل على الناس من أمور بدون فقه شرعي، وبدون أصول شرعية.

رابعاً: تجديد الدين، وإحياء العقيدة في النفوس.

وغير ذلك من الفوائد المترتبة على دراسة هذا العلم.

أقسام النوازل:

يمكن تقسيم النوازل باعتبارات متعددة إلى ما يأتي:

1- تنقسم النوازل بالنظر إلى موضوعها إلى قسمين:

نوازل فقهية: وهي ما كان من قبيل الأحكام الشرعية العملية.

ونوازل غير فقهية: مثل النوازل العقدية، واللغوية، والتربوية، وغيرها.

2- وتنقسم النوازل من حيث أهميتها إلى قسمين:

نوازل كبرى: وهي القضايا المصيرية التي تم عموم المسلمين.

ونوازل صغرى: وهي التي تخص فرداً، أو بعض أفراد من الأمة.

3- وتنقسم النوازل من حيث كثرة وقوعها، وسعة انتشارها إلى عدة أقسام:

نوازل لا يسلم منها أحد.

ونوازل يكثر وقوعها.

ونوازل يقل وقوعها.

⁽⁴⁰⁹⁰⁾ يُنظر: «فقه النوازل. دراسة تأصيلية تطبيقية»، د/ محمد بن الحسين الجيزاني: (26/1).

ونوازل اندثرت وانتهت.

4- وتنقسم النوازل من حيث جدتها إلى قسمين:

نوازل محضة: وهي التي لم تكن في السابق، مثل أطفال الأنابيب.

ونوازل نسبية: وهي التي سبق وقوعها، ولكنها تطورت من جهة أسبابها، وواقعها، مثل بيع التقييط⁽⁴⁰⁹¹⁾.

أسباب كثرة النوازل في العصر الحديث:

لكل عصر نوازله الخاصة به، ولكن ترجع كثرة النوازل في عصرنا إلى أمرين:

الأمر الأول: التطور العلمي والتقدم التكنولوجي: حيث تطورت وسائل النقل، وكذا تطورت بصورة مذهلة وسائل الاتصال، والتعليم، والإعلام، واخترعت أجهزة في المجالات المتعددة، مثل الطبية، والزراعية، والصناعية، وغيرها.

الأمر الثاني: التوسع في المباحات من مطاعم ومساكن ومراكب وملابس، وتبعه انشغال بالملاهي، والاستكثار من المكاسب⁽⁴⁰⁹²⁾.

حكم الاجتهاد في النوازل وأهميته:

الاجتهاد في النوازل واجب على الأمة وجوباً كفائياً، وربما يتعين في حق بعض المتهيين للنظر في بعض النوازل⁽⁴⁰⁹³⁾.

وتظهر أهمية الاجتهاد في النوازل المعاصرة في أنه يظهر صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، وأن إعطاء النوازل المستجدة في كل عصر أحكامها الشرعية المناسبة يدخل دحولاً أولياً تحت مَهْمَة التجديد في الدين، وإحياء ما اندرس من معالمه⁽⁴⁰⁹⁴⁾.

كيفية الحكم على النوازل:

إن الناظر في نازلة من النوازل متى أراد دراستها والتوصل إلى حكمها كان عليه أن يسلك السبل الآتية: التصور، ثم التكييف، ثم التطبيق، ولا بد لها من هذا الترتيب، فإن وقع خلل في أحدها نتج عنه (حتمًا) خلل في الذي يليه.

⁽⁴⁰⁹¹⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (28/1 - 29).

⁽⁴⁰⁹²⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (32/1).

⁽⁴⁰⁹³⁾ يُنظر: «المجموع شرح المذهب» للنووي: (27/1 - 45).

⁽⁴⁰⁹⁴⁾ يُنظر: «فقه النوازل. دراسة تأصيلية تطبيقية»، د/ محمد بن الحسين الجيزاني: (34/1 - 35).

أولاً: التصور: إن تصور النازلة تصورًا سليمًا أمر لا بد منه، فالحكم على الشيء فرع عن تصوره، ويتطلب التصور السليم أيضًا تصور ما يحيط بهذه النازلة من ملابسات، وقرائن، وأحوال، فالمطلوب إذن فهم الواقعة في ذاتها، وكذا فهم الواقع المحيط بالنازلة.

ولكي يحصل تصور النازلة تصورًا صحيحًا، وفهمها فهمًا سليمًا فإن ذلك يتطلب استقراءً نظريًا وعمليًا، أو جولة ميدانية، أو مقابلات شخصية، أو مخالطة ومعايشة، وسؤال أهل الفن، مثل أهل الطب في النوازل الطبيّة، وأصحاب التجارة والأموال في المعاملات المالية، وهكذا.

علاوة على الاستقصاء والتحري فإن تصور أي نازلة يحتاج إلى البحث عن تاريخ نشأة النازلة، وظروفها، وبيئتها، وأحوالها المحيطة بها، والأسباب والدوافع التي أدت إلى وقوعها، ومدى الحاجة إليها، وأهميتها، وما يترتب عليها من مصالح، أو مفساد، والرجوع إلى أهل الشأن، والاختصاص، وسؤالهم عما يتعلق بهذه النازلة، وتحديث المعلومات في النوازل التي تتطور، وتتغير من وقت لوقت⁽⁴⁰⁹⁵⁾.

ثانيًا: التكييف: والتكييف يعني تصنيف المسألة تحت ما يناسبها من النظر الفقهي.

أو هو رد المسألة إلى أصل من الأصول الشرعيّة.

ويتوقف تكييف النازلة على تحصيل الناظر لها للفهم الصحيح، والتصور التام للواقعة النازلة، وكذا تمكن الناظر من المعرفة التامة بأحكام الشريعة، وقواعدها، وهذا يحصل لمن استجمع شروط الاجتهاد، من الإحاطة بالنصوص، والعلم بدلالات الألفاظ، وطرق الاستنباط.

يقول ابن القيم (رحمته الله): «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع، والفقهاء فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علمًا.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله (صلى الله عليه وسلم) هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر؛ فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرًا؛ فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله»⁽⁴⁰⁹⁶⁾.

فالفقيه المحيط بكلّيات الشريعة، وجزئياتها، المستحضر لأبواب الفقه ومسائله إذا عرضت عليه النازلة الجديدة يمكنه بعد تصورها وفهمها أن يردها إلى أصلها الشرعي، وأن يلحقها بابها الفقهي.

⁽⁴⁰⁹⁵⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (1/39 - 45).

⁽⁴⁰⁹⁶⁾ يُنظر: «إعلام الموقعين عن رب العالمين»: (1/69).

نوعا التكييف:

للتكييف نوعان هما: بسيط ومركب.

فالتكييف البسيط هو الجلي، وهو ما سهل فيه رد النازلة إلى أصل فقهي واضح، كما في مسألة الودائع البنكية، قد يكييفها بعضهم أنها قرض، وقد يكييفها آخرون بأنها ودیعة.

والتكييف المركب هو ما أشكل فيه رد النازلة إلى أصل فقهي معين، بل يتجاذب النازلة أكثر من أصل، كما في عقد الصيانة، حيث يكييفه بعضهم بأنه من قبيل الإجارة، ويكييفها آخرون بأنها جعالة، وفريق ثالث يرى أنها مركب منهما، ويرى فريق رابع أنه ضمان، ويرى آخرون أنه تأمين، وبعض الناس يرى أنه بيع وشرط، ويرى آخرون أنه بيعتان في بیعة.

وتكييف النازلة يحصل بواحد من أربعة مسالك:

1- النص والإجماع.

2- التخریج على نازلة متقدمة.

3- التخریج على قاعدة فقهیة، أو أصل شرعي، أو فتوى إمام متقدم.

4- الاستنباط، وهو استخراج الحكم بالاجتهاد.

والبحث عن حكم النازلة في نصوص الكتاب، والسنة، والإجماع يكون بدلالة العموم، أو المفهوم، أو الإشارة، أو القياس⁽⁴⁰⁹⁷⁾.

ثالثاً: التطبيق: ونعني به تطبيق الحكم على النازلة، أو تنزيل الحكم الشرعي على المسألة النازلة. ومن المقرر أنه لا بد أن ينسجم هذا التطبيق مع المصالح العليا، بحيث لا يفضي تحصيل المصلحة الجزئية إلى تفويت مصلحة عظمى.

فإعطاء النازلة حكمها الخاص بما لا بد فيه من المحافظة على مقاصد الشريعة.

والمراد بالمصالح العليا في الشريعة: المحافظة على الكليات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

والمحافظة على مقاصد الشريعة تكون بالموازنة بين المصالح والمفاسد في الحال والمآل، وتقدير حالات الاضطراب وعموم البلوى، واعتبار الأعراف والعادات واختلاف الأحوال والظروف والمكان والزمان.

ولعله من نافلة القول أن نقول: إن تنزيل الأحكام على النوازل أمر يحتاج إلى فقه دقيق، ونظر

⁴⁰⁹⁷ يُنظر: «فقه النوازل. دراسة تأصيلية تطبيقية»، د/ محمد بن الحسين الجيزاني: (47/1 - 53).

المناهج المستخدمة في التعامل مع النوازل:

هناك ثلاثة مناهج للمتعاملين مع النوازل:

المنهج الأول: منهج التشديد في التعامل مع النوازل: ولا شك أن التشديد معناه الشرعي:

الغلو، وهو يُعدُّ منهجًا من المناهج التي يتعامل بعض الناس به مع النوازل.

ومن النماذج على ذلك في الجانب الفقهي: التعصب المذهبي، والتمسك بالظاهرية في فهم

النصوص، والمنع والتحریم لمجرد الاحتياط فقط، ففي فترة من الفترات بعض الناس منع زراعة العنب

بحجة أن العنب إذا زرع فسيستخدمه بعض الناس في الخمر.

المنهج الثاني: منهج التساهل: وهو العمل بالرخص فيما يتعلق بالنوازل.

المنهج الثالث: هو المنهج الوسط: وهو الوحيد الذي يتبع الدليل الشرعي، ويعتمد على طريقة

الاستنباط المجمع عليه عند أهل العلم.

ضوابط الاجتهاد في النوازل:

لا بد لكي يتم الاجتهاد في النوازل بصورة سليمة من توافر ثلاثة ضوابط:

1- أن يكون الناظر في النازلة من أهل العلم الشرعي، محيطًا بمدارك الأحكام،

وأدلتها، عالمًا بمقاصد الشريعة، عالمًا بلسان العرب، عارفًا معرفة تامة بأصول الفقه، باذلاً

وسعه في البحث والنظر.

2- أن يحصل للمجتهد التصور التام والفهم الصحيح للنازلة.

3- أن يستند المجتهد في حكمه إلى دليل شرعي معتبر، سواء كان نصًّا، أو إجماعًا،

أو قياسًا، أو استصلاحًا، أو غير ذلك مما يمكن اعتباره دليلًا شرعيًا.

والإخلال بهذه الشروط أو بواحد منها يؤدي بالقطع إلى اختلال الاجتهاد وخطئه، ويكون

الاجتهاد باطلًا؛ لصدوره من غير أهله، أو لكونه صدر من أهله، لكن بدون شرطه.

فلا يصح أن يتصدى للحكم على النازلة من لا يملك أهلية الاجتهاد، وكذا لا يصح أن

يتصدى لذلك من لا يملك معرفة بالنازلة التي يفتي فيها، أو من يخالف الدليل الصحيح الواضح

⁴⁰⁹⁸ يُنظر: «المصدر السابق»: (1/ 54 - 57).

⁴⁰⁹⁹ يُنظر: «المصدر السابق»: (1/ 60 - 65).

بعض المآخذ على المفتين في النوازل:

تحصل أخطاء دقيقة، ومداخل خفية ومنزلقات لكثير ممن يفتي في النوازل، منها:

1- التعضية: بمعنى التجزئة، ويعنى بها تقسيم النازلة إلى أجزائها التي تتركب منها، مع إعطاء كل جزء حكمه الخاص به، كل على حدة، دون اعتبار للقدر الحاصل من التركيب والاجتماع.

والمقصود هنا التنبيه على ضرورة الجمع عند الحكم على نازلة ما من النوازل بين النظر الكلي الإجمالي، والنظر الجزئي التفصيلي، فالإقتصار على أحد النظريين دون الآخر يوقع في الخلل، ولا بُدَّ، وغالب ما يحصل من الناظر الاستدلال بِنَاءً عَلَى النظر الجزئي التفصيلي، وبناء الحكم عليه، مع إغفال النظر الكلي العام، أو الغفلة عن تأثيره في الحكم.

2- البعد عن الواقع كأن يأتي المفتي بشروط لحكمه على نازلة ما، ونجد أن هَذِهِ

الشروط بعيدة عن الواقع، ويصعب توافرها في النازلة.

ولكي يتجنب المفتي هذا لا بد له أن ينص على الصورة الواقعة، ولا يُغفل بيان حكمها، وأن

يذكر حكم الأصل مقيداً بضوابط وشروط تستوعب الصور المحتملة من السابقة واللاحقة.

3- الاغترار بالأسماء والألفاظ: ومن المعلوم عند الفقهاء والمقرر لديهم أنه يجب النظر

إلى حقائق الأمور، وعدم الاغترار بالمسميات؛ إذ الأحكام الشرعية تتعلق بالحقائق والمعاني، لا بالألفاظ والمباني⁽⁴¹⁰⁰⁾.

4- الغفلة عن تطور النوازل، فالواقع أن النازلة قد يطرأ عليها التغير والتحول، وقد

يفضي هذا التغير إلى انتقال حقيقة النازلة بالكُلِّيَّة، وهذا يسترعي تحديث المعلومات؛ لِأَنَّ

الملاحظ أن هناك نوازل تتغير تغييراً مطرداً في الأساليب والهيئات والأفكار، ومن المعلوم والمقرر

أن الفتوى تتغير بتغير الزمان وتغير المكان وتغير الأحوال وتغير الأعراف، فالتغير إذن مؤثر، ولا

بد من مراعاته.

5- الميل إلى التشديد، وهذا مما يؤخذ على بعض المفتين في النوازل دون اعتبار منهم

لمقاصد الشريعة، وقواعدها العامة.

مصطلحات النوازل:

6- هناك مصطلحات يستخدمها العلماء قديماً بمعنى النوازل، مثل: الوقائع والحوادث،

⁽⁴¹⁰⁰⁾ يُنظَر: «إعلام الموقعين عن رب العالمين»: (118/3).

والنوازل قديماً عند أهل العلم تدرس في كتب الفتاوى؛ لأنَّ الفتاوى هي أسئلة عن الأمور التي تخص الناس في ذلك الزمان، فيمكن الاستفادة من الفتاوى في معرفة الوقائع الجديدة التي حصلت في كل زمان على حدة، ولهذا وجد في كل مذهب من المذاهب كتب متخصصة في الفتاوى؛ في المذهب الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي، وأحياناً تسمى الأجوبة أو السؤالات أو المسائل أو النوازل، وتميز الفقه المالكي بالذات بهذه التسمية: النوازل، فأكثر ما يُستخدم مصطلح النوازل في الفقه المالكي.

مظان فقه النوازل في الكتب والفتاوى:

وجدت هذه النوازل في كتب أهل العلم المتعلقة بالفتاوى، فالكتب الفقهية تنقسم إلى قسمين: كتب فقهية مرتبة ترتيباً محدداً يبدأون بالطهارة، ثم الصلاة، ثم الزكاة، ثم الصيام، ثم الحج، ثم المعاملات بعد العبادات، وهذا الفقه ينشئه العالم إنشأً بدون مسألة، ويذكر الأحكام والاستدلال عليها وطريقة الاستدلال.

والنوع الثاني من كتب الفقه وهي: كتب الفتاوى، وهذه هي مواطن علم النوازل، ففيما يتعلق بكتب الفتاوى والنوازل في الفقه الحنفي: «الفتاوى البزازية» لمحمد بن أحمد البزاز وهو من علماء القرن التاسع، توفي سنة 827هـ، وهناك «فتاوى قاضي خان» وهي لفخر الدين حسن بن منصور الأوزجندي وهو عالم مشهور من علماء الأحناف من علماء القرن السادس، توفي سنة 592هـ، وهناك أيضاً «الفتاوى الزينية» لزين الدين بن إبراهيم بن نجيم، وهو الفقيه المعروف، توفي في القرن العاشر سنة 97هـ. وهذه كلها مطبوعة.

أما بالنسبة للمذهب المالكي فهو الذي اشتهر عنه استخدام مصطلح النوازل، فنجد مثلاً «نوازل ابن رشد»، ويمكن أن يسمى أحياناً «فتاوى ابن رشد»، أو «أجوبة ابن رشد»، وابن رشد هو الجد وليس الحفيد، وقد توفي سنة 520هـ، وأيضاً هناك كتاب «المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقيا والأندلس والمغرب» للونشريسي، وهو من علماء القرن العاشر من علماء المالكية، توفي سنة 914هـ، وأيضاً هناك كتاب القاضي عياض: «مذاهب الحكام في نوازل الأحكام»، والقاضي عياض عالم مشهور له كتاب: الشفا، توفي في بداية القرن السادس عام 504هـ.

وأيضاً هناك كتاب للعالم عيسى بن علي الحسيني العلوي وهو أحد العلماء الذين توفوا في القرن الثاني عشر، وأيضاً هناك «فتاوى الشاطبي»، وهو العالم الأصولي المعروف صاحب كتاب «الاعتصام»، و«الموافقات»، وكتابه هذا مطبوع، توفي (رحمته الله) سنة 970هـ.

بالنسبة للمذهب الشافعي هناك مجموعة من الكتب مطبوعة في الفتاوى، مثل: «فتاوى النووي»، و«فتاوى السبكي»، و«فتاوى ابن الصلاح»، و«فتاوى شيخ الإسلام الأنصاري»، و«الفتاوى الكبرى» لابن حجر الهيتمي، هذه كلها من كتب الفتاوى في المذهب الشافعي. وأما الحنابلة فعندهم مجموعة من الكتب، مثل: «فتاوى ابن تيمية». وكتب الفتاوى يكون الحكم فيها بناءً على سؤال، والسؤال مبني على واقعة ونازلة، وقد تكون بعض هذه الكتب عبارة عن أسئلة لأمر طبيعيّة وعادية في الطهارة، أو الصلاة، أو الصيام، لكنّها من مظان النوازل الغريبة التي لم تكن موجودة عند السابقين⁽⁴¹⁰¹⁾.

⁽⁴¹⁰¹⁾ يُنظر: «فقه النوازل. دراسة تأصيليّة تطبيقيّة»، د/ محمد بن الحسين الجيزاني: (80/1)، وما بعدها.

القسم الخامس: أصول الفقه

القسم الخامس: أصول الفقه

مقدمة

إن العالم الإسلامي اليوم في حاجة ماسة إلى نهضة شاملة، وتجديد كامل في شتى المجالات؛ لتتخلص العقلية الإسلامية والواقع الإسلامي من الجمود الفكري، والتقليد الأعمى، ويتأسس واقع جديد يقوم على هدي الشريعة الإسلامية، ووفق منظومة القيم الأخلاقية التي على مثلها تُبنى الحضارات، وفي ضوئها تُقام الأمم، ولا يمكن أن تنهض أمتنا الإسلامية بدون منهج ضابط، وقانون حاكم، يهتم بالكلّيات التي تضبط جزئيات الحياة، ويعتني بالمقاصد الكليّة التي تُخرج المسلم من تيه الفروع اللامتناهية، وتضبط تصرفاته في كثير من أمور الحياة التي يقف العقل أمامها حائرًا كليًا، هذا المنهج الذي نعنيه هو منهج أصول الفقه ذاك العلم الذي ينبغي على أمتنا أن تربطه بواقع الحياة، وتنقله من علم يتأثر بالمنطق الصوري ويدخل أصحابه في جدليات لا تنتهى إلى علم موصول بجنابات الحياة، ودروبها، وتحوله من مجرد مقولات نظريّة عقيمة لا تكاد تلد فقهاً البتة إلى فقه حي له دوره المُهم في مجابهة التحديات العملية، والألغاز التطبيقية في واقع حياتنا المتغير.

وعلم أصول الفقه من أشرف علوم الشريعة، وأجلها قدرًا، وأرفعها منزلة، وحُقَّ له أن يمثل فلسفة التفكير الإسلامي في علومه المتعددة، ومنطق المسلمين الفقهي في صوره المتجددة، ولم يكن هذا العلم لدى منشئيه مجرد قواعد نظريّة جافة يتم بواسطتها إسناد الجزئيات إلى كليّاتها، أو تخريج الفروع على أصولها (كما هو في فكر كثير من المتخصصين اليوم) وإنما كان المحور الأساس والمقصد الرئيس الذي تدور عليه كل المباحث الأصولية هو وصل الحكم الشرعي التكليفي بواقعه، وضبط قواعد تنزيله على وقائعه.

وإن مما ينبغي معرفته أن علم أصول الفقه هو العلم الذي يضبط العقل الإسلامي من خلال مشروعية النصوص، وفهمها، وتنزيلها على أرض الواقع، فإن النص لا يخلق في عالم المثال، وإنما هو خطاب للواقع بكل ما فيه من مقام وحال، فهو حركة في العقل وهو يستقبل النصوص، ومنهجية في الفكر وهو يتعامل مع الواقع، وإن ما دفعنا إلى هذه النظرة التجديدية أن العالم متغير على اتساع الدنيا، وأنماط البشر مختلفة في واقع الناس وحياتهم، وظروفهم وبيئاتهم، الأمر الذي يستدعي اجتهادًا جديدًا، بل اجتهاد دائم، وجهد جهيد لدعم التطبيق الشرعي في هذا العالم المتغير.

والذي نشده ها هنا في هذه اللحظة التجديدية تلمس التجديد المنضبط والخطوات المحسوبة؛ إذ إن حاجتنا إلى التجديد اليوم لا يمثل هدمًا للقديم بكل ما فيه، إذ فيه من الخير والهدى ما الله به عليم، وإنما قراءة القديم، والاستفادة منه، والتطوير عليه وفق فهم منضبط، والتزام بالمنهجية العلمية التي توافرت عليها

فهو من الأدكياء، وتواترت عليها قرائح النجباء، هدفنا تفعيل دور الأصول في حياتنا، وعلى مفردات ظروفنا، وإعادة التوازن إلى مقاصد الشريعة الإسلامية في النظر الأصولي، مقاصد الشريعة بمفرداتها: المصلحة، والتعليل، والمناسبة، والمآلات، والتي تُعدُّ بابًا واسعًا وميدانًا فسيحًا للتجديد الأصولي، حتى لا ينفلت الواقع من نصوص الشريعة الغراء، وحتى لا يتيه العقل في متاهات الحداثة الغربية بكل مفرداتها، وجدلياتها.

إن التجديد الأصولي لم يعد ترفًا من الأمر، أو رياضة للعقول، أو تزجية للوقت بقدر ما هو إصلاح للفكر، وإعمال للعقل، ومواكبة لمستجدات الحياة، وربط بين العقل والشرع، ووصل بين الرأي والسمع، وضبط لمنهج البحث عند الفقيه، وعصمة للذهن من الخطأ في الاستدلال، ومن هذا المنطلق أحببنا أن نسير على الدرب الذي سار عليه المجددون الرواد من عصر الإحياء بمدرسة المنار، ورائدها الإمام محمد عبده، والشيخ رشيد رضا، لكي نبرهن على صلاحية الشريعة الإسلامية (بمصادرها ومناهجها) في مواكبة كل عصر، ومصر، في حفظ وصيانة للثوابت، ومراعاة ونظر للمتغيرات، والرد على المتشككين الذين يزعمون تاريخانية هذه المصادر، ووقوفها عند زمن ولى وغبر.

والتجديد سنة الحياة الماضية في الأحياء وفي الأشياء، وفي الأفكار وفي الأنظار، ونؤكد أن الدعوة إلى التجديد في أصول الفقه لا تعني التخلي عن الثوابت، والتنكر لمسلمات الشرع، وأسس الرسالة، وإنما تعني النظر في الموروث الفكري الأصولي الذي هو نتاج بشري، وإعادة بعثه وإحيائه بغرض الوصول إلى المنهجية العلمية والعملية التي قادت الأمة الإسلامية ردحًا من الزمن، وعمرًا من الدهر إلى التقدم والحضارة على مدار قرون متعاقبة، ومئين من السنين متتالية، وتعني محاولة الانسلاخ من ريقه الجمود على الحواشي والتقارير، والشروح والتفسيرات، والمناقشات والاعتراضات التي صرفت العلم وأهله عن مقصوده السامي من أعمال العقل بنور الوحي، إلى الترف الفكري، والتعقيد الجامد الذي أدى إلى ما نراه من حال أمتنا الفكري والثقافي والعلمي والتقني... إلى غير ذلك.

إن الهدف من تجديد أصول الفقه هو إيجاد آلية منهجية تعين المفتين، وتيسر للمجتهدين تنزيل الأحكام الشرعية على ما يستجد من وقائع وأحداث، ومعالجتها معالجة سليمة نابعة من هداية القرآن، وتعاليم النبوة، وما يتبعهما من أدلة الشرع الإجمالية التي تصلح سير الفكر، وتقوم مناهج النظر والاستنباط.

وغني عن البيان أن نذكر أن العلاقة بين التجديد الفقهي، والتجديد الأصولي علاقة وثيقة، ولحمة قوية، وعروة وثقى، ووشيجة متأصرة، فالتجديد في الفقه لا يخلق إلا من رحم التجديد في أصول الفقه، ولا يقوم إلا عليه، ولا يبنى إلا في ضوئه؛ إذ التجديد الأصولي عمدة التجديد الفقهي، وكلاهما يستند إلى عمد ثابتة، وجذور راسخة، وأساسات قوية مستمدة من ثوابت الدين، من قرآن وسنة وإجماع وقياس واستحسان،

وغير ذلك من أدلة عُرفت في التراث الإسلامي العظيم.

إن رؤيتنا للتجديد الأصولي قائمة على عدة منطلقات منها: إعادة صياغة أصول الفقه بطريقة سهلة ميسرة، وتصفيته من المقدمات المنطقيّة، والخلافات اللفظية، والاعتراضات الجدلية العقيمة التي لا تثمر، والربط بين القواعد الأصوليّة والفروع الفقهيّة المترتبة عليها، والعناية القصوى بدراسة المقاصد الشرعيّة، والحكّم والمناسبات المرعيّة، وتحديد تقسيم مسائله بصورة تكون منتجة لفقه متجدد يعمل على تقديم الحلول الناجحة، والأدوية الناجعة لما يستجد في عصرنا من مسائل وقضايا، ونوازل ووقائع وأحداث. والله من وراء القصد، وهو الهادي سبحانه إلى سواء السبيل.

الضابط الأول: إشكالية التدوين في علم أصول الفقه:

مدخل:

الأصل المنطقي العام أن النتيجة لا تأتي قبل البحث، وأن الفرع لا بد أن يتأخر عن الأصل، فإذا جاء فرع قبل أصله فإن ذلك خُلف لا بد له من سبب.

فقد نشأت قاعدة عند الأصوليين والفقهاء هي قاعدة «خلاف الأصل»، أي أن هذا الحكم جاء على خلاف الأصل، ومعنى على خلاف الأصل أي على خلاف القاعدة المستقرة، أو خلاف القياس⁽⁴¹⁰²⁾. وهذا الخلف إنما نشأ عن تأخر تدوين القواعد عن الفروع، أو عن استقاء الأصول من الفروع نفسها.

الإشكالية التي يعالجها هذا الضابط:

تبرز إشكالية تدوين علم أصول الفقه في نقطتين مهمتين:

الأولى: تأخر تدوين الأصول عن تدوين الفقه.

الثانية: إمكانية التجديد في المنهج الأصولي.

النقطة الأولى: تأخر تدوين الأصول عن تدوين الفقه:

الكلام في نشأة أصول الفقه كلام مألوف متداول، وتدوين قواعد الأصول في فترته المبكرة يشبه فترة ظهور قواعد المنطق والاستدلال العقلي، فظروف ظهورهما وأسبابهما تكاد تكون متشابهة.

فقد نشأ علم أصول الفقه مع نشأة الفقه، لكنه تأخر عنه في التدوين، لأن علماء السلف كانوا في غنى عنه، فقد كانوا يدركون مراد الشارع من النصوص ويفهمون الأوامر والنواهي.

فالقرآن الكريم نزل بلغتهم وعندهم السنّة النبويّة، وسليقتهم سليمة، فكان عندهم ذوق فقهي في تفهم الأحكام الشرعيّة، لكن لم يكن عندهم قانون مدون يرجعون إليه في ضبط موازين الاجتهاد.

وبعد أن امتد ظل الدولة الإسلاميّة، واتسعت رقعته، دخل في الإسلام كثير من الشعوب، واختلط العرب بغيرهم من الأمم الأعجمية، فأدى ذلك إلى ضعف اللسان العربي، ودخل في اللغة بعض الأساليب الغربية عن السليقة والفطرة السليمة، التي اتصفت بها لغة علماء الصدر الأول.

علاوة على ذلك ظهور مدرسة الحديث في الحجاز، ومدرسة الرأي في العراق، ووقوع الخلاف بين منهج المدرستين في الاستنباط بحكم ظروف معينة تأثرت بها منهجية كل مدرسة في معالجة الأحداث والوقائع المستجدة.

(4102) هناك بحث نفيس في هذه المسألة بعنوان: «مفهوم خلاف الأصل دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلاميّة» للأستاذ

محمد البشير الحاج سالم.

فكان منهج علماء مدرسة الرأي الأخذ بما تدل عليه آيات القرآن الكريم، ثم الأخذ بالسنة بعد التشديد في قبولها والتأكد من صحتها وتمحيصها وتدقيقها، لشيوع الوضع في الحديث وقد أكثروا في منهجهم من الأخذ بالقياس والاستحسان والعرف.

أما منهج علماء الحديث فكان الأخذ بالكتاب والسنة وعمل أهل المدينة والمصلحة ولم يكثروا من العمل بالرأي، نتيجة لذلك فقد ظهرت الحاجة الملحة إلى تدوين القواعد والقوانين التي تحكم الاجتهاد، ويرجع إليها عند الاختلاف، فوضع الإمام الشافعي رسالته المشهورة ودون مبادئ هذا العلم.

ونجح الإمام الشافعي في كتابة منهجًا نظريًا عقليًا، فلم يلتزم بمنهج أهل الحديث ولا بمنهج أهل الرأي، بل نظر في مناهج المجتهدين، فلاحظ أنها تحتاج إلى تقويم وتحقيق.

فالشافعي (رحمة الله) وضع بهذه الرسالة باكورة منهج علمي للاجتهاد الفقهي، بعثه على ذلك الأسباب السابقة وهي معروفة لدى كل دارس للأصول⁽⁴¹⁰³⁾.

غير أن السؤال الذي ينبغي طرحه هو: ما الذي أخر تدوين علم الأصول؟

وهذا بخلاف السؤال الذي أجاب عنه الأصوليون عند طرحهم للقضية، وهو أنهم طرحوا سؤالاً واحدًا هو: ما الأسباب التي دعت إلى قيام الشافعي بتدوين علم الأصول؟ وما الأثر الذي ترتب على هذه الخطوة المباركة؟ وماذا لو لم يفعل الشافعي؟

ونحن الآن نطرح بعض الأسئلة المهمة في هذا الشأن وهي: ما الذي أخر تدوين علم الأصول؟ وما الأثر الذي ترتب على تدوين الفقه قبل أصوله؟ وماذا لو حدث العكس بأن تقدم تدوين الأصول قبل الفقه؟ وقد يعتذر باحث بأن الأصول وإن تأخرت في التدوين فذلك لا يعني تأخر العمل بها، وليس لذلك أثر البتة، لا على الفقه ولا على الأصول، فلكل فقيه أصوله التي بنى عليها فروعه دونت أم لم تدون.

لكن مع صحة الاعتذار فإن هناك اختلافات كبيرة نشأت من تدوين الفقه قبل الأصول، من هذه الاختلافات اختلاف الأصوليين في قواعد أصول الفقه ذاتها هل هي قطعية أو ظنية؟، والقطعية والظنية لها أثر كبير يأتي بعد ذلك وهو أن الأصول ما دامت قطعية فلا يجوز مخالفتها، أما إذا كانت ظنية فيجوز مخالفتها.

وسبب الخلاف في هذه القضية نشأ (كما يرى ابن عاشور) من تدوين الفقه قبل الأصول.

مدى تأثير أصول الفقه بهذه المسألة:

ما نتج عن هذه المسألة أن اختلف الأصوليون في قطعية أدلة أصول الفقه، فذهب أبو الحسين

(4103) ينظر: «مقدمة كتاب الرسالة» للإمام الشافعي، بقلم الشيخ أحمد شاکر (رحمة الله)، (ص: 13).

البصري وإمام الحرمين الجويني وأبو إسحاق الشاطبي إلى أنها قطعية إذ يقول الإمام الشاطبي في الموافقات: "إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنّية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة وما كان ذلك فهو قطعي" (4104).

ويقول الزركشي نقلاً عن أبي الحسين في "شرح العمدة": لا يجوز التقليد في أصول الفقه، ولا يكون كل مجتهد مصيباً، بل المصيب واحد، بخلاف الفقه في الأمرين، قال: والمخطئ في أصول الفقه يلحق بأصول الدين. كذا قال ولم يحك فيه خلافاً. قال القرابي: وقد خالف جماعة من الأئمة في مسائل ضعيفة المدارك، كالإجماع السكوتي، والإجماع على الحروب ونحوها فلا ينبغي تأييمه، لأنّها ليست قطعية (4105).

ويقول إمام الحرمين في البرهان في بيان معنى أصول الفقه: "إنها القواطع في عرف الأصوليين" (4106).

ويرى الشاطبي أن أصول الفقه لو كانت ظنّية؛ لم تكن حينئذ راجعة إلى أمر عقلي؛ إذ الظن لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات، إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة؛ لجاز تعلقه بأصل الشريعة لأنّ الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة (4107).

يقول العلامة محمد الطاهر بن عاشور: "إن سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع هو: الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وبين ما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية؛ فهم قد أقدموا على جعلها قطعية، فلما دونوها وجمعوها ألفوا القطعي فيها نادراً ندره كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول، كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه؟! (4108).

وترتب على هذا القول بدوره عدة قضايا مهمّة:

الأولى: عدم جواز التقليد في هذا العلم.

الثانية: أن المخطئ فيه ملوم غير معذور.

الثالثة: أن مقدمات هذا العلم وأدلتها قطعية، لأنّها لو كانت ظنّية لم تفد القطع في المطالب المختصة

به.

لذا نرى القرابي يعقب بقوله: "إن من أصول الفقه مسائل ضعيفة المدارك، كالإجماع السكوتي،

(4104) ينظر: «الموافقات» للشاطبي، (17 / 1)، «البحر المحيط» للزركشي، (8 / 281).

(4105) ينظر: «البحر المحيط»، (8 / 281)، وللاستزادة انظر المسألة في: «المسودة في أصول الفقه» لآل تيمية، (ص: 458)، وما بعدها، الإحكام

لابن حزم 861/2، «شرح تنقيح الفصول» للقرابي، (ص: 442)، «اللمع» للشيرازي، (ص: 71).

(4106) القطع هنا، باعتبارها أدلة شرعية يجب العمل بها على الجملة، لا في تفصيل جزئياتها.

(4107) ينظر: «الموافقات» للشاطبي، (19/1).

(4108) ينظر: «مقاصد الشريعة» للطاهر بن عاشور، (42 / 1).

والكلام على الحروف ونحو ذلك. فإن الخلاف فيها أقوى والمخالف فيها لم يخالف قاطعًا بل ظنًا فلا ينبغي تأييمه، كما أنا في أصول الدين لا نؤثم من يقول: "العرض يبقى زمانين" وغير ذلك من المسائل التي مقصودها ليس من قواعد الدين الأصلية، وإنما هي من التتمات في ذلك العلم".

ويتنبه شارح البرهان لهذه النتائج فيحترز منه فيقول: "فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلقى إلا في الأصول، وليست قواطع، قلنا: حظ الأصولي إبانة القطع في العمل بها، ولكنه لا بُدَّ من ذكرها ليتبين المدلول".

ناهيك أن هناك رأيًا آخر يرى أن أصول الفقه ليست قطعية، بل فيها القطعي والظني. ومن ذهب إلى هذا القول العلامة محمد الطاهر بن عاشور فقد بيّن ذلك في كتابه "مقاصد الشريعة"⁽⁴¹⁰⁹⁾، وأيّد ما ذكره بتفسير الأبياري لقول صاحب البرهان⁽⁴¹¹⁰⁾.

وابن عاشور بهذا نظر إلى حقيقة منهج أصول الفقه، وواقعة بعد التدوين فيرى أن القواعد التي وضعها أئمة هذا العلم لضبط الفهم والاستنباط من المصدرين الأساسيين الكتاب والسنة، لم تسلم من الخلاف وتعارض وجهات النظر، وذلك كالخلاف في العام والخاص والمطلق والمقيّد، والمنطوق والمفهوم، والناسخ والمنسوخ وغيرها وإذا كان مثل هذا الخلاف واقعا في أصول الفقه، فلا يمكن القول بأن كل مسائل الأصول قطعية، فالقطعي لا يسع مثل هذا الخلاف ولا يحتمله.

النقطة الثانية: إمكانية التجديد في المنهج الأصولي:

إن المهمة الرئيسة لعلم أصول الفقه هي وضع الإطارات النظرية وصوغ المفاهيم المنظمة للبحث الفقهي.

لأن المستهلك الوحيد لقواعد ونظريات علم الأصول هو بالتحديد علم الفقه، ومن هنا نقول إن تطور علم الأصول سيقود بالضرورة إلى تطور الاجتهاد والارتقاء بمستوى البحث الفقهي، ومن ثمّ إنتاج أحكام شرعية أكثر دقة وانسجامًا مع روح الشريعة.

وبالرغم من أن علم الأصول دُوّن في القرن الثاني الهجري، إلا أنه سرعان ما تطور كثيرًا عما كان عليه حين النشأة الأولى، ولا نخطئ حين نقول إن الذي لدينا لا يقارن بما كان عليه في بداياته.

فالملاحظ أن الموضوعات التي بحثها الأصوليون تتفق في الغالب من حيث بحث الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، ومباحث الحكم الشرعي، وطرق الاستنباط، وتفسير النصوص، والاجتهاد وشروطه.

4109 ينظر: « مقاصد الشريعة » للطاهر بن عاشور، (7/2).

4110 ينظر: « التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه »، لعلي بن إسماعيل الأبياري، (267/1).

إلا أن الاختلاف حصل في كيفية تناول هذه الموضوعات من حيث المنهجية وقد ألف على كل طريقة علماء من مختلف المذاهب الإسلامية، واهتموا إلى جانب تحقيق القواعد الأصولية ببحث مسائل إضافية من علم الكلام والمنطق والفلسفة، كما أكثروا من الجدل والمناظرة ولم يعيروا اهتماماً للفروع إلا على سبيل التمثيل.

والدليل على ذلك التطور هو الاتجاه البكر الذي نحاه الشاطبي في مقاصد الشريعة في كتابه «الموافقات»، والعز بن عبد السلام في كتابه «القواعد الكبرى»، فإن ما كتبه المتقدمون في هذا الاتجاه لا يتجاوز سطوراً معدودات، ضمن مبحث صغير في مسالك العلة في القياس الأصولي.

لكن التطور الأصولي تباطأ كثيراً، ولا سيما في القرنين الأخيرين. لكن هناك ما يثبت أن الأصول تحتمل التطور والتجديد، ليس أدل على ذلك من استحداث اتجاهات ومدارس أصولية جديدة، فلم يكن في القرنين الأولين إلا طريقتان محصورتان للكتابة في أصول الفقه، حتى ظهر الإمام الساعاتي بكتابه الماتع: «بديع النظام الجامع بين البزدوي والإحكام» فأنشأ طريقة ومدرسة ثالثة تضاف لسابقتيها، وسار على هذا النهج كثير من علماء الأصول⁽⁴¹¹⁾.

ثم أضاف الشاطبي إضافة جديدة لعلم الأصول بإبداعه في علم المقاصد، وإخراجه المتقن لكتاب الموافقات، ثم تلاه من كتب في أثر القواعد أمثال العز بن عبد السلام في كتابه «القواعد الكبرى»، والزنجاني في كتابه القيم «تخريج الفروع على الأصول»، والشريف التلمساني في «مفتاح الأصول والإسنوي في التمهيد» وغيرهم⁽⁴¹²⁾.

نتيجة منطقيّة:

من هنا نقول إن التجديد في المنهج الأصولي ذاته ليس بدعاً من القول، ولا هو ببعيد عن حظيرة القاعدة الأصولية نفسها، وليس كما يقال إن التجديد قاصر على تطبيق ذات القواعد، والحذر كل الحذر من المساس بها.

إن إضفاء الاهتمام بناحية أصولية وإبراز الجانب الأصولي فيها هو في حد ذاته منحى تجديدي مطلوب، وما فعله الشاطبي في أدنى حالاته ما هو إلا إبرازاً لقاعدة المناسب في باب القياس، وما يتبعها من

(411) وهي طريقة الجمع بين الطريقتين فأخذ طرفاً من طريقة الفقهاء، وطرفاً من طريقة المتكلمين، وهي تعني تحقيق القواعد الأصولية وإقامة البراهين وربطها بها. ينظر: «الاستدراك الأصولي دراسة تأصيلية تطبيقية على المصنفات الأصولية من القرن الثالث إلى القرن الرابع عشر هجرية» رسالة دكتوراه في أصول الفقه بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية إعداد: إيمان بنت سالم قبوس.

(412) ينظر: «طور النمو والتدوين وبداية القواعد الفقهية في موسوعة القواعد الفقهية» لمحمد صدقي الغزي.

بيان عظمة التشريع، وهو تجديد في منحى أصولي طالما غاب عنه فكر الأصوليين.

الضابط الثاني: اختلاف المدارس الأصولية وأثر ذلك على التراث الأصولي: قراءة معرفية⁽⁴¹¹³⁾.

تمهيد:

انطلاقاً من أن علم أصول الفقه هو علم الفلسفة، أو علم المنهجية الإسلامية على حدّ تعبير الشيخ مصطفى الرازق⁽⁴¹¹⁴⁾، والتصوير البسيط لهذه الفلسفة: أن هناك إلهًا يأمر، وأنه يوحى إلى من اصطفى من عباده، وأنه يرسل الرسل، ويُنزل الكتب لهداية عباده، وقد شَرَّف وكَلَّف، وأنا ملتزمون بذلك بـ «افعل» و«لا تفعل» في الدنيا، وأن هناك اليوم الآخر نرجع إلى ربنا للثواب أو العقاب، وهذا يتحكم في سلوك الإنسان في الدنيا، وبذلك تعد الرؤية الكليّة للحال، والكون، والإنسان هي الأساس، ولما كانت المنهجية: هي نظرة كلية ينبثق عنها نظام ومنهج ضابط، كان هذا النظام، هو علم أصول الفقه⁽⁴¹¹⁵⁾.

وقد عدد العلماء المدارس «المنهجيات» الأصولية إلى خمس منهجيات:

¹⁻ منهجية التقعيد، وهي طريقة المتكلمين، أو (الشافعية).

²⁻ منهجية التفریع، وهي طريقة الفقهاء، أو (الحنفية).

³⁻ منهجية الجمع بين المنهجتين [التقعيد، والتفریع].

⁴⁻ منهجية تخريج الفروع على الأصول.

⁵⁻ منهجية مقاصد الشرعية.

فالتراث الأصولي الذي خلّفه لنا السادة الأصوليون، لم يكن على منهج واحد، بل اختلفت مناهجه، وتنوعت مشاريعه، وتشعبت طرائقه، وذلك راجع إلى تنوع طرائق البحث، والتصنيف في هذا العلم، وطرق الكتابة فيه⁽⁴¹¹⁶⁾.

⁽⁴¹¹³⁾ القراءة المعرفية: هي الدراسة العلمية المنهجية النقدية التي تقوم على تحليل موضوعي أمين لأثر الظروف الفكرية، والأحوال السياسية، والاجتماعية، وأثر الزمان، والمكان في نشأة المنهجيات، والمبادئ، والأفكار. ينظر: قراءات معرفية في الفكر الأصولي التشكل - العلاقة - التجديد. للدكتور: قطب مصطفى سانو، (ص: 7)، طبعة دار التجديد للطباعة، والنشر، والترجمة كوالالمبور، ماليزيا.

⁽⁴¹¹⁴⁾ هو الشيخ مصطفى حسن عبد الرازق: شيخ الجامع الأزهر الأسبق، المفكر الأديب، وعالم بأصول الدين، والفقه الإسلامي، ويعتبر مجدد الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث، وصاحب أول تاريخ لها بالعربية، ومؤسس «المدرسة الفلسفية العربية»، تولى وزارة الأوقاف ثماني مرات، وكان أول أزهري يتولاها، توفي سنة 1947م.

⁽⁴¹¹⁵⁾ محاضرة للأستاذ للدكتور: على جمعة «مفتي جمهورية مصر العربية الأسبق» بعنوان: «أصول الفقه والنظريات الفقهية» على موقع يوتيوب.

⁽⁴¹¹⁶⁾ ينظر: «علم أصول الفقه»، للشيخ: عبد الوهاب خُلاف: (ص: 18)، ط مكتبة الدعوة الإسلامية - شباب الأزهر، ط: 7، سنة:

ملحوظات حول تقسيم الطرق:

إن تاريخ أصول الفقه، ومناهج التأليف فيه لا يزال أرضاً خصبة بكراً لمن أراد السير في طريق الحق، والبحث عن الحقيقة؛ ولذا أردنا أن نُعَيِّرَ اعتباراً يُضَافُ للنظر المدرسي في أصول الفقه:

أولاً: يُعَدُّ أول من قَسَمَ التأليف في أصول الفقه إلى طريقتين هو ابن خلدون في «مقدمته».

ثانياً: أن هذا التقسيم تم بعد استقرار التصنيف، فقد استقرت طريقة المتكلمين واكتملت على يد الإمام الغزالي في «المستصفى»، وطريقة الحنفية على يد الإمام البيهقي، ولكن وُجِدَت قبل هذا الاستقرار مؤلفات أصولية يصعب نسبتها إلى واحدة من الطريقتين مثل «تراث ابن حزم».

ثالثاً: هذا التقسيم إنما هو بالنظر إلى منهج الكتابة، وطريقة التأليف، ولا يُمَثَّلُ اتجاهها عقدياً، أو مذهباً فقهياً معيناً، إلا أن الغالب على الشافعية، ومن معهم ممن سلك طريقة المتكلمين أن معظمهم من المعتزلة، والأشاعرة، والغالب على الحنفية سلوك طريقة الفقهاء، ومعظمهم من الماتريدية.

رابعاً: أن هنالك تقسيمات أخرى باعتبارات أخرى لم يلتفت إليها في هذا التقسيم، فمن هذه الاعتبار:

اعتبار المنحى العقدي: فإن هناك كتباً للأشاعرة، وكذا للمعتزلة، وكذا للماتريدية، وكذا للشيعة، وكذا لأهل السنة والجماعة، وهذه النسبة إنما جرت نسبة إلى المذهب العقدي لمؤلفيه، ويظهر الخلاف واضحاً جلياً فيها:

في أبواب المقدمات الكلامية، واللغات، والتأويل، والأدلة المختلف فيها.

اعتبار المذهبية الفقهية: فهناك كتب أصولية على المذهب الحنفي، وكذا على المذهب المالكي، وعلى المذهب الشافعي، وعلى المذهب الحنبلي، وعلى المذهب الظاهري، خصوصاً المذاهب الفقهية التي جمعت في طريقة واحدة.

اعتبار التوسع والاختصار: فهناك متون مختصرة، وهناك شروح وحواش، وهناك كتب مطولة.

اعتبار شمول هذه المؤلفات لمباحث هذا العلم، أو الإقتصار على بعضها: فهناك مؤلفات أصولية شاملة لمباحث أصول الفقه، وهناك مؤلفات خاصة ببعض المباحث، مثل كتاب: «العقد المنظوم في الخصوص والعموم للقراي»⁽⁴¹¹⁷⁾.

1956م، ويُظَنَّرُ أيضاً: «أصول الفقه»، للشيخ الخضري: (ص: 7، وما بعدها) ط دار المعرفة، ط: 2، سنة: 1423 هـ - 2002م.

⁽⁴¹¹⁷⁾ يُظَنَّرُ: «العقد المنظوم في الخصوص والعموم»، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: د. أحمد الختم عبد الله

الناشر: دار الكتيبى - مصر، ط: 1، سنة: 1420 هـ - 1999م.

- والمقصود ألا نخلط بين هَذِهِ الاعتبارات والتقاسيم، أو نُدْجِل بعضها في بعض، ولننظر مثلاً:
هل الكتاب من كتب أهل السُّنَّة مقرر لعقيدتهم في أكثر من موضع، وضع الكتاب من حيث الطريقة
من كتب المتكلمين، أو الحنفية، وضع الكتاب من حيث المذهب الفقهي، ووضعه من حيث حجمه، وشموله
لمسائل هذا الفن، ثم هل الكتاب شامل لجملة مسائل هذا العلم، وليس خاصاً ببعضها.

يمكن الكشف من خلال هَذِهِ الدراسة المعرفية عما يأتي:

أولاً: اكتشاف مميزات وعيوب كل طريقة من هَذِهِ الطرق، وأن ذلك معين في عملية التحديد،
والمراجعة الأصولية.

ثانياً: تتبع الطفرات التجديدية لكل طريقة مع رصد حالاتها؛ لاستخراج ضوابط منهجية معينة في
عملية التحديد أولاً، والمراجعة ثانياً.

ثالثاً: ترشيح أهم الكتب التي أُلِّقَت على كل طريقة، لاختيار أكثرها نفعاً؛ لتكون مداداً للتنشئة
الأصولية للأجيال الصاعدة، ومحاولة حصر بعض الكتب النظرية الجامدة، التي تحمل أفكاراً تعيق التحديد،
فيكون مصيرها للأرفف العالية، يستفيد منها كبار الباحثين، ويناقش في مسائله الأفاضل من المتخصصين.

رابعاً: بيان كيفية استفادة المنهجيات من منهجية «الشافعية»، كتولد منهجية «الفقهاء» على طريقة
رد الفعل؛ لانتشار واتساع طريقة الفقهاء، والمنهجية الجامعة بين محاسن التقعيد والتطبيق، ومنهجية التخريج
لإحياء المنحى التطبيقي، وكيفية الاستفادة من كل هَذِهِ المحاولات في بناء منهجية جديدة أكثر انسجاماً بين
النظريتين.

خامساً: الكشف عن المناهج العلمية التي اعتمدت عليها كل طريقة من حيث يمكن أن نسحب
قواعد المنهجيات العلمية على هَذِهِ الطرق، للوصول لمقاييس تحاكم هَذِهِ الطرق إليه، جمعاً بين علم الأصول،
وعلم المنهجية العلمية.

وفي هذا الضابط نتناول هَذِهِ المنهجيات، وكيف أثر تنوعها على طريقة التصنيف في علم
أصول الفقه:

أولاً: منهجية المتكلمين:

سميت: بـ«طريقة الشافعية»⁽⁴¹¹⁸⁾، و«طريقة المتكلمين»⁽⁴¹¹⁹⁾، و«طريقة الجمهور»⁽⁴¹²⁰⁾.

⁽⁴¹¹⁸⁾نسبة للإمام محمد ابن إدريس الشافعي محررها، وأول من دَوَّن قواعدها.

⁽⁴¹¹⁹⁾حيث قبلها سائر علماء الكلام، من المعتزلة، والأشاعرة، وغيرهم.

⁽⁴¹²⁰⁾لأن جل جمهور المذاهب شافعية، ومالكية، وحنابلة، وتلقوها بالقبول.

وهذه الطريقة: كتب أربابها في علم أصول الفقه بطريقة عقلية، منطقيّة، ومنهج نظري يبحث عن القاعدة الأصوليّة بحثًا تجريديًا دون أحكام سابقة، وأنيسهم في ذلك «الأدلة النقلية» نصوص الكتاب، والسنة النبويّة، و«المعايير المنطقيّة» التي تسلّت لمنهجهم من المنطق اليوناني، و«الأساليب اللغويّة»، ولا يتأثر بالفروع الفقهيّة، ولا يجعلها أصلًا له في سن قواعد الأصوليّة⁽⁴¹²¹⁾:

ويمكن أن نسمي هذا المنهج بالمنهج الاستنباطي إن أردنا إلحاقه بمنهج علمي ضمن المناهج البحثيّة التي أصبحت مشهورة في المجال العلمي.

فطريقة المتكلمين تقوم على تقرير القواعد الأصوليّة نظريًا، وكفاحًا من الدليل المحرر من الكتاب، أو السنة، أو اللغة، أو المنطق، ثم يبنوا عليها الفروع الفقهيّة⁽⁴¹²²⁾، ثم يعرضون الاجتهادات على القواعد، فهي سيدة وحاكمة على الفروع، وتتوقف صحتها على دخولها تحت القواعد، فالأصل أصل، والفرع فرع. حتى كتبوا في العلاقات بين المسائل الأصوليّة، مثل كتاب: «سلاسل الذهب»، للزركشي⁽⁴¹²³⁾، وهو كتاب لطيف المأخذ؛ قصد به مؤلفه فتح ذهن طالب الأصول على العلاقات بين المسائل الأصوليّة، وما بني منها على بعض؛ فيجتمع له الإحاطة بمآخذ العلم، ومنابعه.

قال ابن خلدون: «المتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن؛ لأنّهم غالب فنونهم، ومقتضى طريقتهم»⁽⁴¹²⁴⁾.

فمثلاً لو نظرنا إلى الإمام الغزالي في كتابه «المستصفى» وهو يعرض مسألة: وصف السبب بالصحة، والبطلان، والفساد على مذهب المتكلمين، ويقارن بينه وبين مذهب الفقهاء، فترى أن بناء كلام هذِهِ الطريقة على ما ذكرنا، وأنيسهم ما إليه أشرنا.

قال الغزالي (رَحِمَهُ اللهُ): «فالصحيح عند المتكلمين عبارة عما وافق الشرع وجب القضاء، أو لم يجب، وعند الفقهاء عبارة عما أجزأ، وأسقط القضاء، حتى إن صلاة من ظنّ أنه متطهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين؛ لأنّهم وافق الأمر المتوجه عليه في الحال، وأما القضاء فوجوبه بأمر مجدد فلا يشق منه

⁽⁴¹²¹⁾ يُنظر: «مقدمة ابن خلدون»: (ص: 464)، ط دار الفكر، سنة: 2007م.

⁽⁴¹²²⁾ ينظر: «أصول الفقه تاريخه ورجاله»، تأليف الدكتور شعبان محمد إسماعيل: (ص: 36)، ط دار السلام، ط: 2، سنة: 1419هـ - 1998م.

⁽⁴¹²³⁾ يُنظر: «سلاسل الذهب»، لبدر الدين الزركشي، كتاب مطبوع بتحقيق محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، طبعة:

دار الكتب العلميّة، ط: 2، سنة: 2002م.

⁽⁴¹²⁴⁾ يُنظر: «المقدمة»: (ص: 464).

اسم الصحة، وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء؛ لِأَنَّهَا غير مجزئة»⁽⁴¹²⁵⁾.

وقد برز في هَذِهِ الطريقة عدم التعصب للأئمة، أو للمذاهب، وإنما كان جل اهتمام أصحابها بتحقيق القواعد، وتنقيح الفوائد ليبلغوا بذلك الذروة العليا في التععيد الأصولي، والتقنين الاستنباطي حتى وإن خالفوا أقوال الأئمة.

وليس معنى ذلك: أن كتبهم خالية من الفروع الفقهيّة، بل ذكر أصحاب هَذِهِ الطريقة فروعاً فقهيّة، وثماراً تشريعيّة، ولكنها أمثلة للتوضيح فقط، لا على سبيل الاستدلال لها، أو عليها.

فها هو الإمام الأمدي يذكر في مسألة الأسماء اللُغويّة هل تثبت بالقياس فروعاً على هذا النهج الذي أوضحناه فقال: «إن الشافعي سمّى النبيذ خمراً، وأوجب الحد بشربه، وأوجب الحد على اللائط قياساً على الزنا، وأوجب الكفارة في يمين الغموس قياساً على اليمين في المستقبل»⁽⁴¹²⁶⁾.

وكان من المفترض أن تسلم هَذِهِ الطريقة من التعصب تماماً، لكنّها مع الأسف لم تسلم من ذلك، بل وُجد في كتبهم تعصباً، وانتصاراً لمذاهبهم⁽⁴¹²⁷⁾.

وأضرب مثلاً بمسألة «إجماع أهل المدينة» التي عرضها الإمام ابن الحاجب، وهو مالكي المذهب في «مختصره»، فمع أن الراجح في المسألة: أن إجماع أهل المدينة ليس بحجة على إطلاقه، إلا أننا نرى ابن الحاجب يتعصب لمذهبه، ويتأثر بفكر إمامه عندما أراد أن يرجح مذهباً فقال: «مسألة إجماع المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك (رَحْمَةُ اللهِ)، وقيل: محمول على أن روايتهم متقدمة، وقيل: على المنقولات المستمرة كالأذان، والإقامة، والصحيح التعميم»⁽⁴¹²⁸⁾.

وتتميز هَذِهِ الطريقة بقلّة التعصب المذهبي، وبتحرير القواعد الأصوليّة، وتنقيحها، وبأنها تساعد على ترتيب العقل في الأمور العلميّة، والعمليّة⁽⁴¹²⁹⁾.

ومن سلبياتها:

⁽⁴¹²⁵⁾ يُنظَر: «المستصفي»، للإمام الغزالي: (94/1)، ط: التاريخ العربي، ط: 3، سنة: 1414هـ - 1993م.

⁽⁴¹²⁶⁾ يُنظَر: «الإحكام في أصول الأحكام»، للإمام سيف الدين الأمدي: (55/1) ط: الحلبي، سنة: 1387هـ - 1967م.

⁽⁴¹²⁷⁾ يُنظَر: «موجبات تجديد أصول الفقه في العصر الحديث طارق رمضان نموذجاً»، شوقي الأزهر: (ص: 63)، ط دار المشرق، القاهرة، سنة: 2017م.

⁽⁴¹²⁸⁾ يُنظَر: «مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل»، لابن الحاجب: (460/1 - 461)، تحقيق: الدكتور نذير حمادو، ط دار ابن حزم - بيروت - لبنان، ط: 1، سنة: 1427هـ - 2006م.

⁽⁴¹²⁹⁾ يُنظَر: «موجبات تجديد أصول الفقه»، شوقي الأزهر: (ص: 67).

1- التوسع المنطقي في مباحث قد يخرج عن أصول الاستنباط أصلاً، وقواعد منطقيّة ليس لها أثر عملي، كما أن المصطلح الأصولي في هذه الطريقة يظهر عليه التعقيد اللفظي، والذي سرى إلى الأصول من المباحث الكلاميّة، والمناطقة الذين كتبوا فيها.

2- أن الأصول بهذه الطريقة يفتقر إلى التطبيقات، وبيان الآثار الفقهيّة المترتبة على القواعد الأصوليّة، مما يجعل علم الأصول يُخلّق في آفاق المنطق والفلسفة، ويبعد عن الحق الشرعي الفقهي، مع أنه علم استنباط الأحكام الشرعيّة من الأدلة الكليّة⁽⁴¹³⁰⁾.

3- وأثر ذلك ما يواجهه كثيرٌ من طلبة هذا العلم من ضيق فهم مدونات هذا العلم؛ وبخاصّة شروح المتون المختصرة المغلقة العبارة؛ حتى اضطروا إلى عمل محاولات في ذكر بعض المعالم العامّة التي ترشد إلى الفهم الصحيح لها، منها: «الإرشادات الزيادة في فك مغلقات العبارات العضدية»؛ لأنّها في الأصل كتبت على شرح العضد الإيجي لمختصر ابن الحاجب، لكنّها صالحة للتطبيق على أكثر الشروح.

مراجعة: مع أن الإمام الشافعي في «رسالته» كان شديد العناية ببيان الأمثلة للأصول التي يقرها، وكانت الأمثلة التي يوردها نابعة من فهمه العميق لنصوص الكتاب، والسنة، ودلالاتها حسب ما يقتضيه الخطاب العربي، أو راجعة للإجماعات الثابتة، والأقضية الصحيحة التي انتزعها من دلالات النصوص، وقد يكرر الأمثلة ويورد الاعتراضات عليها، ويجب عنها في أسلوب حوار ممتع⁽⁴¹³¹⁾.

الطفرات التجديديّة عبر المبرزين في الطريقة:

الطفرة الأولى: تدوين الشافعي للرسالة، حتى ظلّت جهود الأصوليين تدور حول الشرح، أو الرد بها، أو الاقتباس منها، ما يقارب قرنين من الزمان.

الطفرة الثانية: كتب القاضي الباقلاني، مثل: «التقريب والإرشاد»؛ لأنّها ساهمت في إخراج تراث إمام الحرمين الجويني.

الطفرة الثالثة: كتب إمام الحرمين «الورقات»، و«البرهان»؛ لأنّها ساهمت في إخراج تراث حجة الإسلام الغزالي.

الطفرة الرابعة: كتب ابن السمعاني «قواطع الأدلة»؛ لأنّها ربت المقارنة الأصوليّة بين منهجي

⁽⁴¹³⁰⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (ص: 65).

⁽⁴¹³¹⁾ يُنظر: «الأمثلة عند جمهور الأصوليين. واقعها وآفاقها»، للدكتور. غازي بن مرشد العتيبي أستاذ أصول الفقه بجامعة أم

القرى: (ص: 2)، بحث منشور على الإنترنت، سنة: 1440 هـ _ 2019 م.

الشافعية، والحنفية.

الطرفة الخامسة: كتب الغزالي «المستصفى، والمنحول»؛ لِأَنَّهَا سَاهَمَتْ فِي إِخْرَاجِ كِتَابِ الرَّازِي.

الطرفة السادسة: كتب الرازي «المحصول»؛ لِأَنَّهَا حَرَّرَتْ الْقَوَاعِدَ الْأُصُولِيَّةَ، وَمَدَادَ مَرَاجِعَةِ طَرِيقَةِ

الجمهور.

طفرات نتجت من الطريقة:

خرجت من هَذِهِ الْمَنْهَجِيَّةِ أَحَدُ الْمَنْهَجِيَّاتِ الْفَرْدِيَّةِ «كَمَنْهَجِ ابْنِ حَزْمٍ» حَيْثُ اسْتَمَدَتْ مِنْ مَنْهَجِيَّةِ الشَّافِعِيِّ، فَلَقَدْ وَظَّفَ ابْنُ حَزْمٍ إِنْكَارَ الشَّافِعِيِّ لِلِاسْتِحْسَانِ فِي إِنْكَارِهِ لِدَلِيلِ الْقِيَاسِ، حَيْثُ سَحَبَ مَا اسْتَدَلَّ بِهِ الشَّافِعِيُّ فِي رَدِّ الْاسْتِحْسَانِ عَلَى دَلِيلِ الْقِيَاسِ، بِنَفْسِ الْحُجْجِ وَالْبُرَاهِينِ الَّتِي اسْتَدَلَّ إِلَيْهَا الشَّافِعِيُّ. كَذَا خَرَجَتْ مِنْ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ «طَرِيقَةُ الْمَخْرُجِينَ»، مِثْلَ كِتَابِ «مِفْتَاحِ الْوَصُولِ»، لِلتَّلْمِصَانِيِّ، وَكِتَابِ: «تَخْرِيجِ الْفُرُوعِ عَلَى الْأُصُولِ»، لِلزَّنْجَانِيِّ، وَكِتَابِ: «الْتِمْهِيدِ»، لِلإِسْنَوِيِّ، كَتَبَتْهُ لِقَلَّةِ الْفُرُوعِ الْفَقْهِيَّةِ فِي مَسَائِلِ هَذِهِ الطَّرِيقَةِ، فَالْفُرُوعُ الْفَقْهِيَّةُ لَا تَتَعَدَّى الْأَمْثَلَةَ فَقَطْ، مِمَّا دَفَعَ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنَ الْأُصُولِيِّينَ لِلتَّدْوِينِ عَلَى طَرِيقَةِ الْمَخْرُجِينَ.

كَذَا خَرَجَتْ «طَرِيقَةُ الْمُقَاصِدِيِّينَ» عَلَى أَثَرِ مُتَنَاطِرَاتٍ فِي الْحَدِيثِ عَنِ الْعُلَلِ، وَالْمُنَاسِبَةِ، وَغَيْرِهَا، وَكَلَامٍ عَنِ الْمَصَالِحِ وَالْمَفَاسِدِ، عِنْدَ إِمَامِ الْحَرَمِيِّنَ، وَابْنِ الْبَاقَلَانِيِّ، وَالْغَزَالِيِّ، وَالْعَزَّازِيِّ، وَابْنِ عَبْدِ السَّلَامِ، وَالنَّوَوِيِّ، وَغَيْرِهِمْ.

ولذا نقول: إن أصول الفقه على طريقة الجمهور أشبه بطريقة للتفكير منها كأدلة للفقه؛ لأن غلبة التعقيد على مصنفاتهم جعلوا من القواعد مناطات للتفكير، فهي عامة وشاملة.

ثانياً: طريقة الفقهاء «منهجية الحنفية»:

وهذه الطريقة: تقوم على محاولة ضبط فروع الأئمة من الحنفية وسلفهم بقواعد جديدة يعتبرونها أصول مذهبهم، فينظرون إلى الفرع الفقهي، ويبحثون عن الأصل الذي لاحظته الأئمة الذين قالوا بهذا الفرع، فيردون الفرع إلى ذلك الأصل، ثم يفرعون على هذا الأصل فروعاً أخرى⁽⁴¹³²⁾.

فالحكم للفروع، لا للأصول عندهم، ويمكن أن نسمى هذا المنهج بالمنهج الاستقرائي⁽⁴¹³³⁾ حيث يقوم أصحاب هذه الطريقة باستقراء الفروع الفقهيّة للوصول إلى القواعد الكليّة.

قال ابن خلدون: «كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه، وأليق بالفروع؛ لكثرة الأدلة فيها، والشواهد،

⁽⁴¹³²⁾ يُنظَرُ: «علم أصول الفقه»، للشيخ عبد الوهاب خلاف: (ص: 18).

⁽⁴¹³³⁾ يُنظَرُ: «أصول الفقه»، للشيخ الحضري: (ص: 10).

وبناء المسائل فيها على النكت الفقهيّة»⁽⁴¹³⁴⁾.

ومن الأمثلة على هذا المنهج:

قال الحنفية: أن المشترك لا يُعْمُ، فلا يجوز استعمال لفظ العين مثلاً في الباصرة، والجاسوس، وعين الذهب، في آنٍ واحد، بل لا بُدَّ أن يستعمل هذا اللفظ في معنى واحد من معانيه⁽⁴¹³⁵⁾.
وإذا بحثت عن هذه القاعدة في مذهب الحنفية لا تجد أحداً قال بها من أئمتهم القدامى، بل أخذها علماء المذهب الحنفي من بعض الفروع الفقهيّة كقولهم في الوصية مثلاً: لو أوصى شخص لمواليه، وكان للموصي موالٍ أعلون، وأسفلون، ومات الموصي قبل البيان بطلت الوصية؛ وذلك لجهالة الموصى له حيث أن لفظ «الموالي» مشترك لفظي بين المعتقين بكسر التاء، والمعتقين بفتحها، ولم يظهر من المراد فلم يجوز أن يحمل على النوعين جميعاً، من هنا صاغ علماء الحنفية هذا الأصل تحريجاً على هذا الفرع، وعندما رأى بعض الحنفية أن هناك فروعاً فقهيّة تخرج عن هذه القاعدة، وذلك كقولهم في مسائل اليمين «لوقال والله لا أكلم مولاك»، وكان للمخاطب موالٍ أعلون وأسفلون، فكلمَ واحداً منهم حنث، فإن الحكم بكلام أي واحد من الموالي لا يحنث إلا إذا كان لفظ المولى مستعملاً في هذه الصورة في معنييه معاً، وهذا مخالف للقاعدة التي قرروها، وهي أن المشترك لا يعم، إلا إذا كان بعد النفي فيُعْمُ»⁽⁴¹³⁶⁾.

ومن مميزات هذه الطريقة: أنها تصلح للتطبيق العملي، وهي بذلك تقوم بالربط بين الأصول والفروع، كما أنها تكشف عن أحكام النوازل والمُسْتَجِدَّات، كما أنها طريقة منتجة للقواعد الفقهيّة، ومن نافلة القول يمكننا الجزم بأن: الحنفية من أوائل من قام بسن القواعد الفقهيّة.

ويؤخذ على هذه الطريقة:

- التعصب المذهبي، حيث تعتبر قواعدهم وكأنها أصول فقه خاص.
- الاضطراب في بعض القواعد الأصوليّة عند محاولة إلحاقها بالفروع الفقهيّة.
- أن كتب هذه الطريقة أقرب منها إلى كتب الفقه من الأصول.

⁽⁴¹³⁴⁾ يُنظر: «مقدمة ابن خلدون»: (ص: 464).

⁽⁴¹³⁵⁾ يُنظر: «أصول الفقه نشأته وتطوره والحاجة إليه»، د. شعبان محمد إسماعيل: (ص: 42)، ط دار الأنصار - القاهرة.

⁽⁴¹³⁶⁾ يُنظر: «أصول الفقه»، للدكتور شعبان محمد إسماعيل: (ص: 43).

ملخص ما سبق: أن منهج الحنفية أصول فقه خاص، ومنهج تبعية تقليدي؛ وذلك لأنه جاء عبارة عن رد فعل معاكس لمنهج المتكلمين؛ لأن المتكلمين كانت لهم قواعد أصولية يحكمون بها على الفروع الفقهية، ونقد فقه المذاهب الأخرى، فلما أراد الحنفية أن ينتصروا لمذهبهم، وأن يكون لهم تراث أصولي لم يجدوا في سلفهم تعميلاً أصولياً، فلجأوا إلى فروع أئمتهم ليتخرجوا منها قواعدهم⁽⁴¹³⁷⁾.

ثالثاً: طريقة الجمع بين المدرستين:

وقد نشأت هذه الطريقة لتجمع بين طريقة المتكلمين، وطريقة الحنفية؛ وذلك في القرن السابع الهجري⁽⁴¹³⁸⁾، لتحصل بذلك ميزة المنهجين؛ من جودة التعميد، وحلاوة التفريع.

لكن كيف كان هذا الجمع؟ هل هو جمع بينهما في المنهج الموصل إلى القواعد الأصولية؟ أم منهج يطبق القواعد الأصولية الموجودة على الفروع الفقهية، وتحقيق هذه القواعد، وإقامة الدليل على إثباتها؟
نختار الأمر الثاني جبراً؛ إذ لا يسعنا اختيار القول الأول؛ لأنه لا يتصور إثبات القواعد الأصولية بالنظر المجرد بعيداً عن التأثير بالفروع، وفي نفس الوقت بالاستقراء؛ وذلك لأن القاعدة إنما ثبتت بأحد الأمرين دون الآخر، فإذا ثبتت القاعدة بالدليل النظري كانت الفروع التي تحتها تابعة لها مستنبطة منها، تطبيقاً عليها، ولا دليل لها، وإذا ثبتت القاعدة بالاستقراء للفروع، فلا يمكن القول بأنها جاءت عن الأدلة المجردة، فالجمع بين الطريقتين في المنهج الدال على القواعد الأصولية، واستخراجها مستحيل.

وخلاصة القول: أن الطريقة الثالثة التي ذكرها بعض المعاصرين عند التمهيص والتأمل راجعة، ولا بُدَّ إلى إحدى الطريقتين الأوليين، وبهذا يتبين أن الجمع بين الطريقتين كالجمع بين النقيضين، وهو محال، إلا أن يقع هذا التصنيف من باب الموازنة في بعض المسائل، والأبواب كما هو حاصل في بعض الرسائل العلمية في الدراسات العليا.

طفرة منهج ابن السمعاني (ت: 489هـ) كمنهج للجمع والمقارنة مبكرة جداً:

أغفل كثير ممن كتب في تاريخ أصول الفقه منهج ابن السمعاني في التأليف مع أنه منهج فريد غير مسبوق تمثل في الكتابة على طريقة الشافعية مع المقارنة بمنهج الحنفية، والترجيح بين المنهجين في كل مسألة اختلفت فيها وجهة نظر المنهجين.

فمن أراد أن يقرأ في أصول الفقه كتاباً بعد «رسالة الشافعي» مشرقاً بالحجة البليغاء، حافلاً بالمباحث المحققة، خالياً من جدليات المتكلمين، عازقاً عن طريقتهم إلى طريقة الفقهاء، مجرداً لمباحث الأصول عن

⁽⁴¹³⁷⁾ يُنظر: «أصول الفقه»، للشيخ أبي زهرة: (ص: 21)، ط دار الفكر العربي.

⁽⁴¹³⁸⁾ يُنظر: «موجبات تجديد أصول الفقه»: (ص: 69 - 70).

غيرها مما اختلط بها، مُعلِّيًا من الشُّنن والآثار على سَنَنِ أهل السُّنَّة، مكتسبًا باللفظ الرائق البليغ، غيرَ ذي تعقيدٍ ولا إغماض، فعليه بكتاب «القواطع» للإمام أبي المُظفَّر السَّمْعاني (رَحِمَهُ اللهُ).

منهجه في نظر الأصوليين الذين جمعوا بين المنهجين:

ولقد قَرَّظَهُ وَنَوَّهَ بشأنه تاج الدين السبكي الشافعي في «طبقات الشافعية» فقال: «لا أعرف في أصول الفقه أحسن من كتاب «القواطع»، ولا أجمع»⁽⁴¹³⁹⁾.

وقال عنها أيضًا: «هو أنفع كتاب للشافعية في الأصول، وأجلُّه»⁽⁴¹⁴⁰⁾، وأثنى عليه بدر الدين الزركشي في كتابه: «البحر المحيط»، فقال: «والقواطع لأبي المظفر ابن السمعاني، هو أجل كتاب للشافعية في أصول الفقه نقلًا وحجاجًا»⁽⁴¹⁴¹⁾.

فكرة الجمع إذن: هي محاولة للأخذ بمميزات المدرستين، والبُعد عن سلبياتهما، ولكنها لم تصدر عن أمر عظيم، وخطب جسيم، فلا نستطيع أن نقول أنها حلَّت المشكلات، وفكَّت المعضلات؛ وذلك لأننا وجدنا التعصب موجودًا فيها أيضًا، لا يغادر نادياها، ووجدنا أن كل مرام أصحابها بيان أرجحية المذهب في الفرع الفقهي، فلم نستطع أن نخرج أصول الفقه من ثباته حتى يُؤلِّد فقهاً جديدًا، بل قيدته أكثر من سابقتها، بل واستحدثت أمرًا سلبياً لم يكن موجودًا في المدرستين وهو: أن هذه الطريقة لما كان مرادها الجمع، والتراث ضخم، فرامت الإيجاز حتى وصلت إلى حدِّ الإلغاز؛ مما اضطر أصحابها إلى كثرة الشروح، والحواشي؛ لفك الرموز والطلاسم.

رابعًا: اتجاه تخريج الفروع على الأصول «منهجية المُخرِّجين»:

وهذا الاتجاه قريب من طريقة الجمع بين المدرستين، بل يخرج من نفس مشكاته، فإن أصحاب طريقة الجمع قد راموا الاستفادة من الجمع بين طريقة الحنفية والمتكلمين، بتخريج الفروع الفقهية على الأصول المرعية، ولكنها كانت كتابات عامة تُذكر فيها الفروع كأمثلة للقاعدة؛ لا على سبيل الحصر.

ولكنَّ أصحاب هذا الاتجاه، أرادوا استيعاب فروع كل قاعدة، ثم زاد بأنه يُخرِّج على القاعدة فروعًا جديدة، ومسائل عديدة⁽⁴¹⁴²⁾، ومن أوائل من حملوا لواء هذا المنهج هم الحنفية، منهم: الإمام الدبوسي الحنفي في كتابه «تأسيس النظر»؛ حيث أقامه على ثمانية أقسام شملت الاختلاف بين الإمام أبي حنيفة،

⁽⁴¹³⁹⁾ يُنظر: «طبقات الشافعية الكبرى»، لتاج الدين السبكي: (343/5).

⁽⁴¹⁴⁰⁾ يُنظر: «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب»، لتاج الدين السبكي: (234/1).

⁽⁴¹⁴¹⁾ يُنظر: «البحر المحيط في أصول الفقه»، للزركشي: (5/1).

⁽⁴¹⁴²⁾ يُنظر: «أصول الفقه نشأته وتطوره والحاجة إليه»: (ص: 51).

وبين أصحابه، وبين الحنفية، والإمام مالك، وبين الحنفية، والإمام الشافعي، ثم ألحق بهذه الأقسام قسمًا آخر ألا وهو: الأصول التي اشتملت على مسائل خلافية متفرقة، وكان منهجه أن يأتي بالأصل الذي يقوم عليه الاختلاف، ثم يتبعه بأمثلة مما يتفرع عليها من مسائل⁽⁴¹⁴³⁾.

فيقول (مثلاً) في قسم الاختلاف بين الحنفية، والشافعي: «الأصل عند علمائنا (رحمهم الله تعالى) أن صلاة المقتدى متعلقة بصلاة الإمام، ومعنى تعلقها أنها تفسد بفساد صلاة الإمام، وتجوز صلاته بجوازها ويدل عليه، قول الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن»⁽⁴¹⁴⁴⁾.

وعند الإمام القرشي أبي عبد الله الشافعي: «أن صلاة المقتدى غير متعلقة بصلاة الإمام، ثم أخذ يُفَرِّع على ذلك فروعاً فقهية كثيرة منها:

قال أصحابنا: أن الطاهر إذا اقتدى بالجنب، أو بالحدث وهو لا يشعر أن صلاته لا تجوز عندنا، وعند أبي عبد الله تجوز صلاة المؤتمن، ولا تجوز صلاة الإمام»⁽⁴¹⁴⁵⁾.

ومن أصحاب هذا الاتجاه:

- العلامة الزنجاني في كتابه: «تخريج الفروع على الأصول»، والعلامة جمال الدين عبدالرحيم الإسنوي في كتابه: «التمهيد في تخريج الفروع من الأصول»، ويمكننا القول بأن هذه الطريقة، وإن كانت عكوفاً على الماضي كشافاً، وتخريجاً، وإحاطاً إلا أنها محاولة منهجية ناجحة لبيان العلاقة بين الأصول والفقه، ورد الجزئيات إلى كليّاتها، والجداول إلى مجورها، وبيان أصول الخلاف مما يوصلنا إلى أن هذا الخلاف لم يكن من الاختلاف المذموم أو المحرّم؛ لأنّه نشأ عن اجتهاد، لا عن عبث وهو.

ومن الممكن أن نضع منهجية قراءة في التخريج عند علماء الأصول والفقه تبدأ بكتاب: دراسة تحليلية مؤصلة لتخريج الفروع على الأصول، مثل: كتاب «التخريج عند الفقهاء والأصوليين»، للدكتور: يعقوب الباحثين.

ثم دراسة كتب تمثل هذا الاتجاه؛ أمثال: «تخريج الفروع على الأصول للزنجاني»، وكتاب: «التمهيد في بناء الفروع على الأصول» للإسنوي، وكتاب «مفتاح الوصول في بناء الفروع على الأصول».

⁽⁴¹⁴³⁾ يُنظَر: «المصدر السابق»: (ص: 51).

⁽⁴¹⁴⁴⁾ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الصلاة، باب: ما يَجِبُ عَلَى الْمُؤَدِّنِ مِنْ تَعَاهِدِ الْوَقْتِ (1/143)، برقم: (517)، والترمذي في «جامعه»، كتاب: الصلاة، باب: ما جاء أن الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن (1/283)، برقم: (207)، وصححه ابن خزيمة: (15/3)، برقم: (1528)، وصححه ابن حبان: (4/559)، برقم: (1671) من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه).

⁽⁴¹⁴⁵⁾ يُنظَر: «تأسيس النظر للقاضي»، لأبي زيد الدبوسي: (ص: 70، وما بعدها)، ط مطبعة الإمام - القاهرة.

خامساً: اتجاه المقاصد «منهجية المقاصدين»:

وإمام هذا الاتجاه، ورائده الإمام الشاطبي حيث خصص لهذا المنهج الجزء الثاني من كتابه الموفق: «الموافقات».

وليس معنى ذلك: أن الشاطبي أقام هذا المنهج على غير مثال سابق، بل قد استفاد من إشارات السابقين المجددين، فضلاً عن الصحابة والتابعين، وما استخرجه من التبحر في آيات الذكر الحكيم، وسنة النبي الكريم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (4146).

فجمع كل ذلك في مآدبة واحدة، ثم خرج لنا بمائدة المقاصد كمنهج أصولي تجديدي، والذي نستطيع أن نقول: إنه روح علم الأصول، وثمرته، وبابه ومنتج ملكته، والذي كان ينبغي أن يكون هو التطور الطبيعي لعلم الأصول. لولا الموانع من ذلك.

فعلم المقاصد هو مادة الخروج من التقليد الممقوت، والتعصب البغيض، وبالرجوع إلى القصود المباركة نجد أن هذا المنهج ملازم للشرعية المطهرة ظهر في تصرفات النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وأصحابه الكرام.

ومن هنا نظر الشاطبي إلى أحكام الشريعة فوجدها تقوم على دعامين أساسيين:

الأولى: هي العلم باللغة العربية، وأساليبها، ودلالات ألفاظها، التي كان العرب يتخاطبون بها زمن نزول هذه الشريعة.

والثانية: هي فهم مقاصد الشريعة، ومصالح العباد التي جاءت لتحقيقها لهدايتهم إلى سعادة الدارين، وجعل الدعامة الأولى كوسيلة للدعامة الثانية؛ لأنها هي المقصودة بالذات (4147).

وحقاً فإن الشاطبي يستحق من الثناء من جنس ما استحقه الشافعي في فتح علم الأصول، وله في رقاب الأصوليين منة وجميل؛ وذلك لأن علم أصول الفقه ما هو إلا أداة يُتَوَصَّلُ بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة الكلية.

فإن قيل: وما فائدة ذلك؟

قلنا: أن تضاء الحياة البشرية بنور الوحي الإلهي.

فإن قيل: فما الذي يوصل إلى هذه الفائدة؟

قلنا: إعادة الربط بين الأصول والمقاصد، والتي يُعرف بها الهدى الإلهي المراد لخلقها، ثم ربط ذلك بواقع

الناس.

(4146) يُنظر: «موجبات تجديد أصول الفقه»: (ص: 77).

(4147) يُنظر: «التجديد في أصول الفقه دراسة وصفية نقدية»، د. شعبان محمد إسماعيل: (ص: 213)، ط دار السلام، سنة: 2000م.

ومن الأمثلة على ذلك: أن الشاطبي جعل من شروط الاجتهاد: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والتمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها، وذلك باعتبار أن المجتهد يقوم في الأمة مقام النبي (صلى الله عليه وسلم) في التعليم، والفتيا، والحكم بما أراد الله تعالى (4148).

وعلى الرغم من هذا المنهج الرائع فإن علم أصول الفقه لم يسر على خطاه في نفس الاتجاه بنفس الدرجة، بل ظل هذا الجهد محاولةً فرديةً لم تلق إجماعاً من أهل العلم.

والخلاصة مما مرَّ:

أنا لو أردنا ترجيحاً منهجاً أصولي في هذا العصر فأى المناهج نختار؟
قد مر أن لكل منهج ميزاته، وسلبياته، والعقل إن خيّر فإنما يختار الميزات، ويرفض السلبيات، وعلى هذا فإننا نختار:

(1) منهج الجمع بين الطريقتين بضابط أن يكون استنباط القاعدة على طريقة المتكلمين مع اتجاه تخريج الفروع على الأصول كامتداد للمسائل المستجدة، وأن يكون اتجاه المقاصد شرطاً في سن القواعد الأصولية، وثمره من ثمرات الأدلة الكليّة.

(2) الجمع بين آراء المحددين لهذا العلم حيث نحتاج إلى التحديد قهراً في هذا الزمان.

ما يستفاد من هذا الضابط:

أولاً: أن المنهجيات الفكرية العلمية التي نشأت في علم الأصول بصفته علم المنهجية الإسلامية، تهدف لرسم علاقة موضوعية علمية بين النص والاجتهاد فيه، أو بين العقل والنقل، وأن المنهجيات الأصولية تعتبر أهم منهجيات الفكر الإسلامي التي ضبطت هذه الإشكالية، بجانب المنهجية الحديثة.
ثانياً: أن هذه المنهجيات كانت ولا تزال متباينة في توجهاتها، وأطروحاتها، وما أنتجت من نتاج علمي أصولي، وفقهي (4149).

ثالثاً: أن المناهج الفكرية الأصولية الأساسية هما منهج «الشافعية»، ومنهج «الحنفية».

رابعاً: أن مؤرخي الفكر الإسلامي يؤكدون على اعتبار المنهجية الشافعية أولى المنهجيات الفكرية التي تعاملت مع إشكالية فهم النص، وأخرجتها من دائرة الاضطراب وعدم الانضباط، إلى منهجية علمية صارمة.

(4148) يُنظر: «الموافقات»، للإمام الشاطبي: (253/5)، ط دار ابن عفان، ط: 1، سنة: 1417هـ - 1997م.

(4149) يُنظر: «قراءات معرفية في الفكر الأصولي. التشكل - العلاقة - التجديد»، للدكتور: قطب مصطفى سانو: (ص: 28)،

طبعة دار التجديد للطباعة، والنشر، والترجمة كوالالمبور، ماليزيا.

خامساً: أن مؤسس هذه المنهجية «الإمام الشافعي» استوعب أصول وخصائص جميع المنهجيات الفقهية التي سبقته، واختار أفضل ما لديها مثل:

- المنهجية المدنية «عند الإمام مالك».
- المنهجية الشامية «عند الإمام الأوزاعي».
- المنهجية العراقية «عند أتباع أبي حنيفة».
- المنهجية المصرية «عند الليث بن سعد».

سادساً: أن الشافعي جمع بين حسنات تلك المنهجيات في تصوره، وطرح ما كان يراه ضعيفاً، وواهنأً منها، مع التدليل على ضعفه، فانتقد:

- اعتماد المنهجية المالكية «عمل أهل المدينة»، كمصدر لتقعيد الأحكام، واعتباره منهجاً زمنياً صالحاً للاستئناس، لا التأسيس والتقعيد⁽⁴¹⁵⁰⁾.

- واعتماد الحنفية «الاستحسان» كمصدر من مصادر التشريع، من حيث انقذاح حكم المسألة في ذهن المجتهد ليعدل بها عن سنن القياس، أو عن نظائرها، وأن هذا لا يعد مقياساً عامّاً ظاهرّاً يمكن الاعتماد عليه في التأسيس، وأنه لا يمكن التعويل على أن الفقيه لا يُسأل عن دليله إذا ما قال شيئاً استحساناً، واعتبره إضفاء نوع من الهيبة والقداسة على مكانة الفقيه⁽⁴¹⁵¹⁾.

- وانتقد الشافعي المغالاة لكل مأخذ يبتعد عن نصوص الوحي، وكان ذلك له دلالات منهجية، وهو العمل على التقريب ما أمكن، وإزالة أسباب الشكّة والخلاف.

سابعاً: أن عوامل الزمان، والمكان، وظروف الواقع، وحاجاته، أعطت قدرة للمنهجية الشافعية على نقد المنهجيات السابقة عليها، وفرضت نفسها ما يُقارب نحو قرن من الزمان دون منافس.

تاسعاً: أن الإمام الشافعي قدّم منهجية جديدة مازجاً بين فقه أئمة الأمصار، ومتجاوزاً لها، مع انتشارها، وسيطرتها على الساحة الفكرية والعملية وقتئذ، وجمع ما دار عليه العمل في هذه الأمصار من فقه الصحابة والتابعين، وهذا دليل على أمرين:

الأول: حاجة المناهج البشرية إلى المراجعة والتطوير المستمر، والتعديل الدائم، وربما الاستغناء أحياناً.

⁽⁴¹⁵⁰⁾ يُنظر: «الإحكام»، لابن حزم: (222/2)، و«البحر المحيط في أصول الفقه»، للزركشي: (400/3).

⁽⁴¹⁵¹⁾ يُنظر: «الفروق مع هوامشه»: (205/4)، و«الإحكام»، للآمدي: (162/4).

الثاني: أن كل ما سبق من إجراءات كالمراجعة وغيرها دليل على ملازمة حالة القصور، والنقصان للمناهج البشرية.

عاشراً: أن المسألة الجوهرية في المنهجية الحنفية هي الشروط والقيود التي وضعها علماء المنهجية العراقية على خبر الواحد قبل الاعتداد به كمصدر من مصادر التشريع، فقد كانت تُقدّم القياس عليه، وأحياناً أخرى تقدم الاستحسان، ودلالة هذا على غلبة جهة المعقولة على المنقول في حالة التعارض مما أثمر فرقاً بين المنهجيتين في الفروع⁽⁴¹⁵²⁾.

فأخرجت هذه المدارس ثلاث مراتب من الأصوليين:

المرتبة الأولى: هم الأصوليون النظريون.

المرتبة الثانية: هم الأصوليون الفقهاء الذي يجرون الأصول في عروق الفقه.

المرتبة الثالثة: هم الأصوليون النُّظَّار الذين يجرون الأصول في عروق الفكر كله.

وهؤلاء أعلى رتبةً من الجميع، وبهم تُنَاط جلائل القضايا المعاصرة.

⁽⁴¹⁵²⁾ يُنظَر: «قراءات معرفية في الفكر الأصولي. التشكل - العلاقة - التجديد»، للدكتور: قطب مصطفى سانو: (ص: 28).

الضابط الثالث: ضبط علاقة علم المنطق والكلام والجدل بعلم أصول الفقه:

إن الملاحظ على العملية التعليمية الخاصة بتدريس مقررات أصول الفقه هو شكوى الطلاب من صعوبة المحتوى المقرر عليهم، واتهام الأصوليين بالتعقيد، ولذا قام أحد الأساتذة بجامعة الأزهر بتجريد علم الأصول وتصفيته كما سماه مؤلفه "المصنّف المحلّي"⁽⁴¹⁵³⁾ حتى بدت القاعدة الأصولية عنده كقاعدة من قواعد النحو والصرف، فيذكر فيها أنواع الأمثلة المتعلقة بالقاعدة، ثم تحليلها، ثم الختم والتذييل بالقاعدة الأصولية مدعيًا أن هذا هو السبيل لإفهام الطالب أصول الفقه، وتنقية علم الأصول من الدخيل، ولكن تجربته تلك لم تعرض علم الأصول بالشكل الذي ينبغي تجديده، بل لا بد من ضبط مدى حاجة أصول الفقه لعلم الكلام والمنطق.

وقد صرّح كثير من الأصوليين أن من الخطوات المهمة في تجديد علم أصول الفقه، فك الارتباط بين العلوم الممزوجة به كعلم المنطق، والكلام، والجدل، التي أنقلته عن أداء مهمته التجديدية، والدليل على ذلك مؤشرات وفوارق بين باكورات هذا العلم كرسالة الإمام الشافعي (رحمه الله) والمدونات المتأخرة فيه، التي توحى بأن هذا العلم تحول عن مساره كعلم لفهم النص الشرعي، إلى علم دفاعي عن العقيدة والشريعة، وبهذا يكون قد خرج عن المضمون الموضوع له، وهو تجديد الاجتهاد في أحكام النوازل والمستجدات. وقد حاولت في هذه الأطروحة الجادة حصر التأثيرات الإيجابية والسلبية قبل أن أتناول الحديث عن عملية ضبط علاقة المقدمات المنطقية بعلم أصول الفقه.

تمهيد: التأثير والتأثر بين علم الكلام وعلم أصول الفقه:

لا بد لمن أراد أن يقف موقفًا وسطًا بين المنادين بتجريد علم أصول الفقه من التعقيد المنطقي والمسائل الكلامية، وبين المنادين بضرورة إبقاء هذه المسائل لتحفيز العقل الأصولي وشحذه، كان لزامًا أن يعرض التأثيرات الإيجابية، والتأثيرات السلبية الناتجة عن مزج علم المنطق وعلم الكلام بعلم أصول الفقه.

أولاً: التأثيرات الإيجابية للمنطق وعلم الكلام على أصول الفقه:

يرى المنادون بضرورة بقاء مسائل المنطق ومباحث العقيدة، وقضايا علم الكلام في ثنايا أصول الفقه بأن له تأثيرات إيجابية ظاهرة في البنية العلمية لهذا العلم، منها:

- الارتقاء بالأصول إلى جهد جماعي متكامل الأركان، بدلاً من التفسيات، والاجتهادات

الفردية.

(4153) رأي الدكتور/ أسامة عبدالعظيم أستاذ أصول الفقه بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالبحر، في كتبه: "المصنّف المحلّي"، و"السبيل إلى تصفية علم الأصول من الدخيل".

- تنوع مصادر التقييد الأصولي، واعتبار المنطق مصدرًا من مصادر هذا التقييد.
- تغيير البنية الأصولية بعد كتاب "الرسالة" للإمام الشافعي.
- إكساب الأصول خصوبة للاجتهد، ونزعة منهجية⁽⁴¹⁵⁴⁾.

ثانيًا: التأثيرات السلبية للمباحث الكلامية على علم أصول الفقه:

يرى المنادون بضرورة تجريد وفصل المسائل والمباحث العقدية، والمنطقية، والكلامية في ثنايا أصول الفقه بأن له تأثيرات سلبية ظاهرة في البنية العلمية لهذا العلم، منها:

- 1- مجانية المنهج العملي، والاتصاف بالنظرية دون التطبيق.
- 2- نقل التعصب المذهبي وتوابعه إلى أصول الفقه، وتضييع حاكمية قواعده حين الاختلاف في الاستنباط، أو الاجتهاد.
- 3- كثرة التفرعات، والافتراضات، والادعاءات.
- 4- مناقشة قضايا غيبية، واعتقادية، كان العقل المسلم المعاصر في غنى عن الانشغال بها الآن.

5- الترف الفكري، والجدل العقيم، والكلاميات التي لا طائل من ورائها ولا أرب. ويظهر من خلال العرض السابق أن هذه التأثيرات بكلنا نوعيها الإيجابية، والسلبية على السواء تدور حول نقطتين اثنتين:

الأولى: تتمثل في التأثير الإيجابي الأبرز الذي يكمن في إغناء علم أصول الفقه في الجانب المنهجي المرتبط بالترتيب والتبويب، وحسن التقسيم، والتمهيد للمباحث والفصول، مع أن هذا العمل يعود في الحقيقة لعقلية أصحابه المرتبة أكثر مما يعود لعلم بذاته كالمنطق، أو الكلام.

الثانية: تكمن في جانب التأثير السلبي، وتتمثل في تغليب الجانب التجريدي على الجانب العملي في أصول الفقه، وتحويله إلى ميدان للصراعات الجدلية والخلافات الكلامية، ومناصرة المذاهب والمدراس بدل قصره على مهمته الأساسية وهي تفسير النصوص من القرآن والسنة، واستنباط الأحكام الشرعية العملية للمستجدات والنوازل الطارئة على حياة المسلمين في كل عصر وقطر.

ضبط علاقة المقدمات المنطقية بأصول الفقه:

يُعدُّ افتتاح المصنفات الأصولية بمقدمة منطقية تطورًا لدمج علم أصول الفقه بعلم الكلام، والمنطق

(4154) هذا رأي أحد الباحثين المتحمسين للتأثيرات الإيجابية للمباحث الكلامية على أصول الفقه وهو الدكتور/ قطب مصطفى سانوي دراسته القيمة: "المتكلمون وأصول الفقه".

والفلسفة، وتركيزًا من مدارس أصول الفقه على الجوانب الفلسفية المنطقية في قضايا أصول الفقه، والإغراق في المقدمات المنطقية، وقضايا اللزوم، والتلازم، والتناظر، والتطابق، والانعكاس، وغيرها التي هي ألصق بالمنطق منها بأصول الفقه، وأن المقدمات المنطقية (مع أهميتها) لا تتعدى تحفيز العقل الفقهي وشحذه⁽⁴¹⁵⁵⁾.

جينولوجيا هذا الضابط:

يمكننا القول بأنه يعد أول من قام بإدخال المقدمات المنطقية إلى مصنفات أصول الفقه هو عبد الجبار الهمداني (415هـ) في كتاب "عمد الأدلة"، وأبي الحسين البصري (436هـ) في كتاب "المعتمد" وكلاهما من المعتزلة، وذلك في نهاية القرن الرابع الهجري ثم تابعهم في ذلك جمهور الأصوليين من المتكلمين كالباقلائي (403هـ) في كتاب "التقريب والإرشاد"، وإمام الحرمين الجويني (478هـ) في كتاب "البرهان"، ولعل أول من رسخ إدخالها في مصنفات أصول الفقه، ولم يكتف بذلك، بل أعطاها طابعًا منهجيًا فريدًا هو الإمام أبو حامد الغزالي (505هـ) في كتابه "المستصفى" فيما يقترب من ثمانين صفحة.

وقد نبّه الغزالي في بداية الأمر إلى أن هذه المقدمات "مجاورة لحد هذا العلم (أي علم أصول الفقه) وخلط له بالكلام، وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين؛ لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة"⁽⁴¹⁵⁶⁾ ولذا فالغزالي يجزم أن هذه المقدمة "ليست من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به" ثم قال "فمن شاء ألا يكتب هذه المقدمات فليبدأ بالكتاب من القطب الأول، فإن ذلك هو أول أصول الفقه"⁽⁴¹⁵⁷⁾.

ولووجهنا سؤالًا للغزالي، هل هذه المقدمات ضرورية للأصولي؟ لأجابنا بأن ذلك ليس شرطًا، حيث قال: "ليس ذلك شرطًا في كونه أصوليًا، وفقهيًا، ومفسرًا، ومحدثًا، وإن كان ذلك شرطًا في كونه عالمًا مطلقًا مليئًا بالعلوم الدينية، وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر"⁽⁴¹⁵⁸⁾.

ولو قلنا له من أين نبدأ في دراسة الأصول؟

قال: "من شاء أن لا يكتب هذه المقدمات فليبدأ بالكتاب من القطب الأول فإن ذلك هو أول

(4155) ينظر: «تطور علم أصول الفقه وتجده» الدكتور عبدالسلام بلاجي، (ص: 8).

(4156) ينظر: «المستصفى»، (ص: 9).

(4157) ينظر: المرجع السابق، (ص: 7).

(4158) ينظر: المرجع السابق، (ص: 7).

أصول الفقه، وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة حاجة أصول الفقه⁽⁴¹⁵⁹⁾.

وقد انتقد الوليد بن رشد منهج الغزالي في إقحام المقدمات المنطقية في علم الأصول بمناسبة اختصاره لكتاب المستصفي، حيث يقول: "وأبو حامد قدّم مقدمة منطقيّة رغم أنه أداه في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور منطقيّة كنظرهم في حد العلم، وغير ذلك"⁽⁴¹⁶⁰⁾.
وكأنه يقول أن الدافع للغزالي هو عمل المتكلمين، والمناقطة، لا عمل علماء أصول الفقه، الأمر الذي حدا بابن رشد وهو الفيلسوف اللامع على القول في صرامة منهجية وعلمية واضحة: "ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه، فإن من رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحد منها"⁽⁴¹⁶¹⁾.

ويفرق موقف ابن رشد عن الغزالي مع براعتهما في أصول الفقه، والفلسفة، والمنطق، والفقه واقتناعهما بعدم خلط العلوم بعضها ببعض إلا أن ابن رشد تميز عن الغزالي بممارسة هذا الاقتناع، وتطبيقه، بينما الغزالي أفصح عن اقتناعه، وأصرّ على مخالفته؛ مجارة لعادة العلماء، وخوفاً من الخروج على طريقتهم.
إيراد الحدود المنطقية وإدخالها إلى العلم الأصول:

يعد أبو بكر الحصاص الحنفي (المتوفى 370هـ) في كتابه: "الفصول في الأصول" أول من اهتم بإيراد الحدود⁽⁴¹⁶²⁾ في أول كل فصل وباب بذكر الحدود والاصطلاحات، بل انتقد الشافعي (رحمة الله) في تعريفه للبيان⁽⁴¹⁶³⁾.

الآثار السيئة للمقدمات المنطقية:

إن من أبرز الآثار السيئة للمقدمات المنطقية، وكثرة الإسهاب بالحدود والتعاريف الأرسطية المصدرة في بدايات كتب أصول الفقه، هو استعمال مصطلحات خاصة غير موجودة عند بقية الأصوليين مثل الشيعة، فلكل مذهب، أو طائفة مجموعة من المصطلحات تناصر مذهبها، وتتعصب له.

(4159) ينظر: المرجع السابق، (ص: 10).

(4160) ينظر: «الضروري في أصول الفقه» لابن رشد، (ص: 38).

(4161) ينظر: المرجع السابق، (ص: 38).

(4162) الحدود المنطقية: وهذه الحدود الجارية على ما جرى عليه المناطقة لأنهم يعتبرون الحدود، والأجناس، والأنواع، والفصول.

المقدمات المنطقية: المقدمات المنطقية التي هي جملة مباحث النظر وطرق معرفة صحيحه وفاسده وبيان استمداده من أي شيء فصارت المقدمة تقال على كل واحد من البيانات الأربعة.

الفرق بينهما: الحدود تتعلق بالألفاظ، أما المقدمات فهي قضايا كلية تعنى بالأمور الكليّة من علم المنطق المتعلقة بأصول الفقه.

ينظر: شرح نظم الورقات (3/ 11)، والتقرير والتحجير على تحرير الكمال بن الهمام (1/ 13).

(4163) ينظر: «الفصول من الأصول»، (2/ 10-14).

ومن الآثار السيئة أيضًا لذلك هو إخراج من قام بعملية التجريد من قائمة الأصوليين أو ربما الفقهاء، ومثال ذلك لما جرّد بعض المالكية كتبهم من هذه المقدمات أوقع هذا الأمر ابن خلدون في عدم عدّ أصولي المالكية ضمن قائمة المتكلمين ولا الفقهاء⁽⁴¹⁶⁴⁾.

المنادون بالفصل بين المقدمات المنطقيّة وبين أصول الفقه:

يُعَدُّ أبو الحسين البصري (436هـ) من أوائل المنادين بالفصل بين المقدمات المنطقيّة التي لا صلة لها بأصول الفقه، ويؤكد على ذلك بقوله: "فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُؤَلِّفَ كِتَابًا مَرْتَبَةً أَبْوَابَهُ غَيْرَ مَكْرُورَةٍ، وَأَعْدَلَ فِيهِ عَن ذِكْرِ مَا لَا يَلِيْقُ بِأَصُولِ الْفِقْهِ مِنْ دَقِيقِ الْكَلَامِ، إِذْ كَانَ ذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ آخَرَ، لَا يَجُوزُ خَلْطُهُ بِهَذَا الْعِلْمِ، وَإِنْ يَلْقَى بِهِ مِنْ وَجْهِ بَعِيدٍ"⁽⁴¹⁶⁵⁾.

وأشار إلى علة الفصل بين هذه المقدمات: أنه إذا كان المستفيد من كتب أصول الفقه عارفًا بعلم الكلام فلن يستفيد من هذه المقدمات، وإن كان غير عارف صعب عليه فهمها: "وَأَيْضًا فَإِنَّ الْقَارِئَ لِهَذِهِ الْأَبْوَابِ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ إِنْ كَانَ عَارِفًا بِالْكَلَامِ فَقَدْ عَرَفَهَا عَلَى أَتَمِّ اسْتِقْصَاءٍ، وَلَيْسَ يَسْتَفِيدُ مِنْ هَذِهِ الْأَبْوَابِ شَيْئًا، وَإِنْ كَانَ غَيْرَ عَارِفٍ بِالْكَلَامِ صَعِبَ عَلَيْهِ فَهْمُهَا، وَإِنْ شَرَحْتَ لَهُ فَيَعْظُمُ ضَجْرُهُ وَمَلَلُهُ؛ إِذْ كَانَ قَدْ صَرَفَ عَنَائِتَهُ، وَشَغَلَ زَمَانَهُ بِمَا يَصْعَبُ عَلَيْهِ فَهْمُهُ، وَلَيْسَ بِمَدْرِكٍ مِنْهُ عَرَضُهُ، فَكَانَ الْأَوْلَى حَذْفُ هَذِهِ الْأَبْوَابِ مِنْ أَصُولِ الْفِقْهِ"⁽⁴¹⁶⁶⁾.

وكذا كان منهج ابن رشد في الاختصار، واعتماد الإيجاز غير المخل بمقصود الشرح، وحذف المباحث والمقدمات الدخيلة على أصول الفقه، ويتحرى في ذلك أوجز القول وأحصره، مما علق به من مسائل علم الكلام⁽⁴¹⁶⁷⁾.

ولقد أقر الغزالي قبل ذلك بأن ذكر أن حجّية العلم والنظر على منكريه استجرار الكلام إلى الأصول، وأن هذا الصنيع من الأصوليين هو من قبيل إسرافهم في الخلط بين علوم متعددة إلى أن الخروج عن هذا الخطأ الشائع والخلط البين غير ممكن؛ قال الغزالي: "وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط فإننا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه؛ لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب

(4164) ينظر: «مقدمة كتاب إحكام الفصول»، (ص: 127).

(4165) ينظر: «المعتمد في أصول الفقه» لأبي الحسين البصري، (3/1).

(4166) ينظر: المرجع السابق، (ص 3/1).

(4167) ينظر: «الضروري في علم أصول الفقه»، (ص: 26).

نافرة" (4168).

منهج جديد للاستعاضة عن المقدمات والمداخل المنطقيّة:

لكي نجرد أصول الفقه عن المقدمات المنطقيّة، يمكن الاستعاضة عن ذلك بالمنهج الآتي:
- إبدال منهج المعجميات للحدود والألفاظ الأصوليّة، كمنهج ابن عقيل (513هـ) في "الواضح"، بمنهج المفاهيم (أسرة المصطلح)، وهو ما شغل الشافعي من البداية أن المشكلة مشكلة تحديد مفهوم وليست مصطلح، وهي قضية قديمة أشار إليها الغزالي حيث قال: "كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، ومن قرر المعاني في عقله ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى" (4169).

- يمكن الاستعاضة بمدخل منهجيّة علميّة صالحة لكل العلوم الشرعيّة؛ حتى ولو لم تكن مختصة بأصول الفقه، ويكون النموذج لهذه المقدمات ما قرره الشاطبي في مقدمة كتابه "الموافقات" حيث وضع مقدمة ضروريّة كانت بالنسبة له محددات منهجيّة، وكان هدفه منها غير الهدف الذي تبناه الغزالي؛ لأن الغزالي هدف بمقدمته إلى تنظيم العقل الإنساني، وهذا أمر فطري عند ذوي العقول الكبيرة، لكن مقدمات الشاطبي لا يستغني عنها الأساتذة فضلاً عن التلاميذ (4170).
مع أن دواعي كل من الغزالي والشاطبي تتعلق بالدرجة الأولى إلى تغيير الحالة التي وصل إليها أصول الفقه من المطارحات الكلاميّة، واللّغويّة، وغير ذلك من الزوائد التي أثقلته حتى أفقدته عن القيام بوظيفته الاجتهادية الاستنباطية.

أمثلة لبعض هذه المقدمات:

المقدمة الأولى: إن أصول الفقه في الدين قطعيّة لا ظنيّة، وكذا المقدمات، والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعيّة.

المقدمة الثانية: الأدلة العقلية إنما تستعمل في أصول الفقه؛ مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، وإذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعيّة؛ فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابِعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل.

(4168) ينظر: «المستصفي» للغزالي، (ص: 9).

(4169) ينظر: المرجع السابق، (ص: 62).

(4170) على مدى أكثر من سبعين صفحة استعرض الشاطبي ثلاثة عشرة مسألة منهجيّة وضعها كمقدمة لكتاب الموافقات تصلح

لكل العلوم الشرعيّة، بل تعداها للعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة.

المقدمة الثالثة: كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية.

المقدمة الرابعة: كل مسألة لا يبنى عليها عمل؛ فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي.

المقدمة الخامسة: كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون من حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهة أخرى، فإن ظهر فيه اعتبار جهة أخرى؛ فبالتبعية والقصد الثاني، لا بالقصد الأول.

المقدمة السادسة: العلم الذي هو العلم المعتبر شرعاً هو الباعث على العمل، الذي لا يخلي صاحبه جاريًا مع هواه كيفما كان، بل هو المُقَيَّد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعاً أو كرهاً.

المقدمة السابعة: من العلم ما هو من صلبه، ومنه ما هو ملح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه.

المقدمة الثامنة: لما ثبت أن العلم المعتبر شرعاً هو ما يبنى عليه عمل؛ صار ذلك منحصراً فيما دلت عليه الأدلة الشرعية، فما اقتضته؛ فهو العلم الذي طلب من المكلف أن يعلمه في الجملة.

المقدمة التاسعة: من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذه عن أهله المتحققين به على الكمال والتمام.

كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل؛ فلا يخلو إما أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله، بحيث لا ينخرم (4171).

- العمل على اكتشاف مقدمات منهجية قرآنية مستوحاة من تنوير القرآن واستنطاقه، وأعني بمقدمات وكليات القرآن: الألفاظ والأساليب الواردة في القرآن على معنى مُطَرِّد يتضح بالاستقراء.

- يستتبع القول بتجريد علم أصول الفقه من المقدمات المنطقية، كذلك الختامات الموضوعية في التصوف وغيره كما فعل السبكي في كتابه "الإبهاج"، والختامات في مدح التمدب، والحض على التعصب المذهبي، والخروج عن المحددات المنهجية العامة للتفكير، والحكم على هذه المقدمات الأصولية والختامات ضمن المسائل التي لا صلة لها بأصول الفقه.

الخطوات الإجرائية لما سبق:

- تجريد المقدمات المنطقية من مقدمات كتب أصول الفقه، واستبدالها بمقدمات تخص علم أصول الفقه.

(4171) ينظر: «الموافقات» للشاطبي (1/ 17-25-27-37-43-67-73-98-107)، وغيرها.

- الوقوف في الحدود والتعاريف على ما استقر عليه الرأي الراجح في الحدود والتعاريف،
والاكتفاء به.

ثانياً: ضبط علم الجدل والكلام وعلاقته بأصول الفقه (4172):

إن السعي إلى تجريد أصول الفقه من المباحث الكلامية ليس مسعى جديداً؛ بل إنه قديم قدم إدخال هذه المسائل إلى أصول الفقه، فمنذ أن أحس عدد من المصنفين بهذا المزج (غير المسوغ) بدأت ردة الفعل تبرز إلى الوجود من مختلف المدارس الفقهية والكلامية، كل ذلك في الفترة التي تفاقم فيها إقحام المسائل الكلامية، في ثنايا مباحث أصول الفقه؛ واختلف المتفقون على تجريد علم الأصول من المسائل الكلامية والجدل المنطقي إلى اتجاهات ثلاثة حسب دوافعهم:

الاتجاه الأول: الجردون بسبب الموقف السلبي من المنطق والكلام:

ويمثل هذا التوجه أبو الوليد الباجي أحد أبرز الأصوليين المالكيين الأشاعرة، وللباجي عدة مؤلفات أصولية أحدها مطبوع مثل "إحكام الفصول في أحكام الأصول"، "والإشارة في أصول الفقه"، وللمطلع على كتابيه يجد أنه قد جردهما من المسائل الكلامية رغم أنه كان من المناظرين المبرزين.

الاتجاه الثاني: المتوسطون في التجريد:

ويمثل هذا الاتجاه الإمام أبو إسحاق الشيرازي الذي قام بتأليف كتاب "اللمع" في أصول الفقه، ثم شرحه بنفسه، ولقد جاء الكتاب وشرحه خالياً من المباحث والمسائل الكلامية، حيث كانت هذه من المحاولات المبكرة لتجريد أصول الفقه من هذه المباحث.

الاتجاه الثالث: المجردون لأسباب منهجية:

ويمثل هذا الاتجاه ابن رشد الحفيد (595هـ) وهو رجل مبرز في الفقه والأصول، والفلسفة، والمنطق الذي لا يجاريه فيه الكثيرون، وقد حدّد موقفه الراض لإقحام المباحث الكلامية والمنطقية في أصول الفقه، والداعي لتقليب النظر، والقول فيها في علومها الأصولية، بل ينبغي أن يعمم هذا المنهج على سائر العلوم التي لا بُدَّ من المحافظة على استقلاليتها وخصوصية مباحثها؛ وذلك لمصلحة هذه العلوم ومصطلحة المتعاطين لها صناعة وتعلماً.

مقارنة:

ليبان سبب التعقيد الطارئ على هذا العلم بسبب مزج علم الكلام به، لا بُدَّ أن نعقد مناظرة بين كتاب يمثل باكورة التدوين، وبين ما دوّن في ذروة المزج بين علم الأصول وعلم المنطق.

(4172) ينظر: «تجديد علم أصول الفقه وتطوره» د/عبد السلام بلاجي، (ص: 249) وما بعدها.

أولاً: تجد أن أسلوب الرسالة أسلوب حوارى جدلى، يُمكن من بسط التساؤلات السائدة والمطروحة والإجابة عنها، وفائدة هذا الأسلوب: التشويق، وسهولة المتابعة، الذي يجدي نفعا للشرح والتفهيم، ومسائله فقهية واقعية يستدل عليها بتوجيه النصوص.

أما أسلوب المصنفات الممزوجة بالمنطق، والجدل فهي مبنية على الاسترسال العلمي في طرح المسائل، وإثباتها إثباتاً منطقياً جدلياً، مع تعقيد الألفاظ، وعود الضمائر، وهو أسلوب شاق على جهابذة التخصص فضلاً عن المبتدئين في دراسة هذا العلم.

ثانياً: غياب المنطق الكلامي، فلم يتضمن كتاب "الرسالة" الحدود، والتعريفات، والماهيات، وإنما ينصب الاهتمام على الجوانب العلمية البعيدة عن المنحي الكلامي النظري، مع أن أسلوب الرسالة حوارى. أما أسلوب المصنفات الممزوجة بالمنطق، والجدل فهي مبنية على حضور المنطق الكلامي، والاهتمام الشديد بالحدود والتعريفات إلى حد الوصول إلى صعوبة التحديد أحياناً بعد قطع شوط طويل من المناقشات والاعتراضات عليه⁽⁴¹⁷³⁾.

والمتيقن أن الإمام الشافعي (رَحِمَهُ اللهُ) لم يقحم الكلام والفلسفة في رسالته، فضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية تتعلق بالمنهج، والاهتمام بمصادر الاستنباط، كذلك غاب عن الرسالة أيضاً المقدمات الطويلة والمباحث الزائدة، وهما أمران متساوقان مع بعضهما البعض.

خطوات إجرائية لمعالجة هذا الإشكال: أن من أراد لعلم أصول الفقه الانبعث والتجديد فلا بد من عدة خطوات منها:

- حصر المسائل المشتركة بين علم أصول الفقه، وعلم المنطق، وعلم الكلام، لتخريج الأصول على الأصول.

- تحديد الفوارق بين علم الكلام، والمنطق، والجدل، وعلى أيهما يعتمد أصول الفقه، ومن أي هذه العلوم يُستمد؟

(4173) فيقولون: مثلاً العلم يصعب حده كما قال الإمام الغزالي في المستصفى (24/1)، والسبيل إلى معرفته يكون بالتقسيم

والتقريب.

- حصر الضروري من مسائل المنطق والكلام للإبقاء عليه، وما هو عارية⁽⁴¹⁷⁴⁾ لتجريد علم الأصول منه تلافياً للتعقيد والرجوع للمضمون الأصلي لهذا العلم.
- رصد التأثيرات السلبية والإيجابية التي خلّفها مزج المنطق وعلم الكلام بعلم الأصول، لمعالجتها ومعالجة ما تخرّج عليها من أحكام فقهية.
- التجريد العملي:**

نرى تقسيم طبيعة التجريد للمسائل الأصولية إلى اختلاف نوعية الدارسين ما بين المبتدئ الذي يحتاج إلى دعم ارتباطه بهذا العلم، والمتخصص الذي أصبح من أهل هذا الفن، كما يأتي:

فعملية التجريد بالنسبة للمبتدئين ترجع إلى أمرين:

الأول: تجريد المسائل التي تمثل عارية (في العلم)، وإنما ألحقت بالأصول لأسباب تاريخية نتيجة الصراع العقدي بين المسلمين وغيرهم، أو بين كل من المعتزلة، والشيعة، وأهل السنة؛ ويتحقق تجريد هذا النوع بما يلي:

أولاً: تجريد خلاف غير المسلمين [كطوائف اليهود، والنصارى وغيرهم].

ثانياً: تجريد خلاف الفرق العقدية [كالخوارج، والروافض، والمانوية، وغيرهم].

ثالثاً: تجريد خلاف الأفراد من الفرق من المسلمين [كالنظام، والجاحظ، وغيرهما].

ويقدم للطالب المبتدئ مادة أصولية قائمة على معرفة الأدلة الأصولية وماهيتها، والنصوص وكيفية التعامل معها، وكيفية الاستفادة من علم أصول الفقه، وتتميره في الأحكام الفقهية، خصوصاً مسألة بناء الفقه المذهبي على القواعد الأصولية.

والثاني: تجريد ما هو معدود من مطالب العلم، وليس من صلبه في الجملة:

وقد أشار السمعاني في كتابه: "قواطع الأدلة" إلى هذه الأزمة بقوله: "وما زلت طول أيامي أطلع تصانيف الأصحاب (في هذا الباب) وتصانيف غيرهم، فرأيت أكثرهم قد قنع بظاهر من الكلام، ورائق من العبارة؛ لم يداخل حقيقة الأصول على ما يوافق معاني الفقه، وقد رأيت بعضهم قد أوغل وحلل وداخل غير أنه حاد عن محجة الفقهاء في كثير من المسائل، وسلك طريق المتكلمين الذين هم أجنب عن الفقه، ومعانيه، بل لا قبيل لهم فيه ولا وفير، ولا نقير ولا قطمير"⁽⁴¹⁷⁵⁾.

ونعني بما ليس من صلب العلم، ما لا تنبني الفروع الفقهية أو الآداب الشرعية عليه، ويُتفكاهل هذا

⁽⁴¹⁷⁴⁾ معنى عارية في هذا السياق: يعني ليست من صلب العلم، ويمكن الاستغناء عنها.

⁽⁴¹⁷⁵⁾ ينظر: «قواطع الأدلة في الأصول»، (1/ 18-19).

العلم، ويزيد مصاعبه، ويقتضى تأخيره عن مقصوده، ويتحقق مقصود التصفية (في هذا الباب) بأمور:
أولها: استبعاد مالا قائل به من المذاهب، فإن إثبات قول بلا قائل، واعتبار مذهب من غير منتحل له
(مع أيلولته إلى كونه فرضاً عقلياً) يخرج علم الأصول عن غرضه، ويبعد عن مقصوده، فبعد تتبع الأسفار
الأصولية وتبين انتفاء قائل للقول فلامناس من ترك التطويل بذكرها اتقاء لعدم الفائدة، إلا على جهة الرد
عليه ودفع الشبهة في انتحاله، ويكون ذلك في حاشية الدرس، لا في صلبه، أو يختص به الباحثون والناجون،
ويكون من اهتمامات المنتهين في هذا الفن.

مثال: في مسألة الواجب المخير، هناك قول يسمى بـ"قول التراجم" ينسبه الأشاعرة للمعتزلة، والمعتزلة
يرمون به الأشاعرة، مع اتفاق الفريقين على فساده، ولسنا نرى مسوغاً لنقله عن واحد من الفريقين، وقد
تعاظدا على إفساده.

قال تقي الدين السبكي: "وعندي أنه لم يقل به قائل، ولا وجه له، لرواية أصحابنا (يعني الشافعية)
له عن المعتزلة لمنافاة قواعدهم له" (4176).

ثانيها: حذف مالا تأثير له في الفروع:

فلا يكون من أصول الفقه ما لم يُفد فروعاً فقهية، ولا آداباً شرعية.
قال الشاطبي: فيالمقدمة الرابعة: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقهية، أو
آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية" (4177).
وقال نجم الدين الطوفي بعد أن حكى أقوال العلماء في مسألة حجية الإجماع في الأمم السابقة: "وهذه
المسألة من رياضات الفن، لا يترتب عليها كبير فائدة" (4178).

مثال: حكاية الخلاف في أنه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كان متعبداً قبل نبوته بشرع من قبله.
قال المازري والأبياري في شرح البرهان، والإمام فخر الدين، وإمام الحرمين: هذه المسألة لا تظهر لها
ثمرة في الأصول ولا في الفروع البتة، بل تجري مجرى التواريخ المنقولة ولا يبنى عليها حكم في الشريعة البتة،
وكذلك قال التبريزي (4179).

ويلاحظ أن هناك خلطاً لدى بعض الباحثين الذين داروا في فلك هذا الموضوع بين المسائل الأصولية

(4176) ينظر: «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، (508/1).

(4177) ينظر: «الموافقات» للشاطبي، (37 / 1).

(4178) ينظر: «شرح مختصر الروضة»، (135 / 3).

(4179) ينظر: «شرح تنقيح الفصول»، للقرافي، (ص: 297).

التي لا يبنى عليها ثمرة فقهية، والمسائل الخلافية التي لا أثر للخلاف فيها في الفقه.

وثالثها: النظر في الاعتراضات التي لا جواب عليها؛ وقد ذكر الزركشي تحت مسألة جواز أن يقال لنبي أو مجتهد احكم بما شئت من غير اجتهاد فهو صواب أي فهو حكمي في عبادي إذا علم أنه لا يختار إلا الصواب ويكون قوله إذ ذاك من جملة المدارك الشرعية ويسمى التفويض.. إلى آخر كلامه، وذكر في آخر المسألة قوله: "وقال ابن السمعاني هذه المسألة وإن أوردها متكلموا لأصوليين فليست بمعروفة بين الفقهاء وليس فيها كبير فائدة لأن هذا في غير الأنبياء لم يوجد ولا يتوهم وجوده في المستقبل" (4180).

إذ الإبقاء على هذا الاعتراض يوهم ضعف ما استدل به عليه مع إمكان الاستدلال بغيره مما لا إيراد عليه، فلعلَّ السداد: حذفه من المختصرات، والإشارة إليه في الشروح، وتأخير تفصيله إلى المطولات.

كيفية التجريد بالنسبة للمتخصص الذي أصبح من أهل هذا الفن:

يجب تدريس مختصرات ومطولات علم الأصول ممزوجة بهذه العلوم للمتخصص، لكن مجردة من التفاصيل والفرعيات التي تشوش على فهم المتخصص، وتعطل تحصيله، وتخرج عن دورها لشحذ العقل إلى تعطيله وشغله، وبالطبع لا تُهمل التفاصيل، والفرعيات، والثانويات، وإنما المُهم أن تُعامل بوصفها تفصيلات، وفرعيات، وثانويات، غير مؤثرة في الظاهرة محل البحث، فالفرعيات والأمور الثانوية موضعها في المرتبة الثانية بعد الاستيعاب العميق للأصول الجوهرية لعلم أصول الفقه.

الضابط الرابع: تجريد علم أصول الفقه من مسائل الخلاف اللفظي، وما لم يظفر له

بمثال:

حقيقة الخلاف اللفظي ما كان ظاهره الخلاف، ولكن بعد التدبُّر والتحقق والدراسة يتبين أنه ليس بخلاف حقيقي، بل هو خلاف في عبارة واصطلاح فقط.

ومن الأمور المهمة في المقارنة الفقهية تحرير النزاع؛ وذلك لاستبعاد ما ظاهره الاختلاف وليس في الحقيقة كذلك، فإذا اعتبرت الرأيين اللذين ظاهرهما الخلاف وجدتهما متفقين في المعنى بالرغم من اختلاف التعبير الموهم بوجود خلاف (4181).

فالخلاف اللفظي إذن: هو الاختلاف في اللفظ والعبارة والاصطلاح مع الاتفاق على المعنى والحكم.

أسباب ودوافع الخلاف اللفظي:

(4180) ينظر: «البحر المحيط في أصول الفقه»، (4/356).

(4181) ينظر: «منهج البحث الفقهي» د. عبد الوهاب سليمان، ص 177.

إن وجود الخلاف اللفظي في كتب الأصول له أسباب ودوافع، منها:

أولاً: شغف الكتاب في الخلافات بإثبات أي خلاف دون تحقيق النظر في نوعه أهو خلاف حقيقي أم لفظي؟، وكان السبب في ذلك الخلافات العقديّة كما بين الأشاعرة والمعتزلة، والمذهبي كما وقع بين أتباع المذاهب الفقهيّة، حتى أنه ربما نسب القول إلى الإمام بالخطأ لتوهم الخلاف في المسألة.

مثال: خلاف الأشاعرة مع المعتزلة في مسألة الواجب المخير، ففي المسألة قول يسمى بقول التراجم، وسمي بذلك لأن كلا الاتجاهين يرمي الآخر بالقول به، ولا يوجد له قائل.

ثانيًا: نظر كل فريق إلى المسألة من جهة غير الجهة التي نظر إليها الفريق الآخر.

ثالثًا: عدم إدراك كل فريق لمقصد ومراد الفريق الآخر.

مثال: كاختلاف الأصوليون في العلة هل هي موجب للحكم من ذاتها، أم يجعل الشارع؟، مع اتفاق كلا الفريقين أن الموجب للأحكام الشرعيّة هو الله تعالى، وأنه لا حاكم إلا الله، فالمؤثر الحقيقي هو الله دون العلة والأسباب.

رابعًا: الاختلاف بسبب خصوصية المصطلح وعدم اشتهاره أو استخدامه عند الفريق الآخر، وبعبارة أخرى: (عدم فهم كل فريق اصطلاح الفريق الآخر).

وذلك راجع لعرف الاستخدام المصطلحي في مذهب دون الآخر، حيث يصطلح مذهب من المذاهب على عدة مصطلحات وألفاظ يتداولونها وتنتشر في مذهبهم وكتبهم، في حين أن هذه المصطلحات غير منتشرة عند فريق آخر من العلماء، فيصور الخلاف بين الفريقين على أنه خلاف حقيقي.

مثال: اختلاف الحنفية مع الجمهور في مصطلح الرخصة⁽⁴¹⁸²⁾، والخلاف القائم بين الاتجاه السلفي وبين غيرهم في مصطلح البدعة كالعز بن عبدالسلام⁽⁴¹⁸³⁾.

خامسًا: نظرة بعض العلماء إلى ذات الشيء، ونظرة البعض الآخر إلى ما يقارنه من أدلة خارجية⁽⁴¹⁸⁴⁾.

جينياالوجيا الضابط:

(4182) مع اتفاق كلا من الحنفية والجمهور على أن الرخصة هي الأمر الذي تغير من عسر إلى يسر بواسطة عذر في المكلف اقتضى التخفيف والتيسير مع قيام سبب الحكم الأصلي الذي يعارضه مانع لسبب راجع عليه.

ينظر: «البحر المحيط» 327/1، و«الإجماع» 180/1، و«أصول السرخسي» 117/1، و«كشف الأسرار» 298/2.

(4183) ينظر: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» للعز بن عبدالسلام (204/2)

(4184) ينظر: «الخلاف اللفظي عند الأصوليين» د. عبد الكريم بن علي النملة، ص 17.

أول من دعا إلى تجريد أصول الفقه من مسائل الخلاف اللفظي هو أبو إسحاق الشاطبي حيث قال في المقدمة الرابعة: «كُلُّ مَسْأَلَةٍ مَرْسُومَةٍ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ لَا يَنْبَغِي عَلَيْهَا فُرُوعٌ فَفَهِيَّةٌ، أَوْ آدَابٌ شَرْعِيَّةٌ، أَوْ لَا تَكُونُ عَوْنًا فِي ذَلِكَ؛ فَوَضَعُهَا فِي أُصُولِ الْفِقْهِ عَارِيَّةٌ» (4185).

فصل: «وَكُلُّ مَسْأَلَةٍ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ يَنْبَغِي عَلَيْهَا فِقْهٌ؛ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَحْصُلُ مِنَ الْخِلَافِ فِيهَا اخْتِلَافٌ فِي فَرْعٍ مِنْ فُرُوعِ الْفِقْهِ؛ فَوَضَعَ الْأَدِلَّةَ عَلَى صِحَّةِ بَعْضِ الْمَذَاهِبِ أَوْ إِبْطَالِهِ عَارِيَّةً أَيْضًا»، ثم مثل «بِالْخِلَافِ مَعَ الْمُعْتَرِثَةِ فِي الْوَاجِبِ الْمَخِيرِ».

وعلى الشاطبي مأخذه في ذلك بقوله: «فَإِنَّ كُلَّ فِرْقَةٍ مُوَافِقَةٌ لِأُخْرَى فِي نَفْسِ الْعَمَلِ، وَإِنَّمَا اخْتَلَفُوا فِي الْإِعْتِقَادِ بِنَاءً عَلَى أَصْلِ مُحَرَّرٍ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ، فَإِنَّهُ لَا يَنْبَغِي عَلَيْهِ عَمَلٌ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي فَرَضُوهَا مِمَّا لَا تَمَرُّ لَهُ فِي الْفِقْهِ» (4186).

ثم وقع التنبيه بعد ذلك من كثير من الأصوليين بعد بحث المسائل الخلافية الأصولية، وبعد بيان الاعتراضات والمناقشات والترجيح أن ينبه فيقول: الخلاف في المسألة لفظي، لكن جاء تنبيههم هذا مختصرًا ومقتضبًا، ومن يذكر منهم أحيانًا لا يعلل الخلاف في كون الخلاف لفظي، وبعضهم لم يتنبه أن في المسألة قولًا مخالفًا يرى أن الخلاف في المسألة معنوي، أمثال:

تاج الدين السبكي في "جمع الجوامع"، وابن التلمساني في "شرح المعالم"، والزرکشي في "البحر المحيط"، والصفى الهندي في "نهاية الوصول إلى علم الأصول" (4187).

وقد حصر د. عبد الكريم النملة في كتابه: «الخلاف اللفظي عند الأصوليين» (4188) هذا الحصر فقال: المسائل الخلافية فيما يخص المقدمات الأصولية والحكم الشرعي خمسًا وخمسون مسألة خلافية، تسع وأربعون منها جاء الخلاف فيها لفظيًا لا ثمره له، وست مسائل فقط جاء الخلاف فيها معنويًا.

المشكلة التي يعالجها الضابط:

- تأثير الفقه الخلافي في ثقافة الأمة، ولا مأس وعيها؛ ليعطي انطباعًا بأن الخلاف، والاختلاف، والمخالفة؛ متصلة بالفقه وأصوله، وكأن غير الفقه لا يقع فيه اختلاف، أو أن الأصل ألا

(4185) ينظر: «الموافقات» للشاطبي (1/ 37).

(4186) ينظر: المرجع السابق (1/ 41).

(4187) ينظر: «الخلاف اللفظي» عند الأصوليين ص

(4188) للدكتور عبد الكريم النملة، الأستاذ بقسم أصول الفقه كلية الشريعة بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود

الإسلامية، طبعة مكتبة الرشد بالرياض 1420هـ - 1999م.

يقع اختلاف فيه؛ فإذا تكلمنا في وَحْدَةِ الأُمَّة، بادر البعض للتساؤل عن كَيْفِيَّةِ جمع العلماء، والوصول إلى حل للأُمور المختلف فيها⁽⁴¹⁸⁹⁾.

- أن هَذِهِ المسائل بعد تمام دراستها والتعب في استيعابها تنتهي بأن يقال لك ليس لها أثر فقهي، أو يقال هَذِهِ مسألة لم يظفر لها الأصوليون بمثال، وهذا يخالف ما من أجله أسس أصول الفقه أصلاً، وذلك «أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك؛ فليس بأصل له، ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبني عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه، وإنما اللازم أن كل أصل يُضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه؛ فليس بأصل له»⁽⁴¹⁹⁰⁾.

- وقوع الأصوليون في بعض إشكالات بسبب المسائل الخلافية حيث يختلفون فيما بينهم على مذاهب، يأتي أصحاب كل مذهب بأدلتهم، مع الأجابة على الاعتراضات الموجهة من الخصم، ومناقشتها، في حين تجد أن الخلاف لفظي لا يترتب عليه أثر فقهي ولا أصولي، لأنَّهُمْ يكادون أن يكون الفريقان متفقين على المعنفي الحقيقة⁽⁴¹⁹¹⁾. وانبنى على هذا: اتهام الأصوليين من قبل من تبنى مشاريع التجديد على ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: ينفي أن يكون في مسائل الخلاف الأصولي خلاف لفظي أصلاً.

الاتجاه الثاني: أن أكثر المسائل الخلافية في أصول الفقه تنتهي بالخلاف اللفظي، والأقل ما جاء الخلاف فيه معنوي ينبني عليه أصل، أو يتخرج عليه ثمرة.

الاتجاه الثالث: أن أكثر المسائل الخلافية في أصول الفقه تنتهي بالخلاف المعنوي، والأقل ما جاء الخلاف فيه لفظياً.

الحل التطبيقي لهذا الصابط:

- الوقوف على الدراسات التي قامت بفحص الخلاف في هَذِهِ المسألة، واستقراء وتتبع مسائل الخلاف الأصولية لتمييز المسائل التي جاء الخلاف فيها لفظي باتفاق، وما جاء فيه الخلاف معنوياً باتفاق، والبدء من نقطة النهاية عندهم في تجريد القواعد التي حكموا فيها بعد التمهيد أنها من قبيل الخلاف اللفظي.

(4189) ينظر: مقالة: من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف د/ طه جابر علواني الحلقة الثالثة، ص 1.

(4190) ينظر: «الموافقات» (1/ 37).

(4191) ينظر: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» (1/ 32).

- تجريد مقررات دراسة المستويين (العام، والمتخصصين في مراحل الليسانس) من مسائل الخلاف اللفظي باتفاق، وقصره على المتخصصين في مراحل الدراسات العليا، والماجستير والدكتوراه.
 - تدريس مسائل الخلاف المعنوي المتفق عليها في مقررات المستويين (العام، والمتخصصين في مراحل الليسانس) وتحقيق ذلك، مع ذكر سبب الخلاف، وسبب الترجيح، لبيان الثمرة الفقهية المترتبة على هذا الخلاف.
 - إقامة دراسات متخصصة في بحوث الأستاذية يدرس فيها منشأ الخلاف في المسائل التي قيل أن الخلاف فيها لفظي، ومقاصد العلماء من ذلك.
- أمثلة على هذِهِ المسائل:

- 1- هل أصول الفقه أدلته الدالة عليه، أم العلم بتلك الأدلة؟
- 2- شمول الدليل للقطعي والظني؟
- 3- ما هو أول الواجبات؟
- 4- تفاوت العقول (هل العقل يتفاوت أم لا)؟
- 5- هل الكلام في الأزل يسمى خطاباً، أم لا؟
- 6- الخلاف في إثبات الواجب الموسع؟
- 7- متعلق الإيجاب في الواجب المخير.
- 8- (مقدمة الواجب): أي: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب أم لا؟
- 9- الحكم بعد نسخ الوجوب، أي: إذا نسخ الوجوب ماذا يبقى؟
- 10- جائز الترك مطلقاً ليس بواجب.

ويراجع هذِهِ المسائل المحصورة في كتاب "الخلاف اللفظي عند الأصوليين" (4192).

(4192) ينظر: "الخلاف اللفظي عند الأصوليين" د: عبد الكرمبعلبي بن محمد النملة، ط: مكتبة الرشد - الرياض، ط/ الثانية

الضابط الخامس: القرآن هو مرجعية الأدلة الأصولية:

تقرر عند الأصوليين أن القرآن الكريم هو المصدر الأساس للأحكام، وكتلياً الشريعة، وعماد الملة، ومنبع الحكمة، ومعجزة الرسالة الخاتمة، وأنه المرجع حين الاختلاف، ولا طريق إلى الله إلا به، ولا نجاة غيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج عندهم إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنَّه معلوم من دين الأمة بالضرورة⁽⁴¹⁹³⁾.

ما يعالجه هذا الضابط:

هو معالجة الخلط الحاصل بين مصدر الشريعة وهو (كتاب الله) وفروعها (كالفقه وغيره) فبعد أن كان القرآن الكريم هو المصدر المنشئ لكل ما تحتاج إليه حياة الخلق من عقيدة، وشريعة، ونظم سلوك، ومعاملات، وعلاقات، وحياة، تَحَوَّلَ إلى شواهد تُعَصِّد ما يتوصل إليه الفقهاء من أحكام في ذلك من سائر الأدلة التي ابتكرت تحت ضغط تصورات خاطئة هي: «إن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية»⁽⁴¹⁹⁴⁾.

الأدلة على أن القرآن الكريم هو مرجعية الأدلة الأصولية:

أولاً: نص القرآن على مصدريته للبيان والتشريع:

كقول الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽⁴¹⁹⁵⁾.
وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾⁽⁴¹⁹⁶⁾.

(4193) ينظر: «المواقفات» للشاطبي، (4/144).

(4194) هَذِهِ عبارة شاعت وترددت وجرى تداولها وإشاعتها في بداية ظهور «جيل الفقه» من أجيال هَذِهِ الأُمَّة، ومن قال بذلك الإمام السمعاني: الضرورة داعية إلى وجوب «القياس» لأن النصوص متناهية والحوادث غير متناهية. «قواطع الأدلة في الأصول» لأبي المظفر السمعاني، (84/2)، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: الأولى 1418هـ/1999م.
والحقيقة أن النصوص متناهية في ألفاظها فقط دون معانيها بدليل قوله تعالى: «ما فرطنا في الكتاب من شيء» علمه من علمه وجهله من جهله، ولذلك قال الشافعي: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله.. إلخ» فلا يتوهم وأهم أن الكتاب والسنة فيها قصور عن الإحاطة وهذا اعتقاد فاسد فوجب التنبيه عليه وقد كان بعض السلف يقول: «الوضاع مني شراك نعلي لوجدت في كتاب الله ما يدل عليه» وهذا من أساليب المبالغة لتأكيد المعنى المشار إليه. يراجع: «المحصول في علم أصول الفقه» لفخر الدين الرازي، تحقيق: أ.د/ طه جابر العلواني، (45/5)، ط: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1418 هـ - 1997 م.

فكأن القائلين بالقياس لم يجدوا ما يبررون أخذهم به دليلاً رابعاً إلا القول بعدم كفاية «النصوص المتناهية» لمواجهة الوقائع المتغيرة اللامتناهية على حد زعمهم فنفوا بذلك «إطلاق القرآن» ونفوا بشكل غير مباشر صفة الهيمنة والاستيعاب وفات القائلين بتناهي النصوص أنهم نادوا بإعجاز القرآن وإطلاقه وتحديه وقدرته المعجزة على استيعاب الزمان والمكان والإنسان والحياة كلها فكيف تستقيم هَذِهِ الدعوى مع تأكيد صفة التناهي لنصوص الكتاب والسنة وتوقف إمكان استيعابها واستيعابها للمُسْتَجِدَّات على القياس؟! يراجع: مقدمة د/ طه العلواني لكتاب «تجديد الفكر الإسلامي» لمحسن عبد الحميد، (ص: 16-17)، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: الأولى 1416هـ-1996م.

(4195) سورة النحل: جزء من الآية: (44).

ووجه الاستدلال كما قرره الشافعي بقوله: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"⁽⁴¹⁹⁷⁾.

ثم بين واجب العلماء نحوه فقال: "فحقَّ على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه، والصبر على كل عارض دون طلبه، وإخلاص النية لله في استدراك علمه نصًا واستنباطًا، والرغبة إلى الله في العون عليه، فإنه لا يُدرَك خيرٌ إلا بعونه، فإن من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصًا واستدلالًا، ووفقه الله للقول والعمل بما علم منه، فاز بالفضيلة في دينه وديناه، وانتفت عنه الرِّيب، ونوّرت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الإمامة، فيجد نفسه من السابقين في الرعيّل الأول"⁽⁴¹⁹⁸⁾. ينظر بنظرهم، ويفقه فقهم، وهذا هو مقصود العودة للأمر الأول.

ثانيًا: دلالة من حيث خطابه:

معهود خطاب القرآن يدل على أنه مرجعية الأدلة الأصولية وهو كلي الشريعة، وذلك كما يأتي:

1 - أن معهود الخطاب القرآني أكثره كليّ، أو يقع على أمر كليّ:

ومعنى: يقع على وجه كليّ أي: لا يختص بشخص دون شخص، ولا حال دون حال، ولا زمان دون زمان، وتجدر أحكامه عامّة، مستوعبة لتفصيلات ما طلبه الشرع أو نهي عنه، حتى ولو جاءت الأحكام فيه على وجه جزئي فيحمل على الكليّة إما باعتبار المآلات، أو بمعنى الأصل (كالتقياس) ليتمكن الإلحاق بها، إلا ما خص بدليل كخصائصه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وتلك علامة الكليّة، وإذا كان كذلك كان القرآن على اختصاره جامعًا، ولا يكون جامعًا إلا والمجموع فيه أمورًا كلية، لأن الشريعة تمت بتمام نزوله لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾⁽⁴¹⁹⁹⁾.

2 - اشتمال القرآن على المقاصد العامّة للتشريع:

والمقصود بالكليّات المعنويّة للشريعة هي: المقاصد العامّة للتشريع من الضرورات والحاجيات والتحسينيات، ومكمل كل واحد منهما، وقد تضمنها القرآن الكريم، وذلك أن القرآن أتى بمصالح الدارين جلبًا لها، والتعريف بمفاسدها دفعًا لها، فالقرآن أتى بها أصولًا يرجع إليها، وجاءت السُنّة تفریعًا وبيانًا لما فيها⁽⁴²⁰⁰⁾.

(4196) سورة النحل: جزء من الآية: (89).

(4197) يراجع: «الرسالة» للشافعي، (1/19).

(4198) يراجع: «الموافقات في أصول الشريعة» لأبي إسحاق الشاطبي، (4/144).

(4199) سورة المائدة: جزء من الآية: (3).

(4200) يراجع: «الموافقات في أصول الشريعة»، (4/145).

واشتمال القرآن المجيد على الكليات يجعل منه كتاباً قادراً على معالجة جميع الأزمات والإجابة على كل الأسئلة؛ مهما اختلفت الثقافات وتباينت الأسقف المعرفية للبشرية.

3 - استمداد الأدلة الأصولية مشروعيتها من القرآن الكريم:

وبيانه: أن جميع مصادر الأحكام التي عوّل عليها الأصوليون استمدت قوتها ومشروعيتها من القرآن الكريم حيث دلّ على مشروعية العمل بها بالجملة، فجميع الأدلة من هذا النظر نشأ عن القرآن ومنه استمد.

مثلاً: عد الأصوليون قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾⁽⁴²⁰¹⁾ متضمناً العمل بالسنة.

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾⁽⁴²⁰²⁾ متضمناً دليل الإجماع.

قول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾⁽⁴²⁰³⁾. وقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾⁽⁴²⁰⁴⁾ دليلاً على مشروعية القياس، والعمل به.

فهذه المصادر الأربعة المتفق عليها، وكذا المختلف فيها لا تخرج عنه استمداداً ولا اعتماداً.

4 - التجربة: (منهج ابن حزم أنموذجاً):

وبيانه: أنه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة من المسائل إلا وجد لها فيه أصلاً، وأقرب الطوائف من إعواز المسائل النازلة هم أهل الظاهر الذين لما أنكروا العمل بالقياس، ولم يثبت عنهم أنهم عجزوا عن دليل في مسألة من المسائل، قال ابن حزم: "كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا وله أصل في الكتاب والسنة، نعلمه والحمد لله، حاش القراض؛ فما وجدنا له أصلاً فيهما البتة" إلى آخر ما قال، وأنت تعلم أن القراض نوع من أنواع الإجارة، وأصل الإجارة، في القرآن ثابت، وبين ذلك إقراره (صلى الله عليه وسلم) وعمل الصحابة من بعده⁽⁴²⁰⁵⁾.

فثبت بهذه الأوجه أن كل مسألة يراد تحصيل علمها على أكمل الوجوه لا بد أن يبحث عن أصلها في

(4201) سورة الحشر: جزء من الآية: (7).

(4202) سورة النساء: الآية: (115).

(4203) ينظر: النساء: جزء من الآية: (105).

(4204) سورة الحشر: جزء من الآية: (2).

(4205) يراجع: «النبد في أصول الفقه»، (ص118).

القرآن، فإن وجدت منصوصة على عينها أو ذكر نوعها أو جنسها فذاك، وإلا كرر النظر فمراتب النظر متعددة.

الأثر المترتب على هذا الأصل:

أولاً: أن القرآن الكريم هو مصدر لكل المعارف الإسلامية عامّة، والأصوليّة خاصّة وجميعها تعود إليه. ثانياً: مقياس الحكم على العلوم والمعارف الأصوليّة بالصحة أو البطلان إنما يكون بمدى قربها أو بعدها عن القرآن الكريم.

ثالثاً: تعديل مسار كثير من الأصوليين في تعاملهم مع القرآن على أنه كتاب منشأ للأحكام، والتصدي لجعل الفقيه أو المفسر أو الأصولي نفسه حاكماً على النص القرآني لا حاكماً به، وكأن النص القرآن ينتظر حكم الفقيه عليه من كونه ناسخاً أو منسوخاً، فيصير النص تابِعاً لا متبوعاً.

رابعاً: قدرة القرآن الكريم على مراجعة التراث الأصولي، لأنّه قام بما هو أقوى منه وهو مراجعة تراث النبيين حيث نبّه على القواعد الحاكمة لمراجعة تراثهم (كافة) ثم بين ما زُيّف منه، وما دخله التحريف، وما ضيّع أهل هذه الديانات، وما كتبوه بأيديهم ونسبوه إلى الله افتراءً عليه، ثم راجع المعتقدات التي دعا الرسل إليها، وبين كيف دخلها الغلو والتزييف، وأعاد عرضها بعد ذلك نقيّة خالصة صافية.

خامساً: أن الأولى في فهم معاني القرآن هو لسان القرآن، وأن كل لفظة من ألفاظه لها دلالة مصطلحيّة خاصّة بها، أسمى من لسان العرب ولغتهم، فالخطيئة التي ارتكبتها بحق القرآن الكريم كانت حين تم إسقاط أحكام اللسان العربي البشري على القرآن ومعانيه؛ مما أدى إلى نسبيّة الترادف، والاشتراك، والتواطؤ، والكنائية، والاستعارة، والتورية، والمجاز، وأن هذه الأحكام حين طبقت عليه فتحت أبواباً واسعة للتأويلات التي تجاهلت منهجيّته وغطت عليها، وجعلت عمليات إدراك العائد المعرفي المحدد لكل كلمة من كلماته أمراً في غاية الصعوبة.

سادساً: المتعامل مع القرآن المجيد استشهاداً لا بد أن يعتبره نصّاً واحداً لا يقبل بناؤه وإحكام آياته التعدّد فيه أو التجزئة في آياته، أو التعضية بحيث يقبل بعضه ويرفض بعضه الآخر، فهو بمنزلة الكلمة الواحدة أو الجملة الواحدة أو الآية الواحدة، وإذا كانت قد تعددت آياته وسوره وأجزاؤه وأحزابه؛ فذلك التعدد ضرورة لا غنى عنهنفي التعليم والتعلم، والتنزيل لتغيير الواقع وإبداله.

سابعاً: التعامل مع القرآن المجيد على أنه خطاب عالمي إلهي للبشريّة جمعاء، فما كان ولم يكن خطاباً خاصّاً بالعرب الذين أنزل بلغتهم ولا بجيل عصر التنزيل، ولا خاصّاً بمكة أو بالمدينة أو بالجزيرة العربيّة، فهو كتاب يمثل خطاباً إلهياً للبشريّة كلها في سائر عصورها وكل أزمنتها إلى يوم القيامة.

ثامنًا: التعامل مع القرآن المجيد على أنه نص مطلق: والإطلاق هنا يقابل النسبيّة، ونريد بالنسبيّة هنا ذلك الذي أرادوه بالحدوث، أو المحدوديّة، أو كون الشيء مسبوقًا بالعدم، آيلاً إلى الفناء والزوال، فالقرآن الكريم معصوم من ذلك كُلّه.

تاسعًا: التعامل مع القرآن المجيد على أنه نص مستوعب لكل ما عداه، فلا بد أن ينطلق المتعامل معه نحو "خاصيّة الاستيعاب القرآنيّ"، لكي نحمل القرآن العظيم خطابًا عالميًا إلى الناس كافة، ولا يصبح خطابًا مختصًا بقوم أو بزمان، لا بُدَّ أن تكون فيه صفة "الاستيعاب والقدرة على الاستيعاب"، الاستيعاب لأي نسق حضاريّ، استيعابه وترقيته، وتجاوزه، وعدم الركود فيه، أو التحول إلى شيء مرتبط به لا ينفك عنه.

الضابط السادس: ضرورة الفصل بين خطاب الأمة، والحكاية عن الأمم الأخرى:

تمهيد:

القرآن الكريم كتاب الله الذي تضمن كلمات الله إلى الإنسانية بعثه بواسطة جبريل لخاتم رسله وأنبيائه محمد بن عبد الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهو عمدة الملة الذي تستمد منه العقيدة، والشريعة، والأخلاق، وهو كتاب لكل الأزمان، جعله الله هدى للعالمين من الإنس والجان، وضع كل شيء فيه لحكمة، وقص الله علينا فيه أحسن القصص: ﴿لَخُنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾⁽⁴²⁰⁶⁾، فما من قصة في القرآن الكريم إلا وهي مسوقة لتأكيد مبدأ نبيل، أو أصل شرعي، أولهما معاً، وفي المقابل تأتي لإبطال خُلُقٍ ديني، وأصل فاسدٍ ونهجٍ قبيح.

والمقصود بالحكاية عن الأمم الأخرى: هو كل ما قصه الله تعالى علينا من أخبار السابقين وأنباء الماضين كقصة عاد وثمود وأصحاب مدين وفرعون وغيرهم.

فوائد إيراد قصص الأمم السابقين في القرآن الكريم:

يشتمل القصص القرآني على حكم، ودروس، وفوائد لتربية الأمة أفراداً وجماعات، كما أنه مناسبات للمجتهدين، والقادة، والدعاة، ومن هذه الفوائد التي تلاحظ مجملها في سور القرآن الكريم:

- إبراز أن الأنبياء كلهم جاءوا بشيء واحد، وهو التوحيد، والإسلام، وإن اختلفت شرائعهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾⁽⁴²⁰⁷⁾.

- التسلية للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وللمؤمنين فيما يلاقونه من أنواع الاستضعاف والتكذيب، والاتهام الباطل من غيرهم في كل وقت.

- اشتمال القصص على أحكام فقهية وشرعية؛ يعرفها أهل العلم، كما استدل بعض أهل العلم من قوله: ﴿وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ جُمْلٌ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾⁽⁴²⁰⁸⁾، على جواز عقد الجعالة⁽⁴²⁰⁹⁾، والكفالة⁽⁴²¹⁰⁾، وهما بابان من أبواب الفقه، دليلهما في هذه الكلمات من الآية في قصة يوسف.

(4206) [سورة يوسف: جزء من الآية: 3].

(4207) [سورة النحل: جزء من الآية: 36].

(4208) [سورة يوسف: جزء من الآية: 72].

(4209) الجعالة (في اللغة) بفتح الجيم وكسرهما وضمها، وهي اسم لما يجعله الإنسان لغيره على شيء يفعله، ويقال لها جُعَلٌ وجعيلة. وشرعاً: هي التزام عوض معلوم على عمل معين، معلوم أو مجهول، معين أو مجهول. أي يحصل هذا العمل من عامل معين أو مجهول. ينظر: «الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي» د: مصطفى الحز، د: مصطفى البغا، علي الشربجي، (161/6)، ط: دار القلم للطباعة والنشر

- التنويه على أن الابتلاء لا بُدَّ أن يحدث للمؤمنين، وأن هذه سنة الله فيهم، وأن وظيفة الرسل البلاغ، وأهم لا يملكون للناس نفعًا ولا ضررًا، وقد يوجد لنبي ولد كافر لا يغني عنه شيئًا، وقد يوجد لنبي أب كافر لا يغني عنه شيئًا، وقد يوجد لنبي زوجة كافرة لا يغني عنها شيئًا.

- الحذر من الآفات التي وقع فيها كل قوم ممن قص علينا أخبارهم، فنستفيد معرفة عيوبهم لتجنبها.

والمراد بالخطاب بشرع من قبلنا:

تلك النصوص التي وردت في القرآن الكريم تتحدث عن شرائع الأنبياء السابقين كشرعية إبراهيم، وموسى، وعيسى (عليهم السلام)، وغيرهم، وسكت عليه في شريعتنا، كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (4211).

أنواع خطابات القرآن من حيث من يتوجه لهم الخطاب:

تتنوع خطابات القرآن إلى نوعين:

الأول: أن يكون خطاب القرآن موجهاً للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وأولآئمه، وهذا لا إشكال في توجيهه إلينا والتزام ما فيه.

الثاني: أن يكون الخطاب موجهاً للأمم من قبلنا، وهذا له حالتان:

أولها: أن يكون نقله عن طريق كتب الشرائع السابقة كالنوراة، والإنجيل، أو على السُّنَّة أتباع تلك الشرائع، وهذا لا يؤخذ به باتفاق، لما ثبت قطعياً من تحريفهم لهذه الكتب، كقوله تعالى: ﴿مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعِنَا لِيَّا بِالسِّنِّهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ﴾ (4212).

والتوزيع، دمشق، ط: الرابعة، 1413هـ - 1992م.

(4210) الكفالة: (في اللغة) الالتزام والضم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ آل عمران: 37: أي ضمها إليه والتزم برعايتها. وشرعاً: هي التزم حق ثابت في ذمة غيره، أو إحضار من عليه حق لغيره أو عين مضمونة. أي هي عقد يلتزم فيه العاقد (وهو المسمى الكفيل أو الضامن) حقاً ثابتاً لشخص في ذمة غيره، بحيث إذا لم يؤدّه من عليه الحق أذاه ذلك الملتزم، وأن يلتزم أن يحضر الشخص الذي عليه الحق إلى مجلس القضاء أو إلى صاحب الحق. ينظر: «المرجع السابق»، (143/7).

(4211) [سورة المائدة: الآية: 45].

(4212) [سورة النساء: جزء من الآية: 46].

وثانيها: أن يأتي الخطاب للأمم الأخرى في نصوص القرآن الكريم، أو السنة النبوية.

مثل قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (4213).

قال القرطبي: "وكان ذلك مكتوبًا على أهل التوراة وهم ملة واحدة، ولم يكن لهم أهل ذمة كما للمسلمين أهل ذمة، لأن الجزية فيء وغنيمة أفاءها الله على المؤمنين، ولم يجعل الفيء لأحد قبل هذه الأمة، ولم يكن نبي فيما مضى مبعوثًا إلا إلى قومه، فأوجب الآية الحكم على بني إسرائيل إذ كانت دماؤهم تتكافأ" (4214).

فقرر الفقهاء أحكام القصاص في الجروح، فوقعوا وأوقعوا الأمة معهم في حرج كبير، خاصة حينما جاءوا إلى نوع من الجروح الذي كان يسمى في السابق الشجة، والجائفة، ومن الصعب أن يضبط المقتصم يده، وقد يعتمد إلى شح أو جرح المعتدي بأكثر من الجرح الذي أحدثه فيه فتتسلسل الخصومة، فعمدوا إلى مخارج وحيل فقالوا بأن يقوم الجروح في هذه الحالة كما يقوم العبد المملوك فينظر إلى ما ينقص من قيمته بعد الجرح فيقدم مثلها، كتعويض أو دية عن ذلك الجرح. (4215).

تحرير محل الخلاف في هذا النوع:

الخطاب للأمم الأخرى في نصوص القرآن الكريم، أو السنة النبوية، يعتره ثلاث أحوال:

الأولى: أن ينقل نصه إلينا في القرآن أو السنة، وينقل معه ما يدل على أنه قد نسخ، فهذا النوع لا يُعد مشروعًا في حقنا، كما في قوله تعالفي شأن المحرمات من المطعومات على اليهود: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ حَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبِعْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (4216).

ففي هذه الآية بين سياق القصة بعض المحرمات على اليهود، وقد ذكر في موضع آخر بدلالة التركيب، والجمع بالوحدانية البنائية، أنه لم يحرم على المسلمين ما حرمه على اليهود، وذلك بالجمع مع قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ

(4213) [سورة المائدة: الآية: 45]

(4214) ينظر: «تفسير القرطبي»، (6/ 192).

(4215) ينظر: «نحو الاجتهاد والتجديد، أولاً الفقه وأصوله»، (ص: 68).

(4216) [سورة الأنعام: الآية: 146].

خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ﴿4217﴾.

ففي هذه الآية بين الله أن ما كان محرّمًا عليهم لم يعد محرّمًا على المسلمين.

الثانية: أن ينقل نصه في القرآن أو السُّنَّة مع نقل ما يدل على أنها مشروعة في حقنا، فتكون مشروعة في حقنا بالدليل الدال على مشروعيتها من النصوص، لا باعتبار أنها من شرائعهم، ومن ذلك: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (4218) ولا إشكال في النوعين.

الثالثة: أن تنقل إلينا في القرآن الكريم، أو السُّنَّة النبويّة المشرفة على سبيل الحكاية، ولا ينقل معها ما يدل على مشروعيتها في حقنا أم لا، فهي مطلقة عن الإقرار أو النسخ، كما في قوله تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (4219).

وهذا النوع هو محل النزاع بين العلماء، وهو الذي ينصرف إليه إطلاق شرع من قبلنا حينما يطلق (4220).

جينولوجيا الضابط:

قعد الشافعي (ت 204هـ) في "الرسالة" لتلك الأخبار التي وردت للأمم الأخرى حيث قال: "وَوَعَّظُهُمْ بِالْأَخْبَارِ عَمَّنْ كَانَ قَبْلَهُمْ، مِمَّنْ كَانَ أَكْثَرَ مِنْهُمْ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا، وَأَطْوَلَ أَعْمَارًا، وَأَحْمَدَ آثَارًا، فَاسْتَمْتَعُوا بِخِلَافِهِمْ فِي حَيَاةِ دُنْيَاهُمْ، فَأَذَاقَهُمْ عِنْدَ نَزْوِلِ قَضَائِهِ مَنَايَاهُمْ دُونَ آمَالِهِ، وَنَزَلَتْ بِهِمْ عِقَابُهُ عِنْدَ انْقِضَاءِ آجَالِهِمْ، لِيَعْتَبَرُوا فِي أَنْفِ الْأَوَانِ، وَيَتَفَهَمُوا بِجَلِيَّةِ التَّبْيَانِ، وَيَتَنَبَّهُوا قَبْلَ زَيْنِ الْغَفْلَةِ، وَيَعْمَلُوا قَبْلَ انْقِطَاعِ الْمُدَّةِ حِينَ لَا يُعْتَبَرُ مَذْنِبٌ، وَلَا تَتَّخَذُ فِدْيَةً، ﴿يَوْمَ نَجِدُ كُلَّ نَفْسٍ مِمَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمِمَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ (4221).

ثم قال: "فكل ما أنزل في كتابه (جَلَّ ثَنَاؤُهُ) رحمة وحجة، عَلِمَهُ مِنْ عِلْمِهِ، وَجَهَلَهُ مِنْ جَهْلِهِ، لَا يَعْلَمُ

(4217) [سورة الأنعام: جزء من الآية: 145]

(4218) [سورة البقرة: الآية: 183].

(4219) [سورة المائدة: الآية: 45]:

(4220) ينظر بحث: «شرع من قبلنا» د: أسعد الكفراوي، (30 / 76) في موسوعة زايد بتصرف.

(4221) [سورة آل عمران: جزء من الآية: 30].

من جهله، ولا يجهل من علمه" (4222).

قلت: فالشافعي أعقب الحكاية عن النصوص التي ذكرت أحوال الأمم الأخرى بتعميم حجية كل ما ورد في القرآن، فهو بهذا يُعدُّ بكل خطاب وجه للأمم الأخرى أن يكون موجهاً لأمة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

الإشكاليات التي يثيرها هذا الضابط:

يثير هذا الضابط مجموعة من الإشكالات المتراكمة والمتراكبة:

- **منها:** نسيان مفهوم هيمنة القرآن وتصديقه، ونزع صفة العالمية عن خطابه، وشموليته، وأنه كتاب يشتمل على شرعة ناسخة لما سبقها.

- **ومنها:** إثارة نوع من الغش حول إطلاقية الكتاب الكريم، وحرمة نصوصه والحفظ الإلهي له، مع ابتداع أقوال تقدر في عصمته، وحفظ آياته وجمعه وترتيبه، للقضاء عليه بوصفه كتاباً مهيمناً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

- **ومنها:** الطعن في عصمة النبي الرسول الخاتم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ). بسبب وجود الإصر والأغلal في شريعته، وهذا يمثل نفيًا ضمنيًا أو صريحًا، لصفاته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) التي صرح القرآن بها (4223): ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَهُمْ فِيهِ طَبِيبَاتٌ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (4224).

- **ومنها:** نزع صفة التخفيف والرحمة عن الشريعة الإسلامية الناسخة لما سبقها، والدس في فقها من صفات فقه الإصر والأغلal بهدف تشويهها، فإذا كان شرع من قبلنا شرعًا لنا، فقد يعني ذلك أن طبيعة التكليف في شريعتنا كطبيعة التكليف في شرائع من سبقنا، وهذا محال لوجود الفارق.

ومنها: نفي الفوارق بين الشريعة الإسلامية، وبين الشرائع الأخرى، والتي ولدت في نسق خاص غير عالمي مثل شريعة بني إسرائيل التي لا تتسم بتلك السمات؛ لارتباطها بنسق آخر قائم على خوارق

(4222) ينظر: «الرسالة» للشافعي، (1/ 18).

(4223) ينظر: «الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي» د: طه العلواني، (ص: 316)، ط/ دار الهادي - 2003م.

(4224) [سورة الأعراف: الآية: 157].

في العطاء، وحاكمية إلهية تم اصطفاؤها؛ لتقدمها نموذجًا ومثالاً للأمم والشعوب المعاصرة لها⁽⁴²²⁵⁾.

- ومنها: خلط مفهوم (حاكمية الكتاب بالفهم البشري) التي لا يمكن أن نعود فيه إلى ما كان عليه في شريعة من قبلنا، بـ"الحاكمية الإلهية" المطلقة التي سادت في بني إسرائيل على عهد موسى، حيث هيمن الله فيها على البشر، فأقام مملكة، وهيمن على ظواهر الطبيعة كذلك هيمنة مباشرة، وخارجة عن القانون الطبيعي تمامًا، إلى حاكمية استخلاف لبعض أنبيائهم إلى ملك قام فيهم⁽⁴²²⁶⁾.

- ومنها: ترتب الإشكالات الفقهية الكبيرة على دخول هذه القاعدة دوائر البحث الفقهي والأصولي، وهو سؤال كان من الممكن أن يطرح في وسط أمة من المعلوم لديها بالضرورة أن شريعتها تحمل خصائص العموم والشمول والكمال والنسخ الكلي للشرائع السابقة، كما أن القرآن الكريم ينص على اختصاص هذه الأمة القطب بشرعة ومنهاج.

- ومنها: الاحتياج والتأسيس لفقه المخارج والحيل تخلصهم من أحكام جروها من شريعة بنيت كل قواعدها على نسخ الإصر والأغلال التي كانت على الأمم السابقة، وتبنت في سائر قواعدها التخفيف والرحمة واليسر، فحين ضاق الناس ببعض الأحكام الفقهية التي استنبطت بتلك الطريقة التجزيئية، واشتد عليهم الضنك في حياتهم نتيجة لذلك، لجأوا إلى هذا النوع من الفقه، والتأصيل لهذه الاتجاهات الفقهية، فصدور هذا الفقه والتأصيل له (في حد ذاته) دليل ارتباك وإحساس بالحرج أمام جملة من القضايا الفقهية والأحكام التي تبدو فيها الشدة، مما يتعارض مع روح الشريعة ومقاصدها⁽⁴²²⁷⁾.

مثال تطبيقي لآيات نزلت في بني إسرائيل خاصة، ونقلت أحكامها إلى الأمة الإسلامية:

لقوله تعالى: ﴿وَلِيَحْكُمُ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾⁽⁴²²⁸⁾.

قال الطوفي: وهو عام فيمن لم يحكم بما أنزل الله، أو يحكم بغير ما أنزل الله، ويخص منه المكره والمخطف في الاجتهاد⁽⁴²²⁹⁾.

(4225) ينظر: «الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي»، (ص: 317).

(4226) ينظر: «الحاكمية والهيمنة» تأليف د: طه العلواني، (ص: 40)، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: الأولى: 2016م.

(4227) ينظر: «التجديد والاجتهاد، أولاً الفقه وأصوله»، (ص: 63).

(4228) [سورة المائدة: الآية : 47].

(4229) ينظر: «الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية» تأليف الإمام: نجم الدين الطوفي، (217/2)، تحقيق: محمد حسن محمد

كموقف ابن حزم وعلماء آخرين من تطبيق منطوق قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾⁽⁴²³⁰⁾، على الأمة، مع أن هذا الجزء من الآية ورد ضمن أحكام الإصر والأغلال التي فرضها الله على بني إسرائيل لا على المسلمين، والآية الكريمة صريحة في ذلك.

فذهب بعض الفقهاء إلى الأخذ بمنطوق الآية بناءً على قاعدة «شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ»، أو على عموم النص لنا ولهم، أو على غيرهما من أصول، فقرروا القصاص في الجروح، فوقعوا وأوقعوا الأمة معهم في حرج كبير، خاصةً حينما جاءوا إلى نوع من الجروح الذي كان يسمى بـ"الشجعة والجائفة"، وهي أسماء لأنواع من الجروح العميقة، فوجدوا أنهم إذا ما حكموا بالقصاص في مثل هذا النوع من الجروح، فمن الصعب أن يضبط المقتص يده، وقد يعتمد إلى شج أو جرح المعتدي بأكثر من الجرح الذي أحدثه فيه فتتسلسل الخصومة⁽⁴²³¹⁾.

ما يعالجه هذا الضابط:

- الاهتمام بالخصائص والمميزات التشريعية والمنهجية للخطاب القرآني والشريعة الإسلامية، لقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾⁽⁴²³²⁾.
- اعتماد الخطاب العالمي الخاتم على شرعة التخفيف والرحمة لكافة البشرية يجعله مستوعباً العالم كله في إطار حد أدنى مشترك من القيم والمفاهيم قابل للتطبيق.
- وضوح فكرة "حاكمية الكتاب بفهم بشري"، حيث تجعل الحاكمية أشبه ما تكون بأدوار مشتركة بين الكتاب الإلهي وبين قارئيه من البشر، ولكل منهما دوره بوعي الإنسان وقوى وعيه إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، وهنا لا بد من قراءة للقرآن، فكأن الحاكمية حاكمية بشرية تجري في إطار قراءة كتاب إلهي مطلق ينفذ الإنسان المستخلف تعاليمه، أيًا كان نسقه الحضاري، وغطه الثقافي، ومجاله المعرفي⁽⁴²³³⁾.

الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1426 هـ - 2005 م.

(4230) [سورة المائدة: الآية: 45].

(4231) ينظر: «الحاكمية» تأليف: محمد أبو القاسم حاج حمد، (ص: 34)، ط: دار الساقى - بيروت، ط: الأولى: 2010 م.

(4232) [سورة المائدة: جزء من الآية: 48].

(4233) ينظر: «العقل المسلم والاجتهاد» للدكتور: طه جابر العلواني ص50، بحث منشور على الإنترنت

- حسم موضوعات فقهية لها واقع حرج ومؤلم مثل: الجروحات في الفقه الإسلامي. (4234).
- مراجعة ما استدل به ابن حزم الظاهري في أصوله وفقهه، حيث نقل وعدى ما أورده الله تعالي حكاية عن بني إسرائيل، وما كان من أسباب استبدال الله لهم بالأمة الخاتمة أمة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الذين رفع الله عنهم الإصر والأغلال التي كانت على الذين من قبلهم، وكل ما فعله ألبس أمة التخفيف ما فرض على أمة الاستبدال (بنو إسرائيل) بظلمهم، وتناسي أن أمة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قد أخذت أتمودجًا من تشريعه، وهذا بقدر اتباعها له (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (4235)، فسوي بين الأمتين فيما سيق لهم من الأوامر والنواهي، وهو خطبٌ جليلٌ، وتسويق لعمومات القرآن على غير ما سيق له، فتبين ضعف مذهبه في ترك تلك الأدلة، والقرائن التي من شأنها تغيير الأحكام عن نسق الإيجاب المطلق والتحریم المطلق إلى غير موجبهما (4236).

الخلاف بين الأصوليين في شرع من قبلنا:

اختلف الأصوليون في هذا الدليل على قولين:

القول الأول: أن شرع من قبلنا إذا ثبت بطريق صحيح من شرعنا، ولم يرد عليه ناسخ فهو شرع لنا، وهو ما عليه كثير من الشافعية، والحنفية، وبعض الإباضية، وطائفة من المتكلمين، كما نقله ابن السمعاني، وهو مختار الشيخ أبي إسحاق أولًا في "التبصرة"، وكثير من المالكية، والحنابلة، وحكي أن للشافعي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) ميلاً إليه، ونسب لأبي حنيفة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، ولأحمد في رواية (4237).

موقع <https://alwani.org>.

(4234) ينظر: «البنية شرح الهداية» الشيخ: بدر الدين العيني، (13/ 193) ط: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: الأولى، 1420هـ - 2000م، «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير»، (4/ 251)، ط: دار الفكر، بدون، «روضة الطالبين» للنووي، (9/ 179)، (180)، تحقيق: زهير الشاويش، ط: المكتب الإسلامي، ط: المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، ط: الثالثة، 1412هـ / 1991م و«كشاف القناع» لمصنوع بن يونس البهو تى الحنبلي، (5/ 558) ط: دار الفكر، بدون.

(4235) قال الشاطبي: "قال ابن العربي: "أن سنة الله جرت أنه إذا أعطى الله نبيًا شيئًا أعطى أمته منه، وأشركهم معه فيه، وما أعطيه نبينا الورثة العامة في الاستخلاف على الأحكام المستنبطة، وقد كان من الجائز أن تتعبد الأمة بالوقوف عندما حد من غير استنباط، وكانت تكفي العمومات والإطلاق حسب ما قاله الأصوليون، ولكن الله من على العباد بالخصوصية التي خص بها نبيه عليه الصلاة والسلام؛ إذ قال تعالى: ﴿لَتَحْكُمَ بِرَأْيِ النَّاسِ بِمَا أَرَأَكَ اللَّهُ﴾ [النساء: جزء من الآية: 105]. وقال في الأمة: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: جزء من الآية: 83]. وهذا واضح، فلا تطول به. ينظر: «الموافقات»، (2/ 416).

(4236) ينظر: «أثر القرائن السياقية في تحديد دلالات الألفاظ» للدكتور/ أحمد محمد بيبرس (1/ 327). رسالة دكتوراه نوقشت في كلية الشريعة والقانون - جامعة الأزهر بطنطا، عام 2017م.

(4237) ينظر: «إحكام الفصول في أحكام الأصول» لأبي الوليد الباجي، (1/ 400، 405)، ط: دار الغرب الإسلامي، ط: الثانية، 1414هـ - 1994م، «اللمع» للشيرازي، (ص: 34)، «المحصل» للرازي، (3/ 265، 275)، ط: مؤسسة الرسالة، «قواطع الأدلة في

واستدلوا: بقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ (4238).

وجه الدلالة: يحتج بالآية على أن شرع من قبلنا شرع لنا؛ لِأَنَّهَا تَضَمَّنَتْ أَنَّ شَرَائِعَ أُولَى الْعِزْمِ الْخَمْسَةِ وَاحِدَةٌ.

وكذا استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ (4239).

وجه الدلالة: عام مخصوص بمن وجد منه ما يقتضي إساءة القول له، والقول فيه كالذي قبله، وهذه الآداب قد وردت في خصوص شرعنا، وإنما يحتج بها من خطاب بني إسرائيل بها هُنَا بِنَاءً عَلَى أَنَّ شَرَاعَ مِنْ قَبْلِنَا شَرَاعَ لَنَا (4240).

القول الثاني: أن شرع من قبلنا إذا ثبت بطريق صحيح، ولم يرد عليه ناسخ لا يكون شرعاً لنا، ونسبه الإسنوي للجمهور، واختاره الفخر الرازي، والآمدي، والبيضاوي، والقاضي الباقلاني، وهو آخر قولي الشيخ أبي إسحاق كما في "اللمع"، واختاره الغزالي في "المستصفى"، وأبو الخطاب من الحنابلة، قال ابن السمعاني: إنه المذهب الصحيح، ونقله الآمدي عن الأشاعرة والمعتزلة، وهو إحدى الروايتين عن أحمد بن حنبل (رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى)، وإليه ذهب ابن حزم، وبعض الإباضية (4241).

استدلوا بقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا﴾ (4242).

وجه الدلالة: إذ لو لم يكن كذلك لما خصت كل أمة بشرعة ومنهاج.

وأجيب: بأن اختصاص كل أمة بشرعة إنما هو في فروع التكليف، أما التوحيد، ونحوه من أصول الديانات، فالشرائع فيه واحدة، ثم إن الآية ليست في محل النزاع؛ إذ ما كان لنا فيه شرعة ومنهاج لا يحتاج فيه إلى شرع من قبلنا، إنما محل النزاع هو الحكم الذي لا دليل عندنا فيه، وهو موجود في شرع من قبلنا، ولم

الأصول» لابن السمعاني، (2/316)، ط: دار الكتب العلمية، ط: الأولى، 1418هـ/1999م، «الإحكام» للآمدي، (4/140، 148).

(4238) [سورة الشورى: الآية: 13].

(4239) [سورة البقرة: جزء من الآية: 83].

(4240) ينظر: «الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية»، (ص: 60).

(4241) ينظر: «التمهيد» للإسنوي، (ص: 541) وما بعدها، «البحر المحيط في أصول الفقه» للزركشي، (6/41، 48)، ط:

الكويت. «التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج، (3/382) وما بعدها، ط: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، 1403هـ - 1983م، «إجابة السائل شرح بغية الأمل» للسمعاني، (ص: 219)، ط: مؤسسة الرسالة. ط: الأولى، 1986م.

(4242) [سورة المائدة: جزء من الآية: 48].

يرد شرعنا بنسخه، والآية ليست في ذلك.

وضعف أصحاب القول الثاني، قول أصحاب المذهب الأول القائل: شرع من قبلنا شرع لنا فقد اختلف القائلون بذلك، فمنهم من خصّه بملة إبراهيم (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، ومنهم من خصه بشريعة موسى (عليه السلام)، ومنهم من خصه بشريعة عيسى (عليه السلام)؛ لأن شرعه آخر الشرائع قبل نبينا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ومنهم من ذهب إلى أننا نتعبد بكل ما ثبت شرعاً لأي نبي كان، إلى أن يعلم نسخته كما صرح به المالكية⁽⁴²⁴³⁾.

أمثلة تطبيقية على هذا الضابط:

1 - منع الحيل⁽⁴²⁴⁴⁾ في أحكام الشرع:

وهذا رأي الإمامين مالك وأحمد ومن تابعهما، خلافاً للباقيين في إجازتها، كالمخالعة⁽⁴²⁴⁵⁾، والتحليل⁽⁴²⁴⁶⁾، والمعاملة الربوية، ونحوها، ولعلمهم رأوا أن المنع من مثل ذلك تضييق في شرع من قبلنا من قبيل الآصار والأغلال التي كانت عليهم، واستباحته لنا من باب الرخصة والتوسعة علينا؛ لأن آصارهم وأغلالهم رفعت عنا ببركة نبينا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)⁽⁴²⁴⁷⁾.

2 - في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةً لَا شِئَةَ فِيهَا﴾⁽⁴²⁴⁸⁾.

تكلم العلماء في هذه الآية على قضية بيع السلم، وأنه يجوز بيع الحيوان سلماً إذا ضبطت صفاته، كما ضبطت في هذه الآية؛ لأن العلماء قد اختلفوا في حكم بيع السلم في الحيوان:

(4243) ينظر: «رفع الحاجب» لابن السبكي، (509/4)، «شرح الكوكب المنير» لابن النجار، (413/4).

⁽⁴²⁴⁴⁾ الحيلة هي: قصد التوصل إلى تحويل حكم لآخر بواسطة مشروعة في الأصل. ينظر: «إعلام الموقعين» لابن القيم، (3 / 188).

⁽⁴²⁴⁵⁾ وصورته: إذا خالغ الرجل زوجته لتبين منه فتحلل بذلك من الطلاق الثلاث الذي علقه على صدور فعل منها إذا فعلته، ثم أعاد نكاحه عليها، فكل من الخلع والنكاح الثاني صحيح، ولا أثر لوقوع المعلق عليه بعد ذلك، وإذا طلقها ثلاثاً ثم تزوجت بآخر، وطلقها بعد الدخول بها، حلّت لزوجها الأول ما لم يدخل شرط الطلاق أو التحليل في صلب العقد، وإذا أراد استبدال ذهب بذهب الثاني فالعقدان صحيحان.

⁽⁴²⁴⁶⁾ وصورته: كما لو تزوجت المطلقة ثلاثاً بزوج آخر ثم صادف أن طلقها دون تواطؤ بينهما أو بين الزوج الثاني والأول على قصد التحليل.

⁽⁴²⁴⁷⁾ كالغنائم: فإنما أحلت للنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ولم تحل للأنبياء قبله، كما جاء في قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في حديث جابر: "وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي". [أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: «الصلاة» باب: «قَوْلُ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهْرًا»، (95/1) برقم: (438)، وأخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» كتاب: «الْمَسَاجِدُ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ»، (370/1) برقم 521.

قال الخطابي: "كان من تقدم على ضربين: منهم من لم يؤذن له في الجهاد فلم تكن لهم مغام، ومنهم من أذن له فيه، لكن كانوا إذا غنموا شيئاً لم يحل لهم أن يأكلوه، وجاءت نار فأحرقته"، وهكذا كان من خصائصه أن أحل الله له ولأمته الغنائم. ينظر: «فتح الباري»، (438/1).

(4248) [سورة البقرة: جزء من الآية: 71].

فادعى بعضهم أنه لا يجوز لأنّه لا يمكن ضبطه، وهم الحنفية.
وذهب الشافعي (رحمه الله)، ومالك والأوزاعي، والليث، وغيرهم إلى الجواز بيع السلم في
الحيوان، واستدلوا بالآية.

3 - ومن الأحكام الأخلاقية: أن العين حق:

كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةً فِي
نَفْسٍ يَغْفُوبَ قَضَاهَا وَإِنَّهُ لُدُوْعٌ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (4249).
ووافق ذلك قوله (صلى الله عليه وسلم): «العين حق» (4250)، فاتفق على ذلك شرعنا وشرع من
قبلنا، فتأكد حكمها، وفي كيفية الإصابة بالعين خلاف (4251).

4 - قصاص الحر بالعبد، والمسلم بالذمي:

لقوله (عز وجل): ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ
وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ يحتج به من رأى قتل الحر بالعبد، والمسلم بالذمي، بناءً على أصول:
- أحدها: أن شرع من قبلنا شرع لنا؛ إذ النفس بالنفس من شرع التوراة.
- الثاني: أن المفهوم ليس بحجة، فمفهوم الحر بالحر لا يخص هذا العموم (4252).

الضابط السابع: الظواهر اللغوية، والنظم القرآني (4253):

تمهيد:

إن لسان القرآن الكريم يفتقر عن لسان لغة العرب، وهذا من الأمور البديهية لدى الأصوليين عند
النظر العام، لكن حين ندخل في التفاصيل لجزئيات ومسائل العلوم المتعلقة بفهم الخطاب القرآني نجد أنه

(4249) [سورة يوسف: الآية: 68].

(4250) الحديث: أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: «الطَّبَّ»، باب: العَيْنُ حَقٌّ (132/7) برقم (5740)، ومسلم في
«صحيحه»، كتاب: «السلام»، باب: الطَّبُّ وَالْمَرَضُ وَالرُّقَى (1719/4) برقم (2187)، كلاهما من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه).

(4251) ينظر: «الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية»، (1/350).

(4252) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 217/1).

(4253) هذا الضابط يمكن أن يضيف أفكارًا منهجية في مشروع المراجعات التراثية ضمن مراجعات كتب التفسير، وعلوم القرآن، وأصول

الفقه.

يشوبها الغموض الذي تسبب فيه مجموعة القواعد، والظواهر اللغوية التي استمدت من علم العربية، وعلوم القرآن في ما سماه الأصوليون بـ «المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة»، و«المعرب والدخيل»، و«الأحرف السبعة»، و«الاشتراك اللفظي»، و«الحقيقة والمجاز»، وغيرها من القضايا اللغوية الدقيقة⁽⁴²⁵⁴⁾.

وترجع أهمية هذا الضابط لحاكميته على مباحث الألفاظ، والدلالات، وهي تمثل واسطة العقد في الدراسات الأصولية حيث تدور حول: «كيفية الاستفادة من الأدلة الإجمالية، ومراتبها، وترتيبها» حسب مدرسة الإمام فخر الدين الرازي «ت: 606هـ»، وقد اتهم الأصوليون بتبعيتهم في هذا المبحث بأنهم ليس لهم فيه نقير، ولا قطمير، وأنه مستعار من اللغويين، سواء أكانوا نحويين أم بلاغيين، وبين ممتدح أنهم أضافوا في مسأله، وتفريعاته ما لم يقيم به أرباب هذه التخصصات⁽⁴²⁵⁵⁾.

موهومات التساوي بين النظم القرآني، وبين لسان لغة العرب:

كان الدافع لهذه التسوية في الدراسة الأصولية:

1- نزول القرآن الكريم بلغة العرب:

وهذا مصداق قول الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾⁽⁴²⁵⁶⁾.

يقول الإمام الرازي: «إنه لما كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار، وهما واردان بلغة العرب، ونحوهم، وتصريفهم، كان العلم بشرعنا موقوفاً على العلم بهذه الأمور، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به، وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب»⁽⁴²⁵⁷⁾.

وأجيب عن هذا الطرح بأن: «تصور أنه لا يتسنى فهم القرآن الكريم، دون الاحتكام إلى لغة العرب، ومعهودهم في كلامهم في حاجة إلى نظر؛ لأنه قائم على التسوية بين «لسان القرآن العربي»، و«اللغة العربية»، وذلك نتيجة تصور قائم أن القرآن المجيد نزل بلغة العرب»⁽⁴²⁵⁸⁾.

⁽⁴²⁵⁴⁾ يُنظر: «إشكالية التعامل مع السنة النبوية»، للأستاذ الدكتور/ طه جابر علواني: (ص: 13)، طبعة دار السلام.

⁽⁴²⁵⁵⁾ يُنظر: «أثر القرائن السياقية في تحديد دلالات الألفاظ»، د/ أحمد بيبرس: (ص: 10)، رسالة دكتوراه نوقشت في كلية الشريعة والقانون بطنطا، جامعة الأزهر، سنة: 2017م.

⁽⁴²⁵⁶⁾ [سورة الشعراء: من الآية 192 إلى الآية 195].

⁽⁴²⁵⁷⁾ يُنظر: «المحصول»، للرازي: (1/275)، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، الطبعة الأولى، سنة: 1400هـ.

⁽⁴²⁵⁸⁾ يُنظر: «نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه»، للأستاذ الدكتور/ طه جابر علواني: (ص: 14)، طبعة دار السلام، سنة:

2- أن القرآن الكريم مما تُلقِي من رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ):

وهذا مصداق قول الله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾⁽⁴²⁵⁹⁾، يقول الإمام الجويني: «فإن قيل: لم، لم تعدوا كتاب الله تعالى؟ قلنا: هو مما تُلقِي من رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فكل ما يقوله الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فمن الله تعالى، فلم يكن لذكر الفصل بين الكتاب والسنة معنى، فهذا منتهى الغرض في تقسيم البيان»⁽⁴²⁶⁰⁾.

ورَدَّ الإمام الجويني هذا الدافع من كلامه حيث قال: «إن كل ما كان أقرب إلى المعجزة فهو أولى بأن يُقدَّم، وما بُعِدَ في الرتبة أُخِّرَ»⁽⁴²⁶¹⁾.

3- العصبية للغة العربية، وتقديمها على النظم القرآني:

يقول الفخر الرازي: «إذا جَوَزْنَا إثبات اللغة بشعر مجهول، فجاوز إثباتها بالقرآن العظيم أولى، وكثيراً ما نرى النحويين متحيرين في تقرير الألفاظ الواردة في القرآن الكريم، فإذا استشهدوا في تقريرها بمجهول فرحوا به، وأنا شديد التعجب منهم، فإنهم إذا جعلوا ورود القرآن الكريم دليلاً على صحتها كان أولى»⁽⁴²⁶²⁾.

ورَدَّ أبو حيان هذا الدافع: «ولسنا متعبدین بقول نحاة البصرة، ولا غيرهم ممن خالفهم، فكم حكم ثبت بنقل الكوفيين من كلام العرب، لم ينقله البصريون؟ وكم حكم ثبت بنقل البصريين، لم ينقله الكوفيون؟»⁽⁴²⁶³⁾.

ومما يدل على انتفاء هذه النعرة هو تأثر وتأثير العلماء المسلمين من غير العرب، وتجاوزهم لغة العرب إلى حد جعلت من الناطقين الجدد بها مراجع في ذلك للعرب أنفسهم⁽⁴²⁶⁴⁾.

2010م.

⁽⁴²⁵⁹⁾ [سورة البقرة: الآية: 129].

⁽⁴²⁶⁰⁾ يُنظر: «البرهان في أصول الفقه»، للجويني: (42/1).

⁽⁴²⁶¹⁾ يُنظر: «المرجع السابق»: (42/1).

⁽⁴²⁶²⁾ يُنظر: «مفاتيح الغيب»، أو «التفسير الكبير»، للرازي: (401/9)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط: 3، سنة:

1420هـ.

⁽⁴²⁶³⁾ يُنظر: «نظرية النحو القرآني»، لأحمد مكِّي الأنصاري: (ص: 68 - 69)، مجلة مجمع اللغة العربية، عدد: 35، نوفمبر سنة

1985م.

⁽⁴²⁶⁴⁾ ويكفي على هذا التدليل بما دار من جدل بين سيبويه، والكسائي العربي حول «مسألة العقرب»، وذلك في حضرة البرامكة، وما

أشير إليه من أن شهادة العرب للكسائي إنما جاءت لتعزير موقفه كإمام عربي في النحو، ومُقَرَّب من الخليفة هارون الرشيد.

راجع تفاصيل المسألة في «مغني اللبيب»، لابن هشام: (74/1 - 75)، المطبعة الأزهرية المصرية، سنة: 1317هـ.

4- اعتبار القرآن الكريم نوعاً من أنواع المرويّات:

يقول البابري الحنفي في «الردود والنقود»: «لما فرغ (يقصد الرازي) من المباحث المخصوصة بكل واحد من الأدلة الثلاثة شرع في المباحث المشتركة بينها فقال: «ويشترك الكتاب، والسُنّة، والإجماع في السند، والمتن، فالسند الإخبار عن طريق المتن وذلك نوعان: التواتر، والآحاد»⁽⁴²⁶⁵⁾.

فأدّى ذلك للتسوية بين القرآن، وبين غيره بحيث إنه نوع من أنواع المرويّات، وأنه اعتمد على الرواية في ثبوته، إلا أنّه في درجة أرفع؛ لأنّه مقطوع به، ولأنّ سنده متواتر؛ لا من تحديه، وأسلوبه، ونظمه، وبلاغته، وإعجازه، وحفظ الله تعالىه بنفسه، وكذلك جمعه وبيانه⁽⁴²⁶⁶⁾.

لكن نقول: هذا لا يعني الاستغناء عن التراث العربي شعراً ونثراً، وأن موقع الاستدلال اللغوي من القرآن هو الاستئناس، يقول الأستاذ الدكتور العلواني (رَحِمَهُ اللهُ): «ويمكن أن يُستأنس بما ورد عن العرب من قريش، ومَنْ إليها، ممن نزل القرآن بلسانهم؛ للحصول على مزيد من الفهم، ويبقى القرآن متعالياً مستوعباً ومتجاوزاً، يَحْكَم ولا يُحْكَم عليه، يُهَيِّم ولا يُهَيَّمَن عليه، وَيَقْضِي ولا يُقْضَى عليه»⁽⁴²⁶⁷⁾.

الفارق بين النظم القرآني، ولسان اللغة العربيّة:

بين النظم القرآني واللغة عموم وخصوص مطلق:

وجه المقارنة	لسان القرآن	اللغة العربيّة
العموم	لسان القرآن عام.	لسان اللغة خاص.
الشمول	لسان القرآن قد يشمل أكثر من لغة كهذيل، وحمير، وطبي.	تشتمل على لهجات.
التفاعل	اللسان ناطق	اللغة قد يُتوصّل بها بنطق، وبدون نطق وبيان، كلغة الإشارة، والكتابة، والصور والرسوم، وغيرها.

⁽⁴²⁶⁵⁾ يُنظر: «الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب»، للبابري: (599/1)، تحقيق: ضيف الله بن صالح بن عون العمري (ج 1) - ترحيب بن ربيعان الدوسري (ج 2)، أصل هذا الكتاب: رسالة دكتوراه نوقشت بالجامعة الإسلاميّة (كلية الشريعة) قسم أصول الفقه 1415هـ، مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة: الأولى، سنة: 1426هـ - 2005م.

⁽⁴²⁶⁶⁾ يُنظر: «نحو موقف قرآني من إشكاليّة المحكم والمتشابه»، للعلواني: (ص: 28).

⁽⁴²⁶⁷⁾ يُنظر: «لسان القرآن ومستقبل الأُمَّة القطب»، أ د/ طه العلواني: (ص: 58).

أثر العادات عليه	لا تؤثر فيه العادات، ولا الموروثات.	أن اللغة حييسة العادات والموروثات.
النطاق	علمي	إقليمي
الحاكمية عليه	لا يخضع لمناهج التفكيك والتحليل، ومناهج اللسانيات والسيمايات.	تخضع لمناهج التفكيك والتحليل، ومناهج اللسانيات والسيمايات،

نشأة القول بالتفريق بين النظم القرآني، وبين غيره:

تُعَدُّ رسالة الإمام الشافعي «ت: 204هـ» أول مصدر أصولي بين أيدينا، والناظر فيه يجد أنه عُيِّنَ بالمصدرين بالتفريق بين القرآن والسُّنَّة، ويدل على ذلك المسائل التي صَدَّرَ بها الإمام الشافعي «رسالته» في وجوه البيان التي جاء بها الكتاب الكريم، وترتيب العلاقة بينهما من حيث التقديم والتأخير، والاستفادة والتكميل، وظهر في الكتاب التنبه لوجود الفارق بين لسان القرآن، ولغة العرب: «وأنه لم يخلط بين بحث المسائل في القرآن، والسُّنَّة» (4268).

وقد أشار الشافعي إلى الفرق بين القرآن الكريم، ولغة العرب حين قال: «والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع: فأقلُّ ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة: أنها بيان لمن حوَّط بها ممن نزل القرآن بلسانه (يقصد العرب) متقاربة، الاستواء عنده (بقواعد لغته) وإن كان بعضها أشدَّ تأكيداً بيانٍ من بعض (بوضع لسان القرآن) ومختلفةً عند من يجهل لسان العرب» (4269).

وأكد التفريق بين القرآن والسُّنَّة في نظرة وقوع النسخ بينهما حيث قال: «وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السُّنَّة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب، يُمَثَّلُ ما نزل نصًّا، ومفسَّرُهُ معنى ما أنزل الله منه جُمَلًا، قال الله: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنْ تَقْرَأُ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ فَلَا مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي﴾ (4270)، فأخبر الله أنه فرضَ على نبيه اتباعَ ما يوحي إليه، ولم يجعل له تبديله من تلقاء نفسه، وفي قوله: ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي﴾، بيان ما وصفْتُ، من أنه لا يَنسخ كتابَ الله إلا كتابُهُ، كما كان المُبتدئ لفرضه، فهو

(4268) يُنظر: «الرسالة»، للشافعي: (53/1)، وما بعدها.

(4269) يُنظر: «المرجع السابق»: (21/1).

(4270) [سورة يونس: جزء من الآية: 15].

المُزِيلُ المُثَبِّتُ لِمَا شَاءَ مِنْهُ، جَلُّ ثَنَاؤُهُ، وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ لِأَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ» (4271).

تمييز أساليب القرآن عن أساليب اللغة العربيّة:

قال الإمام الشافعي: «فإنما خاطب الله بكتابه العربَ بلسانها، على ما تُعْرِفُ مِنْ معانيها، كاتساع لسانها، وأنَّ فِطْرَتَهُ أَنْ يَخاطِبَ بالشَّيْءِ مِنْهُ عَامًّا، ظاهرًا، يُرادُ بِهِ العام، الظاهر، وعامًّا ظاهرًا يُرادُ بِهِ العام، ويدخلُ الخَاصُّ، وعامًّا ظاهرًا، يُرادُ بِهِ الخاص، وظاهرًا يُعْرِفُ فِي سِياقه أَنَّه يُرادُ بِهِ غيرُ ظاهره، فكلُّ هذا موجودٌ عِلْمُهُ فِي أولِ الكلام، أو وَسَطِهِ، أو آخِرِهِ، وكانت هَذِهِ الوجوه التي وصفتُ اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به مَعْرِفَةً واضحةً عندها، ومستنكرًا عند غيرها، ممن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب، وجاءت السُّنَّةُ» (4272).

فبيّن أن النظم القرآني، متميز عن اللغة العربيّة، حيث استوعب فنونها، وآدابها، وبلاغتها، وسائر مزاياها بمراحل؛ ولذلك تحدى أهلها كافة أن يأتوا بمثله، أو ليلغوا مستوى نظمه، أو أسلوبه، أو بلاغته، وثبت عجزهم، وثبت بذلك تجاوز القرآن لهم في ذلك كله» (4273).

وقد ميّز الإمام الشافعي «لسان السُّنَّة» عن لغة العرب حيث قال: «فإن قال قائل: فقد وجدنا الدلالة على أن القرآن ينسخ القرآن، لِأَنَّهُ لَا مِثْلَ للقرآن، فأوجدنا ذلك في السُّنَّة؟ فيما وصفتُ من فرض الله على الناس اتباع أمر رسول الله، دليل على أن سنة رسول الله إنما قُبِلَتْ عن الله، فَمَنْ اتبعها فبكتاب الله تَبِعَهَا، ولا نجد خبرًا ألزمه الله خلقه نصًّا بيّنًا إلا كتابه، ثم سنة نبيه، فإذا كانت السُّنَّة كما وصفتُ، لا شِبْهَ لها مِنْ قولِ خَلْقٍ من خلق الله، لَمْ يَجُزْ أَنْ يَنْسخها إلا مثلها، ولا مثل لها غيرُ سنة رسول الله، لأن الله لم يجعل لآدمي بعده ما جعل له، بل فرض على خلقه اتباعه، فألزمهم أمره، فالخلق كلهم له تبع» (4274).

وبهذا يتبين أن الشافعي أسس مسألة عدم التسوية بين القرآن الكريم، وبين السُّنَّة النبويّة، وبين لغة العرب.

الحلول التي يقدمها هذا الضابط:

يعالج هذا الضابط أمورًا مهمّة منها:

- العمل على إزالة شوب بدهيّة النظم القرآني، وعرويته الخالصة:

(4271) يُنظر: «الرسالة»، للشافعي: (106/1).

(4272) يُنظر: «المرجع السابق»: (52/1).

(4273) يُنظر: «لسان القرآن ومستقبل الأُمَّة القطب»، أ د/ طه العلواني: (ص: 17).

(4274) يُنظر: «الرسالة»، للشافعي: (109/1).

وذلك بالعمل على مراجعة محاولات علماء العربية، وعلوم القرآن بتفصيلات في مسائل تحتاج في جملتها إلى المراجعة، فلقد أدت التفسيرات اللغوية التي حكمت لغة العرب في نظم القرآن الكريم، وتعاطت معه كأى مصدر عادي إلى بعض اللبس الذي أشرنا إليه، فالتأثر بالمنحى اللغوي الذي يعتمد القاموس اللغوي فقط، والبحث في كلام العرب لمعرفة معهودهم، دون الالتفات الكافي إلى خصائص النظم القرآني، ومزاياه، كان له أثر في بناء هذه الإشكالية.

يتدرج هذا الأمر في نظرة التفكيك التي وصلت بنصر حامد أبو زيد باعتبار النص القرآني مجرد نص لغوي خاضع للنقد، وإجراء القواعد.

- **تحرير فهم معاني الخطاب القرآني الذي أخضعه المفسرون له لقواعد لسان العرب في الحذف والتقدير، وما إليها؛ وتحكيم السنّة العرب بتفسيره، وبيان معانيه، وعدم ملاحظة الفوارق بين «لسان القرآن»، ولسان النبي (صلى الله عليه وسلم)، ولسان العرب، ومن ثمّ يتم تحكيم قواعد كلام المخلوقين في خطاب القرآن الكريم، بكل ما يحويه كلام البشر من خصائص النسبية، والقصور، والاضطراب، والتناقض، والحدودية، والتأثر بظروف، وملايسات صدور الكلام!**

ولقد كان الإمام الرازي (رحمه الله) موفّقًا ودقيقًا حين لام النحاة لومًا شديدًا، وعنفهم تعنيفًا كبيرًا على قولهم: بعدم جواز دخول «ما» على «رُبَّ»، ودخولها على الفعل المضارع، وقول بعضهم: «وقد ورد في القرآن شذوذًا في قوله تعالى: ﴿رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾⁽⁴²⁷⁵⁾.

لقد أدت هذه التسوية إلى شيوع مفهوم: «المحكم والمتشابه»، واستنتاج أنّ في القرآن الكريم آيات ملتبسة غامضة الفهم، ووقع المفهوم حينما أتاحت الاستخدامات اللغوية الشائعة عند العرب، والتي يترادف فيها «التشابه، والالتباس، والغموض»، كما هي دون نظر إلى معهود القرآن الكريم، وسياق ورود الآيات، والقرآن الكريم كل متكامل، فكانت النتيجة أن يفهم أنّ الآيات المتشابهات هي الآيات الغامضة الملتبسة»⁽⁴²⁷⁶⁾.

- **تحديد العلاقة بين النظم القرآني، واللغة العربية:**

إذا حدّدنا أنّ لسان القرآن هو الحاكم والمهيمن على لسان اللغة لرأينا أنه بذلك يمثّل مصدر حماية للغة العربية؛ لأن الخصائص التي يتميز بها لسان القرآن تجعله مصدرًا لطاقت الحياة، والخلود بالنسبة للغة

⁽⁴²⁷⁵⁾ [سورة الحجر: الآية: 2]، ويُظنر: «التفسير الكبير»، للفخر الرازي: (153/19).

⁽⁴²⁷⁶⁾ يُظنر: «نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه»، أ د/ طه العلواني: (ص: 14).

العربية، كما يجعلها معطاءة لكل من الماضي والحاضر والمستقبل⁽⁴²⁷⁷⁾، ولأن اللغة قد اكتسبت من لسان القرآن أبعادًا جعلتها لغة غير قابلة للموت والاندثار، وأعطتها قدرة (لا تشاركها فيها لغة أخرى) وهي قدرتها على التجدد الذاتي، كما أن لسان القرآن أمدَّ اللغة بأن جعلها مشتملة على أبعاد روحية ونفسية جعلت الملايين من الناس راغبين في تعلمها، والمهارة فيها، كما جعل لسان القرآن اللغة العربية مستوعبة لمعطيات الشهود الحضاري، وال عمران، والاستخلاف⁽⁴²⁷⁸⁾.

– التصدي للفرضيات الخاطئة في الدراسات التراثية:

إن الفرضية القائمة على اعتبار «حاكمية اللغة العربية على النظم القرآني» من ناحية، ولقراءة الآيات مستقلة لا ارتباط بين كلماتها من ناحية أخرى، وهو ما يُمكن التعبير عنه بأنه «إهمال للوحدة البنائية للقرآن الكريم» فرضية خاطئة، فالمفردة القرآنية مفهوم متكامل يضم معاني عديدة يستوعب بها لغات عصر التنزيل، ثم يفتح بعدها على سائر المعاني الأخرى التي يستفيد الفكر الإسلامي، والإنساني من استعماله فيها؛ ليتم استيعاب هذه المعاني، فالمفردة القرآنية مفهوم كامل يطوي في مكوناته كل ما يُمكن أن يفتح المفهوم عليه من معان عبر العصور.

ومثال للمراجعة: مسألة الترادف فقد دَرَسَ الزركشي وغيره مسألة الترادف، وقَرَّرُوا أن الترادف خلاف الأصل؛ فإذا دار اللفظ بين كونه مترادفًا، أو متباينًا فحملة على المتباين أولى، ثم بحثوا هل وقع في القرآن ترادف؟ إذا قلنا بوقوعه في اللغة، فهل وقع في القرآن؟ نقل عن الأستاذ أبي إسحاق المنع من ترادف اسمين في كتاب الله تعالى على مسمى واحد، وهذا هو ظاهر كلام المُبرِّد، وغيره ممن أبدى لكل معنى، والصحيح: الوقوع، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ﴾⁽⁴²⁷⁹⁾، وفي موضع «أرسلنا»، وهو كثير.

وكذا مسألة المُعَرَّب والدخيل، وهي من أهم المسائل التي تستدعيها عربية القرآن، ولا يسع البحث تجاوزها، فمع أن «عربية القرآن» جملة وتفصيلاً قضية مُسَلِّمة ومعلومة بالضرورة بحيث جرى إلحاقها بالبدهيَّات الخارجة عن مجالات النظر العقلي، وغيره، وتوافق اللغات، واقتباس بعضها من بعض، ليس بالأمر العجيب، ولا بالمستغرب، خاصة إذا كانت من عائلة واحدة كالسامية.

لكن جدلاً كبيراً قد دار في الدراسات القرآنية، والمعارف اللسانية العربية بين المتقدمين، وبقي حياً يتناقل من جيل لآخر، حتى ولج ساحته الباحثون المتأخرون حول ما إذا كان في القرآن المجيد «ألفاظ دخيلة،

⁽⁴²⁷⁷⁾ يُنظر: «لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب»، أ د / طه العلواني: (ص: 18).

⁽⁴²⁷⁸⁾ ينظر: «المرجع السابق»: (ص: 18).

⁽⁴²⁷⁹⁾ [سورة النحل: جزء من الآية: 36].

أو «مَوْلَدَة» أو «مُعَرَّبَة»!

في حين تبنى الشيخ حمزة فتح الله (ت: 1918م) مذهب الفَرَاء، والأصمعي، والسيوطي ومن نحا نحوهم، فجمع ما سماه بالكلمات الأعجمية الواردة في القرآن، وقام بطبعها سنة 1902م بأمر نظارة المعارف العموميّة المصرية⁽⁴²⁸⁰⁾.

وقد رصد بعض العلماء انسياق المستشرقين وراء القضية فقال: «ولم يقف الآباء اليسوعيون، وبعض المستشرقين بعيداً، أو في موقف المحايد في هذه المسألة، بل دخلوا بثقلهم وخبراتهم في لغة الكتاب المقدّس وراء القضية! ودفعوا بها إلى غاياتها حتى ادّعى البطريرك «أفرام برهوم» وجود ألفاظ سريانية قديمة وردت في الكتاب المقدّس اقتبسها القرآن، وذلك في كتابه المسمى «الألفاظ السريانية في المعاجم العربيّة»⁽⁴²⁸¹⁾. فهذه المسألة تُظهر أن التعصب الدينيّ ظاهر في دعوى الآباء المشار إليهم لتعزيز فكرة اقتباس القرآن من الكتب السابقة، وبشرّيته، وبشريّة الرسالة الإسلاميّة كلها.

والقول بعدم انحصار التوافق بين «لسان القرآن»، و«لسان قريش» التي نزل القرآن المجيد موافقاً له في بعض الوجوه، يفتح للتأويلات أبواباً واسعة، ويجعل المرجعيّة اللسانيّة أمرًا مشاعاً بين القبائل والبطون، بل الشعوب المختلفة، وفي ذلك ما فيه و«لسان العرب» أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً⁽⁴²⁸²⁾.

ومن المسائل التي تحتاج إلى مراجعة وفق مراعاة هذا الضابط: مسألة اللحن في القرآن:

وهذه شبهة قديمة حديثة، وهي شبهة ورود اللحن في آيات خمسة من آيات الكتاب العزيز، وأرادوا بذلك ورود كلمات في تلك الآيات الخمسة لم تراخ فيها قواعد النحو العربيّ، وهذه الشبهة نشبت بسبب: أن المفسرين، وكُتّاب علوم القرآن، جعلوا قواعد النحو واللغة حاكمة على النظم القرآني، وكان المفروض أن يحصل العكس، وذلك أن يجعلوا لسان القرآن حاكماً على كل ما عداه، وبسبب: الصراع الذي حدث بين الفرق، والانقسام الذي حصل في صفوف الأئمة⁽⁴²⁸³⁾.

مشاريع لملاحقة تأثير التسوية بين النظم القرآني ولغة العرب:

⁽⁴²⁸⁰⁾ تعددت الدراسات بعد ذلك منها: «المولّد في العربيّة»، د/ حلمي خليل، و«اللسان والإنسان»، د/ حسن ظاظا، و«القراءات القرآنيّة» د/ عبد الصبور شاهين، و«فقه اللغة المقارن»، د/ إبراهيم السامرائي، و«فصول في فقه اللغة المقارن»، د/ رمضان عبد التواب، وغيرها.

⁽⁴²⁸¹⁾ يُنظر: «لسان القرآن ومستقبل الأئمة القطب»، أ د/ طه العلواني: (ص: 38).

⁽⁴²⁸²⁾ راجع «الرسالة»، للإمام للشافعي: (ص: 49)، القاهرة: دار التراث، سنة: 1986، وكذلك «العالمية الإسلاميّة الثانية»، لمحمد أبو القاسم حاج حمد: (157/2)، وما بعدها، طبعة ابن حزم، بيروت، ط: 1، سنة: 1989م.

⁽⁴²⁸³⁾ يُنظر: «لسان القرآن ومستقبل الأئمة القطب»، أ د/ طه العلواني: (ص: 78).

المشروع الأول: إبراز مُستجِدَّات المفردة في القرآن، وتوسيعها الدلالي:

وذلك منا انطلاقًا نحو المراجعة والتحديد، من حيث إن المفردة القرآنيَّة تفتح في كل عصر على مُستجِدَّاته، وإشكاليَّاته لتستوعبها «مرحلة الاستيعاب»، وأنها تقوم بترقية المُستجِدَّات؛ لتفتح على معاني أخرى في وقت لاحق «مرحلة التجاوز»، وذلك عندما يتم تتبع معاني تلك المفردة، وملاحظة مسيرتها، وصيرورتها، ودلالاتها عبر العصور بدءًا من عصر التنزيل.

والاتفاق على ضابط مهم للمراجعة يفيد: أن التعامل مع «مفردات القرآن» لا يمكن أن يتم بطرق التحليل اللسانيَّة البشريَّة المعاصرة (وحدها) بل يحتاج الباحث إلى تتبُّع «تاريخ المفردة قبل عصر التنزيل»، ثم دراسة معناها في «الاستعمال القرآني في عصر التنزيل»، ثم تتبع مسيرتها بعد ذلك⁽⁴²⁸⁴⁾.

والمقصود من «التتبُّع التاريخي» الذي نعنيه الوقوف على جهد الراغب الأصبهاني، والإضافة عليه، وهو في الوقت ذاته يحاول أن لا يُجرى على معاني مفردات القرآن الجيد أحكام ومعاني «التطوُّر الدلالي» للمفردات اللُّغويَّة؛ لئلا نفع في نسبة «مفردات القرآن المطلق» إلى النسبيَّة، والتغيُّر، وهو أمر لا نُقرُّه، ولا نَقْبَلُهُ⁽⁴²⁸⁵⁾.

والهدف من ذلك: أن يتضح للباحثين المحددين: حيويَّة «مفردات القرآن»، وفاعليَّتها، وكونها مفاهيم كاملة، وليست مفردات لفظيَّة كما ذهب إلى ذلك بعض أوهام المتقدمين⁽⁴²⁸⁶⁾.

واستخراج منهجيَّة كمنهجيَّة الراغب الأصفهاني، في كتابه: «مفردات القرآن»، مع إيماننا أنه لا يمكن الاستغناء عن التراث العربي شعراً ونثراً، وأن موقع الاستدلال اللغوي من القرآن هو الاستئناس كما سبق أن أسلفنا.

المشروع الثاني: بناء «قاموس قرآني مفاهيمي»:

يُعتمد فيه على القرآن الجيد أساساً، وتُجْعَل لغات العرب فيه مراجع ساندة ومعصَّدة، لا حاكمة، فمن الواجبات المُهمَّة في عصرنا الراهن أن نبحث عن معاني القرآن في القرآن ذاته، وتكون الحاكمية في ذلك للقرآن الجيد على كل ما عداه من شعر العرب ونثرهم، وسجعهم، وسائر فنون كلامهم، ونجعل من

⁽⁴²⁸⁴⁾ يُنظر: «لسان القرآن ومستقبل الأُمَّة القطب»، أ د / طه العلواني: (ص: 67).

⁽⁴²⁸⁵⁾ ينظر: «المرجع السابق»: (ص: 67).

⁽⁴²⁸⁶⁾ ينظر: «المرجع السابق»: (ص: 67).

التاريخ اللغوي، والتطور الدلالي، ومعرفة الواقع، وعلاقة اللغة به مراجع معضدة سائدة، وليست أصولاً، ومصادر حاكمة⁽⁴²⁸⁷⁾.

وتكون أهداف هذا «القاموس القرآني المفاهيمي»:

- 1- يجعلنا في مأمن من الانحراف في فهم معاني القرآن.
- 2- يبعدنا عن الاضطراب المفاهيمي الحاصل في معارفنا الإسلامية اليوم.
- 3- لا يُسقط قواعد اللغات البشرية على القرآن الكريم.
- 4- جعل التراث اللغوي عبارة عن مراجع معضدة سائدة، وليست أصولاً، ومصادر حاكمة.

المشروع الثالث: تفعيل المحددات المنهاجية القرآنية: ومنها: «الوحدانية البنائية»، و«الجمع بين القراءتين».

وتفعيل دراسات حاكمية القرآن: مثل: «التصديق»، و«الهيمنة»، و«الاستيعاب»، و«التجاوز».

وتفعيل الكليات القرآنية، والمقاصد القرآنية العليا الحاكمة: مثل: إطار عام للحكم الجزئي، والأحكام الكلية، والمقاصد الشرعية.

⁽⁴²⁸⁷⁾ يُنظر: «لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب»، أ د / طه العلواني: (ص: 87).

الضابط الثامن: مراعاة الأحكام الشرعيّة من خلال سياق النص، والفرق بين السياق الأصلي والتبعي⁽⁴²⁸⁸⁾:

تمهيد:

يعد من أهم المباحث في علم أصول الفقه هو مبحث "الدلالات" التي استعارها علماء الأصول عن أهل البيان، ورعوها حق رعايتها، ومن أهم الدلالات: دلالة السياق بنوعيه (المقالي، والحالي)، وهي دلالة عظيمة الأثر، بالغة النفع في فهم المراد من كلام الشارع (عزّ وجلّ) وكلام نبيه (صلى الله عليه وسلّم)، ووضعه موضعه دون ميل لهوى، أو زيغ لعقل، وهي: يقول ابن دقيق العيد: "قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه، لم أر من تعرض لها في أصول الفقه بالكلام عليها وتقرير قاعدتها مطولة إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم، وهي قاعدة متعينة على الناظر، وإن كانت ذات شغب على المناظر"⁽⁴²⁸⁹⁾.

وليس لنا أن نفهم قول ابن دقيق العيد بأن الأصوليين لم يستعملوا هذه الدلالة، وإنما كانت مستعملة من لدن الصحابة، مروراً بالشافعي (رضي الله عنه)، وعند جل علماء الأصول.

ولهذا تنبه الأصوليون لهذه الدلالة واستعملوها في بيان المحمل، وتعيين المحتمل، وتقرير الواضح حتى يبلغ الحكم درجة القطع، وفي صرف الأمر والنهي عن موجههما، وفي التعرف على صيغ العام وتخصيصها، وتقييد المطلق، وترجيح أحد التأويلات، وغير ذلك.

واستخدام الأصوليين والبلاغيين لمفهوم السياق جاء كاستخدام الملح في إصلاح الطعام، لا يُقدّر على عدّه أو تحديده بعد امتزاجه بالطعام، إلا أنه من المتفق عليه أنه لا يمكن الاستغناء عنه في إصلاح طعام ما، أو يصح أكل طعام بدونه إلا للمريض، فأردت أن يكون هذا الضابط تأصيلاً لدلالة السياق، ووجوب مراعاتها لتتم العناية وجودة الأحكام.

تعريف السياق:

من الأصوليين من بحث عن السياق من ناحية الماهية، فعرفه بأنه: "كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوال أخرى"⁽⁴²⁹⁰⁾، وهذا تعريف الإمام الرازي (ت606هـ)، وبما أنه لم يقيد الدوال باللفظية فإن تعريفه يتماشى مع التصور المحدث للسياق القائم على بعدين متضايقتين، هما بعدا المقال (اللفظية)

(4288) هذا الضابط يمكن أن يضيف أفكاراً منهجية في مشروع مراجعات التراث الإسلامي ضمن مراجعات كتب التفسير، وعلوم القرآن، وأصول الفقه.

(4289) ينظر: «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام»، (2/ 216).

(4290) ينظر: «المعالم في أصول الفقه» لفخر الدين الرازي، (ص: 150).

والمقام (الحالية).

وهناك تعريفات عديدة اتخذت بيان المنحى الوظيفي للسياق بدلاً من تعريف ماهية السياق في نفسه،

منها:

- تعريف الإمام عز الدين ابن عبدالسلام (ت660هـ)، حيث يقول: "السياق مرشداً إلى تبين
المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات. وكل ذلك بعرف الاستعمال"⁽⁴²⁹¹⁾.

ويمكن القول بأن السياق: عبارة شاملة جامعة لكل دليل لفظي ومعنوي وحالي يفسر الغرض الذي
سيق الخطاب له.

والسياق ينقسم باعتبار القرائن التي يحويها إلى قسمين:

1- سياق مقالي (اللفظي) ويراد به: العبارات المكونة والسابقة واللاحقة ذات الترابط النحوي
أو المنطقي.

2- وسياق مقامي (الحالي)، ويراد به: ما ينتظم القرائن الحالية التي تفسر الغرض
الذي جاء النص لإفادته، سواءً كانت قرائن في الخطاب ذاته، أو في المتكلم، أو في المخاطب،
أو في الجميع.

فكرة دلالة السياق بين المتقدمين والمتأخرين:

فكرة السياق فكرة قديمة قدم وضع لبنات علم الأصول على يد الشافعي (204هـ)، فأول من أسس
لها في نظرية البيان حيث وضع نوعاً من البيان، فقال: "باب: الصنف الذي يُبَيَّن سياقه معناه"⁽⁴²⁹²⁾.

ولم تغب عن الأصوليين هذه الفكرة لكن لمعت عند كثير من الأصوليين منهم:

- الفخر الرازي محمد بن عمر في جل مصنفاته، ويعتبر أنه أول من عرفه باعتبار ماهيته.
- وسلطان العلماء عبد العزيز بن عبد السلام، حيث جمع الصيغ والقواعد الكليّة التي
يمكن أن تصاغ منها نظرية كبرى للسياق، في كتابه الإمام في بيان أدلة الأحكام⁽⁴²⁹³⁾.

(4291) وهذا الاتجاه سار فيه الإمام ابن دقيق العيد، حيث يقول: "السياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل
الكلام على المقصود منه". ينظر: «الإمام في بيان أدلة الأحكام» للعر ابن عبدالسلام، (1/ 159).

(4292) ينظر: «الرسالة» للشافعي (1/ 62). قال الشافعي: "فابتدأ (جَلَّ تَنَاؤُهُ) ذَكَرَ الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما
قال: ﴿إِذْ يَغْدُونَ فِي السَّبْتِ﴾ الآية، دل على أنه إنما أراد أهل القرية؛ لأن القرية لا تكون عاديةً، ولا فاسقةً بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه
إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بَلَاهم بما كانوا يفسقون.

(4293) ينظر: «الإمام في بيان أدلة الأحكام» للعر بن عبدالسلام تحقيق: رضوان مختار بن غريّة، الناشر: دار البشائر الإسلاميّة -
بيروت، الطبعة: الأولى، 1407هـ - 1987م.

- والإمام محمد بن علي بن وهب القشيري، المعروف بابن دقيق العيد، في كتابه: "الإمام في بيان أدلة الأحكام"، حيث اعتنى عناية عظيمة بآثر دلالة السياق في ترتيب الدليل، ثم بناء الحكم (4294).

- والإمام إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي الشاطبي في كتابه "الموافقات"، حيث أكمل النظرية وقعد لها، وفصل القول فيها، وكان له قصب السبق في الجمع بين دلالاتي السياق والمقاصد بمصطلح تركيبي ذي مغزى علمي أصيل يشير إلى الوظيفة التكاملية للمصطلحين، وهو مصطلح "المساق الحكمي" (4295)، الذي يتساق فيه مقصد المبنى ومقصد المعنى، ويستوي فيه فهم النص التشريعي عند مقصدي الاستعمال العربي والاستعمال الشرعي.

- الإمام محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت794هـ): حيث قعد لها بأنها دليل من الأدلة المختلف فيها، في كتابه: "البحر المحيط" (4296)، ووصفها بأنها متفق عليها في مجاري كلام الله تعالى.

هناك عدد غير قليل من الدراسات المعاصرة النظرية والعملية اهتمت بإخراج الحكم بناءً على هذا الضبط والتميم.

المشكلة التي يعالجها هذا الضابط: (أهمية دلالة السياق في فهم النصوص الشرعية) لمراعاة السياق أهمية كبرى بين دلالات الألفاظ، حيث لا تُفهم إلا من خلاله للكشف عن المعنى المراد من اللفظ.

1- والقرائن الحالية من العوامل المهمة في فهم الألفاظ والنصوص إذ لا يتحدد معني الكلمة ولا يتضح المراد منها إلا وفق الملابس الحالية المحيطة بها، ولذا يقول الشوكاني: "إن دلالة السياق إن قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد، كان المخصص هو ما اشتمل عليه من ذلك، وإن لم يكن السياق بهذه المنزلة، ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصص" (4297).

(4294) ينظر: «إحكام الأحكام» لابن دقيق العيد تحقيق مصطفى شيخ مصطفى طبع مؤسسة الرسالة بيروت.

(4295) ينظر: «الموافقات»، (4/ 27).

(4296) ووصفها: بأنها متفق عليها في مجاري كلام الله تعالى، ينظر: «البحر المحيط في أصول الفقه» للزركشي، (8/ 54).

(4297) ينظر: «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (ص: 398).

2- أن الغفلة عن مراعاة السياق وإهمالها، وأخذ الألفاظ منفصلة عن سياقها يؤدي إلى الخطأ في فهم خطاب الشارع كله أو بعضه، أو على الأقل في تحديد درجة الخطاب، وهو ما يسمى حديثاً: "بقص النص" (4298).

يقول الإمام الشاطبي: "المساقات تختلف باختلاف الأحوال، والأوقات، والنوازل، فإن القضية وإن اشتملت على جمل؛ فبعضها متعلق ببعض؛ لأنَّها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده" (4299). وقال ابن القيم: "فمن أهمله (يعني السياق) غلط في نظره وغالط في مناظرته" (4300).

3- تظهر أهميَّة السياق كذلك في الاستفادة من جميع أجزاء النص، فهي توجه دلالة الأمر والنهي، وتعنى بتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتحديد دلالة المشترك، وحمل اللفظ على الحقيقة أو المجاز، ووضوح اللفظ وخفائه، وبيان طرق دلالة اللفظ على معناه سواء كان بدلالة (العبرة، أو الإشارة، أو النص).

4- إن لم يتم بناء تفسير نصوص الشريعة على السياق صارت دلالة الصيغ والعبارات هزأة وضحكة، إما بخلوها من اعتبارات الحكم الملحوظة للتشريع، أو بجعل المباني رسوماً خاوية على حروفها، ورموزاً لا تشي بمعناها.

5- نظريَّة السياق خادمة لنظريَّة المقاصد، وأنه إذا ما تم تطوير هذا العلم يوماً؛ فإن نظريَّة السياق تظل الحبل الذي يغذيه من الأصول، فتحفظ لهما صلات الانتماء المكتوب، وعلاقات الانتساب المعروف.

الحلول التي يقدمها هذا الضابط:

يفيدنا هذا الضابط في معرفة أمرين مهمين، هما:

1 - إيجاد الأوعية القادرة على الإحاطة بالنص من جميع جوانبه اللفظية والحالية، فإذا كانت بلاغة صاحب النص أن يجيئ كلامه مطابقاً لمقتضى الحال ومتطلباته، وأن لكل مقام مقال، فإن المقام والحال هو

(4298) ويعبر عنه في اللغة العلميَّة بإجتزاء النصوص: ويُعتَبَر اجتزاء النصوص، وتحريف دلالاتها، وإنزالها على غير مواضعها، وصرفها عن مقاصدها الشرعيَّة من أهم أسباب الانحراف الفكري المحسوب "زوراً" على الإسلام. الموقع الرسمي للشيخ عبد الله بن بيه.

(4299) ينظر: «الموافقات» للشاطبي، (4/ 266).

(4300) ينظر: «بدائع الفوائد» لابن قيم الجوزية، (4/ 815).

إحدى الوسائل الأساسية الراجعة لفهم أبعاد النص ودلالاته.

2 - لفت الانتباه إلى منهج من المناهج الأصولية التي ساهمت في التجديد، نرجوا منها أن تُسهم في فهم نصوص القرآن والحديث فهماً متكاملًا، يؤدي إلى وضع النص في إطاره العام الذي نتج به أول مرة، وهو المنهج السياقي الذي يرشد إلى فهم مراد المتكلم، ومقاصده العليا بقرائن نصية؛ لفظية ومعنوية. بالإضافة إلى سياق الحال أو المقام، وما يتصل به من عناصر الحال، والزمان، والمكان، والمتكلم، والمخاطب.

أمثلة لاستخدام الأصوليين لهذا الضابط:

تنبه الفقهاء والأصوليون إلى مراعاة السياق، وهي القرينة السابقة على موضع الحكم من النص، التي أضافت للدليل بياناً لم يكن متضحاً من نفسه، ونفت عنه الاحتمالات الواردة عليه.

مثال: مراعاة السياق في مسألة جواز رجوع الواهب في هبته:

في حديث ابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قال: قال (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "ليس لنا مثل السوء، العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه"⁽⁴³⁰¹⁾.

الحديث يدل بظاهرة على أنه يجوز للواهب الرجوع في هبته، لأن قيء الكلب ليس محرماً عليه، لكن يُفهم أن تشبيهه العائد في هبته بالكلب مثل سوء، فيدل بسياقه على حرمة الرجوع في الهبة، وهذه القرينة هي ما استدل به الإمام أحمد على الإمام الشافعي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) في عدم جواز رجوع الواهب فيما وهب؛ لأن الرجوع في الهبة مثل سوء، وقد نفاه صاحب الشرع، وما نفاه صاحب الشرع يحرم إثباته، فلزم من ذلك أن جواز الرجوع في الهبة يحرم إثباته، فيجب نفيه، وهو المطلوب⁽⁴³⁰²⁾.

الثاني: تنبه الأصوليون إلى مراعاة اللحاق، وهي القرينة اللاحقة على موضع الحكم من النص، التي أضافت للدليل بياناً لم يكن متضحاً من نفسه، ونفت عنه الاحتمالات الواردة عليه.

مثال: استيعاب الأصناف المنصوص عليها في آيات الفياء:

قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ﴾

(4301) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: الهبة، باب: لا يحل لأحد أن يرجع في هبته وصدقته (2558/6) برقم: (2621)، ومسلم في «صحيحه» كتاب: الهبات، باب: تحريم الرجوع في الصدقة والهبة بعد القبض إلا ما وهب لولد وإن سفل (1241/3)، برقم: (1622).

(4302) سورة التوبة: الآية: (60).

وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ * لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ * وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ ﴿4303﴾ .

وجه الدلالة: استدل عمر بن الخطاب في استحقاق جميع الناس من الفيء قال أبو عبيد: "فهذه آية الفيء وبها عمل عمر، وإياها تأول حين ذكر الأموال وأصنافها"، فقال: "فَاسْتَوْعَبَتْ هَذِهِ الْآيَةُ النَّاسَ" وإلى هذه الآية ذهب علي ومعاذ، حين أشارا عليه بما أشارا فيما نرى، والله أعلم.

فني عمر (رضي الله عنه) حكمه في استحقاق الفيء وعمومه على اتصال السياق وعدم انقطاعه علما الآية الأولى فجعل الكل شركاء في هذا الفيء، عطفاً على ذكر الذين أوجب لهم الفيء يمكن أن يُفهم منه أن جميع الناس الحاضرين والآتين شركاء في الفيء. ﴿4304﴾ .

الفرق بين دلالة السياق الأصلي والسياق التبعية:

أثبت الأصوليون أن للكلام من حيث دلالاته على المعنى اعتبارين:

الأول: من جهة دلالاته على المعنى الأصلي، وهذا ما يعرف بالسياق الأصلي.

والثاني: من جهة دلالاته على المعنى التبعية الذي يعمل على خدمة المعنى الأصلي، وهو ما يعرف

بالسياق التبعية.

ولذا يجب على المجتهد أن ينظر في الوجه الذي تستفاد منه الأحكام، وهل يختص بجهة المعنى الأصلي؟ أو يعم الجهتين معاً؟ ففروا أن ما كان من جهة المعنى الأصلي، فلا إشكال في صحة اعتبارها في الدلالة على الأحكام بإطلاق، ولا يسع فيه خلاف على حال، ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي، والعمومات والخصوصات، وما أشبه ذلك، مجرداً من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول.

وأما جهة المعنى التبعية، فهل يصح اعتبارها في الدلالة على الأحكام من حيث يُفهم منها معان زائدة على المعنى الأصلي أم لا؟ هذا محل تردد، ولكل واحد من الطرفين وجه من النظر.

مثال ذلك: ما استدلوا على جواز الإصباح جنباً:

بقوله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ

4303) سورة الحشر الآيات: (من الآية: 7 إلى الآية: 10).

4304) ينظر: «الأموال» للقاسم بن سلام، (ص: 127)، «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، (2/ 163).

الأسود ﴿4305﴾.

وجه الدلالة: إنه يدل على جواز الإصباح جنباً وصحة الصيام؛ لأن إباحة المباشرة إلى طلوع الفجر تقتضي ذلك، وإن لم يكن مقصود البيان، لِأَنَّهُ لازم من القصد إلى بيان إباحة المباشرة، والأكل، والشرب ﴿4306﴾.

ومعظم الإشكاليات في قضية الاستنباط تتأتى من حصول أمرين:

أولهما: إعطاء الدلالة التبعية حجماً أكبر من حجمها.

والثاني: تقديمها على الدلالة الأصلية التي سيق الخطاب من أجلها.

وحقها لتصح قضية الاستنباط أن تكون الدلالة التبعية خادمة للأصلية، فدلالته على معنى إنما يكون من حيث هي مؤكدة للأولى، ومقوية لها، وموضحة لمعناها، وموقعة لها من الأسماع موقع القبول، ومن العقول موقع الفهم، فلذلك لم يقبل أن يؤخذ منه حكم في باب الأوامر، ولا يصح أن يؤخذ، فليس لها من الدلالة على المعنى الذي وُضِعَتْ له أمر زائد على الإيضاح، والتأكيد، والتقوية للجهة الأولى، فإذا ليس لها خصوص حكم يؤخذ منها زئداً على ذلك بحال.

لكن يبقى فيها نظر آخر ربما أحال أن لها دلالة على معان زائدة على المعنى الأصلي، لكن في الآداب الشرعيّة، وقضية الأخلاق، يقر بها كل ذي عقل سليم، فيكون لها اعتبار في الشريعة، فلا تكون الجهة الثانية خالية عن الدلالة جملة، وعند ذلك يشكل القول بالمنع مطلقاً ﴿4307﴾.

مشاريع لضبط فكرة السياق بنوعيه المقالي والحالي:

المشروع الأول: ضبط صيغ أصولية تؤسس لقواعد كلية حاکمة لنظريّة السياقات المقالية:

وهذا يُرجع فيه إلى كتب الأصول، ككتاب: "الإمام في بيان أدلة الأحكام"؛ للعز بن عبدالسلام، فمثلاً يُقعد فيقول: "كل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحاً، وإن كانت ذمّاً بالوضع، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذمّاً، وإن كانت مدحاً بالوضع، فما وقع في سياق الذم صار ذمّاً واستهزاء وَتَهَكُّمًا بعرف الاستعمال، مثاله قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾⁽⁴³⁰⁸⁾، أي: الذليل المهان؛ لوقوع ذلك في سياق الذم، وكذلك قول قوم شعيب (عَلَيْهِ السَّلَامُ) له: ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾⁽⁴³⁰⁹⁾،

(4305) سورة البقرة: جزء من الآية: (187).

(4306) ينظر: «الموافقات»، (154/2).

(4307) ينظر: «الموافقات» (2/163).

(4308) سورة الدخان: الآية رقم 49.

(4309) سورة هود: جزء من الآية رقم 87.

أي: السفية الجاهل، لوقوعه في سياق الإنكار عليه، وكذلك قول الكافرين: ﴿إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا﴾⁽⁴³¹⁰⁾، لوقوعه في سياق ذمهم بإضلال الأتباع⁽⁴³¹¹⁾.

المشروع الثاني: الاهتمام بالجانب التطبيقي لهذا الضابط على القرآن الكريم والسنة النبوية في

التدريس:

وهذا يُرجع فيه إلى كتب شروح آيات الأحكام، وشروح الحديث، ككتاب: "إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام"، لابن دقيق العيد، أمودجًا، فقد وظف هذه الدلالة توظيفًا منقطع النظر، فقد استفاد بها في الخلافات اللغوية: ففي باب معاني الحروف مثلًا في إفادة "إنما" للحصر المطلق أو المخصوص، قَعَدَ فقال:

قاعدة: إذا وردت لفظة "إنما" فاعتبر بسياقها، فإن دل السياق والمقصود من الكلام على الحصر في شيء مخصوص: فقل به، وإن لم يكن في شيء مخصوص: فاحمل الحصر على الإطلاق⁽⁴³¹²⁾.

وفي باب الكنايات، قال: قاعدة: "إذا ورت الكناية في لفظ الشارع فاعتبرها بفهم المعنى من السياق". ففي تفسير حديث عن أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: «إذا جلس بين شعبها الأربع، ثم جهدها، فقد وجب الغسل»⁽⁴³¹³⁾.

في الحديث «ثم جهدها» بفتح الجيم والهاء: أي بلغ مشقتها، وهذا أيضًا لا يراد حقيقته، وإنما المقصود منه: وجوب الغسل بالجماع، وإن لم يُنزل، وهذه كلها كنايات، يكتفى بفهم المعنى منها عن التصريح، وكذا قوله: «بين شعبها الأربع» كناية عن المرأة، وإن لم يجر لها ذكر، اكتفاء بفهم المعنى من السياق، كما في قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾⁽⁴³¹⁴⁾.

6- فرق ابن دقيق العيد بهذه الدلالة بين مساقات النصوص الشرعية من حيث

الإلحاق من ناحية العموم والخصوص:

بحيث لا يستدل بخصوصية سبب على عموم حكم، والعكس قصر عموم حكم على خصوص سبب أو حادثة أو شخص، فبالسياق يفرق بين الألفاظ العامة بوضع اللغة على ثلاث مراتب:

(4310) سورة الأحزاب: جزء من الآية رقم 67.

(4311) ينظر: «الإمام في بيان أدلة الأحكام» للجز ابن عبدالسلام، (1/159).

(4312) ينظر: «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام»، لابن دقيق العيد، (1/61).

⁽⁴³¹³⁾ أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الغسل، باب: إذا التقى الحيثان (1/66)، برقم: (291)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الحيض، باب: نَسَخَ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ وَوُجِبَ الْغُسْلُ بِالتَّقَاءِ الْحَيْثَانِ (1/271)، برقم: (348).

(4314) سورة قصص: جزء من الآية: 32.

أحدها: ما ظهر فيه عدم قصد التعميم.

والثانية: ما ظهر فيه قصد التعميم؛ بأن أورد مبتدأ لا على سبب، لقصد تأسيس القواعد.

والثالثة: ما لم يظهر فيه قرينة زائدة تدل على التعميم، ولا قرينة تدل على عدم التعميم.

وقد وقع تنازع من بعض المتأخرين من الأصوليين في القسم الأول في كون المقصود منه عدم التعميم، فطالب بعضهم بالدليل على ذلك، وهذا الطريق ليس بجيد؛ لأن هذا أمر يُعرف من سياق الكلام، ودلالة السياق لا يُقام عليها دليل، وذلك لفهم المقصود من الكلام، وطولب بالدليل عليه لعسر، فالناظر يرجع إلى ذوقه، والمناظر يرجع إلى دينه وإنصافه⁽⁴³¹⁵⁾.

7- استخدم ابن دقيق السياق في إثبات الفرق في النص ليثبت الفرق في

الحكم:

كقاعدة: الافتراق في السياق قد يدل على الافتراق في الحكم، وإلا لعطف أحدهما على الآخر نسقاً⁽⁴³¹⁶⁾.

ومثاله: أن يستدل أحد بجواز التيمم بجميع أجزاء الأرض لعموم قوله: "جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً"⁽⁴³¹⁷⁾.

ويقول آخر: هذا العام مخصوص، فينبغي أن يحمل العام عليه وتختص الطهورية بالتراب، بدليل: "وجعلت تربتها لنا طهوراً"، فيعترض على قوله بوجوه:

منها: منع كون التربة مرادفة للتراب، وادعى أن تربة كل مكان: ما فيه من تراب، أو غيره مما يقاربه.
ومنها: أنه مفهوم لقب⁽⁴³¹⁸⁾، أعني تعليق الحكم بالتربة، ومفهوم اللقب: ضعيف عند أرباب الأصول.

فِيجَاب: بأن في الحديث قرينة سياقية زائدة عن مجرد تعليق الحكم بالتربة، وهو الافتراق في اللفظ بين جعلها مسجداً، وجعل تربتها طهوراً على ما في ذلك الحديث، وهذا الافتراق في هذا السياق قد يدل على

(4315) ينظر: «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام»، لابن دقيق العيد، (1/378).

(4316) ينظر: المرجع السابق، (1/151).

(4317) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: كتاب: «الصلاة» باب: «قول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»، (95/1) برقم: (438)، وأخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» كتاب: «الْمَسَاجِدِ وَمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ»، (370/1) برقم (521).

(4318) مفهوم اللقب: هو دلالة اللفظ الذي عُلق الحكم فيه بالاسم العلم على انتفاء ذلك الحكم عن غيره.

مثاله: قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [سورة الفتح: جزء من الآية: 29]، مفهومه: غيرُ مُحَمَّدٍ لَيْسَ رَسُولَ اللَّهِ.

الافتراق في الحكم، وإلا لعطف أحدهما على الآخر نسقاً⁽⁴³¹⁹⁾.

المشروع الثالث: العمل على استحضر دلالة السياق في مجال تفسير النصوص القانونية:

مما ينبغي مراعاته والتنبيه له من قبل رجال القانون أن يعملوا على إيجاد قواعد تفهم من خلالها الكلمات الواردة في النص القانوني، في ضوء المعنى الذي يعبر عنه سياق النص.

المشروع الرابع: تفعيل دور الوَحْدَة البنائية للقرآن المجيد من خلال هذا الضابط:

الوَحْدَة البنائية: تعني أن القرآن الكريم بكل سوره وآياته وأجزائه وأحزابه وكلماته يُعَدُّ كأنه جملة واحدة⁽⁴³²⁰⁾، هي أساس عمل السياق، وأهم محدد منهاجي من المحددات المنهجية القرآنية، والذي نعنيه هنا الوصول لمنهج يقدمه لنا القرآن المجيد في شكل محددات وسن قوانين يمكن استنباطها من استقراء آيات الكتاب الكريم تلاوةً، وتدبراً، وترتيلًا، وتنزيلًا، وتفكيرًا، وتعقلًا، وتذكرًا.

مع الأخذ في الاعتبار أن التعامل مع هذه المحددات لا بد أن يسمح لنا بأن نجعل منها محددات تصديق وهيمنة، وضبط لسائر خطواتنا المعرفية، ومنها: تصحيح مسار المنهج العلمي، وإخراج فلسفة العلوم الطبيعية والاجتماعية من مضايق النهايات التي تتوقف عندها الآن. وفي مقدمة هذه المحددات "الوَحْدَة البنائية للقرآن المجيد".

وفسر العلواني ذلك فقال: "إن القرآن المجيد واحد لا يقبل بناؤه وإحكام آياته التعدد فيه أو التجزئة في آياته، أو التعضية؛ بحيث يقبل بعضه ويرفض بعضه الآخر، كما لا يقبل التناقض أو التعارض وغيرها من عيوب الكلام. فهو بمنزلة الكلمة الواحدة أو الجملة الواحدة أو الآية الواحدة⁽⁴³²¹⁾".

(4319) ينظر: «إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام»، (1/ 378).

(4320) ينظر: «الوَحْدَة البنائية» د. طه العلواني، (ص: 10).

(4321) ينظر: «الجمع بين القراءتين» د: طه جابر العلواني، (ص: 21).

الضابط التاسع: درء تعارض خبر الواحد إذا خالف الأصول:

تمهيد:

من المسائل التي بحثها الأصوليون من مسائل خبر الواحد: "عدم مخالفة خبر الواحد للأصول" (4322).
والمراد بالأصول: الكتاب، والسُنَّة المتواترة، والإجماعات المعلومة، والقياس الأولى، والمساوي لا
المظنون من هذه الأدلة، فإن المظنون ليس بأصل.

ومعنى مخالفة خبر الآحاد لها: أن يقتضي خبر الواحد مخالفة كل الأدلة الكليّة، أو بعضها.
الأول: كأن يقتضي الخبر التحليل لعين بخلاف مقتضى هذه الأصول، كأن تكون قضت فيه
بالتحريم.

والثاني: كأن يخالف الخبر مقتضاها كأن يقضي فيما لم يوجد فيها حكم بعينه بخلاف حكم
نظيره" (4323).

والتحقيق أن الخبر إما أن يوافق الأصول والقياس، وهذا تضافر في الأدلة، وإما أن يخالفهما، وإما أن
يوافق أحدهما ويخالف الآخر، فالنتائج أنها ليست مسألة واحدة بل ثلاث مسائل:
المسألة الأولى: أن يكون خبر الواحد مخالفاً للأصول، أو معنى الأصول؛ والخلاف فيه مع
الحنفية (4324).

المسألة الثانية: أن يكون خبر الواحد مخالفاً للدليل القياس، والخلاف في المسألة مع المالكية (4325).
المسألة الثالثة: أن يكون خبر الواحد مخالفاً لقياس الأصول، فإذا ثبت حكم ببعض الأدلة، ثم ثبت
حكم آخر بالقياس على هذا الحكم، ثم جاء خبر آخر يخالف القياس.

قال نجم الدين الطوفي: "والفرق بين المسألتين مما يستشكل"، أي بين المسألة الثانية، والثالثة (4326).
فالأصوليون في المسألة الثانية يعنون القياس بالمعنى الاصطلاحي؛ الدليل الرابع من الأدلة المتفق عليها:
وتعريفه على حسب مدرسة البيضاوي: «إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم

(4322) ينظر: «العدة»، (ص: 889)، «كشف الأسرار»، (377/2)، «فواتح الرحموت»، (177/2).

(4323) ينظر: «إجابة السائل شرح بغية الأمل» تأليف: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسيني، الكحلانيلصنعاني، (ص:

122)، تحقيق: حسين بن أحمد السياغي، د: حسن محمد مقبولي الأهدل، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: الأولى، 1986م.

(4324) ينظر: «تيسير التحرير»، (116/3)، «أصول السرخسي»، (339/1).

(4325) ينظر: «الإحكام» للآمدي (2/130).

(4326) ينظر: «شرح مختصر الروضة»، (2/237).

عند المثبت» (4327).

والقياس في المسألة الثالثة، يُعْتَوَّن به ما تظاهر وتظافر على دلالته قواعد الشريعة العامة، وشهد له أصولها وفروعها؛ من عمومات النصوص النقلية من الكتاب، والسنة، والأدلة العقلية، وهو ما يسمى ب(التواتر المعنوي)، حتى أصبح أصلاً يُرْجَع إليه في مسائل الفروع.

فابن رشد الحفيد يستخدم القاعدة بهذا المعنى حين يقول: "وسبب الخلاف في هذا معارضة القياس للأثر؛ وذلك أن القياس يقتضي أن العبادات لا ينوب فيها أحد عن أحد، فإنه لا يصلي أحد عن أحد باتفاق، ولا يزكي أحد عن أحد" (4328). فالقياس الذي يقصده ابن رشد ليس القياس الأصولي المعروف، وإنما الأصل المقرر الذي تضافرت الأدلة على تقريره: "أن العبادات لا ينوب فيها أحد عن أحد" (4329).

منهج الأصوليين في التعامل مع حديث الآحاد:

من منهج الأصوليين في التعامل مع حديث الآحاد (وهو المنهج الذي تراجع على حساب منهج المحدثين، وصار ينظر لمن طبقه على أنه شاذ) أن ينظر للمتن، فإن كان فيه علة رد. يقول الأصولي الفقيه أبو إسحاق الشيرازي، وهو من أوائل من صنف في أصول الفقه من الشافعية (ت476هـ):

«إذا روي الخبر ثقة رد بأمور:

أحدها: أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه؛ لأن الشرع إنما يرد بمجوزات العقول وأما بخلاف العقول فلا.

الثاني: أن يخالف نص كتاب أو سنة متواترة فيعلم أنه لا أصل له، أو منسوخ.

الثالث: أن يخالف الإجماع فيستدل به على أنه منسوخ، أو لا أصل له؛ لأنه لا يجوز أن يكون صحيحاً غير منسوخ، وتجمع الأمة على خلافه.

الرابع: أن ينفرد الواحد برواية ما يجب على الكافة علمه، فيدل ذلك على أنه لا أصل له؛ لأنه لا يجوز أن يكون له أصل، وينفرد هو بعلمه من بين الخلق العظيم.

الخامس: أن ينفرد برواية ما جرت العادة أن ينقله أهل التواتر، فلا يقبل؛ لأنه لا يجوز أن ينفرد في

(4327) ينظر: «نهاية السؤل شرح منهاج الوصول» لجمال الدين بن عبد الرحيم الإسني الشافعي، (ص: 303)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط: الأولى 1420هـ - 1999م.

(4328) ينظر: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، (2/ 84).

(4329) ينظر: «الأسباب الأصولية لرد خبر الواحد» د: السيد محمد حمزة عبدالرحيم، (ص: 200)، رسالة دكتوراه بكلية الشريعة

والقانون بأسبوط، 2013م.

مثل هذا بالرواية، فأما إذا ورد مخالفاً للقياس، أو انفرد الواحد برواية ما يعم به البلوى لم يرد»⁽⁴³³⁰⁾.

وهنا يتحدث الشيرازي عن الحديث الذي رواه ثقة، أي سنده صحيح، ولكن في منته علة من العلل.

الإشكالات التي يعالجها عن هذا الضابط:

- إن جل علماء الأصول عندما يعرض لهذه المسألة فإنه يعرضها بإجمال للمفاهيم والمصطلحات، من غير تفصيل ولا تقييد، حتى من عنوان المسألة، فخير الواحد قد يخالف الأصول، ومنها القياس، وقد يخالف القياس، وقد يخالف قياس الأصول، فعدم الفرق بين الثلاثة يوقع في خبط ولبس.

- وكذا التسوية بين جميع أنواع القياس الأولوي⁽⁴³³¹⁾، والمساوي⁽⁴³³²⁾، مع الظني خطأ؛ لأن النوعين الأولين مقدمان بالاتفاق؛ ومحل الخلاف في نوع واحد هو الخلاف الظني.

- رفض إمكان وقوع مخالفة الخبر للأصول فيرى البعض كابن تيمية، وابن القيم، وابن العربي المالكي، أن الشريعة ليس فيها شيء على خلاف القياس، حيث قرروا أن الآية أو الحديث أصل بنفسه، يرجع إليه في بابه، ويجري عليه حكمه، لا يقال إن ذلك على خلاف الأصول أو القياس⁽⁴³³³⁾.

- الخلاف في عدد الأصول التي قد يخالفها خبر الواحد، فقال الجمهور: الأصول أربعة: "الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس"⁽⁴³³⁴⁾. واختصر بعضهم؛ فقال: "دلائل الشرع قسمان فالأصل: الكتاب والسنة، ومعقوله القياس، والإجماع داخل تحت النص"⁽⁴³³⁵⁾.

وقال العباس بن القاص: "الأصول سبعة: الحس، والعقل، والكتاب، والسنة، والقياس، واللغة". قال السمعاني في الرد على ذلك: "والصحيح أن الأصول أربعة على ما قدمنا وأما العقل فليس بدليل يوجب شيئاً، وإنما يكون به درك الأمور فحسب، أو هو آلة المعارف، وأما الحس فلا يكون دليلاً بحال،

(4330) ينظر: «اللمع في أصول الفقه» تأليف أبي إسحاق الشيرازي، (ص: 82)، ط: دار الكتب العلميّة، ط: الثانية 2003م - 1424هـ.

⁽⁴³³¹⁾ القياس الأولوي: ما كانت العلة فيه قطعيّة، كقياس ضرب الوالدين على قول "أف"، بجامع أنه إنداء، وحكم هذا القياس قطعي.
⁽⁴³³²⁾ القياس المساوي: وهو ما كانت العلة قطعيّة، ولكن ليست بأولى، كالنيذ يقاس على الخمر بجامع الإسكار. وحكم هذا القياس قطعي. ينظر: «شرح الكوكب المنير» لابن النجار الفتوحى الحنبلي، (4/ 105).

⁽⁴³³³⁾ ينظر: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية، (20/ 504) ط: دار عالم الكتب الرياض، 1412هـ - 1991م، «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن القيم، (3/ 2)، وما بعدها، ط: دار الجيل - لبنان 1973م، «أحكام القرآن» لابن العربي المالكي، (3/ 383)، ط: دار المعرفة - بيروت.

⁽⁴³³⁴⁾ ينظر: «المستصفي» للغزالي، (4/ 1)، «مختصر ابن الحاجب»، (1/ 201).

⁽⁴³³⁵⁾ ينظر: «قواطع الأدلة في الأصول» لابن مظفر السمعاني، (1/ 22).

والأمر فيه بيّنٌ لأنّ الحس يقع فيه درك الأشياء الحاضرة فهي ما لم يوجد كونًا، ولم يُشاهد عينًا، فلا يكون للحس فيها تأثير، وأما اللغة فهي مدرجة للسان، وفطنة لمعاني الكلام، وأكثر ما فيها أنها عبارة عن الشيء باسمه تمييزًا له عن غيره بوضعه، ولاحظ لأمثال هذا في إيجاب شيء، وإثبات حكم (4336).

- أن الأصوليين مختلفون في كيفية تحقق المخالفة بين خبر الواحد والقياس؟

فاختلفوا في ذلك على ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: حصر الخلاف بين خبر الواحد والقياس في القياس الذي ثبتت علته بطريق الاستنباط من أصل مقطوع به، وهو رأي أبي الحسين البصري (4337).

الاتجاه الثاني: الخلاف في مقدمات القياس، فإن كانت المقدمات ثابتة بدليل مقطوع به فُدم القياس على الخبر، وإن ثبتت المقدمات بدليل ظني، فُدم الخبر، وإن كان بعضها قطعياً وبعضها ظنيًا فهذا محل الخلاف، وهذا رأي تاج الدين السبكي (4338).

الاتجاه الثالث: حصر الخلاف بين خبر الواحد والقياس إذا كان كلٌّ منهما ظنيًا، فيحتاج للترجيح بينهما، حتى يعمل بالأقوى ويترك الأضعف (4339).

- الاختلاف في نسبة تقدم خبر الواحد على القياس، بين أتباع مالك أنفسهم:

فالعراقيون من أصحاب مالك يقولون: مشهور مذهبه تقدم القياس على الخبر (4340).

والمدنيون رووا عنه تقدم الخبر على القياس، وفي "المدونة" ما يدل على القولين معًا، فمسألة المصرة (4341)، تدل على تقدم الخبر، ومسألة ولوغ الكلب (4342) تدل على تقدم القياس (4343).

⁴³³⁶ ينظر: «قواطع الأدلة في الأصول»، (1/ 22).

⁴³³⁷ ينظر: «المعتمد» لأبي الحسين البصري، (2/ 163).

⁴³³⁸ ينظر: «الابحاج شرح المنهاج» لتاج الدين السبكي، (2/ 326).

⁴³³⁹ ينظر: «منهج الاستدلال بالثبوت في المذهب المالكي» تأليف: الحسين بن الحسن الحيات، (2/ 950)، ط: دار البحوث

للدراستات الإسلامية، ط: الأولى 2003م.

⁴³⁴⁰ ينظر: «المقدمة في الأصول» تأليف: ابن القصار المالكي، (ص: 110)، ط: دار الغرب الإسلامي، ط: الأولى 1996م.

⁴³⁴¹ مسألة المصرة: أعني أن القياس مقدم عند مالك على خبر الواحد لكن فروع مذهبه تقتضي خلاف هذا، وأنه يقدم خبر الواحد

على القياس كتقدمه خبر صاع التمر في المصرة على القياس الذي هو رد مثل اللبن المخلوب من المصرة؛ لأن القياس ضمان المثلي بمثله وهذا هو الذي يدل عليه استقراء مذهبه مع أن المقرر في أصوله أيضًا ان كل قياس خالف نصًا من كتاب أو سنة فهو باطل بالقادح المسمى في اصطلاح أهل الأصول فساد الاعتبار. ينظر: «مذكرة أصول الفقه» للشيخ الشنقيطي، (ص: 151).

⁴³⁴² مسألة ولوغ الكلب: قال الإمام مالك (رحمته الله): "هذا الحديث عارض أصلين عظيمين":

أحدهما: قول الله تعالى: ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾ [المائدة: 4].

الثاني: أن علة الطهارة هي الحياة، وهي قائمة في الكلب.

وهذا الاضطراب يبين أن الإمام مالكا لم يُبيِّن رأيه في المسألة صراحة، وإنما استنبطه المالكية من خلال فروعه الفقهيَّة، وتلك الفروع تخدم القولين، فكل منهما نظر لما يخدم رأيه⁽⁴³⁴⁴⁾.

المسألة الأولى: رد خبر الواحد إذا خالف الأصول:

اختلف الأصوليون في هذه المسألة بناءً على اختلافهم في أصل آخر؛ وهو: هل يُعدُّ خبر الواحد أصل بنفسه، أو أنه لا يُعدُّ أصلاً إلا إذا عُرض على الأصول (على ما بيَّنا في مدخل الضابط).
والخلاف على مذهبين:

المذهب الأول: لا يرد خبر الواحد إذا خالف الأصول، وهو رأي الجمهور⁽⁴³⁴⁵⁾.

المذهب الثاني: يرد خبر الواحد إذا خالف الأصول، وهو رأي جمهور الحنفية⁽⁴³⁴⁶⁾.

ولم يجوزوا تخصيصه، أو تأويله بوجه من الوجوه؛ للتباين في قوة الدلالة قال عبد العزيز البخاري: "لا يجوز تخصيص العام من الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد، والقياس؛ لأثما ظنيان، فلا يجوز تخصيص القطعي بهما؛ لأنَّ التخصيص بطريق المعارضة، والظني لا يُعارض القطعي"⁽⁴³⁴⁷⁾.

أدلة أصحاب المذهب الأول:

1- أن صحابة النبي كانوا إذا جاءهم الخبر عنه لم يلتفتوا إلى الأصول، وإنما كانوا يتركون الأصول للخبر، وذلك يدل على أن الخبر أصل بنفسه؛ يؤخذ به ولا يرد لمخالفته الأصول⁽⁴³⁴⁸⁾.

ينظر: «القبس في شرح موطأ مالك بن أنس»، (2/ 812-813)، «الموافقات» للشاطبي، (3/ 201).
⁽⁴³⁴³⁾ ينظر: «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم» لأبي العباس القرطبي، (4/ 331) تحقيق: محيي الدين ديب مستو وآخرون.
الناشر: دار ابن كثير، دمشق - بيروت، دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، ط: الأولى، 1417هـ - 1996م.
⁽⁴³⁴⁴⁾ ينظر: «شرح تنقيح الفصول» تأليف: أبي العباس شهاب الدين القراني، (ص: 387)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط: شركة الطباعة القنيَّة المتحدة، ط: الأولى، سنة 1393 هـ - 1973م.

⁽⁴³⁴⁵⁾ ينظر: «الإحكام» للامدي، (2/ 307)، «تشنيف المسامع»، (2/ 967)، «البحر المحيط»، (3/ 405).

⁽⁴³⁴⁶⁾ ينظر: «ميزان الأصول» للسمرقندي، (ص: 433)، «كشف الأسرار عن أصول الإمام البزدوي»، (2/ 376).

(4347) ينظر: «كشف الأسرار»، (1/ 593)، بتصرف.

⁽⁴³⁴⁸⁾ ينظر: «الإحكام» للامدي، (2/ 307).

من ذلك ترك سيدنا عمر (رضي الله عنه) القياس في الجنين للخبر، وقوله: "لولا هذا لقضينا فيه برأينا، وغير ذلك حتى شاع، وذاع ولم ينكره أحد". ينظر: «الأصل» للإمام محمد بن الحسن الشيباني، (ص: 407).

الأثر: عَنْ عُمَرَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): أَنَّهُ اسْتَشَارَهُمْ فِي إِمْلَاصِ الْمَرْأَةِ، فَقَالَ الْمُغَيَّرَةُ: «قَضَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَرْءَةِ، عَبْدٌ أَوْ أُمَّةٌ». والمعنى: (إملاص المرأة) أن يضرب بطنها فتلقي جنينها وهو في اللغة انزلاق الولد قبل الولادة. (بالغرة) فسرت بالعبد أو الأمة وقيل هي من العبيد ما بلغت قيمته نصف عشر دية الحر. (أمة) امرأة مملوكة. الأثر: أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: «الديات» باب: «جنين

ويمكن أن يُناقش هذا الدليل: بأن بعض الصحابة تركوا الخبر للقياس الأصولي كما ردَّ عمر خبر أبي موسى الأشعري (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) في الاستئذان (4349).

2- أن الخبر هو قول المعصوم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بخلاف الأصول، فإنها اجتهادات المجتهدين، فلا يُردُّ قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لاجتهادات المجتهدين (4350).

ويمكن أن يُناقش هذا الدليل: بأن هذه الاجتهادات جاءت من استقراء أدلة الشريعة.

3- أن خبر الواحد أصل بنفسه، لا يُعرض على أصول أخرى إذا صحَّ عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (4351).

ويمكن أن يُناقش هذا الدليل: أن هذا الدليل معارض بمثله، وهو أن خبر الواحد لا يكون أصلاً بنفسه إلا إذا عُرض ووافق عمومات الأصول من الكتاب والسنة.

أدلة أصحاب المذهب الثاني:

1- أحاديث العرض على كتاب الله، وكلها تثبت وجوب العرض على الأصول، ورد الخبر الذي يخالف ذلك.

ويمكن أن يُناقش هذا الدليل: بأن أحاديث العرض على كتاب الله كلها ضعيفة، لا يصح التمسك بها.

2- أننا لو تركنا الأصول بالخبر فإن ذلك يعد نسخاً للأصول، وخبر الواحد لا يجوز به نسخ الأصول؛ لِإِنَّهُ ظَنِي (4352).

وفي الترجيح يرجح كل مذهب ما توصل إليه من الأصول لا يجيد عنه.

المزادة، (11/9) برقم: (6905)، وأخرجه مسلم في «صحيحه» كتاب: «القسامة» باب: «دية الجنين ووجوب الدية في قتل الخطأ، وشبه العمدة على عاقلة الجاني»، (1113/3) برقم: (1689).

(4349) ونصه: عن أبي سعيد الخدري، (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قال: كُنْتُ جَالِسًا بِالْمَدِينَةِ فِي مَجْلِسِ الْأَنْصَارِ، فَأَتَانَا أَبُو مُوسَى فَرَعًا أَوْ مَدْعُورًا قُلْنَا: مَا شَأْنُكَ؟ قَالَ: إِنَّ عُمَرَ أَرْسَلَ إِلَيَّ أَنْ آتِيَهُ، فَأَتَيْتُ بَابَهُ فَسَلَّمْتُ ثَلَاثًا فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيَّ فَرَجَعْتُ فَقَالَ: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَأْتِيَنَا؟ قُلْتُ: إِنِّي أَتَيْتُكَ، فَسَلَّمْتُ عَلَيَّ بَابِكَ ثَلَاثًا، فَلَمْ يَرُدُّوا عَلَيَّ، فَرَجَعْتُ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) «إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدُكُمْ ثَلَاثًا فَلَمْ يُؤْذَنَ لَهُ، فَلْيَرْجِعْ» فَقَالَ عُمَرُ: أَمِمَّ عَلَيْهِ الْبَيْتَةَ، وَإِلَّا أَوْجَعْتُكَ. فَقَالَ: أَبِي بُنُ كَعْبٍ لَا يَقُومُ مَعَهُ إِلَّا أَصْعَرُ الْقَوْمِ، قَالَ: أَبُو سَعِيدٍ: قُلْتُ أَنَا أَصْعَرُ الْقَوْمِ، قَالَ: فَادْهَبْ بِهِ» أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الاستئذان، باب: التسليم والاستئذان ثلاثاً (54/8)، برقم: (6245)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الآداب، باب: الاستئذان (1694/3)، برقم: (2153).

(4350) ينظر: «شرح مختصر الروضة للطوفي»، (237/2).

(4351) ينظر: «قواطع الأدلة» للسمعاني، (377/2).

(4352) ينظر: «أصول السرخسي»، (342/1)، «تقويم الأدلة»، (ص: 196) وما بعدها.

ويخرج على هذه المسألة: صحة الحج عن الصبي. (4353).

المسألة الثانية: رد خبر الواحد إذا خالف القياس:

المراد بالقياس في المسألة: هو الدليل الرابع من الأدلة المتفق عليها، وهو حجة شرعية يجب العمل بها. وعرف باعتباره دليلاً شرعياً مستقلاً بأنه: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما. (4354).

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: تقدم خبر الواحد إذا ثبت صحته على القياس مطلقاً، وهو قول جمهور الأصوليين. (4355).

القول الثاني: تقدم القياس على خبر الواحد، وهو قول الإمام مالك بن أنس (رضي الله عنه) (4356).

القول الثالث: إن كان راوي الخبر فقيهاً فخبره حجة موجبة للعلم والعمل، سواءً كان موافقاً للقياس أم مخالفاً له، فإذا كان موافقاً للقياس تأيد به، وإن كان مخالفاً للقياس يترك القياس، ويُعمل بالخبر، وإن كان الراوي غير فقيه، فإن خالفت روايته القياس وانسد بها باب الرأي؛ فإنها تُرد وهذا القول لعيسى بن أبان، والقاضي الدبوسي، وعامة متأخري الحنفية (4357).

القول الرابع: التوقف، وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني. (4358).

والخلاف بين كل المذاهب مداره على:

أن مَنْ قَدَّمَ الخبر استند إلى عدالة الراوي، وكل الاحتمالات تنطبق للقياس إذا كان أصله خيراً.

(4353) الحديث أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الحج، باب: صحّة حجّ الصبيّ وأجر من حجّ به (2/974) برقم: (1336)، من حديث ابن عباس (رضي الله عنهما)، عن النبي (صلى الله عليه وسلم) لقي ركباً بالزُّحَاءِ، فقال: «من القوم؟» قالوا: المسلمون، فقالوا: من أنت؟ قال: «رسول الله»، فرفعت إليه امرأة صبيّاً، فقالت: أهدأ حجّ؟ قال: «نعم، ولك أجر».

وقال قوم ذلك يخالف الأصول، فإن الصبي خارج عن أصول التكليف لعدم بلوغه فلا يصح منه المناسك، ولا الطواف ولا المواقف، ولا يطبق المشي، ولا يجب عليه كفارة إذا فعل محظوراً، فكيف يصح منه الحج، وأن الصبي لا يعقل أفعال الحج، فلا ينعقد إحرامه بإحرام وليه. ينظر: «بدائع الصنائع» للكاساني، (2/293).

(4354) ينظر: «تقريب الوصول إلى علم الأصول» تأليف: محمد بن أحمد بن جزى الغرناطي، (ص: 375)، تحقيق محمد المختار الشنقيطي، ط: مكتبة ابن تيمية القاهرة، ط: الأولى 1414هـ.

(4355) ينظر: «المحصول» للرازي، (2/613)، «شرح الكوكب المنير» لابن النجار الفتوحى، (2/564)، «إرشاد الفحول» للشوكاني، (ص: 56).

(4356) ينظر: «المقدمة في الأصول» لابن القصار المالكي، (ص: 110)، ط: دار الغرب الإسلامي، ط: الأولى 1996م.

(4357) ينظر: «أصول السرخسي»، (1/339)، «كشف الأسرار» لعبدالعزیز البخاري، (2/389).

(4358) ينظر: «الإحكام» للآمدی، (2/108).

وَأَنْ مَنْ قَدَّمَ الْقِيَاسَ عَلَى الْخَبْرِ اسْتَنَّادًا إِلَى أَنَّ الْقِيَاسَ أَقْوَى مِنَ الْخَبْرِ فَيُقَدَّمُ عَلَيْهِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْخَبْرَ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذْبَ؛ لِأَنَّ الرَّوَايَةَ لَيْسَ بِمَعْصُومٍ عَنِ الْكُذْبِ، وَيَحْتَمِلُ كُفْرَ أَحَدِ الرَّوَاةِ، أَوْ فَسْقَهُ، وَيَحْتَمِلُ الْخَطَأَ لِجَوَازِ ذَهْوِ أَحَدِ الرَّوَاةِ، وَيَحْتَمِلُ النِّسْخَ، وَالتَّجْوِزَ، وَالْإِضْمَارَ، أَمَّا الْقِيَاسُ فَلَا يَحْتَمِلُ وُرُودَ ذَلِكَ⁽⁴³⁵⁹⁾.

وَفِي التَّرْجِيحِ يَرْجَحُ كُلُّ مَذْهَبٍ مَا تَوَصَّلَ إِلَيْهِ مِنَ الْأَصُولِ، لَا يَجِيذُ عَنْهُ.

وَيُخَرَّجُ عَلَى هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ:

- حَكْمُ التَّدْلِيكِ فِي الْغَسْلِ.
- حَكْمُ بَوْلِ الصَّبِيِّ الَّذِي لَمْ يَطْعَمْ الطَّعَامَ.
- حَكْمُ التَّشْهَدِ الْأَخِيرِ.
- مِنْ جَامِعِ امْرَأَتِهِ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ وَهُوَ صَائِمٌ.
- وَجُوبُ الْحَيْجِ بِاسْتِطَاعَةِ لِنْيَابَةٍ مَعَ الْعَجْزِ عَنِ الْمُبَاشَرَةِ.

المسألة الثالثة: رد خبر الواحد إذا خالف قياس الأصول:

تحرير محل النزاع:

حصر أبو الحسين البصري في كتابه (المعتمد) موضع الخلاف فقال: "أن خبر الواحد إذا ورد بخلاف قياس الأصول فإما أن يكون دليلاً مقطوعاً به أو غير مقطوع به.

الحالة الأولى: إن كان الخبر مقطوعاً به فهو أصل في نفسه؛ لأن القياس عليه كالقياس على تلك الأصول، ويجب أن يقصد المجتهد مقصد الترجيح بين القياسين.

الحالة الثانية: وإن كان الخبر الوارد بخلاف قياس الأصول غير مقطوع به؛ فإنه لا تخلو علة حكمه إما أن تكون منصوصة أو غير منصوصة؛ فإن لم تكن العلة منصوصة حتى ولو كانت أقوى من العلة التي يقاس بها الفروع على تلك الأصول فلا شبهة في أن القياس على الأصول أولى؛ لأن القياس على ما طريقه معلوم أولى من القياس على ما طريقه غير معلوم.

- وإن كانت العلة منصوصة فقد ذكر القاضي عبد الجبار أنه يستوي القياسان من هذا الوجه؛ لأن القياس على الأصول يختص بأن يكون طريق حكم أصله معلوماً، حتى وإن كانت طرق علته غير معلومة، والقياس على ما ورد بخلاف قياس الأصول تكون علته منصوصة⁽⁴³⁶⁰⁾.

⁴³⁵⁹ ينظر: «المعتمد» لأبي الحسين البصري، (655/3).

⁴³⁶⁰ ينظر: «المعتمد» لأبي الحسين البصري، (655/3).

خبر الواحد إذا خالف القياس

أن يكون الخبر غير مقطوع به

أن يكون الخبر مقطوعاً به

العلة غير منصوصة

فيكون القياس على الأصول
مقماً على الخبر

العلة منصوصة

يستوي القياسان

أصل في نفسه يقاس
عليه

الخلاصة:

وجماع ما قيل: أنّ هناك قدرًا مشتركًا بين مدرسة الحنفية والمالكية، في ضرورة عرض خبر الواحد على الأصول من القرآن الكريم، والسنة النبوية، وإن اختلفوا في تطبيقات هذه القاعدة، وفي مناط الحكم. فالحنفية تجعل القرآن حاكمًا على الأحاد؛ لقوة الدلالة في الأول، وتعكس حال اشتهاؤ الخبر، أو تقوي الأحاد بخبر مشهور يفيد العلم.

بينما دعت المالكية إلى تحكيم عموم القرآن لقبول أحاديث الأحاد، وكلما عارضه فهو رد ما لم تشهد الأصول على الاحتجاج بتلك الأخبار، والوجه عندهم في تقديم القرآن عام هو ظاهره على خبر الواحد عند الحنفية، والمالكية، أن القرآن بعمومه وظواهره اشتهر في الأمة العلم والعمل به، فإذا كان هناك تخصيص أو تأويل فلا بُدَّ أن يشتهر معه فإن لم يشتهر علمه، وما عمل الأمة بخلافه عُذَّ ذلك معارضًا للقرآن، ومن ثمَّ يقدم القرآن عليه أما إن اشتهر علم الخبر المعارض بين أهل القرن الأول، أو عملوا به في ذلك الزمان علمنا أن المراد هو ذلك، وحين ذاك نعمل بخبر الواحد.

وهذا ما يفسر استثناءات الحنفية والمالكية من القاعدة، سواء عبروا بقولهم: الخبر المشهور، أو عمل أهل المدينة، أو غير ذلك، ولذلك تجد معظم الفروع المبنية على القاعدة يشتركون فيها:

- كحديث خيار المجلس (4361).

- وحديث أكل لحوم الخيل (4362).

(4361) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: البيوع، باب: كم يجوزُ الخيَارُ (64/3)، برقم: (2107)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: البيوع، باب: ثبوت خيار المجلس للمُتَبَايِعِينَ (1163/3)، برقم: (1531)، من حديث ابن عُمرَ (رضي الله عنهُمَا)، أنّ رسولَ الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «الْبَيْعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ عَلَى صَاحِبِهِ، مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، إِلَّا بَيْعَ الْخِيَارِ».

(4362) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الذبائح والصييد، باب: لحوم الخيل (95/7)، برقم: (5520)، ومسلم في

- وما يتعلق بعدد الرضعات المحرمة (4363).
- وما يتعلق بولوغ الكلب (4364).

«صحيحه»، كتاب: الصَّيِّدِ وَالذَّبَائِحِ وَمَا يُؤْكَلُ مِنَ الْحَيَوَانِ، بَابُ: فِي أَكْلِ لَحْمِ الْحَيْلِ (1541/3)، برقم: (1941)، من حديث جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا)، قَالَ: «نَهَى النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَوْمَ خَيْبَرَ عَنِ لَحْمِ الْحُمْرِ، وَرَخَّصَ فِي لَحْمِ الْحَيْلِ».

(4363) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الرضاع، بَابُ: فِي الْمَصَّةِ وَالْمَصْتَتِينَ (1073/2)، برقم: (1450)، من حديث عَائِشَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا)، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): - وَقَالَ سُؤَيْدٌ وَزُهَيْرٌ إِنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ -: «لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَالْمَصْتَتَانِ».

(4364) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الوضوء، بَابُ: الْمَاءِ الَّذِي يُغَسَّلُ بِهِ شَعْرُ الْإِنْسَانِ (45/1)، برقم: (172)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الطهارة، بَابُ: حُكْمِ وُلُوغِ الْكَلْبِ (234/1)، برقم: (279)، من حديث أَبِي هُرَيْرَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «طَهِّرْ إِنَاءَ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ، أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ أَوْلَاهُنَّ بِالنَّارِ».

الضابط العاشر: إعادة النظر الأصولي لمسألة الإجماع:

تمهيد:

أصبح بحث مسألة الإجماع يفتح جدلاً ونقاشاً واسعاً ومستمرّاً بين طوائف [الفقهاء، والأصوليين، والمتكلمين] بل بين اتجاهات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، سواء كانت تقليديّة كالسلفية، أو محافظة كالمدسة الأزهرية، أو نقدية تجديديّة بمدرسيتها التجديد الجزئي أو القطع الكلي؛ إلا أنّ المشترك بين كل الاتجاهات تقريباً يلحظ أن:

- في ساحة الفكر الإسلامي القديم والحديث، تنقسم الآراء، وتتعدد المواقف والاتجاهات، ليس بين المذاهب، بل داخل المذاهب أنفسها.

- الاختلاف والتباين الكامل والشامل بين المدارس الفكرية لمسألة الإجماع من المفهوم إلى السند والحجية، ونخبة المجمعين، حتى يصل إلى تصور الوقوع.

- أصبح هذا الاختلاف غير خاف على أحد، فما من كاتب في الدراسات الأصولية إلا وقد اقترب من هذا الخلاف بصورة أو بأخرى.

- لكن ما يزيد الأمر غرابةً وعجباً أن هذا الخلاف الكبير حجماً وعمراً (من تأسيس الشافعي لها إلى الآن) لم يحدث تجددًا ولا تطورًا واضحًا يخرج هذا الأصل من دائرة الاضطراب إلى دائرة الشراء، بما يتناسب مع ما وصلت إليه الفكرة في العصر الحديث، وكأنها توقفت عن التطور والتجديد (4365).

ولعلّ الشيخ محمود شلتوت من أكثر المعاصرين الذين صوروا هذا الاختلاف، بقوله: "لا أكاد أعرف شيئاً اشتهر بين الناس أنه أصل من أصول التشريع في الإسلام، ثم تناولته الآراء واختلفت فيه المذاهب من جميع جهاته، كهذا الأصل الذي يسمونه إجماعاً" (4366).

- النظر الحديث في الإجماع لم يعد مطلقاً مماثلاً لنظر القدامى.

وتقع مظان درس الأصولي لبحث الإجماع، في عدة مواطن:

- يعقد الأصوليون باباً كاملاً للإجماع يستدلون على حجّيته، وأقسامه، ومسائله، وشروطه،

وإمكان انعقاده، ورد من قال بعدم حجّيته، إلخ.

(4365) ينظر: «تجديد أصول الفقه» دراسة تحليلية نقدية لمحاولات المعاصرين لزكي الميلاد، (ص: 190) وما بعدها، ط: المركز الثقافي

العربي.

(4366) ينظر: «الإسلام عقيدة وشرعية» للشيخ محمود شلتوت، (ص: 65)، ط: دار الشروق 1992م.

- ثم يدرسونه من ناحية السند على أنه يشترط في نقله اتصال السند من وقوعه إلى علم المتلقي به، واطمئنانه يقول البايرتي الحنفي في الردود والنقود: "لما فرغ (يقصد الرازي)" من المباحث المخصوصة بكل واحد من الأدلة الثلاثة شرع في المباحث المشتركة بينها فقال: "ويشترك الكتاب والسنة والإجماع في السند والمتن". فالسند الإخبار عن طريق المتن وذلك نوعان: "التواتر، والآحاد"⁽⁴³⁶⁷⁾، ويقولون: "نقل الإجماع على مثال نقل السنة"⁽⁴³⁶⁸⁾.

- ثم يدرسونه على أنه مسلك معتبر من مسالك العلية، فيقول الأصوليون: "ما دل الإجماع على كونه مؤثرًا في الحكم وموجبًا له فهو مقبول"⁽⁴³⁶⁹⁾.

- ثم يدرسونه كشرط من شروط الكفاءة العلمية، للمجتهد أن يكون عالمًا بمواقعه: أي: أن يكون عالمًا بالمسائل التي وقع عليها الإجماع لئلا يفتي بما يخالف الإجماع، وذلك حرام. فيتضح من هذه المظان أهمية الإجماع بالنسبة للدرس الأصولي.

إشكالات الضابط:

سبب اللغظ الملحوظ حول مسألة الإجماع مؤداه إلى عدة أمور:

- الاختلاف الكبير في تعريفه ومفهومه، وقد نص على هذا جُلّ المصنفات الأصولية واهتم بها الشيخ على عبدالرازق في كتابه الإجماع⁽⁴³⁷⁰⁾. واختلاف عبارات الأصوليين في تعريف الإجماع يعود إلى أمور:

الأول: الخلاف في تحديد من هم أهل الإجماع فالبعض يرى أنه خاص بأهل الحل والعقد فيعرفه بأنه: (اتفاق المجتهدين)، والبعض الآخر يجعله أعم من ذلك فيدخل فيه جميع الأمة حتى العوام وغيرهم، فيعرفه بأنه: (اتفاق الأمة)، وترجيح أحد القولين لم يرتقِ لدرجة الاتفاق.

الثاني: الخلاف في زمن انعقاده، فبعضهم يحصره بعصر الصحابة، أو اتفاق (الصدر الأول) كابن حزم ومن وافقه يعبر فيعرفه بأنه: (اتفاق أصحاب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وبعضهم يعممه في جميع العصور، فيعرفه بأنه: (اتفاق المجتهدين في جميع العصور).

الثالث: الخلاف في محل الإجماع، وهي المسائل التي حصل عليها إجماع فبعضهم يحصرها في الأمور

(4367) ينظر: «الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب»، (1/ 599).

(4368) ينظر: «شرح المغني» للخبازي، (ص: 89)، ط: المكتبة المكية، «أصول البزدوي مع كشف الأسرار»، للبخاري، (3/ 295).

(4369) ينظر: «مُسَلَّم الثبوت» لمحب الله بن عبد الشكور، (2/ 250).

(4370) ينظر: «الإجماع في الشريعة الإسلامية» للشيخ علي عبدالرازق، (ص: 9) وما بعدها، طبعة الهيئة العامة للكتاب 2015م.

الشرعية فيعرفه بأنه: (اتفاق على أمرٍ أوحكم شرعي أو ديني)، وبعضهم لا يقصرها على الأمور الدينية، فيعرفه بأنه: (اتفاق على أمرٍ من الأمور).

الرابع: الخلاف في بعض شروط انعقاده مثل مسألة انقراض العصر، وبلوغ المجمعين عدد التواتر ونحوها، فمن يشترط ذلك يجعله قيداً في التعريف ومن لا يشترطه لا يذكره في التعريف.

الخامس: تعدد الإجماعات الخاصة (الاتفاقات الجزئية) كإجماع أهل المدينة، وإجماع العترة (أهل البيت)، وإجماع الخلفاء الراشدين الأربعة، وإجماع أهل المصرين (البصرة والكوفة)؛ وهذا يخالف ما حده الأصوليون للإجماع؛ لأن أهل الإجماعات الخاصة بعض علماء الأمة لا كلهم، فإذا صدرت هذه الإجماعات الخاصة من أهلها لا تكون ملزمة لباقي علماء الأمة ولا تكون حجة عليهم؛ لأنَّه لا يحتج على المجتهد بمذهب وقول مجتهد آخر، كما أن الأخذ بقول هؤلاء المجمعين ليس بأولى من الأخذ بقول غيرهم عند الاختلاف.

السادس: ربط مفهوم الإجماع الأصولي بمبدأ (المصلحة العامة)؛ فإذا كان المفهوم الأصولي يراعي في المجمعين معطيات ذاتية وعلمية، فإن التغيرات الجذرية التي برزت في العصر الحديث تفرض على المجمعين أبعاداً سياسية واجتماعية واقتصادية.

السابع: إخراج الإجماع من مدلول التراث، يعنى لا يخضع لعملية النقد والمراجعة، وخاصة الذي وقع عليه الإجماع في عهد الصحابة، بدليل أن الأمة لا تجتمع على خطأ، ولذلك أجمع المسلمون على أن الإجماع هو المصدر الثالث للتشريع (4371) وهذا فيه من الخطورة ما فيه.

الثامن: رمي منكر الإجماع بالزندقة والردة، كما رمي به النظام المعتزلي، وبعض شيعته، أو يرمى بالتشيع؛ حيث ينسب الإنكار لرأي الشيعة، كالشيعة الإمامية (4372)، أو على الأقل الدعوة لحذف كلامه من الدراسة الأصولية على أنه قول لا يعتد به (4373).

(4371) ينظر: «في فقه التدين فهما وتنزيلاً» د: عبد الحميد النجار، (ص: 68 - 70).

(4372) قال الزركشي: المبحث الرابع في كونه (الإجماع) حجة: وإذا ثبت إمكان العمل به فهو حجة شرعية، ولم يخالف فيه غير النظام، والإمامية، قال إمام الحرمين: "أول من باح برده النظام، ثم تابعه بعض الروافض، أما الإمامية: فلمعتبر عندهم قول الإمام دون الأمة، والنظام يسوي بين قول جميع الأمة وبين قول أحدها في جواز الخطأ على الجميع، ولا يرى في الإجماع حجة، وإنما الحجة في مستنده إن ظهر لنا، وإن لم يظهر لم يقدر له دليلاً تقوم به الحجة، هكذا حكاه القاضي في كتاب: "التقريب"، والقاضي أبو الطيب، والشيخ أبو إسحاق، وإلكيا الطبري، وابن السمعاني، وغيرهم، وتبعهم الرازي". ينظر: «الإيضاح» لابن الجوزي، (1/158)؛ «التبصرة» للشيرازي، (3/349)؛ «إرشاد الفحول» للشوكاني، (1/73).

(4373) وهو الدكتور/ أسامة عبدالعظيم أستاذ أصول الفقه بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة في كتبه: "أصول الفقه المصنفي الخلى"، و"السبيل إلى تصفية علم الأصول من الدخيل"، حيث قرر شطب خلاف الزنادقة والروافض والشيعة من الدراسة الأصولية.

قلت: والغريب هو التباين في موقف العلماء من النظام ومن موقفهم من الإمام أحمد، مع إنكارها للإجماع.

التاسع: أن هذه القضية من قضايا الترشق بين الشيعة والسنة:

فالشيعة ترأى أول إجماع اتخذ دليلاً في تاريخ المسلمين هو الإجماع على بيعة أبي بكر بالخلافة، وإن لم يكن لها سند من النص القرآني والسنة النبوية، فاضطروا لتصحيح شرعيتها من طريق الإجماع على حد تعبير كل من رضا المظفر، وعبدالمهدي الفضلي (4374).

ويتأتى الشك في فكرة الإجماع عند الإمامية اقتتان الإجماع بمسألة الخلافة بعد النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فأثر هذا في موقف الشيعة ومن انحدر منهم كالمعتزلة في أمر الإجماع وحجيتها على حد تعبير علال الفاسي (4375).

مع أنه من اللافت للنظر أن علماء الشيعة الإمامية لم يبلغوا فكرة الإجماع أو يحذفوها من الدراسة الأصولية عندهم، ولم ينقطعوا عن متابعتها عند المتأخرين والمتقدمين من عصر السيد المرتضى، والطوسي في القرن الخامس الهجري، ولم يتعاملوا معها على أنها فكرة هامشية، ويعتبروها أنها مجارة للمنهج الدراسي عند السنة في أصول الفقه (4376).

ولكن وظفوا دراسة مبحث الإجماع يجعله أحد الأدلة الأربعة مع أنهم لا يعتبرونه دليلاً مستقلاً مع الكتاب والسنة، وإنما يعتبرونه كاشفاً عن السنة، أو قول الإمام المعصوم، مع اعتقاد أن العصمة ليست للإجماع بل قول الإمام المعصوم (4377).

العاشر: يُعدُّ المنكرون للإجماع أن استدلال الإمام الشافعي على كون الإجماع حجة بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ

قال الدكتور أسامة: في أصول الفقه المصنفى المحلى: "وتنقسم طبيعة ما يشوب درس الأصول إلى أمرين: الأول: ما هو عارية في العلم ليس من صميمهن وإنما لحق به لأسباب تاريخية نتيجة للصراع العقدي بين المسلمين وغيرهم، وبين كل من المعتزلة، والشيعة، وأهل السنة، وتحقق تصفية هذا النوع:

أولاً: بنفي خلاف غير المسلمين. ثانياً: بنفي خلاف الفرق الضالة (كالمعتزلة، والشيعة، والخوارج). ثالثاً: بنفي خلاف الأفراد من الفرق الضالة من المسلمين، كالنظام، والجاحظ، والجبائي، وغيرهم. ينظر: «أصول الفقه المصنفى المحلى في مسائل الجمل، والمبين، والنسخ، والسنة، والإجماع»، المقدمة (ص: ز)، ط: الثانية 1445هـ.

(4374) ينظر: «أصول الفقه» محمد رضا المظفر، (99/2)، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

(4375) ينظر: «مقاصد الشريعة ومكارمها» لعلال الفاسي، (ص: 199)، ط: الدرا البيضاء 1999م.

(4376) ينظر: «أصول الفقه» محمد رضا المظفر، (97/2).

(4377) ينظر: «تجديد أصول الفقه» زكي الميلاد، (ص: 197)، نقلاً عن محمد رضا المظفر، (97/2).

وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿٤٣٧٨﴾ من التأويل البعيد، فهذه استنتاجات وإن بدت يسيرة، يتعذر الوصول إليها ما لم يكن الإنسان جوال الفكر، ثاقب النظر، كما تحتاج إلى تأمل وتدبّر لا يتيسران لعامة الناس (4379).

والتحقيق:

أن الخلاف في حجّية الإجماع هو في الخلاف في الإجماعات الخاصّة، أما ما أجمع عليه العامة والخاصّة وهو الإجماع على ما علم من الدين بالضرورة فلا خلاف فيه كما قرر ذلك الزركشي في البحر المحيطة وغيره (4380).

جينالوجيا فكرة الإجماع:

1- نبّه الشافعي للمراد بالإجماع الذي أسس له:

حيث قال هو: "لست أقول ولا أحد من أهل العلم" هذا مجتمع عليه، إلا لما لا تلقى عالمًا أبدًا إلا قاله لك وحكاه عن من قبله، كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا. وقد أجدّه يقول: "المجتمع عليه" وأجد من المدينة من أهل العلم كثيرًا يقولون بخلافه، وأجد عامة أهل البلدان على خلاف ما يقول: "المجتمع عليه" (4381). فالشافعي بذلك فرق بين الإجماع الذي لا يوجد فيه خلاف، وهذا لا يكون في الظنيات، ولا في الخلافات، وهذا نادر من حيث عدد مسائله.

2- بيان ما ورد عن الإمام أحمد (رَحِمَهُ اللهُ) فيما ظاهره رد الإجماع:

ورد عن الإمام أحمد روايات كثيرة ظاهرها يفيد رد الاستدلال بالإجماع، والإنكار على من نقل الإجماع وادعى حصوله منها ما روي عن:

- عبد الله بن أحمد بن حنبل: سمعت أبي يقول: (ما يدّعي الرجل فيه الإجماع فهذا الكذب، من ادّعى الإجماع فهو كذب لعلّ الناس قد اختلفوا، هَذِهِ دَعْوَى بَشَرِ الْمَرِيْسِيِّ وَالْأَصْمِ، وَلَكِنْ يَقُولُ: لَا يَعْلَمُ النَّاسُ اِخْتَلَفُوا) (4382).

- وقال المروذي: (قال أحمد: كيف يجوز للرجل أن يقول: أجمعوا؟! إذا سمعتهم يقولون: أجمعوا فاتهمهم، لوقال: إنّي لم أعلم لهم مخالفاً جاز) (4383).

(4378) [سورة النساء: الآية: 115].

(4379) ينظر: «أدب الاختلاف في الإسلام»: طه جابر العلواني، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1995م.

(4380) ينظر: «البحر المحيطة في أصول الفقه»، (6/385).

(4381) ينظر: «الرسالة» للشافعي، (1/535).

(4382) ينظر: مسائل عبد الله التي رواها عن أبيه أحمد بن حنبل، ص: (438-439).

(4383) ينظر: «العدة في أصول الفقه»، (4/1060).

— وقال أبو طالب: قال أحمد: (هذا كذب ما أعلمه أن الناس مجمعون؟! ولكن يقول: لا أعلم فيه اختلافًا فهو أحسن من قوله: إجماع الناس) (4384).

3- عدم تدوين الشاطبي في كتابه الموافقات شيئًا عن الإجماع:

ففي مبحث الأدلة لم يتكلم الشاطبي عن الإجماع، بل رأى السكوت عنه. حيث إنه لما عقد الكتاب الثالث للكلام على الأدلة الشرعيّة فقال: "والنظر فيه فيما يتعلق بها على الجملة، وفيما يتعلق بكل واحد منها على التفصيل وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس:

ثم قال: "ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما؛ اقتصرنا على النظر فيهما، وأيضا فإن في أثناء الكتاب كثيرًا مما يفتقر إليه الناظر في غيرهما، مع أن الأصوليين تكلفوا بما عدهما كما تكلفوا بهما؛ فأبنا السكوت عن الكلام في الإجماع والرأي، والاقتصار على الكتاب والسنة، والله المستعان" (4385).

إنكار الإجماع في العصر الحديث:

بالنظر في اتجاهات دارسي الإجماع منذ عصر النهضة، تجد تيارين أساسيين يمكن أن ندرجه ضمن تيارات التجديد:

أولهما: تيار التجديد الجزئي ويمثله علماء مثل محمد عبده، ورشيد رضا، ومحمد الطاهر ابن عاشور، وغيرهم.

ثانيهما: تيار القطع الجزري والكلّي ويمثله مُحَمَّدُ توفيق صدقي، وعبد الحميد الزهراوي.

مفهوم الإجماع لدى تيار التجديد الجزئي:

تبني أصحاب اتجاه التجديد الجزئي مقارنة المفهوم الأصولي التقليدي للإجماع بعين المراجعة والنقد؛ ليتوصلوا إلى إصلاحه من الداخل دون أن يثوروا عليه أو يتجاوزوه. وهذا الاتجاه يُعدُّ أحد أبرز المواقف الناقدة للإجماع لقدمها أو لا، ولأنّها نقد صادر من داخل المؤسسة الدينيّة.

واعتمدوا في نقد مفهوم الإجماع على أفكار رئيسة أهمّها:

نقد من المراد بنخبة المجمعين الذي ينصُّ عليه مفهوم الإجماع في المدونات الأصوليّة.

1- نقد شروط المجمعين التي نصَّ عليها الأصوليين بحجة أنّها لا تتوافق مع العصر.

(4384) ينظر: «المسودة في أصول الفقه»، (ص: 315)، «أصول الفقه» لابن مفلح (2/ 367).

(4385) ينظر: «الموافقات» للشاطبي (4/ 143).

2- نقد فكرة عصمة المجتهدين، ولا سيَّما قول الذين يجيزون إجماع العدد القليل كالاثنين والثلاثة. وغلا الشيعة فقالوا إنَّ عصمتهم كعصمة النبي (4386). ويتربَّب على هذا النقد، إبطال قواعد جوهرية في نظرية الإجماع على غرار مخالفة إجماع العصور المنقضية وحظر نسخ إجماع لاحق لإجماع سابق (4387).

ومع ذلك، فهذا الاتجاه لا يدعو إلى هدم الإجماع كليا، وإِنَّمَا يقترح تطعيمه بمحتوى حديث مستلهم من النظام السياسي التمثيلي الغربي، لهذا يضحى الإجماع عنده إجماع ممثلي الأمة، وهم أولو الأمر لا إجماع العلماء والفقهاء والمجتهدين. وتضحى طاعة ممثلي الأمة مبررة بالمصلحة لا بالعصمة التي قرَّرها الأصوليون (4388).

مفهوم الإجماع لدى تيار القطع الكلي مع الإجماع:

مهَّد موقف رشيد رضا الطريق لبروز اتجاه أكثر جذرية وأشدَّ جرأة في دراسة الإجماع، يمكن أن ننظر في أحد ممثليه المغمورين القريبين من رشيد رضا، ممثلاً في عبد الحميد الزهراوي (المتوفى 1916م) (4389):

4- أعلن هذا الاتجاه عبثية اعتبار الإجماع أحد مصادر الأحكام.

(4386) قال صاحب الكاشف: "معنى عصمة الأنبياء والملائكة عليهم السلام هي: «بُنيَّة مخصوصة ركبهم الله عليها فهم لمكانها ينفرون عن المعاصي ويرتاحون إلى الطاعات، روي هذا عن الإمامية، وحكاها الشارح عن الإمام يحيى (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، والصحيح الأول، وهو أنما من قبيل الألفاظ، لكن يفارقون غيرهم من جهة العموم كما ذكرنا، وغيرهم لا طريق لنا إلى العلم بذلك في حقه إلا من أخبر النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بعصمته كأهل الكساء (عليهم السلام). ينظر: «الكاشف الأمين عن جواهر العقد الثمين»، (2/88)، للفقهاء العزي محمد بن يحيى مداعسن، وينظر: كتاب: (منهاج الكرامة) لابن المطهر، (1/69) و(5/164، 165) المطبوع في إيران عام 1880م، وظهرت هذبة الطبعة في تسعة مجلدات كبار، خصص التاسع منها للفهارس، ونشرته جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض.

(4387) ينظر: «تفسير المنار» محمد رشيد رضا، (5/208).

(4388) وقد نقد ابن تيمية هذا الغلو فقال: "ويعلم أن أفضل الخلق بعد الأنبياء هم الصحابة، فلا ينتصر لشخص انتصاراً مطلقاً عاماً، إلا لرسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ولا لطائفة انتصاراً مطلقاً عاماً، إلا للصحابة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) أجمعين؛ فإن الهدى يدور مع الرسول حيث دار، ويدور مع أصحابه دون أصحاب غيره حيث داروا، فإذا أجمعوا لم يُجمعوا على خطأ قط، بخلاف أصحاب عالم من العلماء، فإنهم قد يجمعون على خطأ، بل كل قول قالوه ولم يقله غيرهم من الأمة لا يكون إلا خطأ، فإن الدين الذي بعث الله به رسوله ليس مُسَلِّماً إلى عالم واحد وأصحابه، ولو كان كذلك لكان ذلك الشيخخص نظيراً لرسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وهو شبيه بقول الرافضة في الإمام المعصوم، ينظر: «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية»، لابن تيمية، (5/262).

(4389) عبد الحميد الزهراوي: يعدُّ من زعماء النهضة الفكرية والسياسية في سوريا. وقد كان معارضا للخلافة العثمانية قبل صدور الدستور العثماني من خلال نشاطه الصحفي والحزبي. ترك عدداً من المؤلفات منها رسالة "الفقه والتصوف" وكتاب "حديجة أم المؤمنين". وقد تمَّ إعداده سنة 1916.

ينظر: ترجمته في «الأعلام للزركلي»، (4/57)، ط: 8، بيروت، 1989م.

- 5- استناد هذا الاتجاه إلى بعض التبريرات القديمة المألوفة عند منكري حجية الإجماع من قبيل ترجيح عدم وقوعه، واستحالة اتفاق المعتد بإجماعهم لتفرقهم في البلاد بعد موت الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).
- 6- اعتمادهم على منهج النقد التاريخي. ومنها أنهم: ردوا على الأصوليين اعتمادهم على حجية إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر لتبرير مشروعية الإجماع، فهي في نظرهم "حادثة منقضية في وقتها، وليست مما يترتب عليها حكم" (4390).
- 7- الاستناد للواقع من حيث انقسام المسلمين إلى فرق يكفر بعضها بعضاً، اختلف ممثلوها في القراءات وتعارضوا في الروايات، وتناقضت أحكامهم وتأويلاتهم للنصوص، فأدى ذلك إلى بروز عقائد متباينة، وعبادات مختلفة وأقضية مضطربة، وضمائر متباغضة فأين يمكن انعقاد الإجماع؟
- 8- استنادهم لرفض تبني بعض الأصوليين مشروعية الإجماع السكوتي مبرراً ذلك بجواز السكوت لأسباب وأسرار منها الخوف من بطش أصحاب الحكم (4391).
- 9- مراجعة المصنّفات التي كتبت من منطلق إثبات حصول الإجماع في الفقه، فضمت مسائل فقهية مجمع عليها في مختلف مجالات العبادات والمعاملات، على غرار كتاب "الإجماع" لابن المنذر (ت 318هـ).
- وقد بين الزهراوي أنه لم يجد في أية مسألة مما ادّعوا فيها الإجماع اتفاقاً بين العلماء، وإنّما الغالب اختلافهم في هذه المسائل.
- 10- نقد فكرة الإجماع من خلال موقف أحد أعلام الاتجاه السني المدافع عن الإجماع، كالإمام أحمد، وابن تيمية (ت 728هـ) فهو يقول: "والإجماع المدعى في الغالب، إنّما هو عدم المعرفة بالمخالف، وقد وجدنا من أعيان العلماء من صاروا إلى القول بأشياء متمسكهم فيها عدم العلم بالمخالف مع أنّ ظاهر الأدلة عندهم تقتضي خلاف ذلك" (4392).

(4390) ينظر: «الأعمال الكاملة» لعبد الحميد الزهراوي، تحقيق عبدالإله نبهان، (ص: 279)، منشورات وزارة الثقافة دمشق

1995م.

(4391) ينظر: المصدر نفسه، (ص: 264).

(4392) ينظر: «رفع الملام عن الأئمة الأعلام» لابن تيمية، (ص: 31-32)، طبعة الرياض 1412هـ.

11- نقد فكرة تكفير من يخالف الإجماع معتبراً أنه تجوز مخالفة المجمعين، لأنَّهم غير معصومين، مستندين لموقف الغزالي (ت 505هـ) الذي خصَّص فصلاً في كتابه: "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" للردِّ على من يُكفِّر مخالف الإجماع.

12- ويدعوا هذا الاتجاه إلى تهميش مواقف مكفّري من يخرج عن الإجماع، لأنَّ تحقُّق الإجماع بشروطه المعروفة مسألة غامضة، ومعرفة أصحاب هذه المواقف محدودة تقتصر على الفقه. ما يقدمه هذا الضابط:

أولاً: تحرير محل النزاع في قضية الإجماع:

الناظر بحق في مسألة الإجماع يجد أن مناط الاختلاف ضيق جداً، يوضحه هذا الجدول:

م	والحيثية	معتبر	فيه خلاف	غير معتبر
1	الثبوت	إجماع ثابت	إجماع ثابت ظناً، بمخر الواحد، أو عدم تحقق شروطه	غير ثابت، الذي لم تتحقق شروطه، أو لم ينقل لا بالآحاد ولا بالتواتر.
	حكمه	فيجب الاعتقاد قطعاً يكفر منكره لكن بشروط	لا يكفر منكره.	غير معتبر

وقت الإجماع	إجماع أمة محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)		حكمه
	إجماع الأُمَّة في كل العصور.	إجماع الأُمَّة في عصر معين.	
إجماع الأمم السابقة	إجماع الأُمَّة في كل العصور.	إجماع الأُمَّة في عصر معين.	ليس بشيء
وقت الإجماع	إجماع الأُمَّة في كل العصور.	إجماع الأُمَّة في عصر معين.	ليس بشيء
حكمه	فيجب الاعتقاد قطعاً	لا يكفر منكره.	ليس بشيء

		يكفر منكروه لكن بشروط	
--	--	--------------------------	--

الأمّة	بعض	إجماع أهل مكان	إجماع كل الأمّة	العموم والخصوص
	كالسنة، أو العترة، أو مذهب معين	كأهل المدينة، أو أهل مكة، أو الكوفة إلخ		
	غير معتبر عند المخالف	فيه خلاف مع غيرهم	معتبر بعدالة الأمّة	حكمه

ليس له مستند	ماله مستند	المستند	
غير معتبر	معتبر بحسب مستنده	حكمه	

غير شرعي	شرعي	موضوعه	
غير مخصوص بالدراسة الأصولية	المخصوص بالدراسة الأصولية	حكمه	

التحليل:

ثبت بهذا أن الاعتبار بقضية الإجماع هو الذي استوفى شروطه وأركانه، وأن دائرة المجمع عليه ضيقة جداً وهي التي تمثل الثوابت، إذا دققنا في كل هذه الشروط التي وقع عليها الاختلاف، مما علم من الدين بالضرورة⁽⁴³⁹³⁾.

ثانياً: أن غالبية الإشكالات في إنكار المسألة تدور حول الإجماع السكوتي، حيث اعتبره بعض المعاصرين تأصيل الانحراف لمسار الأمّة، وأنه سبب في ترسيخ بعض المفاهيم الخاطئة، حيث قال: "تم تأصيل بعض المفاهيم الخاطئة، باسم "الإجماع السكوتي" فبه استبد الطغاة وأدّعوا تمثيل الأمّة الساكنة أو المسكنة بالقوة، وباسم الخوف من أخطاء الاجتهاد رسخ التقليد في كل شيء، وضمّر الفقه الفكري، والفقه

⁽⁴³⁹³⁾ وهنا نستفيد في إثبات ما هو معلوم من الدين بالضرورة، أن يثبت بأمرين:

1- الورد بالتواتر.

2- أن يكون في جميع العصور.

السياسي، وفقه بناء الأمة، وفقه الأصولي، والمنهجي، لحساب النموالسرطاني للجدل الكلامي، وفقه
التعدي، والفروعي، والجزئي، فكان من الطبيعي أن تعود الأمة إلى التراجع من جديد⁽⁴³⁹⁴⁾.

ثالثاً: رد ما ألحقه بن تيمية بالإجماع السكوتي وهو ما سماه بالإجماع الاستقرائي؛ قال: «وهو أن
يُستقَرَّ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافاً».

رابعاً: اعتبار الإجماعات الجزئية دليل استثنائي لا أصلي في الاستدلال للمسائل، وعلى هذا
فيمكن أن نقول إنه حجة وليس إجماعاً⁽⁴³⁹⁵⁾.

خامساً: قول القائل: لا أعلم فيه خلافاً لا يعد إجماعاً⁽⁴³⁹⁶⁾؛ لأنَّه نفي للعلم بالخلاف، وليس
إثباتاً لحصول الاتفاق المطلوب في الإجماع. ويستوي في ذلك أن يكون القائل من أهل الاجتهاد أو لا يكون
كذلك. وهذا ما نصَّ عليه أكثر الفقهاء⁽⁴³⁹⁷⁾.

الاهتمام بتطبيق شروط الإجماع:

- التدقيق في مسألة مستند الإجماع، ويمكن أن نُقَدَّ فنقول: لا إجماع إلا عن دليل وهو
شروط مهم، بل يُعَدُّ أحد أهم الشروط التي لا بد من توفرها في الإجماع؛ لاعتباره حجة يجب العمل
بها، وهذا الشرط كونه صادراً عن دليل⁽⁴³⁹⁸⁾ بل حكى الآمدي اتفاقهم على ذلك. قال: «اتفق الكل
على أن الأمة لا تجتمع على الحكم إلا عن مأخذٍ ومستندٍ يوجب اجتماعها»⁽⁴³⁹⁹⁾.

- نقل سند الإجماع لا بد أن يدرس كدراسة سند السُّنَّة، ومعناه: أن الإجماعات بعد
وقوعها قولية، أو فعلية، وبعد الاستفادة منها في العصر الذي وقعت فيه قد نُقِلت إلى العصور اللاحقة
على مثال نقل الأخبار، والسنن، فيصبح إجماع متواتر، وإجماع آحاد، وهذا مفيد في درجة اعتباره
ومستنده.

(4394) ينظر: «الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي»، (ص: 263)، د: طه جابر العلواني، ط: دار الهادي 2003م.
(4395) ينظر: «المعتمد» لأبي الحسين البصري، (2/ 533)، «شرح المع» للشيرازي، (2/ 691) فقرة (808)، «أصول
السرخسي»، (1/ 303)، «البحر المحيط» للزركشي، (6/ 461).
(4396) ينظر: «الإحكام» لابن حزم، (4/ 172)، «مجموع الفتاوى» لابن تيمية، (19/ 267)، «البحر المحيط» للزركشي، (6/
488)، ط: دار الكتيبي «إرشاد الفحول» للشوكاني، (ص: 90).
(4397) ينظر: «البحر المحيط» للزركشي، (3/ 559)، «إرشاد الفحول» للشوكاني، (1/ 237).
(4398) ينظر: «منتهى السؤل» للآمدي، (ص: 306)، ط: دار الكتب العلمية، «شرح الكوكب المنير» لابن النجار، (ص:
238)، «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري، (2/ 228).
(4399) ينظر: «الإحكام» للآمدي، (1/ 322).

- أن وجود الخلاف بعد تقدم الإجماع واستقراره باطل لا يعتد به، ولا يخرق هذا الإجماع⁽⁴⁴⁰⁰⁾.

وذلك لأن المجتهدين إذا أجمعوا على أمر، وثبت إجماعهم، واستقر رأيهم، وانتهت المهلة الكافية للبحث، والنظر، وإبداء الرأي عُرفًا، ثم رجع أحدهم أو بعضهم عن هذا الإجماع، وخالف اجتهاده السابق، فإن خلافه هذا غير معتبر، وغير قادح في انعقاد الإجماع وحجتيه؛ فالإجماع إذا حدث واستقر لم يرتفع برجوع أحد المجمعين أو بعضهم عن رأيه، وهذا مذهب جمهور الأصوليين⁽⁴⁴⁰¹⁾.

الضابط الحادي عشر: دور القياس في بيان أحكام النوازل المستجدة:

تمهيد:

نود أن نعرف بالقياس أولاً قبل الولوج إلى ثنايا ومنعطفات هذا الضابط المهم:

القياس لغة: يعني التقدير والمساواة، من قاس الشيء بغيره، وعلى غيره، قال ابن فارس: «القاف والواو والسين أصل واحد يدل على تقدير شيء بشيء، فالقوس: الذراع، وسميت بذلك؛ لأنَّه يُقدر بها المذروع، ومنه القياس، وهو تقدير الشيء بالشيء، والمقدار مقياس، تقول: قايست الأمرين مقياساً وقياساً»⁽⁴⁴⁰²⁾. ويُقال: فلان لا يُقاس بفلان، أي لا يساويه⁽⁴⁴⁰³⁾.

واصطلاحاً: عرّف الأصوليون القياس بتعريفات متعددة، من أشهرها: "إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لا اشتراكهما في علة الحكم عند المثبت"⁽⁴⁴⁰⁴⁾.

أو هو إثبات حكم الأصل لحكم الفرع؛ لا اشتراكهما في العلة⁽⁴⁴⁰⁵⁾.

(4400) ينظر: «التقريب» للباقلاني، (2/356).

(4401) ينظر: «المعتمد» لأبي الحسين البصري، (2/36، 38، 356)؛ (5/441)؛ «الواضح» لابن عقيل، (5/156)؛

«التحبير» للمرداوي، (4/1534)؛ «المنتقى» لأبي الوليد الباجي، (2/187).

(4402) يُنظر: «مقاييس اللغة»، لابن فارس: (40/5)، مادة: «قوس».

(4403) يُنظر: «لسان العرب»، لابن منظور: (6/187).

(4404) يُنظر: «التوضيح لمتن التنقيح»، لصدر الشريعة: (2/52)، دار الكتب العلميّة، ودار ابن باز، سنة: 1399هـ - 1957م، «نهاية

السؤل شرح منهاج الوصول» تأليف: عبد الرحيم بن علي السنوي الشافعيّ، (ص: 303)، الناشر: دار الكتب العلميّة - بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى 1420هـ - 1999م.

(4405) يُنظر: «منهاج الوصول إلى علم الأصول»، للقاضي البيضاوي: (3/5)، تحقيق: أ د شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكلبيّات الأزهرية،

ط: 1، سنة: 1401هـ - 1981م.

بادئ ذي بدء نود القول بأنه على الرغم من كثرة البحوث العلميّة في أصول الفقه إلا أنّ هذه البحوث والدراسات على أهميتها، ومكانتها العلميّة، لم تكشف (فيما اطلعت عليه) عن مدى إمكانيّة التجديد الفعلي في الاجتهاد الفقهي عن طريق القياس، وعن الجوانب والقضايا التي ما زالت تحتاج إلى تنقيح وتحذيب في هذا المنهج الأصولي، كما أنّها لم تظهر كيف يمكن استثمار هذا الأصل العظيم في القضايا المعاصرة والمسائل المستجدة، والنوازل الطارئة؛ وذلك لوجود مشكلات كبيرة تكتنف هذا الدليل المهم من الأدلة الأصوليّة الإجماليّة، ولا يمكن الانتفاع بهذا الأصل العظيم إلا بعد تحليصه مما ورد عليه من أغلوطات وشبهات.

ففكرة المسألة تدور إذن حول تخليص القياس مما ورد عليه من شبهات بعضها حقيقي، وبعضها مزيف.

الإشكاليّة التي يعالجها هذا الضابط:

على الرغم من أن دليل القياس من أهم مجالات التجديد التي لا بد من التركيز والتأكيد عليها في الدراسات الأصوليّة المعاصرة وضرورة ربطها بالمسائل العمليّة المعاصرة التي تتصل بواقع الناس وحياتهم إلا أن هذا الدليل تدور حوله إشكالات عديدة منها ما يلي:

الإشكاليّة الأولى: تتعلق بطريقة تدريس القياس كدليل شرعي:

إن أكثر الدراسات التي بحثت دليل القياس تنحصر أمثلتهم وتطبيقاتهم في أمور لم يعد لها وجود في حياتنا المعاصرة، ومن ذلك مثلاً:

وقف الأصوليون في أمثلة القياس عند قياس النبيذ على الخمر، ومسائل متناثرة في الطلاق، وهي أمثلة محدودة، لا تغني الباحث وطالب العلم أن يسبر غور دليل عظيم كدليل القياس بها، لدرجة لا يستطيع بعض الباحثين الخروج عنه عند ضرب المثال.

بل وصل الأمر ببعض كتب تخريج الفروع على الأصول على الوقوف عند باب الطلاق في كثير من أمثله، وقد لاحظ بعض المتأخرين أن كتاباً كالتمهيد للإمام الإسني مشحون بأمثلة الطلاق يكاد لا يتعداها إلى غيرها في بعض القواعد والضوابط الأصوليّة.

ومن الملاحظ أن كثيراً من قواعد الأصول لم يظفر الأصوليون أنفسهم لها بمثال فقهي، مما دعا الإمام الشاطبي أن يقول: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبني عليها فروع فقهيّة، أو آداب شرعيّة، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية»⁽⁴⁴⁰⁶⁾.

⁽⁴⁴⁰⁶⁾ ينظر: «الموافقات»، للشاطبي: (37/1).

ونحن إذ نواجه مشكلة كهذه في تعليم علم الأصول للطلاب والباحثين، يتعين البحث عن مخرج فيه حل ناجح لإعادة الأصول إلى أذهان الطلاب، ويمكن حل هذه المشكلة الآن في خطوات:

الخطوة الأولى: يراعي أن تكون البداية في دراسة القياس الأصولي من المثال، لا من القاعدة، حتى يتسنى للباحث أن يستنبط أركان القياس من المثال.

الخطوة الثانية: القصد إلى البناء الأصولي على تشبيهات القرآن والسنة المشرفة، وهي كثيرة مشتهرة.

الخطوة الثالثة: الاستئناس بأقيسة الصحابة (رضوان الله عليهم).

الخطوة الرابعة: محاولة طرح أمثلة من واقع حياة الناس الآن، وقد أحسن الشيخ عبد الوهاب خلاف حين اعتمد في أمثلة كتابه في أصول الفقه على الأمثلة المعاصرة، والقانونية خاصة.

الإشكالية الثانية: تتعلق بحجية القياس:

لقد وقف الناس من القياس مواقف متباينة فمنهم من غلا في الأخذ به فعارض النصوص الصريحة الصحيحة برأيه، ومنهم من غلا في رفضه وإنكاره، ومنهم من عمل به بشروطه وهم أهل التحقيق. فلم يلجأوا إليه إلا عند الضرورة إذا لم يجدوا حكم المسألة أو النازلة في الكتاب والسنة، أو الإجماع.

واختصاراً للمسألة نورد إبراز حجج المثبتين، والنافين للقياس عند الأصوليين:

فالمثبتون للقياس، وهم جمهور الأصوليين استدلوا لإثباته بحجج شتى، ولعلَّ الغريب أننا نجد الشاطبي قد حاول إثبات القياس بالاستقراء، لا بالنص فقط، ونجد ابن حزم أبرز النافين له:

أدلة إثبات التعليل عند الشاطبي:

نُهج الشاطبي منهجاً مختصراً في إثبات التعليل:

أولاً: أثبت الشاطبي مسألة تعليل أفعال الله سبحانه، وأخذ بمبدأ أنها معللة.

ثانياً: إن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد.

ثم بنى كلامه في القياس، والاستحسان، وغيرهما من أدلة التشريع على هذا المبدأ.

يقول: «إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة، أو فساداً، وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام، وزعم الفخر الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين»⁽⁴⁴⁰⁷⁾.

ويقول: «وإذا دلَّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر

⁽⁴⁴⁰⁷⁾ يُنظر: «الموافقات»: (11/2).

مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هَذِهِ الجملة ثبت القياس والاجتهاد»⁽⁴⁴⁰⁸⁾.

أدلة ابن حزم لنفي القياس:

ابن حزم بخاصَّة، والظاهرية بعامة يهدمون فكرة «التعليل» من أساسها، وخصص ابن حزم في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» بابًا لذلك.

قال: «الباب التاسع والثلاثون في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين»⁽⁴⁴⁰⁹⁾، ونسب ذلك لجميع الظاهرية؛ قال: «وقال أبو سليمان أي: داود الظاهري وجميع أصحابه (رضي الله عنهم): لا يفعل الله شيئًا من الأحكام وغيرها لعله أصلًا بوجه من الوجوه».

إلى أن قال: «وهذا هو ديننا الذي ندين الله به، وندعوعباد الله إليه، ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى»⁽⁴⁴¹⁰⁾.

بل بالغ في هذا الإنكار، فقال: «إن القياس وتعليل الأحكام دين إبليس، وإنه مخالف لدين الله تعالى، نعم، ولرضاه، ونحن نبرأ إلى الله تعالى من القياس في الدين، ومن إثبات علة لشيء من الشريعة»⁽⁴⁴¹¹⁾.

حل هذه الإشكالية:

وحالاً لهذه الإشكالية نوضح فكرة القياس في الشريعة، كما يراها الجمهور حيث ذكر الشاطبي ردًا على نفاة القياس أن أمر القياس ليس تصرفًا بالهوى، ولا بالعقل المحض كما يتصور البعض، بل إنه بهدي من الشريعة، ويتساءل الشاطبي، لم ينكرون القياس وهم يقولون بما هو أعظم منه؟

أولاً: إن للأصوليين قاعدة قضت بخلاف هذا القضاء، وهي أن المعنى المناسب إذا كان جليًا سابقًا للفهم عند ذكر النص؛ صح تحكيم ذلك المعنى في النص بالتخصيص له والزيادة عليه، ومثّلوا ذلك بقوله (صلى الله عليه وسلم): «لا يقضي القاضي وهو غضبان»⁽⁴⁴¹²⁾ فمنعوا لأجل معنى التشويش القضاء مع جميع المشوشات، وأجازوا مع ما لا يشوش من الغضب؛ فأنت تراهم تصرفوا بمقتضى العقل في النقل من

⁽⁴⁴⁰⁸⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (13/2).

⁽⁴⁴⁰⁹⁾ يُنظر: «الإحكام في أصول الأحكام»، لابن حزم: (77/8).

⁽⁴⁴¹⁰⁾ يُنظر: «السابق»، نفسه.

⁽⁴⁴¹¹⁾ يُنظر: «المصدر السابق»: (113/8).

⁽⁴⁴¹²⁾ أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه»، كتاب: الأحكام، باب: هل يقضي القاضي أو يفني وهو غضبان (65/9) برقم: (7158)،

ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الأفضية، باب: كراهة قضاء القاضي وهو غضبان (1342/3) برقم: (1717)، كلاهما من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر (رضي الله عنهما).

غير توقف (4413).

ثانيًا: ليس القياس من تصرفات العقول محضًا، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد، وهذا مُبَيَّنُّ في موضعه من كتاب القياس، فإِنَّا إِذَا دَلَّنَا الشَّرْعَ عَلَى أَنَّ إِحْقَاقَ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ بِالْمَنْصُوعِ عَلَيْهِ مَعْتَبَرٌ، وَأَنَّهُ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي قَصَدَهَا الشَّارِعُ، وَأَمْرٌ بِهَا، وَنَبِهَ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عَلَى الْعَمَلِ بِهَا؛ فَأَيْنَ اسْتِقْلَالُ الْعَقْلِ بِذَلِكَ؟ بَلْ هُوَ مَهْتَدٍ فِيهِ بِالْأَدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ، يَجْرِي بِمِقْدَارِ مَا أَجْرَتْهُ، وَيَقِفُ حَيْثُ وَقَفَتْهُ (4414).

الإشكاليَّة الثالثة: تتعلق بإجراء عمليَّة القياس:

فالقياس يتطرق إليه الخطأ كثيرًا، وتطرق إليه الخطأ من خمسة أوجه:

- 1 - ألا يكون الحكم معللاً كأن يعلل نقض الوضوء بلحم الجزور بأنه «حار»، فيلحق به لحم الظبي فيجعله ناقضًا، وهذا بناءً على أن نقض الوضوء بلحم الجزور ليس تعبديةً.
- 2 - ألا يصيب علته في نفس الأمر كأن لا تكون علة الربا في البر الطعم بالنسبة إلى من يعلل بالطعم.
- 3 - أن يقصر في بعض أوصاف العلة، كأن يقول: علة القصاص «القتل العمد» ويحذف العدوان، فيلزم على علته القصاص من ولي الدم إذا اقتصر من القتال؛ لأن قصاصه منه قتل عمد.
- 4 - أن يجمع إلى العلة ما ليس منها كما لوجعل علة وجوب الكفارة على الجماع في نهار رمضان كونه أعرابياً مجامعاً، فيلزم عليه أن جماع الحضري ليس علة الكفارة، وهو باطل.
- 5 - أن يخطئ في وجود العلة في الفرع كما لوطن التفاح مكيلاً، فيلحقه بالبر في الربا بجامع الكيل.

حل هذه الإشكاليَّة:

ويكمن حل هذه الإشكاليَّة في المراجعة الدقيقة لأركان القياس، والالتزام الصارم لأحكام القياس الأصولي، بحيث لا يتوسع المجتهد في القياس توسعاً يطنى على دلالة النص.

ونرى أن أكثر الفقهاء توسعوا في استخدام دليل القياس، وتنوعت أقيستهم حتى ذكروا قياس الشبه، وقياس الدلالة، وقياس العكس، وفقهاء الشافعية والحنفية في هذا على حد سواء.

فقال فقهاء الشافعية: يسن الأذان في أذن المولود حين يولد، وفي أذن المهوم فإنه يزيل الهم، وخلف المسافر، ووقت الحريق، وعند مزدحم الجيش، وعند الضلال في السفر، وللمصروع، والغضبان، ومن ساء

⁴⁴¹³ يُنظر: «الموافقات»، للشاطبي: (1/132).

⁴⁴¹⁴ يُنظر: «المصدر السابق»: (1/133).

خلقه من إنسان، أو بهيمة، وعند إنزال الميت القبر قياسًا على أول خروجه إلى الدنيا. ومع إنكار الحنفية للقياس في الحدود، والكفارات، والرخص، والتقديرات إلا أن هناك مسائل أخذ فيها الحنفية بالقياس مخالفين بذلك مذهبهم الذي يقضى بعدم القياس فيها، وقد جمعها الإمام الشافعي، وأورد الإمام الرازي في «المحصل» بعضًا منها، وهي:

أولاً: في الحدود:

فقد كثرت أقيستهم فيها حتى تجاوزوها إلى الاستحسان، فإنهم قالوا: إذا شهد أربعة على رجل بالزنا، وكان كل شاهد في زاوية مختلفة فإنه يجب على المشهود عليه الرجم استحساناً⁽⁴⁴¹⁵⁾، مع أن ذلك خلاف ما يقضى به العقل، فإنه قاضٍ بعدم الحد فلأن يعمل بما يوافق العقل أولى؛ وذلك أن اختلاف الأمكنة يلزم منه اختلاف الشهادة، واختلاف شهادة الشهود دليل على كذبهم وهذا هو القياس في المسألة.

ثانياً: في الكفارات:

قاس الحنفية الإفطار بالأكل على الإفطار بالجماع، يعني في وجوب الكفارة عليه، فكما أوجبوا الكفارة على الجماع في نهار رمضان، أوجبوها على المفطر عمداً بالأكل فيه⁽⁴⁴¹⁶⁾، وقاسوا أيضاً قتل الصيد ناسياً على قتله متعمداً في وجوب الجزاء⁽⁴⁴¹⁷⁾، مع أن الآية الكريمة قد قيدت الحكم بالعمد في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾⁽⁴⁴¹⁸⁾.

(4415) جاء في «تبيين الحقائق»: «ولو اختلفوا في بيت واحد حد الرجل والمرأة، ومعناه: أن يشهد كل اثنين على الزنا في زاوية من زوايا البيت، وكان البيت صغيراً، والقياس أن لا يقبل لاختلاف حقيقة المكان، ووجه الاستحسان: أن التوفيق ممكن بأن يكون ابتداء الفعل في زاوية، وانتهائه في زاوية أخرى ينقلان إليه بالاضطراب، أو يحتمل أن يكون في وسط البيت فيحسبه من في المقدم في المقدم، ومن في المؤخر في المؤخر؛ فيشهد كل واحد منهم بحسب ما عنده». ينظر: «تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق» للإمام الزيلعي الحنفي: (597/3)، ط: دار الكتب العلمية - بيروت.

قال الشيخ الشلبي في حاشية: «والقياس قول الشافعي ومالك وزفر من الحنفية». ينظر: «حاشية الشيخ الشلبي على تبيين الحقائق للزيلعي»: (597/3).

(4416) قال الإمام الموصلي: «ومن جامع أو جومع في أحد السبيلين عامداً، أو أكل أو شرب عامداً غذاءً أو دواءً، وهو صائم في رمضان، عليه القضاء والكفارة مثل المظاهر». ينظر: «الاختيار لتعليق المختار»: (131/1).

(4417) قال الموصلي: «إذا قتل المحرم صيداً، أو دل عليه من قتله فعليه الجزاء، والمبتدئ والعائد والناسي والعامد سواء، أما الجزاء على القاتل فلقوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: جزء من الآية: 95] أوجب الجزاء على القاتل، وأما الدال فلأنه فوت على الصيد الأمان؛ لأن بقاء الصيد بأمنه، فإنه استحق الأمان إما بالإجماع لقوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ [المائدة: جزء من الآية: 95]، أو بدخوله الحرم لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: جزء من الآية: 97]، فإذا دل عليه فقد فوت عليه الأمان». ينظر: «الاختيار لتعليق المختار»: (166/1).

(4418) [المائدة: جزء من الآية: 95].

ثالثاً: في الرخص:

أما في الرخص فقد قاسوا فيها وبالغوا، فإن الاقتصار على الأحجار في الاستنجاء من أعظم الرخص، ثم حكموا بذلك في كل النجاسات؛ نادرة كانت، أو معتادة، وانتهوا فيها إلى نفي إيجاب استعمال الأحجار⁽⁴⁴¹⁹⁾، وقالوا أيضاً: «العاصي بسفره يجوز له الرخصة»⁽⁴⁴²⁰⁾، فأثبتوا الرخصة للعاصي بسفره مع أن القياس ينفيها؛ لأن الرخصة إعانة، والمعصية لا تناسب الإعانة⁽⁴⁴²¹⁾.

رابعاً: في المقدرات:

فقد قاس الحنفية في المقدرات كما في تقديراتهم في الدلو والبئر حيث قالوا: إذا ماتت الدجاجة في بئر ينزح منه (لكي يطهر الباقي) عددًا معينًا، وإذا ماتت الفارة فيه ينزح منه كذا وكذا⁽⁴⁴²²⁾، وهذه التقديرات ليست عن نصٍّ، أو إجماع، فكانت عن قياس، ولو صح في بعضها أثر عن الصحابة، فإنه (ولا شك) لا يصح في الجميع⁽⁴⁴²³⁾.

قلنا: إن هذا التوسع في القول بمقتضي القياس لأدنى شبهه، أو لأقل تخيل رابط بين الأصل والفرع هو السبب في وقوع القائل نفسه في ورطات، ووقوفه من النافين له موقف الاتهام، إذ إنك ترى (بالفعل) خللاً في بعض الأقيسة لا يتصور القول بها في الشريعة، وقد بعد التوسع في القياس بهذا الدليل المهم عن غايته التي من أجلها أنشئ؛ لذا لا بد من إصلاح هذا الخلل الناشئ عن سوء استخدام القياس، والبعد به عن منهج القرآن الكريم، في إثبات بعض الفقهاء للكم عن طريق بعض الأقيسة الفاسدة.

⁽⁴⁴¹⁹⁾ جاء في كتاب «الاختيار»، للموصلي: «يجوز الاستنجاء بالأحجار وما يقوم مقامها بمسحه حتى ينقيه؛ لأن المقصود هو الإنقاء، فبأي شيء حصل جاز». ينظر: «الاختيار لتعليل المختار»: (36/1).

⁽⁴⁴²⁰⁾ عند الحنفية: «والعاصي والمطيع في الرخص سواء لإطلاق النصوص، منها قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: جزء من الآية: 184]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البقرة: جزء من الآية: 239]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ [النساء: جزء من الآية: 43]، من غير فصل، فصار كما لو أنشأ السفر في مباح ثم نوى المعصية بعده.

وأما قوله تعالى: ﴿غَيْرِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ [النحل: جزء من الآية: 115]، أي غير متلذذ في أكلها، ولا متجاوز قدر الضرورة، ونحن لا نجعل المعصية سببًا للرخصة، وإنما السبب لحوق المشقة الناشئة من نقل الأقدام، والحر، والبرد وغير ذلك، والمحذور ما يجاوره من المعصية، فكان السفر من حيث إفادته للرخصة مباحًا؛ لأن ذلك مما يقبل الانفصال». ينظر: «الاختيار لتعليل المختار»: (81/1).

⁽⁴⁴²¹⁾ ينظر: «المحصول»: (2/370)، و«نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول»، للشيخ عيسى منون: (ص: 130).

⁽⁴⁴²²⁾ قالت الحنفية: «وإذا مات في البئر فأر أو عصفورة أو نحوهما نزع منها عشرون دلواً إلى ثلاثين؛ لما روى عن علي (رضي الله عنه) أنه يسترح منها دلاء، وعن أنس ينزع عشرون دلواً، وعن النخعي عشرون أو ثلاثون، فالعشرون للإيجاب، والثلاثون للاستحباب، وعن محمد في الفأرتين إلى تسع، وفي العشر جميع الماء، وفي الحمامة والدجاجة ونحوهما من أربعين إلى ستين، وهكذا، روى عن سعيد بن المسيب؛ ولأنها ضعف الفأرة فضعفنا الواجب». ينظر: «الاختيار لتعليل المختار»: (17/1).

⁽⁴⁴²³⁾ ينظر: «نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول»، للشيخ عيسى منون: (ص: 130).

والإصلاح يكمن في الرجوع للسان القرآن وخطابه، والاحتذاء بأقيسة القرآن، ومنهجه في استخدام القياس.

وهذه نبذة من استعمالات القياس في القرآن المجيد: قال تعالى عقيب إخباره عن عقوبات الأمم المكذبة لرسولهم وما حل بهم: ﴿أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أَوْلَائِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾⁽⁴⁴²⁴⁾. فهذا محض تعديّة الحكم إلى من عدا المذكورين بعموم العلة وإلا فلو لم يكن حكم الشيء حكم مثله لما لزمت التعديّة ولا تمت الحجة.

وقوله تعالى عقيب إخباره عن عقوبة قوم عاد حين رأوا العارض في السماء: ﴿قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّطْرِنَا﴾، فقال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ * تَدْمُرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِينُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾⁽⁴⁴²⁵⁾، ثم قال: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾⁽⁴⁴²⁶⁾، فالمعنى أن حكمكم كحكمهم، وإنا إذا كنا قد أهلكناهم بمعصية رسلنا، ولم يدفع عنهم ما مكنوا فيه من أسباب العيش فأنتم كذلك، تسوية بين المتماثلين. وقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾⁽⁴⁴²⁷⁾. وقال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾⁽⁴⁴²⁸⁾.

وبعد فهذه أقيسة القرآن الكريم لوشئت (أيها القارئ الكريم) لأجريت عليها القواعد الحاكمة للقياس كما تشاء.

عناية العلماء المعاصرين بالقياس، وإشادتهم بدوره في بيان أحكام النوازل المستجدة:

لما كان التجديد يُعبّر عن الاجتهاد بصورته الفرديّة والجماعيّة، ولما كان القياس روح الاجتهاد، وصنوه، فإننا بحاجة إلى نظرة جديدة للقياس من أجل تجديد الاجتهاد، حيث عدّ الأصوليون القياس (قديمًا وحديثًا) محور الاجتهاد، ومدار الفقه وعمدته، وقد استحوذت هذه الفكرة على جهود بعض الداعين إلى التجديد

(4424) [القمر: الآية: 43].

(4425) [الأحقاف: جزء من الآية: 24 و الآية: 25].

(4426) [الأحقاف: الآية: 26].

(4427) [الجاثية: الآية: 21].

(4428) [ص: الآية: 28].

الأصولي، أو التجديد في الفقه الإسلامي، ومن هذِهِ الجهود: «حجّيّة القياس»⁽⁴⁴²⁹⁾، أ.د صلاح زيدان، و«حجّيّة القياس في الفقه الإسلامي»⁽⁴⁴³⁰⁾، لعمر مولود عبد الحميد، و«أصول الفقه»، للشيخ محمد أبو زهرة، و«علم أصول الفقه»، للشيخ عبد الوهاب خالاف، و«أصول الفقه»، للشيخ الحضري بك، و«أصول الفقه»، لزكي الدين شعبان، و«أصول الفقه»، لحسين حامد، و«أصول الفقه الإسلامي»، لمحمد سلام مذكور، و«أصول الفقه الإسلامي»، لوهبة الزحيلي، و«القياس عند الأصوليين»، د علي جمعة محمد، و«تذكير الناس بما يحتاجون إليه من القياس»، د محمد الحفناوي، و«القياس في القرآن والسنة النبويّة، دراسة نظريّة تطبيقيّة»، لوليد بن علي بن عبد الله الحسين، وهذه الدراسات وغيرها أسهمت بتسهيل وتيسير المادة الأصوليّة لجمهور طلبة العلم الشرعي إلا أنّها في كثير من الأحيان مثّلت التصور القديم للقياس المنضبط بعقل جزئيّة، وأحكام فرديّة لنوازل بسيطة تخص ممارسات الأفراد في العبادات، أو المعاملات، لكن الفقه الحضاري الذي يعني الأُمّة، ودورها، وما يحتاج إليه من قياس جلي، أو قياس كلي لم يكن له نصيب كبير في كتب الفقه، أو الأصول القديمة إلا ما ندر عند الإمام الرازي، وحجة الإسلام الغزالي، وسلطان العلماء العز بن عبد السلام.

يقول الدكتور محمد الدسوقي: «القياس بحسب ما جاء عند العلماء عنه قد حُصِر في دائرة ضيقة، وهي تعدية حكم الأصل إلى الفرع بجامع العلة المنضبطة، وهذا النمط من القياس يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنص شرعي، فيضيفون الحكم إلى الحادثة المستجدة، ومثل هذا القياس المحدود ربما يصلح استكمالاً للأصول التفسيريّة، في بيان بعض الأحكام، مثل أحكام النكاح، والآداب والشعائر، ولكن المجالات الواسعة من الدين لا يُجدي فيها إلا القياس الفطري الحر من الشرائط المعقدة التي استنبطها بعض الأصوليين القدامى من المنطق الأرسطي زمن الولع به، والتوسع في مفهوم القياس منطلقه ما ثبت من العلل الحِكَم والمصالح والمقاصد التي دلّت النصوص عليها بالاستقراء، وعليه فالقياس على الحِكَم والعلل والمقاصد والمناسبات يجعل من القياس ميداناً واسعاً للاجتهاد والاستنباط، ومجالاً فسيحاً للعقل الإنساني لتحقيق مصالح الناس، وتنمية الفقه، وعدم الجمود على الموروث عن علماء الأصول في القياس»⁽⁴⁴³¹⁾.

⁽⁴⁴²⁹⁾ دار الصحوة، الطبعة الأولى، سنة: 1407هـ.

⁽⁴⁴³⁰⁾ جامعة قاريونس، بنغازي، سنة: 1409هـ.

⁽⁴⁴³¹⁾ يُنظَر: «التجديد في الفقه الإسلامي»، لمحمد الدسوقي: (ص: 100 - 102)، إصدارات المجلس الأعلى للشئون الإسلاميّة، بوزارة الأوقاف المصرية، عدد: 77، سنة: 1422هـ - 2001م، ويُنظَر أيضاً: «نظرة نقدية في الدراسات الأصوليّة المعاصرة»، لمحمد الدسوقي: (ص: 125 - 126)، دار المدار الإسلامي، بوزارة الأوقاف المصرية، ط: 1، سنة: 2004م، ويُنظَر أيضاً: «التجديد في

وقد دعا الإمام محمد الطاهر ابن عاشور إلى القياس الكلي في كتابه: «المقاصد وأصول النظام الاجتماعي»، وهي محاولة منه إلى تجديد النظر الأصولي للأدلة، ومناهج الاستنباط، وهي نظرة شاملة كلية للأدلة، واستمدادها.

وقد ظهرت مجموعة من الدراسات الأصولية التي جعلت من الاجتهاد محوراً لأفكارها، وكلها تخدم تجديد النظرة إلى آليات الاجتهاد، والبعد به عن دوائره الضيقة إلى رحاب واسعة، في النظرة عبر المقاصد الكليّة، والمصالح العامّة للتشريع، وهو ما يمكن تسميته بـ«القياس الكلي»، كما سبق أن أسلفنا.

وهذه الدراسات مثل: «نظرية التقريب والتغليب»، للدكتور الريسوني، والتي تعني مقارنة اليقين في الاعتقادات والأحكام؛ لتلاشي الظنّيّة والاحتمال، وإدراك أمر ما وتصوره، والتغليب: الأخذ بأحد الأمرين، وتقديمه على غيره في الاعتبار لميزة، أو أفضلية تقتضي هذا التغليب، ويكون التقريب والتغليب بالأدلة والأمّارات، وقد يكون بالظنون والاعتقادات والمقاربات والمقارنات⁽⁴⁴³²⁾.

وقد قال الدكتور أحمد الريسوني: «التقريب والتغليب بمعنى العمل بالظنون الراجحة بأدلتها مسألة واضحة في مجال القياس، وفي إثبات العلة، ومسالك إثباتها في الأصل والفرع بطرق غلبة الظن والمناسبة والشبه»⁽⁴⁴³³⁾.

وقد اهتم الريسوني بالتطبيقات المعاصرة للنظرية، وربط في تطبيقاته هذه بين المناسبة والمصلحة، ودور النظرية «التقريب والتغليب» في إثباتها بما يفيد أنه جعل من المصلحة مناسباً يمكن اعتماده في التعليل وبناء الأحكام⁽⁴⁴³⁴⁾.

ومن هذه الدراسات أيضاً: «الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده»، للدكتور الريسوني، حيث اعتني في هذه الدراسة بالتأكيد على اعتبار مسالك العلة وسيلة من وسائل الكشف عن المقاصد، وبيان أهميّة الأقيسة في الفكر المقاصدي القائم على الاستقراء، وتتبع المعاني والمقاصد الجزئية والكليّة⁽⁴⁴³⁵⁾.

علم أصول الفقه في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق»، د محمد فتحي محمد العتري: (ص: 292 - 307)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 1، سنة: 1439هـ - 2018م.

⁽⁴⁴³²⁾ يُنظر: «نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية»، د أحمد الريسوني: (ص: 28 - 29)، مطبعة مصعب، مكناس، ط: 1، سنة: 1422هـ - 2001م، ويُنظر أيضاً: «التجديد في علم أصول الفقه في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق»، د محمد فتحي محمد العتري: (ص: 292 - 307).

⁽⁴⁴³³⁾ يُراجع: «نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية»: (ص: 131 - 134)، و(ص: 332 - 443).

⁽⁴⁴³⁴⁾ يُنظر: «التجديد في علم أصول الفقه في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق»، للعتري: (ص: 292 - 307).

⁽⁴⁴³⁵⁾ يُنظر: «الفكر المقاصدي. قواعده وفوائده»، د أحمد الريسوني: (ص: 61 - 67)، منشورات جريدة «الزمن»، عدد: 9، سلسلة كتاب الحبيب، الرباط، سنة: 1999م.

وعَدَّ الريسوني أن أوائل قواعد الفكر المقاصدي أن كل ما في الشريعة معلَّل، وله مقصود ومصلحة، وما دامت المقاصد مستويات منها المقاصد الكُلِّيَّة، والمقاصد الجزئيَّة، والمقاصد الخاصَّة فلا بُدَّ أن هناك أقيسة تعتمد على تلك المقاصد الكُلِّيَّة، وتتخذها منطلقًا وقواعد تُبنى عليها الأحكام، وضرب مثالًا لذلك بمستويات المقاصد في النكاح، والتي تفوق النظرة الجزئيَّة المتعلقة بالزوج والزوجة⁽⁴⁴³⁶⁾.

ومن هَذِهِ الدراسات أيضًا: «الاجتهاد المقاصدي، حجتيه، وضوابطه، ومجالاته»، للدكتور نور الدين مختار الخادمي، حيث اهتم بما أسماه: المصطلحات الأصوليَّة المقاصدية التي لها أهميَّة قصوى في عمليَّة الاستنباط، ومن هَذِهِ المصطلحات: «القياس الكلي»، أو «الموسع»، «الضرورة الخاصَّة»، و«العامَّة»، و«المناسبة، وترتيب الحكم عليها».

يقول الخادمي: «وتلك المصطلحات وإن كان السابقون قد درسوها بما يعطيهم فضل السبق والتأسيس، غير أنها لا تزال في حاجة ملحة لزيادة درسها، وتحقيقها، ولا سيما فيما يتعلق بتطبيقاتها، وفروعها المعاصرة، ف «القياس الكلي»، أو «الموسع» هو قياس النظير بنظيره لأمر جامع بينهما كمقصد عالٍ، أو مصلحة كلية، أي أن الإلحاق بجامع المصلحة الكُلِّيَّة، أو عموم الحكمة، جاء عن الرازي أن الفقهاء قد اختلفوا في ذلك كثيرًا، والأقرب جوازه، ولا يُكتفى بالعلل المؤثرة الظاهرة، بل التعليل بالحكم حاصل في صور كثيرة، والوصف لا يكون مؤثرًا في الحكم إلا لاشتماله على جلب منفعة، أو دفع مضرة»، ونقل عن الطاهر ابن عاشور قوله: «إن الأصل في الأحكام الشرعيَّة كلها في قبول القياس ما قامت منها معان ملحوظة للشارع، وأن أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها بوصف العلل والمقاصد القريبة والعالية»، ويستند الباحث في بحثه هذا إلى أن القياس الجزئي أو الفرعي على أهميته لم يعد كافيًا لبحث الوقائع والنوازل، واعتبر أن من أبرز مسالك القياس الموسع: الاستحسان، وسد الذرائع، ومنع الخيل⁽⁴⁴³⁷⁾.

ومن هَذِهِ الدراسات أيضًا: «في الاجتهاد التنزيلي»، للدكتور بشير بن مولود جحيش، حيث تكمن أهميتها في التأكيد على محل التنزيل والاجتهاد في اختيار الأحكام الملائمة للواقع، والمحققة للمقاصد، ووصف ذلك بأنه من أرقى أنواع الفقه المستقبلي الذي يهدف إلى استشراف المستقبل، والتخطيط له⁽⁴⁴³⁸⁾، ويرى

⁽⁴⁴³⁶⁾ يُنظر: «الفكر المقاصدي. قواعده وفوائده»، د الريسوني: (ص: 37 - 58)، و(ص: 140 - 141).

⁽⁴⁴³⁷⁾ يُنظر: «الاجتهاد المقاصدي. حجتيه، وضوابطه، ومجالاته»، للدكتور نور الدين مختار الخادمي: (58/2)، سلسلة كتاب الأمة، رقم: 66، الدوحة، وزارة الأوقاف والشئون الدينيَّة بقطر، سنة: 1419هـ، ويُنظر أيضًا: «التجديد في علم أصول الفقه في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق»، د محمد فتحي محمد العتري: (ص: 292 - 307).

⁽⁴⁴³⁸⁾ يُنظر: «في الاجتهاد التنزيلي»، للدكتور بشير بن مولود جحيش، سلسلة كتاب الأمة، رقم: 93، الدوحة، وزارة الأوقاف والشئون الدينيَّة بقطر، سنة: 1424هـ - 2003م، ويُنظر أيضًا: «التجديد في علم أصول الفقه في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق»، د

الباحث في هذه الدراسة أن فقه التنزيل يحتاج إلى تخصصات معرفية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية بجوار العلم الشرعي، وهذا الفقه مظهر من مظاهر التكامل المعرفي بين الحكم وفقه المحل، وهذه الدراسة (كما يراها د العتري) جديرة بالاهتمام الأصولي المعاصر؛ لما لها من أصالة في التأسيس، ومعاصرة في التطبيق، حيث اهتمت بتحقيق مناهج الأحكام، لا سيما تحقيق مناط الحكم بين خصوص القياس وعموم التنزيل، وأيضاً اهتم ببيان مدى ارتباط المقاصد الشرعية لتحقيق المناط حيث عدَّ الباحث المقاصد ثمرة من ثمرات تحقيق المناط، ونتيجة من نتائجه⁽⁴⁴³⁹⁾.

ومن هذه الدراسات أيضاً: «مقاصد الشريعة»، للأستاذ الدكتور طه جابر العلواني، حيث يرى أن الحاجة أضحت ملحة وماسة للكشف عن المقاصد القرآنية العليا الحاكمة «التوحيد والتركية والعمران»، ويرى أن هذه المقاصد تُمكن الأصولي المعاصر من غربة الفقه الإسلامي من ناحية، ومن ناحية أخرى تعينه على معالجة الواقع بمُسْتَجِدَّاته، دون البحث المضني عن الشبه، أو النظر في كتب الأقدمين، وفي ذلك توسيع للفقيه، أو الأصولي عند التطبيق العملي للقياس⁽⁴⁴⁴⁰⁾.

ومن هذه الدراسات أيضاً: «نظرة نقدية للدراسات الأصولية المعاصرة»، للدكتور محمد الدسوقي، حيث يهدف فيه إلى توسيع دائرة القياس، ونقله من الإطار الضيق المحدود إلى القياس الواسع الذي يتخذ المقاصد والمصالح ميزاناً للاجتهد والاستنباط، وهو نفس ما دعا إليه الدكتور حسن عبد الله الترابي في دراسته للتحديد الأصولي⁽⁴⁴⁴¹⁾.

من خلال العرض السابق يظهر لنا أن القياس من أجل وظائف المحدد والمجتهد، وأن وظيفة المجتهد الكبرى: النظر في النوازل التي لم يرد بشأنها نصٌّ، فيتحرى المصلحة، ويتفادى المفسدة المترتبة على هذه النازلة بإجراء مقاييس الشريعة التي قامت على اعتبار المقاصد، ولما كانت النصوص محدودة، والنوازل لا تنقضي اقتضت مصلحة المكلفين أن يُلْحَقَ غير المنصوص بالمنصوص، فقد ورد النص بتحريم الخمر لعل الإسكار، والحكمة حفظ العقل، والحشيش والأفيون وسائر المخدرات تلحق بالخمر؛ للعلة والحكمة نفسها، فالقياس

محمد فتحي محمد العتري: (ص: 292 - 307)، ويُنظَر أيضاً: «فقه المستقبل. رؤية تأصيلية تطبيقية»، د محمد فتحي محمد العتري، دار المطبوعات الجامعية بالأسكندرية، ط: 1، سنة: 2011م.

⁽⁴⁴³⁹⁾ يُنظَر: «التجديد في علم أصول الفقه في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق»، د العتري: (ص: 292 - 307).

⁽⁴⁴⁴⁰⁾ يُنظَر: «مقاصد الشريعة»، للأستاذ الدكتور طه جابر العلواني: (ص: 166 - 167)، دار الهادي، بيروت، ط: 1، سنة: 1421هـ - 2001م.

⁽⁴⁴⁴¹⁾ نعي بها دراسة: «قضايا التجديد، نحو منهج أصولي»، للدكتور حسن الترابي: (ص: 19 - 20)، دار الهادي، بيروت، ط: 1، سنة: 1421هـ - 2001م.

الأصولي يُمثّل منهجيةً علميّةً إسلاميّةً فريدةً في أدائها، وفي نتائجها، وتؤكد أصالة هذه الأمة، وأصالة مصادرها العلميّة المتمثلة في الكتاب، والسنة، والاجتهاد معهما⁽⁴⁴⁴²⁾.

إن المطلوب (إذن) بناء القياس على تتبع المصلحة والحكمة المنضبطة، الأمر الذي اعتمده الفقهاء، حيث لم يقفوا عند الوصف الظاهر المنضبط، وإنما راعوا الحكمة والمناسبة فاتسعت تطبيقاتهم، بينما لما اقتصر الأصوليون على بناء القياس على العلة المنضبطة كانت تطبيقاتهم ضيقة، وقليلة ومتكررة مما أدّى إلى تضيق دائرة القياس عند التفريع الفقهي.

إننا بحاجة (ماسة وملحة) إلى تفعيل المنحنى التطبيقي للقياس الأصولي وربطه بالاجتهاد المعاصر والنوازل المستجدة، وتعليمه للطلاب، وتعريفهم كيفية جريان القياس فيها، وإجرائه عليها، مما يؤدي إلى تنمية ملكة الطلاب، مع تنمية الجانب التقعيدي في باب القياس باستخراج قواعد فقهيّة وأصوليّة تُمكّن الطالب من التمرس الأصولي.

القياس ونظرية الإلحاق:

وهذه النظرية تقوم على أن الشيء الواحد المنقسم بالتساوي تكون أجزاؤه متساوية، وأن العام يشمل جميع أفرادها بالتساوي، وأن النظر له حكم نظيره بلا فرق.

والإلحاق من حيث هو نوعان: **الإلحاق بنفي الفارق**: وهذا هو المسمى بمفهوم الموافقة، **والإلحاق بإثبات الجامع بين الأصل والفرع**: وهو القياس المعروف⁽⁴⁴⁴³⁾.

فالقياس في مجمله عبارة عن إلحاق الفرع بالأصل في إثبات الحكم له؛ لأن ثمرة القياس ونتيجته هو إثبات حكم الأصل للفرع، فأصل القياس هو الإلحاق.

من أين جاءت نظرية الإلحاق:

جاءت نظرية الإلحاق التي أخذت في مضمونها أشكالاً متعددة، كالقياس، وكإجراء الكلي على جزئياته، أو تطبيق مبدأ شمول العام على أفرادها، بسبب أن نصوص الوحي «القرآن والسنة» محددة بألفاظها، وعند إيقاعها على الواقع النسبي المتغير لا تشتمل على كل الحوادث، وذلك بعد تحديد الحجية، وإثباتها

⁽⁴⁴⁴²⁾ يُنظر: «نظرية القياس الأصولي منهج تجريبي إسلامي، دراسة مقارنة»، د محمد سليمان داود: (ص: 5)، دار الدعوة، الإسكندرية، ط:

1، سنة: 1403هـ - 1984م.

⁽⁴⁴⁴³⁾ يُنظر: «المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهيّة» د: علي جمعه: (ص: 314).

وفهمها في إطار القطعيّة والظنيّة؛ لذا وكل الفقهاء يأخذون بنظريّة الإلحاق، وإن أنكر الظاهريّة نوعًا مخصوصًا منها، وهو القياس (4444).

وقبل أن نطوي صحيفة هذا الضابط المهم فإننا نؤكد على حاجة الأصوليين إلى التوسع في معنى القياس، ومسالكه، وتطبيقاته، واستخدام القياس الكلي الواسع الذي يتخذ من الحكّم والمصالح والمناسبات والمقاصد منطلقًا لآرائه، وكذا العناية بالقياس المنطقي والتخريج والتكييف.

(4444) يُنظر: «المرجع السابق» نفسه.

الضابط الثاني عشر: إعادة النظر في الاجتهاد وشروطه:

تمهيد: الحاجة إلى الاجتهاد المعاصر في الفقه الإسلامي:

يشهد العالم في القرن الحادي والعشرين تطورات وتغييرات اقتصادية واجتماعية وعلمية هائلة، تجاوزت سرعتها كمًا وكيفًا التطورات التي حدثت طول الفترات الماضية، وهذه التطورات، التي أثرت سلبيًا وإيجابيًا في العالم الإسلامي، تبعثها تغييرات في الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية والقانونية، فقضايا (حقوق الإنسان) و(اللجوء الإنساني والسياسي) و(المهجرة) و(الأمن الغذائي) و(توسعالقنوات الفضائية) و(شبكة الإنترنت) وما شابهها أوجدت قضايا ومشاكل حديثة استتبع وضع أنظمة حقوقية محلية ودولية وظهور حقوق ومسئوليات جديدة على الإنسان المعاصر أيضًا.

وفي عالم الاقتصاد، الذي يلعب دورًا كبيرًا في تأمين مصالح الشعوب، حدثت تطورات جديدة مثل توسع التجارة الدولية، وشبكة البنوك، والبورصات العالمية، إلى الصناعة، والزراعة، ونظام السوق العالمية الحرة، وكل ذلك وضع المسلمين والحكومات الإسلامية أمام تحدٍ كبير هو: هل يمكن للأحكام الشرعية الإسلامية أن تواكب هذا التطور السريع، لقد سيطرت نظم المصارف، والبنوك، والضرائب الحديثة على الأسواق، والمجتمعات الإسلامية، ولا يمكن للمسلم اليوم أن يعيش داخل إطار ذاته وقوانينه التي وضعت لبيئة تختلف اختلافًا أساسيًا مع البيئة التي نعيشها اليوم؛ ولأننا نؤمن بهويتنا وشريعتنا الإسلامية يُطرح السؤال التالي: كيف يمكن التوفيق بين قيمنا ورؤيتنا الدينية والمتغيرات المعاصرة؟

في مثل هذه الأجواء كيف يمكن للأفراد والمؤسسات والحكومات الإسلامية أن تستوعب المتغيرات المعاصرة؟ وكيف يمكن تطبيق بعض أحكام الفقه والأنظمة الإسلامية، التي وضعت بعضها قبل مئات السنين على حياتنا المعاصرة؟ هل يمكن أن تؤدي الأنظمة المالية الإسلامية دورًا إيجابيًا في مسيرة مشاريع التنمية الشاملة؟ وما هو دورها في حل الأزمات الاجتماعية والاقتصادية لمجتمعاتنا الإسلامية؟ بعد أن نجحت بعض البلدان الإسلامية في تحويل الزكاة والوقف من عمل فردي إلى مؤسسي، كيف يمكن لهذه المؤسسات إعداد نفسها لمواكبة التحولات الاقتصادية والقانونية والمعلوماتية؟ كل هذه الأسئلة وغيرها بحاجة إلى إجابات شافية ومقنعة لتعزيز الثقة بالدين والقيم والأحكام الدينية⁽⁴⁴⁴⁵⁾.

وبالرغم من نموتيارات جديدة تنادي بتجديد الحياة الإسلامية، ضمن منظور حضاري وتنموي، يستطيع أن يجمع بين الرؤية الإسلامية، وأهداف الشريعة، ومتطلبات العصر، ومشكلاته، ومُستجداته، إلا

⁽⁴⁴⁴⁵⁾ ينظر بحث: «آليات التجديد في الفقه الاجتهادي» أ/ صادق العبادي (ص: 76)، مجلة البصائر العدد: (47)، السُّنة: الثانية والعشرون: 1432 هـ - 2011 م.

أن شريحة كبيرة من قيادات وعلماء الدين لازالت تؤمن بخطورة الاتجاهات التحديثية على الدين، وتدعو إلى الأصالة والرجوع إلى الفقه التقليدي والتمسك بالتراث الفقهي والفكري، ولا ترى نفسها مسئولة عمّا يجري في الساحة الإسلامية من تحديات أساسية على جميع الأصعدة.

وإيماناً بضرورة التغيير والتحول في المنهجية الفكرية الإسلامية كمرحلة أساسية للنهوض الإسلامي، يمكن القول بأن تطوير عملية الاجتهاد في الفقه الإسلامي يُعدُّ المفتاح الأساس للتوفيق بين (الأصالة والمعاصرة) و(الدين والحياة) و(التراث والتجديد)، وهو الطريق الأسلم لمواجهة التحديات المعاصرة والحفاظ على هويتنا الإسلامية⁽⁴⁴⁴⁶⁾.

تعريف الاجتهاد:

الاجتهاد في اللغة: (ج ه د): بذل القوة والطاقة، (بالفتح والضم) وأغلب المعاجم تميز بينهما كما في لسان العرب: (بالضم): الطاقة والوسع، و(بالفتح): المشقة، ومنه الجهاد، والمجاهدة، وهي المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل⁽⁴⁴⁴⁷⁾.

وفي التعريفات للجرجاني: «الاجتهاد بذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال»، وقال أيضاً: «استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظنٌّ بحكم شرعي»⁽⁴⁴⁴⁸⁾.

وفي الاستعمال القرآني لمادة (جهد) وردت بصيغ مختلفة (جاهد، جاهداً، تجاهدون، جاهدهم، جهاد...) سواء أعلق الأمر ببذل الجهد في القتال بالمال، أو بالقوة، أو بالنفس، أو بغير ذلك، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾⁽⁴⁴⁴⁹⁾، قال الزمخشري: «إلا طاقتهم، فُرى بالفتح والضم»⁽⁴⁴⁵⁰⁾.

ولم يرد الاجتهاد بلفظه في القرآن بهذا اللفظ، إلا أن معناه ودلالته المتعلقة بعمل المكلف، من حيث بذله للجهد في الالتزام بتعاليم الدين، وعماراة الأرض، نجده في آيات كثيرة، في كتاب الله المسطور والمنظور. وفي الحديث الشريف نجد معالم شرعية أكثر تحديداً لمعنى الاجتهاد، كما في حديث عائشة (رضي الله

⁽⁴⁴⁴⁶⁾ ينظر بحث: «آيات التجديد في الفقه الاجتهادي» أ/ صادق العبادي (ص: 77)، بتصرف.

⁽⁴⁴⁴⁷⁾ يُنظر: «لسان العرب»، (3/133).

⁽⁴⁴⁴⁸⁾ يُنظر: «التعريفات»، (ص: 10).

⁽⁴⁴⁴⁹⁾ [التوبة: جزء من الآية: 79].

⁽⁴⁴⁵⁰⁾ يُنظر: «تفسير الزمخشري بالكشاف عن حقائق غوامض التنزيل» تأليف: جار الله، أبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري،

(294 /2)، ط: دار الكتاب العربي - بيروت، ط: الثالثة - 1407 هـ.

عَنْهَا) عن بدء الوحي: «فَأَخَذَنِي فَعَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجُهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي»⁽⁴⁴⁵¹⁾، وحديث عمرو بن العاص (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»⁽⁴⁴⁵²⁾.

قال الخطابي: «إنما يُؤجر المخطيء على اجتهاده في طلب الحق؛ لأن اجتهاده عبادة، ولا يُؤجر على الخطأ، بل يوضع عنه الإثم فقط»⁽⁴⁴⁵³⁾.

تتحلى منهجية الإسلام في تخطئة من اجتهد فيما ليس بأهل له، ولم يستجمع شروطه، فلا أجر له، ولو أصاب الحق، بل هو آثم عاص، وفي تصويب المجتهد الأهل العالم، ولو أخطأ فله أجر، وإن أصاب فأجران؛ لأن الاجتهاد في طلب الحق عبادة، والجهل وعدم الأهلية هما مظنة الخطأ على العموم⁽⁴⁴⁵⁴⁾.

وجاء في حديث معاذ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) «بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ، فَقَالَ: كَيْفَ تَقْضِي؟»، فَقَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟، قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؟، قَالَ: أَجْتَهْدُ رَأْيِي، قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ»⁽⁴⁴⁵⁵⁾.

ونقل ابن حزم عن سفيان بن عيينة: «اجتهاد الرأي، هو: مشاورة أهل العلم، لا أن يقول برأيه»⁽⁴⁴⁵⁶⁾، ولعلَّ غرض ابن حزم هو إبطال الاجتهاد بالرأي تمثيلاً مع مذهبه الظاهري الذي يرفض الرأي

⁽⁴⁴⁵¹⁾ جزء من حديث طويل أخرجه البخاري في «صحيحه»، باب: بدء الوحي، باب: كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الْوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؟ (7/1) برقم: (3)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: بدء الوحي إلى رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (139/1)، برقم: (160).

⁽⁴⁴⁵²⁾ أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه»، كتاب: الإعتصام بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، باب: أَجْرُ الْحَاكِمِ إِذَا اجْتَهَدَ فَأَصَابَ أَوْ أَخْطَأَ، (108/9) برقم: (7352)، ومسلم في «صحيحه» كتاب: الأفضية، باب: بَيَانِ أَجْرِ الْحَاكِمِ إِذَا اجْتَهَدَ فَأَصَابَ، أَوْ أَخْطَأَ (1342/3)، برقم: (1716).

⁽⁴⁴⁵³⁾ ينظر: «معالم السنن» تأليف: أبي سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي، (160/4)، الناشر: المطبعة العلمية - حلب، ط: الأولى 1351 هـ - 1932 م.

⁽⁴⁴⁵⁴⁾ ينظر: «مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر» تأليف: د: سعيد شتار (ص: 14)، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: الأولى 1437 هـ - 2016 م.

⁽⁴⁴⁵⁵⁾ أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الأفضية، باب: اجْتِهَادِ الرَّأْيِ فِي الْقَضَاءِ (303/3)، برقم: (3592)، والترمذي في «جامعه»، كتاب: الأحكام، باب: مَا جَاءَ فِي الْقَاضِي كَيْفَ يَقْضِي (9/3) برقم: (1327)، والدارمي في «سننه»، كتاب: المقدمة بابُ الْقَضِيَا وَمَا فِيهِ مِنَ الشَّدَّةِ (267/1 ح: 170)، وأحمد في المسند (417/36 ح: 22100)، وسنده ضعيف؛ لإبهام أصحاب معاذ، وجهالة الحارث بن عمرو.

⁽⁴⁴⁵⁶⁾ يُنظر: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم، (36/6).

والقياس، ويحصر الأدلة في ثلاثة: كتاب، وسنة، وإجماع، والإجماع المعتبر هو إجماع الصحابة⁽⁴⁴⁵⁷⁾.
وبعد استقرار المذاهب وضبط العمل بالأصول، بات العمل الاجتهادي ينحو إلى الضبط والتقنين،
وترجع معظم الاختلافات في تعريفات الأصوليين إلى القيود التي يشترطونها في التعريف، من جهة المجتهد أو
الفقيه، أو موضوع الاجتهاد، الحكم الشرعي، الظني، أو العملي، أو العقلي، أو غيره.
قال ابن حزم: «فالاكتفاء في الشريعة هو استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك
الحكم»⁽⁴⁴⁵⁸⁾.

لكن عند الغزالي صار لفظ الاجتهاد في عُرف العلماء «مخصوصاً ببذل المُجتهدِ وسعته في طلب
العلم بأحكام الشريعة»⁽⁴⁴⁵⁹⁾.

والواقع أن التنصيص على الاستنباط في التعريف الاصطلاحي الأصولي هو من الأمور الدقيقة والمهمّة
التي تحدد عمل الفقيه المجتهد، وتميزه عن غيره، ولو اشترك لغة في الاجتهاد فإنه ليس مثله في الاصطلاح..
وهذا التحديد الدقيق لمهمّة المجتهد في الاصطلاح الأصولي هو ما حاوله الإمام الشافعي (سابق) بالقياس،
واعترض عليه الغزالي.

واختلفوا في اعتبار العقليّات اجتهادًا أو لا؟ فمنهم من ذهب إلى أن بذل الطاقة في العقليّات خارج
عن الاجتهاد، بينما يرى آخرون أن ما يقع من بذل الوسع في العقليّات من الأحكام الشرعيّة الاعتقادية
اجتهاد عند الأصوليين، غير أن المصيب فيها من المخالفين (واحد) باتفاق المصوبة والمخطئة، والمخطئ آثم.

فيم يجتهد هذا المجتهد:

ويبقى الإشكال من زاوية نظر تعالج مسألة تخلف الأئمة وتعطل حركة العقل والفكر فيها، وعلى رأسها
اختزال مفهوم الاجتهاد الذي كان فعلاً حركة وعقل مجتمعي في إطار أصول دينية واضحة، وجعله آلة خاصّة
بمجال التداول الفقهي الذي كان بدوره المغذي الأكبر لهذه الحركة، لكنه لما أتى على هذا المجال زمان من
الجمود والانكماش، قضى على تلك الحركة أن تتوقف، وعلى العقل أن يستقيل، وعلى الاجتهاد أن يغلق
بابه، وعلى الأئمة من ثمّ أن تنسحب من موقع الشهادة والقيادة.

وعودة الأئمة إلى هذه الأدوار رهين بمدى قدرتها على بعث الحركة من جديد في جميع آلات الاشتغال
لديها، وعلى رأسها الاجتهاد، بما له من منهج له قواعد وأصول ينضبط بها في المجالات كالمجال الفقهي

⁽⁴⁴⁵⁷⁾ ينظر: «مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، (ص: 14).

⁽⁴⁴⁵⁸⁾ يُنظر: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم، (133/8).

⁽⁴⁴⁵⁹⁾ يُنظر: «المستصفي» لأبي حامد الغزالي، (ص: 342)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلميّة، ط:

والأصولي، فمنهج علم أصول الفقه لم يستعمل حتى في حينه لبقية العلوم، حيث للفقه منهج، ولعلماء الحديث منهج، ولعلماء اللغة والصرف منهج، وكذلك سائر العلوم التي كانت قائمة ومطلوبة⁽⁴⁴⁶⁰⁾.

العلاقة بين الاجتهاد والرأي:

يُعد ابن عبد البر من بين أوائل المحققين في هذا المسألة حيث عقد بابًا سماه: «بَابُ اجْتِهَادِ الرَّأْيِ عَلَى الْأُصُولِ عِنْدَ عَدَمِ النَّصُوصِ فِي حِينِ نُزُولِ النَّازِلَةِ»⁽⁴⁴⁶¹⁾، وذكر فيه العديد من الآثار والأحاديث الواردة عن الصحابة في «اجتهاد الرأي»، ثم عقد بابًا آخر سماه: «بَابُ مَا جَاءَ فِي ذَمِّ الْقَوْلِ فِي دِينِ اللَّهِ تَعَالَى بِالرَّأْيِ وَالظَّنِّ وَالْقِيَاسِ عَلَى غَيْرِ أَصْلٍ وَعَيْبِ الْإِكْتَارِ مِنَ الْمَسَائِلِ دُونَ اعْتِبَارِهِ» ذكر فيه جملة من الأحاديث والآثار في ذم الرأي⁽⁴⁴⁶²⁾.

وقد قسم ابن القيم الرأي ثلاثة أقسام، حين قال: «الرَّأْيُ ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٍ: رَأْيٌ بَاطِلٌ بِلَا رَيْبٍ، وَرَأْيٌ صَحِيحٌ، وَرَأْيٌ هُوَ مَوْضِعُ الْإِشْتِيَاهِ»، ثم فصل هذه الأقسام وأطال الكلام فيها، ووضح حقيقة التعارض فيما بينها، بما لا يتسع المجال لبسطه⁽⁴⁴⁶³⁾.

والخلاصة أن الرأي رأيان: أحدهما محمود جار على هدى الكتاب والسنة وإجماع علماء الأمة، والآخر مذموم، فالإمام الشافعي جعل القياس مرادفًا للاجتهاد، أو هما اسمان لمعنى واحد⁽⁴⁴⁶⁴⁾.

وهذا هو الرأي المحمود الذي ترضى عنه الشريعة، ولا يتعارض مع مبادئ الكتاب والسنة، ويندرج تحته التأويل الذي هو من صميم الاجتهاد بالرأي فهو من صميم الاجتهاد المستند إلى المناهج الأصولية، وهو صرف اللفظ اللغوي الظاهر المتبادر إلى معنى آخر بالاستناد إلى دليل من نص أو قاعدة عامة، أو من حكمة التشريع، يجعل المعنى الموؤل راجحًا بالدليل، والتأويل من صلب الاجتهاد بالرأي في نطاق النص بما هو جهد عقلي ينصب على تفهم المراد من النص⁽⁴⁴⁶⁵⁾.

ويرى الأستاذ مصطفى عبد الرازق: أن الاجتهاد بالرأي هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين، وقد نما وترعرع في رعاية القرآن، وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية، وأينع علم

⁽⁴⁴⁶⁰⁾ ينظر: «مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، (ص: 14).

⁽⁴⁴⁶¹⁾ ينظر: «جامع بيان العلم» لابن عبد البر، (844/2)، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة

العربية الشُّعُودِيَّة، ط: الأولى، 1414هـ - 1994م.

⁽⁴⁴⁶²⁾ ينظر: «جامع بيان العلم» لابن عبد البر، (1037/2).

⁽⁴⁴⁶³⁾ ينظر: «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن القيم، (1/ 53).

⁽⁴⁴⁶⁴⁾ ينظر: «مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، (ص: 17).

⁽⁴⁴⁶⁵⁾ ينظر: «المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي» د: فتحي الدريني، (ص: 158).

فلسفي هو علم أصول الفقه⁽⁴⁴⁶⁶⁾.

الثاني: الرأي الباطل الذي يعني القياس العقلي المجرد على غير أصل، وفي هذا الصدد يقول الدكتور/ فتحي الدريني: ليس المقصود من الرأي ما كان مظهرًا للتفكير المحض إجمالًا، إذ التفكير المجرد ليس مصدرًا للتشريع في الإسلام، بل هو افتئات على حق الله في التشريع، وأن المجتهد بالرأي لا يقف به اجتهاده عد منطلق اللغة أو ما تفيده ألفاظها من معان ظاهرة، بل يسير على منهج يحكم الصلة بين النص والملكة الفكرية المقتدرة التي تدبر الأمر في النص على أساس من قواعد تحدد معالم الاجتهاد بالرأي حتى لا يقع في الخطأ في الفكر أو يتأثر بالهوى والغرض، ومن هنا يختلف منهج الاجتهاد بالرأي عن منهج الظاهرية، كما يختلف عن منهج الفيلسوف الذي يحتكم إلى الفكر المحض، أو منطلق العقل المجرد، فكل من المنهج اللغوي المحض، والمنهج العقلي المحض لا يتفق مع طبيعة التشريع بما هو نصوص ودلالات وإرادة وروح ومقاصد⁽⁴⁴⁶⁷⁾.

المرجعيات المنهجية للاجتهاد:

قرّر الإمام الشوكاني فيما ينبغي للمجتهد أن يعمل في اجتهاده ويعتمد عليه، فقال: أولاً: أن ينظر في نصوص الكتاب والسنة، فإن وجد ذلك فيهما قدمه على غيره، فإن لم يجده أخذ بالظواهر منهما، وما يستفاد بمنطوقيهما ومفهوميهما، فإن لم يجد نظر في أفعال النبي (صلى الله عليه وسلم)، ثم في تفريراته لبعض أمته، ثم في الإجماع، (إن كان يقول بحجته)، ثم في القياس، على ما يقتضيه اجتهاده من العمل بمسالك العلة، كلاً أو بعضاً.

وما أحسن ما قاله الإمام الشافعي فيما حكاه عنه العزالي: أنها إذا وقعت الواقعة للمجتهد، فليعرضها على نصوص الكتاب، فإن أعوزه عرضها على الخبر المتواتر، ثم الأحاد، فإن أعوزه لم يخض في القياس، بل يلتفت إلى ظواهر الكتاب، فإن وجد ظاهراً نظر في المخصصات، من قياس، وخبر، فإن لم يجد مخصصاً حكم به، وإن لم يعثر على ظاهر، من كتاب ولا سنة، نظر إلى المذاهب فإن وجدها مجتمعة عليها أتبع الإجماع، وإن لم يجد إجماعاً خاض في القياس، ويلاحظ القواعد الكلية أولاً، ويُقدمها على الجزئيات، كما في القتل بالمتكفل، فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم، فإن عدم قاعدة كلبية نظر في المنصوص،

⁽⁴⁴⁶⁶⁾ ينظر: «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» د: مصطفى عبد الرزاق، (ص: 185)، تقدم: محمد حلمي عبد الوهاب، ط: دار الكتاب المصري - القاهرة، دار الكتاب اللبناني - بيروت، 2011م، «رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين» د: مصطفى النشار، (ص: 43)، ط: نيوبوك للنشر والتوزيع 2017م.

⁽⁴⁴⁶⁷⁾ ينظر: «المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي» د: فتحي الدريني، (ص: 18)، ط: مؤسسة الرسالة، ط:

وَمَوَاقِعِ الْإِجْمَاعِ، فَإِنْ وَجَدَهَا فِي مَعْنَى وَاحِدٍ أَلْحَقَ بِهِ، وَإِلَّا انْحَدَرَ بِهِ إِلَى الْقِيَاسِ، فَإِنْ أَعْوَزَهُ تَمَسَّكَ بِالشَّبَهِ، وَلَا يُعَوَّلُ عَلَى طَرْدِ (4468). انتهى

كذلك نقل الزركشي عن الماوردي أن الاجتهاد بعد النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) تنقسم طرقه إلى ثمانية أقسام مستخرجة من:

معنى النص، شبه النص، عموم النص، إجمال النص، أحوال النص، دلائل النص، أمارات النص، ما استخرج من غير نص ولا أصل، ويذهب إلى اعتبارها أصلاً بغلبة الظن، واختلف أصحابنا (يعني الشافعية) في صحّة الاجتهاد بغلبة الظنّ على وجهين: أحدهما: لا يصحّ حتى يفتن بأصل، فإنه لا يجوز أن يرجع في الشرع إلى غير أصل، وهو ظاهر مذهب الشافعي، ولهذا كان ينكر القول بالاستحسان، لأنه تغليب ظنّ بغير أصل، والثاني: يصحّ الاجتهاد به؛ لأنه في الشرع أصل، فجاز أن يستغنى عن أصل (4469).

ولتفصيل ذلك يقول الإمام الشوكاني:

أَحَدُهَا: مَا كَانَ الْاجْتِهَادُ مُسْتَخْرَجًا مِنْ مَعْنَى النَّصِّ، كَاسْتِخْرَاجِ عِلَّةِ الرَّبَا، فَهَذَا صَحِيحٌ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِالْقِيَاسِ.

ثانيها: مَا اسْتَخْرَجَهُ مِنْ شِبْهِ النَّصِّ، كَالْعَبْدِ، لِتَرَدُّدِ شِبْهِهِ بِالْحُرِّ فِي أَنَّهُ يَمْلِكُ؛ لِأَنَّهُ مُكَلَّفٌ، وَشِبْهِهِ بِالْمَمْلُوكَاتِ فِي أَنَّهُ لَا يَمْلِكُ؛ لِأَنَّهُ مَمْلُوكٌ، فَهُوَ شَبْهُ سَائِرِ الْمَمْلُوكَاتِ؛ حَيْثُ تَمْلِكُ وَلَا تَمْلِكُ.

ثالثها: مَا كَانَ مُسْتَخْرَجًا مِنْ عُمُومِ النَّصِّ، كَالَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ (4470)، فَإِنَّهُ "يَعْمُ الْأَبَ وَالرَّوْجَ وَالْمَرَادُ بِهِ" أَحَدُهُمَا، فَيَتَوَصَّلُ إِلَيْهِ بِالْجَهْدِ بِالْتَّرَجِيحِ.

رابعها: مَا اسْتُخْرِجَ مِنْ إِجْمَاعِ النَّصِّ كَقَوْلِهِ فِي الْمُنْعَةِ ﴿وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ﴾ (4471) فيصح الاجتهاد في تقدير المنفعة باعتبار حال الزوجين.

خامسها: مَا اسْتُخْرِجَ مِنْ أَحْوَالِ النَّصِّ كَقَوْلِهِ فِي التَّمَتُّعِ: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا

(4468) ينظر: «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» تأليف: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (2/224)، تحقيق: الشيخ أحمد عزوعناية، تقاسم: الشيخ خليل الميس، د: ولي الدين صالح فرفور، الناشر: دار الكتاب العربي، ط: الأولى 1419هـ - 1999م.

(4469) ينظر: «البحر المحيط في أصول الفقه» للزركشي، (270/8)، الناشر: دار الكتي، ط: الأولى، 1414هـ - 1994م.

(4470) [البقرة: جزء من الآية: 237].

(4471) [البقرة: جزء من الآية: 236].

رَحَعْتُمْ ﴿٤٤٧٢﴾ فَأَحْتَمَلَ صِيَامَ السَّبْعَةِ إِذَا رَجَعَ فِي طَرِيقِهِ، وَإِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ، فَيَصِحُّ الاجْتِهَادُ فِي تَغْلِيْبِ إِحْدَى الْحَالَتَيْنِ عَلَى الْأُخْرَى (٤٤٧٣).

سَادِسُهَا: مَا اسْتُخْرِجَ مِنْ دَلَائِلِ النَّصِّ، كَقَوْلِهِ: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ﴾ (٤٤٧٤)، فَاسْتَدَلَّنَا عَلَى تَقْدِيرِ نَفَقَةِ الْمُوسِرِ بِمُدَّيْنِ، بِأَنَّ أَكْثَرَ مَا جَاءَتْ بِهِ الشُّنَّةُ فِي فِدْيَةِ الْأَدْمِيِّ أَنَّ لِكُلِّ مَسْكِينٍ مُدَّيْنِ، وَاسْتَدَلَّنَا عَلَى تَقْدِيرِ نَفَقَةِ الْمُعْسِرِ بِمُدِّ بَأَنَّهُ أَقَلُّ مَا جَاءَتْ بِهِ الشُّنَّةُ فِي كَفَّارَةِ الْوُطْءِ، أَنَّ لِكُلِّ مَسْكِينٍ مُدًّا.

سَابِعًا: مَا اسْتُخْرِجَ مِنْ أَمَارَاتِ النَّصِّ، كَمَا اسْتُخْرِجَ دَلَائِلُ الْقِبْلَةِ لِمَنْ خَفِيَتْ عَلَيْهِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (٤٤٧٥)، فَيَكُونُ الاجْتِهَادُ فِي الْقِبْلَةِ بِالْأَمَارَاتِ وَالِدَّلَائِلِ عَلَيْهَا، مِنْ هُبُوبِ الرِّيَّاحِ، وَمَطَالِعِ النُّجُومِ.

ثَامِنُهَا: مَا اسْتُخْرِجَ مِنْ غَيْرِ نَصٍّ وَلَا أَصْلٍ، فَاخْتَلَفَ فِي صِحَّةِ الاجْتِهَادِ، فَقِيلَ لَا يَصِحُّ حَتَّى يَفْتَرَنَ بِأَصْلٍ، وَقِيلَ: يَصِحُّ لِأَنَّهُ فِي الشَّرْعِ أَصْلٌ. انْتَهَى (٤٤٧٦).

مجال الاجتهاد:

الأحكام الشرعية ضربان: مسائل أصول، وفروع، فأما أصول الدين التي يجب فيها الاعتقاد الجازم كمسائل الصفات، وأصول الإيمان فليست مجالاً للاجتهاد، وأما الفروع فهي على نوعين: أولاً: نوع لا يسوغ فيه الاجتهاد: ويدخل تحت هذا النوع:

1) ما عُلم من الدين بالضرورة (وهو ما ثبت ثبوتاً يقينياً قطعياً لا شبهة فيه، واستفاد معرفة حكمه بين الخاص والعام) كوجوب الصلوات الخمس، والزكاة، والحج، والصوم، وتحريم الزنا، والقتل، والسرقه، وكل ما عُلم قطعاً من دين الله فالحق فيها واحد.

2) ما دل على حكمه دليل صريح قطعي الورود، والدلالة، فلا مجال للاجتهاد فيها، والواجب أن ينفذ فيها ما دل عليه النص؛ لأنه ما دام قطعي الورود فليس ثبوته وصدوره عن الله أو رسوله (صلى الله عليه وسلم) موضع بحث وبذل جهد.

(٤٤٧٢) [البقرة: جزء من الآية: 196].

(٤٤٧٣) ينظر: «البحر المحيط في أصول الفقه» للزركشي، (270/8)، «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» للشوكاني، (2/2).

(224).

(٤٤٧٤) [الطلاق: جزء من الآية: 7].

(٤٤٧٥) [النحل: الآية: 16].

(٤٤٧٦) ينظر: «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» للشوكاني، (2/224).

وما دام قطعي الدلالة فليست دلالتة على معناه واستفادة الحكم منه موضع بحث واجتهاد.
(3) ما اتفق على حكمه فهو إجماع يجب العمل به.

ثانياً: نوع يسوغ فيه الاجتهاد:

وقد حدده الغزالي بأنه: «الفقهيات الظنّية التي ليس عليها دليل قاطع»⁽⁴⁴⁷⁷⁾، ويشمل الأقسام الآتية:
أ - النص قطعي الثبوت، ظني الدلالة: وهذا يكون في الآية، الذي دلّ لفظها على الحكم دلالة ظنّية، والحديث المتواتر الذي دلّ لفظه على الحكم دلالة ظنّية، مثاله: قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾⁽⁴⁴⁷⁸⁾، فهذا قطعي الثبوت؛ لأنّه قرآن، ولكنه ظني الدلالة؛ لأن لفظ "القرء" يحتمل أن يكون معناه "الحيض"، ويحتمل أن يكون معناه: "الطهر"، فيجتهد المجتهد للوصول إلى المراد من أحد المعنيين.

ب - النص ظني الثبوت قطعي الدلالة: وهذا يكون في خبر الواحد الذي دلّ على معناه دلالة قطعية، مثاله: قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «في أربع وعشرين من الإبل، فما دونها من الغنم من كل خمس شاة»⁽⁴⁴⁷⁹⁾ فإن هذا نص قطعي الدلالة؛ لأنّه لا يدل إلا على معنى واحد فقط، ولكنه ظني الثبوت؛ لأنّه لم ينقل إلينا بطريق التواتر، فيجتهد المجتهد بالبحث عن سنده، وطريق وصوله إلينا، وحال رواته من العدالة والضبط.

ج - النص ظني الثبوت والدلالة معاً: وهذا يكون في خبر الواحد الدال على معناه دلالة ظنّية، مثاله: قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»⁽⁴⁴⁸⁰⁾، فإن المجتهد يجتهد هنا في أمرين هما، الأول: في سند الحديث، وطريق وصوله إلينا، وحال رواته من العدالة والضبط. الثاني: في دلالة الحديث؛ لأن الحديث يحتمل معنيين هما: "لا صلاة صحيحة إلا بفاتحة الكتاب"، و"لا صلاة كاملة إلا بفاتحة الكتاب".

د - الاجتهاد فيما لا نص فيه ولا إجماع: وهذا يكون في حادثة لم يرد حكمها في نص ولا إجماع،

⁽⁴⁴⁷⁷⁾ يُنظر: «المستصفي» لأبي حامد الغزالي، (ص: 348).

⁽⁴⁴⁷⁸⁾ [البقرة: جزء من الآية: 228].

⁽⁴⁴⁷⁹⁾ أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه»، كتاب: الرّكّاة، باب: رُكّاة الغنم، (2/ 118) برقم: (1454)، من حديث أنس بن

مَالِكٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

⁽⁴⁴⁸⁰⁾ أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: «الأذان» باب: «وُجُوبُ الْقِرَاءَةِ لِلْإِمَامِ وَالْمَأْمُومِ فِي الصَّلَوَاتِ كُلِّهَا، فِي الْحَضَرِ

وَالسَّفَرِ، وَمَا يُجْهَرُ فِيهَا وَمَا يُخَافَتُ»، (1/ 151) برقم: (756)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الصلاة، باب: «وُجُوبُ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ فِي كُلِّ

رُكْعَةٍ، وَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يُحْسِنِ الْفَاتِحَةَ، وَلَا أَمَكَّنَهُ تَعَلُّمُهَا قَرَأَ مَا تَمَسَّرَ لَهُ مِنْ غَيْرِهَا (1/ 295)، برقم: (394)، كلاهما من حديث عباد بن الصامت

(رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

فيبدل المجتهد ما في وسعه في تحصيل حكم لتلك الحادثة، وذلك باستعمال أدلة أرشده إليها الشارع مثل: القياس، والاستحسان، وقول الصحابي، والمصالح المرسله، والاستصحاب، وشرع من قبلنا، والعرف، وسد الذرائع، ونحو ذلك⁽⁴⁴⁸¹⁾.

الاجتهاد والنص:

قرر الأصوليون أن الاجتهاد إنما يكون في الظنيات لا القطعيات، واشتهرت عبارة «لا اجتهاد مع النص» أي النص القطعي في ثبوته ودلالته.

ولم يخرج الفكر الحديث والمعاصر عن هذا السياق، ولكن طرح للنقاش مقولة «لا اجتهاد مع النص»، التي وإن كانت تفيد المعنى المتقدم، فإنها أيضًا تفيد معانٍ أخرى توظف سلبًا إزاء كل عمل أو فهم اجتهادي للنص، خاصة إذا تعلق الأمر بالمقتضيات التنزيلية للنص على الواقع، فهل النص القاطع في حكمه ودلالته مانع للاجتهاد بكل أنواعه وأشكاله.

يرى بعض المعاصرين أن اجتهادات عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه، إلا صورًا من الاجتهاد بالرأي تقوم على تفهم النص ومراميه، وتفهم الوقائع نفسها بظروفها وأحوالها، وذكر أمثلة من اجتهاد عمر في: «سهم المؤلفه قلوبهم، وتقسيم أراضي العراق، وقطع يد السارق عام الجماعة، ومنع التزويج بالكتايبات الأجنبية إبان فتح فارس»، وقال: «وكلها مسائل وردت فيها النصوص، ولكن كان له رأي في تكييف تطبيقها على نحو لا يصادم هدف النص، أو لا يتناقض ومقتضى المصلحة العامة الحقيقية للأمة»⁽⁴⁴⁸²⁾.

وتأسيسًا على هذا، فإن الاجتهاد بالرأي كما وقع منذ الصدر الأول لم ينحصر فيما لا نص فيه، كما ذهب إلى ذلك بعض الأصوليين، وتابعهم في ذلك كثير من الكتاب المعاصرين⁽⁴⁴⁸³⁾، بل كان ميدانه من أول الأمر النصوص تفهيمًا وتطبيقًا، فمنذ عصر الصحابة لم يكن الاجتهاد بالرأي إلا نظرًا تشريعيًا مقترنًا بالنظر العقلي المقتدر، وفي هذا يقول الإمام العزالي: «وَأَشْرَفُ الْعُلُومِ مَا اَزْدَوَجَ فِيهِ الْعَقْلُ وَالسَّمْعُ وَاصْطَحَبَ فِيهِ الرَّأْيُ وَالشَّرْعُ، وَعَلِمَ الْفَقْهَ وَأُصُولَهُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ فَإِنَّهُ يَأْخُذُ مِنْ صَفْوِ الشَّرْعِ وَالْعَقْلِ سَوَاءَ السَّبِيلِ، فَلَا هُوَ تَصَرُّفٌ بِمَحْضِ الْعُقُولِ بِحَيْثُ لَا يَتَلَقَّاهُ الشَّرْعُ بِالْقَبُولِ وَلَا هُوَ مَبْنِيٌّ عَلَى مَحْضِ التَّقْلِيدِ الَّذِي لَا يَشْهَدُ لَهُ

⁽⁴⁴⁸¹⁾ يُنظر: «المستصفي» لأبي حامد الغزالي، (ص: 348).

⁽⁴⁴⁸²⁾ ينظر: «المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي» د: فتحي الدريني، (ص: 14).

⁽⁴⁴⁸³⁾ أمثال الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه: «مصادر التشريع فيما لا نص فيه»، والشيخ أبو زهرة في كتابه: «أصول الفقه».

الْعَقْلُ بِالتَّأْيِيدِ وَالتَّسْدِيدِ» (4484).

وهذا الفهم العميق لطبيعة الاجتهاد بالرأي عند الإمام الغزالي يدل على أن الرأي لا ينحصر فيما لا نص فيه، بل رأيناه يصرح بالاصطحاب المطلق بين «الرأي والشرع»، وهو المعنى الذي أكده الإمام الشوكاني حيث يقول: «وَاجْتِهَادُ الرَّأْيِ كَمَا يَكُونُ بِاسْتِخْرَاجِ الدَّلِيلِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ يَكُونُ بِالتَّمَسُّكِ بِالبَّرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ، أَوْ بِأَصَالَةِ الْإِبَاحَةِ فِي الْأَشْيَاءِ، أَوْ الْحُظْرِ، عَلَى اخْتِلَافِ الْأَقْوَالِ فِي ذَلِكَ، أَوْ التَّمَسُّكِ بِالمَصَالِحِ، أَوْ التَّمَسُّكِ بِالإِحْتِيَاظِ» (4485).

وعلى هذا فإن الاجتهاد بالرأي إذ يكون في استخراج الدليل من الكتاب والسنة، يكون كذلك بالتمسك «بالمصالح»؛ لأن مفهومه لا يعدو أن يكون بدلاً للجهد العقلي في طلب الحق (4486).

وكل اجتهاد يؤدي إلى صرف هذا المعنى إلى آخر أو بعبارة أخرى تأويله، يُعَدُّ خروجًا عن العدالة نفسها التي تجسدت معالمها في هذا النص الصريح القاطع، وذلك محرم لا يجوز المصير إليه بالإجماع، ومن هنا قرر الأصوليون القاعدة المعروفة أن لا اجتهاد في مورد النص المفسر أو القطعي، وبعد الدكتور فتحي الدريني أحد أبرز مناصري الاجتهاد بالرأي فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه، وتمييزه فيهما بين القطعي المفسر وبين غيره (4487).

بينما يرى المفكر الأستاذ الدكتور محمد عمارة أن العلاقة بين «النص» و«الاجتهاد» هي علاقة التلازم والمصاحبة دائماً، ولا خلاف عنده حول الاجتهاد مع نص ظني الدلالة أو الثبوت أو هما معاً، ولكن الخلاف حول نص قطعي الدلالة والثبوت، الذي يحتاج إلى تحديد طبيعته وحدود الاجتهاد اللازم معه، حيث يقف نطاق الاجتهاد في مثل هذه النصوص عند الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول والمقارنة وتحرير الأحكام (4488).

فيقول: «فالاجتهاد في فهم النص لإنزال أحكامه منازلها، هو أمر لا مناص منه مع أي نص من النصوص قطعية الدلالة والثبوت.

(4484) ينظر: «المستصفي» لأبي حامد الغزالي، (ص: 4).

(4485) ينظر: «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» للشوكاني، (2/ 100).

(4486) ينظر: «المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي» د: فتحي الدريني، (ص: 15).

(4487) ينظر: «مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، (ص: 21)، «المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع

الإسلامي»، (ص: 15 - 22).

(4488) ينظر: «معالم المنهج الإسلامي» د: محمد عمارة، (ص: 93)، ط: دار السلام - القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط:

الأولى 1429 هـ - 2008 م.

والاجتهاد في المقارنة والموازنة بين هذا النص ونظائره، الواردة في موضوعه، والموافقة أو المخالفة لمعناه، أمر لا خلاف فيه.

والاجتهاد في استنباط الجزئيات والفروع من النص قطعي الدلالة والثبوت، يعني التلازم الضروري بين هذا النص والاجتهاد»⁽⁴⁴⁸⁹⁾.

ثم يوضح فضيلته أمرًا هامًا جدًا في هذه القضية: «إن الاجتهاد مع وجود النص قطعي الدلالة والثبوت، المتعلق بالمتغيرات من الفروع الدنيوية، ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النص، بل ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المستنبط من هذا النص رفقًا دائمًا ومؤبدًا، فهو اجتهاد لا يتجاوز النص فيلغيه، وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه، وهذا يتجاوز للحكم ليس موقفًا دائمًا أبدًا؛ لأن حقيقة الاجتهاد هنا، هي اجتهاد في مدى توافر الشروط اللازمة لإعمال هذا الحكم المستنبط من هذا النص، على النحو الذي يحقق حكمته، وعلته، والمصلحة المبتغاة منه، فإذا توافرت الشروط، فلا يتجاوز للحكم، وإن لم تتوافر أثمر الاجتهاد حكمًا جديدًا دون أن يلغى النص، ودون أن يلغى الحكم الذي تجاوزه إلغاءً دائمًا»⁽⁴⁴⁹⁰⁾.

فالحكم المجمع عليه، والمؤسس إجماعه على نص قطعي الدلالة والثبوت، إذا كان متعلقًا بعلّة غائية تبدلت، أو بعادة تغيرت، أو بعرف تطور، أي إذا لم يعد محققًا للمقصد منه، وهو المصلحة، فلا بد من الاجتهاد فيه ومعه، اجتهادًا يثمر حكمًا جديدًا... والنص قائم كما هو نتلوه، وتتعبد بتلاوته؛ لأن عمله وإعماله قائم أبدًا»⁽⁴⁴⁹¹⁾.

وضرب عمارة مثلاً على ذلك: فقال وإذا شئنا أن نضرب الأمثال على أن هذا هو التصور الأدق لمنهج الإسلام في هذه القضية، فإن لدينا منها الكثير، وفي الوقوف عند ما هو «قطعي الدلالة» من هذه الأمثال ما يكفي في هذا المقام.

لقد كان نصيب «المؤلفة قلوبهم» من «الصدقات» سهمًا واحدًا حدده النص القرآني، باعتبار أن حكمه فريضة فرضها الله، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾⁽⁴⁴⁹²⁾، لكن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) اجتهد مع وجود هذا النص القرآني القطعي الدلالة والثبوت، والذي قام الإجماع على تطبيق حكمه من النبي (صلى الله عليه وسلم) والصحابة طوال عهدي للنبي والصديق، ومع

⁽⁴⁴⁸⁹⁾ ينظر: «معالم المنهج الإسلامي» د: محمد عمارة، (ص: 93).

⁽⁴⁴⁹⁰⁾ ينظر: «معالم المنهج الإسلامي» د: محمد عمارة، (ص: 95).

⁽⁴⁴⁹¹⁾ ينظر: المرجع السابق، نفسه.

⁽⁴⁴⁹²⁾ [التوبة: الآية: 60].

ذلك اجتهد عمر بن الخطاب في هذا الحكم المجمع عليه، مع وجود النص القرآني القطعي الدلالة والثبوت فيه، عندما تخلفت شروط أعمال حكم هذا النص، فلم يعد ضعف المسلمين الذي يدعوهم إلى تأليف قلوب المشركين والمنافقين قائمًا، فبعد أن كان الحكم دائرًا في وجوده مع العلة الغائية الموجودة، عاد فدار إلى الوقف عندما انعدمت العلة الغائية، ولا يعني هذا الاجتهاد العمري إلغاء النص، ولم يقل به أحد، بل ظل النص باقياً يُتلى ويُتعبد بتلاوته⁽⁴⁴⁹³⁾.

كذلك وقف عمر بن الخطاب من أعمال حد السرقة في عام الرمادة، عندما تخلفت «الشروط الاجتماعية العامة» لإقامة حد السرقة بسبب المجاعة، أو وقف عمر إقامة هذا الحد المنصوص عليه في الآيات القرآنية القطعية الدلالة والثبوت، قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾⁽⁴⁴⁹⁴⁾، لقد رأى عمر أن تخلف «الشروط الاجتماعية» وقف دون أعمال حكم هذا النص، ولم يقل أحد أن هذا الاجتهاد تجاوز النص، ولا أنه قد تجاوز الحد المأخوذ منه تجاوزًا مطلقًا ودائمًا، فعندما تجاوز المجتمع حالة المجاعة، وتوافرت «الشروط الاجتماعية» لإقامة الحد، عادت الدولة الإسلامية إلى إقامتها من جديد⁽⁴⁴⁹⁵⁾.

الاجتهاد وأصول الفقه:

تتسع دائرة العمل الاجتهادي كلما اتسعت رفعة الإسلام وكثر معتنقيه، وتواردت عليه المشكلات والنوازل الجديدة، نجد هذا واضحًا في العهد النبوي في تعليمات الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لمعاذ بن جبل وهو يُعده لمواجهة الجديد الذي لم يرد في كتاب الله ولا في سنة رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لما أرسله قاضيًا إلى اليمن، وكان هذا واضحًا أيضًا في مناهج الفتوى والعمل بين الصحابة الذين خرجوا إلى الأمصار المفتوحة، والذين لزموا المدينة، وفي نشوء المدرستين المعروفتين، «مدرسة الرأي» «مدرسة الأثر».

والاجتهاد الذي ندعوا إليه لا ينبغي أن يقف عند حد الفروع الفقهية فحسب، بل ينبغي أن يتجاوزها إلى دائرة أصول الفقه نفسها تكملة للشروط الذي بدأه الشاطبي في محاولته للوصول إلى أصول قطعية، وتمتة لما قام به الشوكاني من الترجيح، وتحقيق الحق من علم الأصول⁽⁴⁴⁹⁶⁾ على حد تعبيره⁽⁴⁴⁹⁷⁾.

ويمكن التمييز في كلام الشاطبي حول أصول الفقه والمراد بها بين مستويين: مستوى أصول الأدلة، أو

⁽⁴⁴⁹³⁾ ينظر: «معالم المنهج الإسلامي» د: محمد عمارة، (ص: 96).

⁽⁴⁴⁹⁴⁾ [المائدة: الآية: 38].

⁽⁴⁴⁹⁵⁾ ينظر: «معالم المنهج الإسلامي» د: محمد عمارة، (ص: 97).

⁽⁴⁴⁹⁶⁾ ينظر: «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» للشوكاني، (1/ 16).

⁽⁴⁴⁹⁷⁾ ينظر: «مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، (ص: 25).

قواعد الدين الكُليَّة والأصلية القطعيَّة باتفاق.

ومستوى مسائل أصول الفقه التي رام بناءها على القطع، وكان هذا محل النزاع بينه وبين من خالفه، وقد أخذ على الشاطبي في تفريقه بين المستوى الأول والثاني بعض الأصوليين المتأخرين، ويُعد الطاهر بن عاشور من الذين اعترضوا على الشاطبي من المتأخرين، وطرح وجهة نظره في إعادة تدوين «أصول قطعيَّة» للتفقه في الدين، حيث قال موضحاً رأيه في عمل الشاطبي: «وقد حاول الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب «الموافقات» الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية، فلم يأت بطائل، وأنا أرى سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع، هو الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام، وبين ما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعيَّة كأصول الدين السمعية، فهم قد أقدموا على جعلها قطعيَّة، فلما دونوها وجمعوها، ألفوا القطعي فيها نادراً نادرة كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول، كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه»⁽⁴⁴⁹⁸⁾.

ويرى الريسوني أن مقاصد الفقه ليست أداة لإنضاج الاجتهاد وتقويمه فحسب، ولكنها أداة لتوسيعه، وتمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلباتها وتشعباتها، فالنصوص إذا أخذت بظاهرها وحرفيتها فقط ضاق نطاقها، وقَلَّ عطاؤها، وإذا أخذت بعقلها ومقاصدها كانت معيناً لا ينضب، فينفتح باب القياس، وينفسح باب الاستصلاح، وتجري الأحكام مجراها الطبيعي في تحقيق مقاصد الشارع بجلب المصالح ودرء المفاسد⁽⁴⁴⁹⁹⁾.

⁽⁴⁴⁹⁸⁾ ينظر: «مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، (ص: 25).

⁽⁴⁴⁹⁹⁾ ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 26).

شروط المجتهد، قراءة في نماذج تاريخية ومعاصرة:

يشترط في المجتهد:

أن يكون حافظاً للقرآن الكريم، عالماً بالنسبة النبوية، عارفاً برواة الحديث، ومناهج الجرح والتعديل، مميّزاً صحيحها من ضعيفها، وأن يكون عالماً باللغة العربية والتفسير وأصوله، وأسباب النزول، مدرّكاً للأدلة الشرعية، وطرق استنباط الأحكام.

لكن هذه الشروط جميعاً لم تمنع منافقي مستغربي ومتعلمني هذا القرن من ادعاء الاجتهاد، ذلك أنهم يدعون الاجتهاد المطلق بحجة شمول المشكلات المعاصرة للحياة برمتها؛ مما يستلزم (حسب ادعائهم) فقهاً كلياً جديداً.

ولا يقبل من بعض علمائنا ادعائهم بأن باب الاجتهاد مغلق، فالأمة على مفترق طريق لا يجوز لها احتيازه دون اجتهاد مطلق، كما لا يجوز إنكار حجة المنافقين والمستغربين والمتعلمين أن مسائل العصر الحديث غيّرت من أوضاع البشر، أو كادت تغييرها تغييراً جذرياً.

إلا أنه يمكننا أن نضيف إلى اللوازم التي اشتراطها السلف، لازمة جديدة هي الإسلامية، أي فهم مقاصد الشريعة الحضارية، وإرادة تحقيقها، والولاء لها، ونعني أنه لا بُدَّ للمجتهد المعاصر من إدراك قيم الإسلام ببيكلها المرمي⁽⁴⁵⁰⁰⁾.

ويجمع الشاطبي في براعة رائعة شروط المجتهد قائلاً: «إِنَّمَا تَحْصُلُ دَرَجَةُ الْإِجْتِهَادِ لِمَنْ اتَّصَفَ بِوَصْفَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: فَهْمُ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ عَلَى كَمَالِهَا.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها⁽⁴⁵⁰¹⁾».

وقد فصل هذه الشروط الأصوليون فيما نقله إمام الحرمين عنهم في كتابه: (الغياثي) على النحو التالي:

1 - الاستقلال باللغة العربية.

2 - معرفة ما يتعلّق بأحكام الشريعة من آيات الكتاب، والإحاطة بناسخها ومنسوخها⁽⁴⁵⁰²⁾،

عامتها وخاصتها، وتفسير مجملاتها؛ فإن مرجع الشرع وقطبها الكتاب.

3- معرفة السنن، فهي القاعدة الكبرى؛ فإن معظم أصول التكليف متلّقى من أقوال الرسول (صلّى

⁽⁴⁵⁰⁰⁾ ينظر بحث بعنوان: «الاجتهاد والاجماع كطري الديناميكية في الإسلام» د: إسماعيل الفاروقي، (ص: 12).

⁽⁴⁵⁰¹⁾ ينظر: «الموافقات»، (41/5).

⁽⁴⁵⁰²⁾ ننبه القارئ الكريم أننا في هذا المنهج الجديد أثبتنا عدم وقوع النسخ في القرآن الكريم.

الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَفْعَالِهِ وَفُنُونِ أَحْوَالِهِ، وَمُعْظَمِ آيِ الْكِتَابِ لَا يَسْتَقِلُّ دُونَ بَيَانِ الرَّسُولِ، ثُمَّ لَا يَتَقَرَّرُ
الِاسْتِقْلَالَ بِالسُّنَنِ إِلَّا بِالتَّبْحُرِ فِي مَعْرِفَةِ الرَّجَالِ، وَالْعِلْمِ بِالصَّحِيحِ مِنَ الْأَخْبَارِ وَالسَّقِيمِ، وَأَسْبَابِ الْجُرْحِ
وَالتَّعْدِيلِ.

4 - مَعْرِفَةُ مَذَاهِبِ الْعُلَمَاءِ الْمُتَقَدِّمِينَ الْمَاضِينَ فِي الْعُصْرِ الْحَالِيَةِ، وَوَجْهَ اشْتِرَاطِ ذَلِكَ أَنَّ الْمُفْتِيَّ لَوْ
لَمْ يَكُنْ مُحِيطًا بِمَذَاهِبِ الْمُتَقَدِّمِينَ، فَرَمَّا يَهْجُمُ فِيمَا يُجْرِّئُهُ عَلَى خَرْقِ الْإِجْمَاعِ، وَالِانْسِلَالِ عَنِ رِبْقَةِ الْوِفَاقِ.

5-الإحاطة بطرق القياس ومراتب الأدلة.

6 - الْوَرَعُ وَالتَّقْوَى، فَإِنَّ الْفَاسِقَ لَا يُوثَقُ بِأَقْوَالِهِ، وَلَا يُعْتَمَدُ فِي شَيْءٍ مِنْ أَحْوَالِهِ⁽⁴⁵⁰³⁾.

ولكن إمام الحرمين لا يرضى بهذا، فيقول بعد إيراد هذه الشروط:

وَنَحْنُ نَذَكُرُ مَا هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَنَا فِي ذَلِكَ. وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ.

فَالْقَوْلُ الْوَجِيزُ فِي ذَلِكَ: أَنَّ الْمُفْتِيَّ هُوَ الْمُتَمَكِّنُ مِنْ ذِكْرِ أَحْكَامِ الْوَقَائِعِ عَلَى يَسِيرٍ مِنْ غَيْرِ مُعَانَاةٍ
تَعْلُمُ⁽⁴⁵⁰⁴⁾.

وَهَذِهِ الصَّفَةُ تَسْتَدْعِي ثَلَاثَةَ أَصْنَافٍ مِنَ الْعُلُومِ:

أَحَدُهَا: اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ وَلَا يُشْتَرَطُ التَّعَمُّقُ، وَالتَّبْحُرُ فِيهَا حَتَّى يَصِيرَ الرَّجُلُ عَلَّامَةً الْعَرَبِ.

وَالصَّنْفُ الثَّانِي: مِنَ الْعُلُومِ الْفَنُّ الْمُتَرَحَّمُ بِالْفِقْهِ، وَلَا بُدَّ مِنَ التَّبْحُرِ فِيهِ، وَالِإِحْتِيََاءِ عَلَى قَوَاعِدِهِ،
وَمَا حُدِّدَ وَمَعَانِيهِ.

وَالصَّنْفُ الثَّلَاثُ مِنَ الْعُلُومِ: الْعِلْمُ الْمَشْهُورُ بِأُصُولِ الْفِقْهِ، وَمِنْهُ يُسْتَبَانُ مَرَاتِبُ الْأَدِلَّةِ وَمَا يُقَدَّمُ مِنْهَا
وَمَا يُؤَخَّرُ، وَلَا يَرْقَى الْمَرْءُ إِلَى مَنْصِبِ الْإِسْتِقْلَالِ، دُونَ الْإِحْاطَةِ بِهَذَا الْفَنِّ⁽⁴⁵⁰⁵⁾.

وحدد الشاطبي ثلاث مراتب بخصوص المقدار الذي إذا وصل إليه الطالب توجب عليه الاجتهاد بما
أراه الله، الأولى: أَنْ يَتَنَبَّهَ عَقْلُهُ إِلَى النَّظَرِ فِيمَا حَفِظَ وَابْحَثَ عَنْ أَسْبَابِهِ، وَالثَّانِي: أَنْ يَنْتَهِيَ بِالنَّظَرِ إِلَى تَحْقِيقِ
مَعْنَى مَا حَصَلَ عَلَى حَسَبِ مَا آدَاهُ إِلَيْهِ الْبُرْهَانُ الشَّرْعِيُّ، بِحَيْثُ يَحْصُلُ لَهُ الْيَقِينُ وَلَا يُعَارِضُهُ شَكٌّ، الثَّلَاثُ:
أَنْ يَخُوضَ فِيمَا خَاضَ فِيهِ الطَّرْفَانِ وَيَتَحَقَّقُ بِالْمَعَانِي الشَّرْعِيَّةِ مُنَزَّلَةً عَلَى الْخُصُوصِيَّاتِ الْفُرْعِيَّةِ⁽⁴⁵⁰⁶⁾.

اختصر الجويني في «البرهان» كلام بعض الأصوليين في صفات المفتي، وذكر أن الإسفراييني عد منها

⁽⁴⁵⁰³⁾ يُنظر: «غياث الأمم في التياث الظلم» تأليف: إمام الحرمين الجويني، (ص: 401)، تحقيق د: عبد العظيم الديب، الناشر: مكتبة

إمام الحرمين، ط: الثانية، 1401هـ.

⁽⁴⁵⁰⁴⁾ من يتبع كلام إمام الحرمين يدرك أنه لا يفرق بين المجتهد والمفتي في هذا المسألة.

⁽⁴⁵⁰⁵⁾ يُنظر: «غياث الأمم في التياث الظلم»، (ص: 404).

⁽⁴⁵⁰⁶⁾ يُنظر: «الموافقات»، (224/5 - 232).

أربعين خصلة، منها: البلوغ، العلم باللغة، وبالقرآن وعلومه، والأصول، وعلم التواريخ، والحديث، والفقه، وفقه النفس، فهو رأس مال المجتهد، ولا يتأتى كسبه، فإن جبل عليه فهو المراد⁽⁴⁵⁰⁷⁾.

أما الغزالي فقد استوعب منهجه منهج الشافعي في التمييز بين الأصول وآلاتها، أو وسائل الاستنباط منها، فنجده يحدد في البداية شروطاً كلية، ثم يفصل بحسب أهمية مكونات تلك الشروط، ويضع بإزائها طرق استثمارها والاستنباط منها، ويجعل لكل شرط تخفيفاً، وهو نفس منهج الجويني قبله.

ولا يعني أن ما اشترطه الغزالي في المستصفي هو نهاية الصواب، حيث قال: «والمجتهد له شرطان: أحدهما: أَنْ يَكُونَ مُحِيطًا بِمَدَارِكِ الشَّرْعِ مُتَمَكِّنًا مِنْ اسْتِثَارَةِ الظَّنِّ بِالنَّظَرِ فِيهَا وَتَقْدِيمِ مَا يَجِبُ تَقْدِيمُهُ وَتَأْخِيرِ مَا يَجِبُ تَأْخِيرُهُ.

الثاني: أَنْ يَكُونَ عَدْلًا مُجْتَنِبًا لِلْمَعَاصِي الْقَادِحَةِ فِي الْعَدَالَةِ، وَالْإِحَاطَةَ بِمَدَارِكِ الشَّرْعِ الْمُثْمِرَةَ لِلْأَحْكَامِ أَرْبَعَةً: الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ، وَالْإِجْمَاعَ، وَالْعَقْلَ، وَطَرِيقَ الْإِسْتِمَارِ بِسَمِّ بَأَرْبَعَةِ عُلُومٍ، اثْنَانِ مُقَدَّمَانِ، وَاثْنَانِ مُتَمَمَّانِ، وَأَرْبَعَةٌ فِي الْوَسْطِ، فَهَذِهِ ثَمَانِيَةٌ»⁽⁴⁵⁰⁸⁾.

فهذه هي العلوم الثمانية التي يُستَفَادُ بِهَا مِنْصِبُ الْإِحْتِهَادِ، وَمُعْظَمُ ذَلِكَ يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ ثَلَاثَةٌ فُنُونٍ: عِلْمُ الْحَدِيثِ وَعِلْمُ اللُّغَةِ وَعِلْمُ أَصُولِ الْفِقْهِ. فَأَمَّا الْكَلَامُ وَتَفَارِيعُ الْفِقْهِ فَلَا حَاجَةَ إِلَيْهِمَا، وَإِذَا كَانَ الْجَوِينِي قد احتزل شروط من تقدمه واختار منها ثلاثة، هي: اللغة، والفقه، والأصول، فإن الغزالي بدوره يختزلها هنا في ثلاثة، والفرق أن الأول اختار الفقه واشترط التبحر فيه، والثاني لم يخره واعتبر تفاريعه لا حاجة إليها، وذكر مكانه الحديث⁽⁴⁵⁰⁹⁾.

وقد تابع الغزالي في تقسيمه هذا الفخر الرازي، وانتهى في اختياره إلى أن أهم العلوم للمجتهد علم «أصول الفقه»، أما سائر العلوم فغير مُهَمَّةٌ في ذلك، أما الكلام فغير معتبر، وأما تفاريع الفقه فلا حاجة إليها؛ لأن هذه التفاريع ولدها المُجْتَهِدُونَ وَيَحْكُمُونَ فِيهَا بَعْدَ حَيَازَةِ مَنْصِبِ الْإِحْتِهَادِ؟ فَكَيْفَ تَكُونُ شَرْطًا فِيهِ»⁽⁴⁵¹⁰⁾.

وتابعه في ذلك الآمدي، وجمع العلوم والأدلة وآلاتها في شرطين أساسيين: الأول: متعلق بالمقدمات الكلامية وأصول الدين، والثاني: بمدارك الأحكام الشرعية مع مراعاة التخفيف في ذلك⁽⁴⁵¹¹⁾.

⁽⁴⁵⁰⁷⁾ يُنظَرُ: «المرجع السابق»، (ص: 400).

⁽⁴⁵⁰⁸⁾ يُنظَرُ: «المستصفي»، (ص: 342).

⁽⁴⁵⁰⁹⁾ يُنظَرُ: «مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، (ص: 43).

⁽⁴⁵¹⁰⁾ يُنظَرُ: «المستصفي»، (ص: 344).

⁽⁴⁵¹¹⁾ يُنظَرُ: «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي (1/ 7-9).

ومما ذكره الزركشي من شروط الاجتهاد ما أسماه ب «كيفية النظر» أي معرفة «شرائط البراهين والحدود وكيفية تركيب المقدمات»، قال: «وَأَصْلُهُ اشْتِرَاطُ الْعَزَائِكِ مَعْرِفَتُهُ بِعِلْمِ الْمَنْطِقِ»⁽⁴⁵¹²⁾.

وذهب ابن تيمية إلى أن من زعم أن المنطق من شروط الاجتهاد؛ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى جَهْلِهِ بِالشَّرْعِ وَجَهْلِهِ بِفَائِدَةِ الْمَنْطِقِ، وَفَسَادُ هَذَا الْقَوْلِ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَفْضَلَ هَذِهِ الْأُمَّةُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ وَأَيْمَةِ الْمُسْلِمِينَ عَرَفُوا مَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ وَيُكْمِلُ عِلْمَهُمْ وَإِيمَانَهُمْ قَبْلَ أَنْ يُعْرِفَ الْمَنْطِقُ الْبُيُونَانِي⁽⁴⁵¹³⁾.

وذكر الزركشي من اشتراط «الفطنة والذكاء» ومن اشتراط التبحر في أصول الدين، ومن اشتراط الحساب، والخلاف في ذلك، ولا تبتعد المذاهب الأخرى عن الجدل نفسه الدائر حول هذه الشروط، فقد وسع الإمام أحمد من مواصفات المفتي فقال: «لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال:

أَوَّلُهَا: أَنْ تَكُونَ لَهُ نِيَّةٌ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ نِيَّةٌ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ نُورٌ وَلَا عَلَى كَلَامِهِ نُورٌ.
وَالثَّانِيَةُ: أَنْ يَكُونَ لَهُ عِلْمٌ وَحِلْمٌ وَوَقَارٌ وَسَكِينَةٌ.
الثَّالِثَةُ: أَنْ يَكُونَ قَوِيًّا عَلَى مَا هُوَ فِيهِ وَعَلَى مَعْرِفَتِهِ.
الرَّابِعَةُ: الْكِفَايَةُ وَإِلَّا مَضَعَهُ النَّاسُ.
الخَامِسَةُ: مَعْرِفَةُ النَّاسِ⁽⁴⁵¹⁴⁾.

وقد درج الأصوليون على تقسيم المجتهدين إلى مراتب متعددة، جمعها الإمام النووي خمسة أصناف في حق المجتهد والمفتي، وقسم الخمسة إلى قسمين، مستقل وغيره. القسم الأول في المستقل: أي المجتهد المطلق المستقل؛ لِأَنَّهُ يَسْتَقِلُّ بِالْأَدْلَةِ مِنْ غَيْرِ تَقْلِيدٍ وَتَقْيِيدٍ بِمَذْهَبٍ.

والثاني في المفتي المنتسب، وهو أربعة أحوال:

الحالة الأولى: ألا يكون مقلداً لإمامه لا في المذهب ولا في دليله؛ لاتصافه بصفة المستقل.

الحالة الثانية: أن يكون مجتهداً مقيداً في مذهب إمامه مستقلاً بتقرير أصوله بالدليل.

الحالة الثالثة: «مجتهد الترجيح»، لا يبلغ رتبة أصحاب الوجوه، لكنه فقيه النفس، حافظ مذهب

⁽⁴⁵¹²⁾ يُنظر: «البحر المحيط في أصول الفقه» للزركشي، (8 / 233).

⁽⁴⁵¹³⁾ يُنظر: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية، (9 / 172).

⁽⁴⁵¹⁴⁾ وقد شرحها ابن القيم وفضلها فليراجع. يُنظر: «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن القيم، (4 / 152).

إمامه، عارف بأدلته، قائم بتقريرها يَصور ويحرر ويقرر ويجهد ويرجِّح، لكنه قصر عن أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب.

الحالة الرابعة: «مجتهد الفتيا» يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات، ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته، فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه عن مسطورات مذهبه⁽⁴⁵¹⁵⁾.

وفي الفكر المعاصر لا نكاد نجد فرق كبير في طرح هذه الشرائط إلا من حيث الاختصار أو التفصيل فيها، ونادرًا ما نقف على مراجعة أو اعتبار لعنصر من العناصر التي يفرضها واقع الحياة المعاصرة.

ومن أكثر الشروط استيعابًا لما تقدم، مع مراعاة شروط التخفيف والتيسير، ما ذهب إليه بعض العلماء حيث جعل الشروط ثمانية، هي: العلم بالقرآن، والسُّنَّة، والعربيَّة، ومواضع الإجماع، وأصول الفقه، ومقاصد الشريعة، ومعرفة الناس والحياة، وهذا الشرط أهمله الأصوليون كثيرًا على أهميته في تنزيل الأحكام الشرعيَّة، والعدالة والتقوى لقبول الاجتهاد والفتوى.

هذه الشروط المتفق عليها، أما المختلف فيها نذكر منها: العلم بأصول الدين (علم الكلام والاعتقاد)، ومعرفة المنطق، ومعرفة الفروع الفقهيَّة.

وذهب علال الفاسي إلى أن المجتهد يعتمد في استنباط الأحكام على أمرين: الأول: المعرفة بالأدلة السمعية التي تقول إلى الكتاب والسُّنَّة والإجماع وما اختلف فيه العلماء من الأصول الأخرى، الثاني: التأكد من دلالة اللفظ في اللغة العربيَّة وفي استعمال البلغاء، إما بالمنطوق أو بالمفهوم أو بالمعقول، وهو القياس، وأنواع الاستدلال، والثالثة: القدرة على الموازنة بين الأدلة، واختيار أرجحها وأقواها على من دونه⁽⁴⁵¹⁶⁾.

على خلاف النموذجين المتقدمين نجد نموذجًا ثالثًا ذهب صاحبه إلى تصنيف الشروط إلى صنفين: غير مكتسبة، وهي: الإسلام، والبلوغ، والعقل، ومكتسبة، وهي: نوعان:

أساسيَّة: معرفة الكتاب، والسُّنَّة، واللغة، والإجماع، وتكميلية: جعلها ثلاثة عشر شرطًا، جمع فيها بين معرفة مقاصد الشريعة، والقواعد الكُلِّيَّة، وبين معرفة مواضع الخلاف والمنطق والثقة بالنفس!، وبغض النظر عن «شروط التكليف» المتضمنة بداهة في هذا العمل، فإن التمييز الثاني بين أساسيَّة وتكميلية، واعتبار ما اعتبره الشاطبي خلاصة أو ثمرة المعرفة بالكتاب والسُّنَّة، وهي مقاصدهما وكلِّيَّتهما؛ لتكون ضابطًا وموجهًا للعمل الاجتهادي بكامله، أمرًا تكميليًّا وليس أساسيًا، بل وإلى جانب ما اعتبره العلماء من المختلف فيه

⁽⁴⁵¹⁵⁾ يُنظر: «البحر المحيط في أصول الفقه» للزركشي، (8 / 238).

⁽⁴⁵¹⁶⁾ يُنظر: «مقاصد الشريعة الإسلاميَّة ومكارمها» د: علال الفاسي، (ص: 165)، ط: دار الغرب الإسلامي، ط: الخامسة

وكثير منهم كان يهمل ذكره، هو خلط لا مبرر له⁽⁴⁵¹⁷⁾.

وأحتم هذا الضابط بعلم يستحضر واقع دور تلك الشروط التكويني والتربوي، حيث يعرف الحجوي الثعالبي المجتهد بأنه: «البالغ الذكي، ذو الملكة التي بما يدرك العلوم، العارف بالدليل العقلي الذي هو البراءة الأصلية، وبالتكليف به في الحجية، ذو الدرجة الوسطى، لغة وعريّة وأصولاً وبلاغة، ومتعلق الأحكام من كتاب وسنة، أي: المتوسط في هذه العلوم بحيث يميز العبارة الصحيحة من الفاسدة، والراجحة من الموجهة، ليتأتى له الاستنباط المقصود من الاجتهاد»، ويقول: «ويظهر لي أن ندرة المجتهدين أو عدمهم هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها، فإذا استيقظت من سباتها وانجلي عنها كابوس الخمول وتقدمت في مظاهر حياتها إلى أجلها المعلوم، وظهر فيها فطاحل علماء الدنيا من طبيعيات ورياضيات وفلسفة، وظهر المخترعون والمكتشفون والمبتكرون كالأمم الأوربيّة والأمريكية الحية، عند ذلك يتنافس علماء الدين مع علماء الدنيا، فيظهر المجتهدون، والاستبداد ماحٍ أو مضاد للاجتهاد، وحرية الفكر إذن هي من دواعي الاجتهاد»⁽⁴⁵¹⁸⁾.

الصواب والخطأ في الفكر الاجتهادي:

إن الخطأ والصواب في الفكر الاجتهادي أمر وثيق الصلة بشروط المجتهد، فإذا كان دور هذه الشروط تأهيل الطالب لرتبة الاجتهاد، فإن هذه الأهلية متى حصلت وتمكن المجتهد منها، تكون مدعاة ومظنة للصواب في الحكم وتجنب الخطأ فيه، فينال أجرين في حال خطئه، وإن النظر العقلي المجرد ليقضي بالعفوعن المجتهد المخطئ بلا أجر ولا وزر، ولكن تخصيص الشرع المصيب بأجرين، واحد لاجتهاده، وآخر لصابته، وتخصيص المخطئ المعفوعن خطئه بأجر واحد لاجتهاده، ليدل دلالة بليغة على أن الاجتهاد من واجبات الدين وفرائضه.

وقد حرم العلماء تحريمًا أن يتصدى له من ليس بأهله، وعُدوه مخطئًا آثمًا ولو أصاب؛ لأن إصابته اتفاقية، وليست صادرة عن أصل شرعي، فالاجتهاد في الأمة دفع لا ينقطع، وحركة التصحيح تكون بالاجتهاد نفسه لا بغيره، وما ركبت الأمة البدع والضلالات وأصابها الوهن والتخلف والجمود، إلا لما تخلف فيها هذا الأصل الأصيل، وتعطل عن العمل في كثير من المجالات، فالأخطاء والآراء الشاذة، لا يمكنها أن تستمر في الأمة قطعًا، إذا كانت حركة الاجتهاد نشيطة، إذ سرعان ما تصوب وتنقد من طرف المجتهدين.

⁽⁴⁵¹⁷⁾ يُنظر: «الاجتهاد في الإسلام: أصوله، أحكامه، آفاقه» د: نادية شيف العمري، (ص: 68)، ط: الأولى 1401 هـ - 1981 م.

⁽⁴⁵¹⁸⁾ يُنظر: «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» تأليف: محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي،

(519/2)، الناشر: دار الكتب العلميّة - بيروت - لبنان، ط: الأولى - 1416 هـ - 1995 م.

وقد ناقش الأصوليون بإسهاب مسألة صواب وخطأ المجتهد، وخلاصة آرائهم تنتهي إلى تصويب المجتهدين المؤهلين للاجتهاد على اختلاف اجتهاداتهم، فمن انطلق من الأصوليين من منطلق أن الحق واحد، انتهى إلى تصويب جميع المختلفين ظاهراً مادام الحق غير متعين، ومن انطلق من أن الحق متعدد في المسائل المجتهد فيها، صوّب أيضاً المختلفين.

ولفظ الخطأ كما يقول ابن تيمية: «أَنَّ لَفْظَ الْخَطَأِ قَدْ يُرَادُ بِهِ الْإِثْمُ؛ وَقَدْ يُرَادُ بِهِ عَدَمُ الْعِلْمِ. فَإِنْ أُرِيدَ الْأَوَّلُ فَكُلُّ مُجْتَهِدٍ اتَّقَى اللَّهَ مَا اسْتَطَاعَ فَهُوَ مُصِيبٌ؛ فَإِنَّهُ مُطِيعٌ لِلَّهِ لَيْسَ بِإِثْمٍ وَلَا مَذْمُومٍ. وَإِنْ أُرِيدَ الثَّانِي فَقَدْ يُخْصُّ بَعْضُ الْمُجْتَهِدِينَ بِعِلْمٍ خَفِيٍّ عَلَى غَيْرِهِ؛ وَيَكُونُ ذَلِكَ عَلِمًا بِحَقِيقَةِ الْأَمْرِ لَوَاطَلَعَ عَلَيْهِ الْآخِرُ لَوَجِبَ عَلَيْهِ اتِّبَاعُهُ؛ لَكِنْ سَقَطَ عَنْهُ وَجُوبُ اتِّبَاعِهِ لِعَجْزِهِ عَنْهُ وَلَهُ أَجْرٌ عَلَى اجْتِهَادِهِ وَلَكِنَّ الْوَاصِلَ إِلَى الصَّوَابِ لَهُ أَجْرَانِ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فِي الْحَدِيثِ الْمُتَّفَقِ عَلَى صِحَّتِهِ⁽⁴⁵¹⁹⁾: «إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا اجْتَهَدَ وَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»⁽⁴⁵²⁰⁾.

وقد ميز كثير من العلماء في الصواب والخطأ بين مستوى «العقليّات» التي يكون الخطأ فيها مانعاً من معرفة الله ورسوله، فهذه الحق فيها واحد، فمن أصابه أصاب الحق، من أخطأه فقبل يكفر، وما دون هذا اختلفوا فيه، وبين مستوى «الشرعيّات» فما كان قطعياً ملعوماً من الدين بالضرورة، الموافق له مصيب، والمخطئ غير معذور، وكفره جماعة، وإن كان فيها دليل قاطع وليس من الضروريّات الشرعيّة، قيل: إن قصر فهو مخطئ آثم، وإن لم يقصر فهو مخطئ غير آثم⁽⁴⁵²¹⁾.

⁽⁴⁵¹⁹⁾ يُنظر: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية، (20 / 19).

⁽⁴⁵²⁰⁾ حديث صحيح، سبق تخرجه.

⁽⁴⁵²¹⁾ يُنظر: «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» للشوكاني، (2 / 231)، «مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي

المعاصر»، (ص: 48).

الضابط الثالث عشر: تعزيز دور الاجتهاد الجماعي والمؤسسي:

حاجتنا إلى الاجتهاد الجماعي:

الاجتهاد الجماعي ضَرَبٌ من أضرب الوَحْدَةِ الإسلاميَّة، وشكل من أشكال جمع كلمتها، وتوحيد صفوفها، ويُعدُّ تعبيرًا عن وَحْدَةِ الأُمَّة الفكرية، والثقافية، والسياسية، والاجتماعية، كما أنه يرمز إلى قوتها، وهيبتها؛ لذا ينبغي أن يكون الاجتهاد في عصرنا اجتهادًا جماعيًا في صورة مجمع علمي يضم الكفايات الفقهية العالمية، وكذا يضم علماء ومفكرين لهم بصر نافذ في شئون الحياة، فيقوم الرأي على الشورى التي تجمع أطراف الخلاف، فالاجتهاد الجماعي يدعم العمل المؤسسي، بدل الفردي الذي يبقى عرضة للضغوط والمزالق، والتفرق والتشتت⁽⁴⁵²²⁾.

فالحاجة إذن إلى الاجتهاد الجماعي باتت ماسَّة ومُلِحَّة (لا سيما في هذا العصر الذي اختص بكثرة نوازل، وتشعب مُستجدَّاته) وأنه لا بُدَّ من إعادة النظر في طرق الاجتهاد، والفتوى، ووسائلهما، وبخاصَّة تلك الوسائل التي تتناول القضايا التي تمس شأن عموم الأُمَّة، وتؤثر في سواد المسلمين.

ومن الأمور المُسلَّمة لدى علماء الشريعة اليوم أنه لم يبق بين المسلمين أناس بالمستوى الرفيع من العلم الموسوعي، والمعرفة الشاملة، والأخلاق الكاملة، والورع التام بحيث يُقبل عامَّة الناس على فتاواهم، مما يدعو إلى وجوب القول بضرورة الاجتهاد الجماعي الحر المستقل، كما أن مجالات الاجتهاد الجماعي أصبحت جديدة في المال، والاقتصاد، والمعاملات، والاجتماع البشري، والطب، والتنمية، وما إلى ذلك، ويلزم لكل فرع من هذه العلوم، ماهر فيه، وحاذق بطرقه، ومناهجه، وموضوعاته.

فالاجتهاد الجماعي في عصرنا الحالي ضرورة قصوى، ومقصد جليل في حدِّ ذاته، ليس لكثرة المشكلات والوقائع الجزئية التي ليست لها أحكام فقط، وإنما لوجود الظواهر المعقَّدة، والأوضاع العامة التي هي فوق جزئيات تلك المشكلات والوقائع، ولضخامة حجم التحديات التي تواجه الأُمَّة، والتي تركت آثارها في بعض أنماط التفكير، والسلوك لدى شعوب الإسلام التي هي في أشد الحاجة إلى استفراغ منقطع النظر، ومتابعات قد تُفني أعمارًا وأحقابًا لو تركت لأفراد وأعلام معينين، فليس هناك من سبيل سوى اعتماد الجماعية الاجتهادية القائمة على عمل الخبراء واستنباط الفقهاء.

تعريف الاجتهاد الجماعي:

الاجتهاد في اللغة: أصله المشقَّة، ثم يُحمَل عليه ما يقاربه، كاستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول،

⁽⁴⁵²²⁾ ينظر: «مختصر الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر»، د: سعيد شبار: (ص: 33 - 34)، بتصرف، المعهد العالمي

للفكر الإسلامي، ط: 1، سنة: 1437هـ - 2016م.

أو فعل، قال ابن فارس: «الجيم والهاء والذال أصله المشقة ثم يحمل عليه ما يقاربه، يقال: جهدت نفسي وأجهدت، والجهد الطاقة»⁽⁴⁵²³⁾.

واصطلاحاً: عرفه الإمام الآمدي بأنه: «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعيّة، على وجه يحس من النفس بالعجز عن المزيد فيه»⁽⁴⁵²⁴⁾.

تعريف الاجتهاد الجماعي:

يمكن أن يعرف الاجتهاد الجماعي بأنه: «اتفاق أغلبية المجتهدين»⁽⁴⁵²⁵⁾ في نطاق مجمع، أو هيئة، أو مؤسسة شرعيّة على حكم شرعي عمليّ، لم يرد به نص قطعي الثبوت والدلالة، بعد بذل غاية الجهد فيما بينهم في البحث والتشاور»⁽⁴⁵²⁶⁾.

فهو بمنزلة عمليّة علميّة منهجيّة منضبطة يقوم بها مجموع الأفراد الحائزين على رتبة الاجتهاد في عصر من العصور؛ من أجل الوصول إلى حكم الله في قضية ذات طابع عام تمس حياة أهل قطر، أو إقليم، أو عموم الأُمَّة، أو من أجل التوصل إلى حسن تنزيل لمعاد الله في تلك القضية ذات الطابع العام على واقع المجتمعات، والأقاليم، والأُمَّة.

وهو استفراغ الوسع من جماعة المجتهدين، أو جماعة منهم، في إدراك حكم شرعي نقلي، أو عقلي، أو ترجيحه، أو تطبيقه، مع التشاور فيما بينهم في ذلك.

حكمه: الاجتهاد الجماعي فرض كفاية على الأُمَّة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها، وتأثم الأُمَّة بالتفريط فيه مع الاستطاعة، ووجود الأسباب والآلات، والقدرة على استخدامها⁽⁴⁵²⁷⁾.

نشأة الاجتهاد الجماعي وتاريخه:

مر الاجتهاد الجماعي عبر تاريخه بأربع مراحل، كلها تثبت أن الاجتهاد الجماعي بدأ غالباً من الاجتهاد الفردي، ثم تطور إلى الصورة الجماعيّة، وهذه المراحل كما يلي:

⁽⁴⁵²³⁾ ينظر: «معجم مقاييس اللغة»، لابن فارس: (486/1).

⁽⁴⁵²⁴⁾ ينظر: «الإحكام»، للآمدي: (396/4)، تحقيق/ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلميّة - بيروت.

⁽⁴⁵²⁵⁾ لا يقصد بالمجتهدين هنا أهل التخصصات الشرعيّة فحسب، وإنما يراد بهم أهل كل التخصصات التي تمس حال القضية، أو الشعب العلمي، فيدخل في ذلك الأطباء، والمهندسون، والكيميائيون، وأهل الفلك، ونحوهم.

⁽⁴⁵²⁶⁾ ينظر: «مجموع ندوة الاجتهاد الجماعي»: (1079/2)، نقلاً عن «الاجتهاد الجماعي المنشود»، للأستاذ قطب سانو: (ص: 38).

⁽⁴⁵²⁷⁾ ينظر: «مقاصد الشريعة الإسلاميّة»، لمحمد الطاهر بن عاشور: (ص: 408-409)، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس

المرحلة الأولى: الاجتهاد في عصر النبوة:

بدأت الدعوة بالاجتهاد من عصر النبي: فلقد أقر رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قضية الاجتهاد حين أرسل معاذ بن جبل (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) إلى اليمن قاضياً، قال له: «كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؟ قال: أجتهد رأيي لا آلو، قال: فضرب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) صدري، ثم قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)» (4528).

ولقد دَرَبَ النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) صحابته على الاجتهاد بحضرتة، وفي غير حضرته، ثم عرض اجتهادهم عليه، ومثال ذلك ما رواه البخاري من حديث أبي سعيد الخُدْرِي (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قال: «نزل أهل قريظة على حكم سعد بن معاذ، فأرسل النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إلى سعد فأتى على حمار، فلما دنا من المسجد قال للأنصار: قوموا إلى سيدكم (أو خيركم) فقال: هؤولاء نزلوا على حكمك، فقال: تقتل مقاتلتهم، وتسبي ذراريهم قال: قضيت بحكم الله» (4529).

وبدأ عصر الاجتهاد الجماعي متمثلاً في حرص السلف الصالح، وعلى رأسهم الخلفاء الراشدون على الاجتهاد الجماعي القائم على المشورة؛ وبخاصة في القضايا العامة، والمشكلة في وقائع عديدة، ليس هذا مجال حصرها، وقد جمع الخليفين أبو بكر وعمر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا) الصحابة في مشورة المُسْتَجِدَّات، كميراث الجدة حيث نزلت هذه النازلة بسيدنا أبي بكر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) حين جاءت الجدة تسأل ميراثها، فقال لها: لا أحد لك في كتاب الله شيئاً، ولكن سأسأل الناس، فخرج وسأل الصحابة: أيكم سمع من رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) شيئاً في الجدة؟ فقال المغيرة بن شعبة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): نعم، أعطها رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) السدس، فقال له: أيعلم ذلك غيرك؟ فقال محمد بن مسلمة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): صدق، فأعطها السدس» (4530).

(4528) حديث ضعيف، سبق تخريجه، لكن مال إلى القول بصحته غير واحد من المحققين من أهل العلم، منهم أبو بكر الرازي، وأبو بكر بن العربي، والخطيب البغدادي، وابن قيم الجوزية، وغيرهم.

(4529) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسير، باب: إِذَا نَزَلَ الْعُدُو عَلَى حُكْمِ رَجُلٍ، (4/67/3043)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الجهاد، باب: اجْتِهَادِ الرَّأْيِ فِي الْقَضَاءِ، (3/1388/1768).

(4530) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الفرائض، باب: فِي الْجَدَّةِ، (3/121/2894)، وأخرجه الترمذي «سننه»، كتاب: الفرائض، باب: مَا جَاءَ فِي مِيرَاثِ الْجَدَّةِ، (4/419/2100)، والنسائي في «السنن الكبرى»، كتاب: الفرائض، باب: ذِكْرُ الْجَدَّاتِ وَالْأَجْدَادِ، وَمَقَادِيرِ نَصِيبِهِمْ (6/111)، والحاكم في «المستدرک على الصحيحين»، كتاب: الفرائض (4/376)، برقم: (7978)، وقال

وقد حَرَّجَ الشوكاني عددًا من الحالات التي تدل على جواز الاجتهاد في زمن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وحصلت بالقرب منه (4531).

وتعتبر هذه الفترة من أهم الفترات في العمل بالاجتهاد الجماعي، ويمكن تدبر اجتهادات هذه المرحلة، واستخراج المناهج في عهد الخلافة الراشدة (خاصة اجتهادات أبي بكر، وعمر) خصوصًا في الحوادث التي لم يختلف فيها أحد من الصحابة.

المرحلة الثانية: ما بعد الخلافة الراشدة: في العصور التي تلت الخلافة الراشدة كعصور الدولة الأموية، والدولة العباسية، وما بعدهما لم يبرز في هذه الدول الاجتهاد الجماعي، وإنما انتشر الاجتهاد الفردي، والمدراس الفقهية؛ حيث كان كل مجتهد يستقل برأيه وفهمه في اجتهاده، وساعد على هذا تفرق المجتهدين في الأقطار، وصعوبة التواصل فيما بينهم، مما يصعب معه اجتماعهم وتشاورهم، وتبارى المجتهدون في استنباط القواعد، وتأسيس أصول بعض النظريات.

يقول الأستاذ عبد الوهاب خلاف (رَحِمَهُ اللهُ): «وأما بعد عهد الصحابة فلم ينعقد إجماع، ولم يتحقق إجماع من أكثر المجتهدين لأجل التشريع، ولم يصدر التشريع عن الجماعة، بل استقل كل فرد من المجتهدين باجتهاده في بلده، وفي بيئته، وكان التشريع فرديًا لا شوريًا، وقد تتوافق الآراء، وقد تتناقض، وأقصى ما يستطيع الفقيه أن يقوله: لا يُعلم في حكم هذه الواقعة خلاف» (4532).

المرحلة الثالثة: عصور التراجع الاجتهادي: في هذه المرحلة تضاعف الأمل في قيام الاجتهاد مرة أخرى، ليس لأنَّه قد توقف في الفترة الماضية، وترك الساحة للاجتهاد الفردي، بل لأن الاجتهاد عمومًا قد أصابه ضعف، وذلك راجع لضعف الدول الإسلامية سياسيًا وعسكريًا، وما أصابها من الضعف في مختلف النواحي، وفقدت الدولة سيطرتها، واضطرب الاجتهاد الفقهي، ودخل في صفوف المجتهدين من ليس منهم، ووجدت بعض الفتاوى عن طريق الغرض والتشهي (4533).

المرحلة الرابعة: الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي بالصفة المؤسسية:

لكل ما سبق من حالات الضعف، ومن أجل الوصول لاجتهاد يلم شعث الأمة، ويجمع كلمتها في

الحاكم: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَمِمَّا يَجْرَحَاهُ»، ووافقه الذهبي. (6305).

(4531) ينظر: «نيل الأوطار»، للشوكاني: (5/28).

(4532) ينظر: «علم أصول الفقه وخصائص تاريخ التشريع»: (ص: 50)، مطبعة المدني، «المؤسسة السُّعُودِيَّة بِمِصْرَ».

(4533) ينظر: «الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي»، للدكتور عبدالمجيد السوسوة الشرفي: (ص: 40)، طبعة كتاب الأئمة، وزارة

الأوقاف والشؤون الدينية بدولة قطر، العدد 62، سنة: 1418هـ.

المُسْتَجِدَّات التي تنزل بها؛ تعالت النداءات في أوائل القرن الرابع عشر الهجري من العلماء، والباحثين إلى إحياء الاجتهاد الجماعي في شكل مؤسسي شرعي، معترف به من قبل الأنظمة، مقنن يتخذ شكل مجامع علمية، أو هيئات شرعية، يقوم فيه المجتهدون بدراسة المُسْتَجِدَّات، والوقائع بحيادية تامة، واستقلال لمشكلات المسلمين، وقضاياهم، ونوازلهم.

وقد دعا العلامة القاضي الأستاذ أحمد محمد شاكر (رَحْمَةُ اللهِ) في كتابه: «الشرع واللغة» مخاطبًا رجال القانون في مصر، قائلاً: «والعمل الصحيح المنتج هو الاجتهاد الجماعي، فإذا تبادلت الأفكار، وتداولت الآراء؛ ظهر وجه الصواب، إن شاء الله، فالخطة العملية فيما أرى: أن تختار لجنة قوية من أساطين رجال القانون، وعلماء الشريعة؛ لتضع قواعد التشريع الجديد، غير مقيدة برأي، أو مقلدة لمذهب، إلا نصوص الكتاب والسنة، وأمامها: أقوال الأئمة، وقواعد الأصول، وآراء الفقهاء، وتحت أنظارها رجال القانون كلهم، ثم تستنبط من الفروع ما تراه صوابًا، مناسبًا لحال الناس وظروفهم، مما يدخل تحت قواعد الكتاب والسنة، ولا يصادم نصًّا، ولا يخالف شيئًا معلومًا من الدين بالضرورة»⁽⁴⁵³⁴⁾.

ودعا العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (رَحْمَةُ اللهِ) إلى ضرورة إحياء المجامع العلمية حيث يقول: «أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر (يبتدئوا به) أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية، والمتخصصين في التخصصات العامة التي تنفع الأمة، في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في كل قطر، ويسلطوا بينهم حاجات الأمة، ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الأمة عليه، ويُعَلِّمُوا أقطار الإسلام بمقرراتهم، فلا أحسب أحدًا ينصرف عن اتباعهم، ويعينوا يومئذ أسماء العلماء الذين يجدونهم قد بلغوا مرتبة الاجتهاد أو قاربوا، وعلى العلماء أن يقيموا من بينهم أوسعهم علمًا، وأصدقهم نظرًا في فهم الشريعة، فيشهدوا لهم بالتأهل للاجتهاد في الشريعة، ويتعين أن يكونوا قد جمعوا إلى العلم العدالة، واتباع الشريعة؛ لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة، ولا تتطرق إليهم الريبة في النصح للأمة»⁽⁴⁵³⁵⁾.

وقد أثمرت هذه الدعوات في قيام ما يقارب أحد عشر مجمعًا فقهيًّا، أشهرها:

- 1- مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، الذي أنشئ سنة 1969م.
- 2- ومجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، الذي أنشئ سنة 1393هـ.
- 3- ومجمع الفقه الإسلامي بالهند، الذي أنشئ سنة 1988م.

⁽⁴⁵³⁴⁾ ينظر: «الشرع واللغة»، للعلامة أحمد محمد شاكر: (ص: 89-90)، طبعة: دار المعارف، دت.

⁽⁴⁵³⁵⁾ ينظر: «مقاصد الشريعة الإسلامية»، لمحمد الطاهر بن عاشور، (ص: 408-409).

الإشكالات التي يعالجها هذا الضابط:

تعالج مسألة الاجتهاد الجماعي كثيراً من المشكلات في عصرنا الحاضر، منها:

1- جرأة غير المختصين، وفاقدي أهلية الإفتاء على الولوج في ساحة الفتوى، ومسائل الأحكام، مع عدم استجماعهم شروط الإفتاء، مما تسبب في انتشار فتاوى قد جانبها الصواب، وصدور بعض الفتاوى بآراء شاذة عارية عن الدليل الصحيح المعتمد، خاصة عندما تتعلق بأمر تمس عموم الأمة، وتخوض في الشأن العام السياسي، والاقتصادي، ومسائل الدين الكبرى.

2- كثرة النوازل والمُستجدات وتشعبها، واتصافها بطابع العموم، والتشعب الذي تخرج به عن حيز الفن الواحد إلى حيز الفنون المتنوعة، مما يجعل أمر استيعابها وتصورها على حقيقتها معتركا صعبا لا يستطيع خوض غماره الواحد بمفرده، وبخاصة تلك التي تتناول القضايا التي هي من شأن عموم الأمة.

3- معالجة الضعف الذي أورثته التخصصية التي حالت دون فهم النصوص، ودلالاتها، وضوابطها، وتنزيلها في الواقع، خصوصا بعد هجر ما يدرس في تخصص «علم أصول الفقه»، والأصول الحاكمة للاستنباط، والتفسير والتأويل، فمثلا الأصولي يهتم بقواعده دون تحقيق الفروع، والخلاف فيها، أو مقارنة المذاهب، ويظن أنه يمكنه الإفتاء بالقواعد فقط، وكذلك عند الفقيه يظن أنه يمكنه الحكم على النوازل بقياسها على المنصوص في المذاهب.

قال القرابي: «ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية، دون القواعد الكلية، تناقضت عليه الفروع، واختلقت وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاعت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تنتهي، وانتهى العمر، ولم تقض نفسه من طلب مناها؛ ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات؛ لاندراجها في

الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب»⁽⁴⁵³⁶⁾.

4- صدور بعض الفتاوى المخالفة لأصول الاعتقاد، وكليات الشريعة، ومبادئ الأخلاق، وما شرع من الأحكام بنصوص ثابتة قطعية.

⁽⁴⁵³⁶⁾ ينظر: «الفروق»، للقرابي: (3/1).

- 5- توسع بعض المفتين في ذكر الخلاف دون بيان الرأي المختار، وترك المفتي يختار من بين هذِهِ الآراء مما يجبي الفرديَّة، ويميت روح الاجتهاد الجماعي، أو الوصول إلى ما يصلح به الشأن العام لِلأُمَّة.
- 6- تعارض بعض الفتاوى في المسائل المتجانسة، وما يؤديه ذلك أحياناً من الحيرة، والشك لدى العامة⁽⁴⁵³⁷⁾.
- 7- قلة عدد المؤهلين للفتوى الذين تتوفر فيهم الموسوعية وشروط المفتي، وصفاته، وآدابه، يرجع الأمر لعدم الاستمرار في الدراسات التكميلية من دراسة العلوم الشرعيَّة، والاكتفاء بمواد الدراسة العالية «الليسانس».
- 8- التذرع بالمحافظة على المصالح، وتلبية الضرورات، وخصوصاً المصالح الموهومة، فكل شيء فيه مصلحة فالأخذ به من الشرع، مع عدم معرفة درجات المصالح، وأحكامها، محتجين بمقولة درجت على السُنَّة الفقهاء والأصوليين: «إذا وجدت المصلحة فَتَمَّ شرع الله»، وهذه العبارة إن تركت بغير قيود كانت خطأ؛ إذ ليس كل مصلحة (أيًا كانت) تحقق شرع الله، ولكن إن فهمت مع قيودها، وضابطها كانت صحيحة⁽⁴⁵³⁸⁾.
- 9- طلب بعض وسائل الإعلام الفتوى ممن ليس أهلاً لها، سواء كان بتعمد، وبدعوى التجديد ومسايرة العصر، حتى وإن خالفت الأصول.
- 10- مراعاة المصالح الخاصَّة، والهوى والتشهي، أو حب الشهرة والظهور، أو عدم الخوف من الله ومراقبته.
- 11- التوسع غير الصحيح لمعنى التيسير في الإسلام، ورفع الحرج، وهذا يظهر في فتاوى جماعات التشدد، والتكفير.
- 12- عدم فهم بعض المنصدين للفتوى فقه الواقع، ومآلاته، وعدم مراعاتهم ما قد تحدثه هذِهِ الفتاوى من المفاسد والأضرار، كل هذا أدَّى إلى ضعف الاجتهاد الفردي مقابل الاجتهاد الجماعي، أو المؤسسي.

الحلول المساعدة على تطور الاجتهاد الجماعي:

⁽⁴⁵³⁷⁾ ينظر: «ميثاق مؤتمر رابطة العالم الإسلامي»، بعنوان: «المؤتمر العالمي للفتوى وضوابطها»، المنعقد في مكة المكرمة من 20 إلى 24 المحرم سنة: 1430هـ.

⁽⁴⁵³⁸⁾ ينظر: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، للعز بن عبدالسلام: (4/1)، و«مقاصد الشريعة الإسلاميَّة»، للطاهر بن عاشور: (172 /2).

يساعد على تطور قضية الاجتهاد الجماعي أمور، منها:

- 1- تطور أدوات الاتصال، وتقنيات التواصل الأمر الذي يُسهّل لكثير من العلماء، والفقهاء، والمفتين مزيداً من التواصل مع بعضهم البعض، ومع الجماهير، بما يمثل شكل مجامع فقهية (قد تكون متصلة على مدار الساعة) تُعنى بالاستفتاء، والأسئلة الفقهية عندما تتعلق بما يمس عموم الأمة، ويخوض في الشأن العام السياسي، والاقتصادي، ومسائل الدين الكبرى.
- 2- توسع التخصصية العلمية في جميع المجالات، وتكون فائدة هذه التخصصات عند تلاقيها في حل المشكلات، والنوازل المتعلقة بالمجتمع.
- 3- الطلب المؤسسي الذي لم يكن موجوداً من ذي قبل، بسبب تضارب الفتاوى، واختلافها مما أَدَّى للتضارب، والتشتت بين العامة، مما يفتح المجال لتأسيس هذه المجمع دون خوف.

مجالات الاجتهاد الجماعي:

يدور فلك الاجتهاد الجماعي في أمرين:

- 1- الاجتهاد في بيان حكم الله ومراده، في كل المُسْتَجِدَّات خصوصاً ذات الطابع العام «شئون الأمة».
- 2- الاجتهاد في تحديد كيفية إيقاعها والعمل بها، وشميرها في الواقع.

دور الاجتهاد الجماعي في تحقيق الإجماع:

مارس الصحابة والمجاهدون قضية الاجتهاد الجماعي وإن لم يسم بهذا المصطلح (وقتئذ) فقد شهد تاريخ التشريع الإسلامي جملة من الوقائع هي في حقيقتها اجتهاد جماعي، مثل: قتال مانعي الزكاة: فعن أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): لما توفي رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وكان أبو بكر، وكفر من كفر من العرب، فقال عمر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله تعالى»، فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لومنعوني عناقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لقاتلتهم على منعها، قال عمر: فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق» (4539).

(4539) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: اسْتِثَابَةِ الْمُؤْتَدِيْنَ وَالْمُعَانِدِيْنَ وَقِتَالِهِمْ، باب: قَتْلُ مَنْ أَبَى قَبُولَ الْفَرَائِضِ، وَمَا نُسِبُوا إِلَى الرَّدَّةِ (15/9)، برقم: (6924)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: الأَمْرُ بِقِتَالِ النَّاسِ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللهِ، (51/1)، برقم: (20).

وقد حاول البعض ربط الاجتهاد الجماعي بالإجماع تارةً باعتباره صورة من صوره، وتارةً باعتباره مقدمة لازمة له؛ حيث إنه لا إجماع إلا باجتهاد جماعي.

والواقع أن كلا الرأيين محل نظر؛ إذ الفرق قائم بين الاجتهاد الجماعي، والإجماع، فالاجتهاد الجماعي هو أحد الوسائل الموصلة إلى الإجماع الذي يُعدُّ نتيجة، وفرق بين الوسيلة والنتيجة. ومن جهة أخرى فإن كون الاجتهاد الجماعي (في بعض الأحيان) وسيلة مفضية للإجماع لا يستلزم افتقاره لهذا النوع من الاجتهاد، لا سيما وقد شهدت الأمة انعقاد الإجماع باجتهادات فردية⁽⁴⁵⁴⁰⁾.

علاقة الاجتهاد الجماعي بالفتوى:

تظهر العلاقة بين الاجتهاد الجماعي والفتوى علاقة الوسيلة بالنتيجة أيضاً، وذلك أن الاجتهاد أحد وسائلها، والفتوى هي إحدى نتائج الاجتهاد الجماعي، وهناك قدر مشترك بينهما خارج عن ماهية كل منهما:

أولاً: أوجه التشابه بين الاجتهاد الجماعي والفتوى:

- 1 - أهما يبحثان في المسائل الشرعية.
- 2 - لا يشترط فيهما إذن ولي الأمر.
- 3 - أهما يتعددان في العصر الواحد في المسألة الواحدة.
- 4 - أهما يكونان في المسائل الخاصة والعامة.
- 5 - عدم الإلزام فيهما لداهما، وإنما يكتسبان صفة الإلزام بأمر خارج⁽⁴⁵⁴¹⁾.

ثانياً: أهمية الاجتهاد الجماعي في ضبط الفتوى:

ضبط الفتوى وبعدها عن الشطط والاضطراب، هو الأمر الذي يعطي للاجتهاد الجماعي أهمية كبرى (في عصرنا الحاضر) فالتكامل بين العلماء على اختلاف تخصصاتهم وتنوعها (من شأنه) أن يُنتج أحكاماً أقرب إلى الحق، وأدنى إلى الصواب، وأبعد عن الخطأ والخلط، وبذلك تظهر أهمية الاجتهاد الجماعي في حماية جناب الفتوى عبر تنظيم الاجتهاد نفسه، ومنع غير المختصين من الخوض فيه.

وتبرز هذه الأهمية من حيث إن الاجتهاد الجماعي المعاصر في ظل الجامع، والهيئات الفقهية القائمة، يُعدُّ نتاجاً لتفاعل جمع من العلماء المجتهدين، والخبراء المختصين، وثمره لتقليب وجهات النظر المختلفة،

⁽⁴⁵⁴⁰⁾ ينظر: «الاجتهاد الجماعي وأهميته في نوازل العصر»، للدكتور: صالح بن عبد الله بن حميد: (ص: 15)، بحث منشور في «المؤتمر العالمي للفتوى وضوابطها» الذي نظمه المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، المنعقد في 20 إلى 24 محرم سنة: 1430هـ.

⁽⁴⁵⁴¹⁾ ينظر: «الاجتهاد الجماعي وأهميته في نوازل العصر»، للدكتور: صالح بن عبد الله بن حميد: (ص: 20).

والآراء المتعددة في القضية محل الاجتهاد، وبهذا يكون أقرب إلى الحق، وأدعى للقبول، والاطمئنان. ويؤكد هذا عمق النقاش، ودقة التمهيد للآراء، والحجج اللذين يتسم بهما الاجتهاد الجماعي، مما يجعل استنباط الحكم أكثر دقة، وأحرى بموافقة الصواب.

وتأسيساً على ذلك فإن التصدر للإفتاء في هذه النوازل ينبغي أن يُراعَى فيه هذان الأمران، فإن أي خطأ أو قصور في الفتاوى العامة يصيب أثره عموم الناس، كما أن النظر القاصر من شأنه أن يفرز فتوى قاصرة؛ وعليه فإن رعاية الفتوى في مثل تلك النوازل تستدعي إخضاعها للاجتهاد الجماعي الذي تتوافر له الرؤية الجماعية، والخبرة، والاختصاص، ومن هنا يظهر جلياً الدور العظيم الذي يقوم به الاجتهاد الجماعي في ضبط الفتوى، والوصول بها إلى المقصود الأمثل، وهو إصابة الحق⁽⁴⁵⁴²⁾.

دور المجامع الفقهيّة في تحقيق الاجتهاد الجماعي:

تعدُّ المجامع الفقهيّة القائمة الآن، أحد أهم أشكال الاجتهاد المعاصر، والهدف السامي من إنشاء هذه المجامع، وما شابهها من هيئات، ولجان شرعيّة، والبحث عن صورة مثلى للاجتهاد الجماعي الذي يخطوب بالأمّة الإسلاميّة نحو مواكبة العصر، وما يحفل به من مُستجدّات، ونوازل.

وإن الناظر فيما قدمته وتقدمه المجامع الفقهيّة يلحظ أنها قد أسهمت بشكل فاعل، ومؤثر في تحقيق الاجتهاد الجماعي، وفي ترسيخ مفهومه باعتباره ممارسة عمليّة منظمة، عمادها البحث العميق، والاجتهاد الأصيل، والدليل المتين، والبعد عن الشبهات والريب، في مشورة علميّة ناصحة من أهل علم أختيار أكابر تشدهم آصرة التآخي، وتقوي علاقاتهم الآمال في وَحْدَةِ الأُمَّة⁽⁴⁵⁴³⁾.

فوائد المجامع الفقهيّة:

للمجامع الفقهيّة والمؤسسات الجمعية فوائد عديدة، منها:

1- إنتاج عدد وفير من البحوث، والقرارات، والتوصيات التي زانها تلاقح المذاهب الفقهيّة، دون تعصب، أو محاباة، ونضج الآراء والمفاهيم، وتحري الدقة، وانتهاج مبدأ الاستقراء؛ لاستنباط الأحكام الشرعيّة من مصادرها المعترية؛ لإيجاد الحلول الشرعيّة لمشكلات الحياة المعاصرة، ونوازلها.

⁽⁴⁵⁴²⁾ ينظر: «الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهيّة في تطبيقه»، للدكتور: شعبان محمد إسماعيل: (ص: 119)، دار البشائر الإسلاميّة، سنة: 1418هـ.

⁽⁴⁵⁴³⁾ ينظر: «الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحديث»، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد: (ص: 19).

2- لم تقف هذه المجمع بممارساتها الاجتهادية عند حدود المسائل الفقهيّة، بل تجاوزت ذلك إلى مختلف فروع الشريعة حتى أضحي الاجتهاد الجماعي عملاً مؤسسياً شاهداً على ما تتسم به الشريعة الإسلاميّة، من وفاءٍ بحاجات البشر، وإعطاء الحكم الشرعي لكل نازلة، وفي كل واقعة، أو معضلة.

أنواع القضايا التي تحتاج لاجتهاد جماعي:

هناك أنواع من القضايا والمسائل التي تحتاج إلى الاجتهاد الجماعي أكثر من الفردي، منها:

- 1- المُستجَدّات ذات الطابع العام، والمُعقّدة، والمُرَكّبة، والمتشعبة.
- 2- المسائل التي بحثت في التراث الفقهي مما نحتاجها في الواقع، واختلف فيها على قولين أو أقوال، وأصبحت حاجة الأمة ماسة للاتفاق على أحد هذه الآراء، ويمكن أن نسمي هذا النوع بـ «الاجتهاد الانتقائي».
- 3- القضايا التي قامت أحكامها على أساس متغير مثل العرف، والمصلحة، أو التي تتعلق أسسها بظروف زمنيّة، أو مكانيّة خاصّة، تحتاج لتجدد الاجتهاد فيها لتغير الأحوال، والأزمان، والوقائع⁽⁴⁵⁴⁴⁾.

وخلاصة الأمر أن الغرض من الاجتهاد الجماعي هو الخروج من ضيق المذاهب إلى سعة الشريعة الإسلاميّة السمحة السهلة، والاختيار من جميع المذاهب، وآراء الفقهاء ما هو الأصلح، والأنسب لعصرنا هذا، وما هو الأقرب إلى روح الشريعة الإسلاميّة، والأوفق بالعدل، والقسط بين الناس.

كما أن الاجتهاد الجماعي يراد له أن يكون بديلاً عن المجتهد المطلق فبلوغ مرتبة المُجتهد المُطلق في عصرنا ليست بالأمر الهين؛ والاجتهاد الجماعي الذي يتعاون فيه العلماء سبيلاً إلى تعويض المُجتهد المُطلق؛ في التصدي لمختلف القضايا والنوازل التي تنزل بالأمة.

وأنه ينبغي الاستفادة من الرصيد العلمي للمؤسسات الاجتهادية؛ إذ إن مؤسسات الاجتهاد الجماعي تُقدّم رصيلاً علمياً معتبراً، يتمثل في الاجتهادات التي تصدرها في مختلف المسائل المعاصرة، والنوازل الجديدة، إضافة إلى إصدار العديد من المجلات العلميّة التي تضم مختلف البحوث العلميّة التي يُقدّمها أعضاؤها للمناقشة في الدورات التي تعقدتها.

⁽⁴⁵⁴⁴⁾ ينظر: «الاجتهاد الجماعي»، للدكتور: عبد المجيد السوسوة: (ص: 40).

الضابط الرابع عشر: مزج علم أصول الفقه بالقيم الأخلاقية:

جينالوجيا الفكرة:

نشأت الدعوة إلى مزج الأخلاق بعلم أصول الفقه منذ منشأ تدوين العلوم، فوجدت هذه الفكرة عند الإمام الحسن البصري (ت110هـ)⁽⁴⁵⁴⁵⁾، فقد قال فرقد السنجي للحسن (رحمهما الله تعالى) في شيء سأله عنه، فأجاب: "يا أبا سعيد إن الفقهاء يخالفونك، فقال: ثكلتك أمك فرقد؛ وهل رأيت بعينيك فقهاء؟ إنما الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه، الورع الكاف عن أعراض المسلمين، العفيف عن أموالهم، الناصح لجماعتهم"⁽⁴⁵⁴⁶⁾.

وعرّف الفقه الإمام أبي حنيفة (ت150هـ)⁽⁴⁵⁴⁷⁾، بأنه: "معرفة النفس مالها وما عليها"⁽⁴⁵⁴⁸⁾ لكن يعدّ أول من دعا إلى المزج والخروج به عن الشكل النظري للمذاهب، وطبق رؤية شمولية لمشعره الفقهي والفكري والمعرفي هو حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (ت505هـ) في كتابه "إحياء علوم الدين"، فقد صبغت المذاهب قبل الغزالي بصبغة التعصب، وتحول الفقه لقوالب جامدة، وبرزت الصيغ النظرية لكل من الفقه وأصوله، وسيطرت طريقة الفقه الافتراضي، والتعمق في الحيل الشرعية حتى صار فناً من الفنون التي يكتب فيها تبعاً لمصنفات الفقه.

ويظهر أثر المزج عند الإمام الغزالي بإعادة ترتيب وتقسيم علم الفقه الذي هو ثمرة علم الأصول؛ بما يشبه نتيجة النظرية، فقسم الفقه على تقسيم بدعي خالف فيه ما كتبه الفقهاء قبله، بل مؤلفاته في فقه الشافعية (كالبسيط، والوسيط، والوجيز، والخلاصة)، ففي موسوعته: "إحياء علوم الدين": قسم الفقه الذي هو علم المعاملة إلى قسمين: الأول: العلم بأحوال الجوارح، وقسمه إلى: العبادات، والعادات.

والثاني: العلم بأحوال القلوب، وقسمه إلى: محمود وسماه (المنجيات)، ومذموم سماه (المهلكات)، وبذلك أبرز حجة الإسلام الشق الغائب في التدوين الفقهي، وهو العلم بأحوال القلوب (الذي عليه مدار الأخلاق).

ثم طوّر أبو إسحاق الشاطبي (ت670هـ) نظريته لأصول التشريع فأخرج نموذجاً أمثل للمزج بين علم الأخلاق وأصول الفقه في كتابه "الموافقات" معتمداً فيه على النظرة الكليّة للقرآن الكريم، والمقاصد العامة

(4545) ينظر: «البحر الرائق شرح كنز الدقائق» لابن نجيم المصري، (1/6).

(4546) ينظر: «قوت القلوب في معاملة المحبوب» و«وصف طريق المرید إلى مقام التوحيد»، المؤلف: محمد بن علي بن عطية الحارثي

المشهور بأبي طالب المكي، (263/1).

(4547) ينظر: «تاريخ التصوف الإسلامي» للدكتور: عبد الرحمن بدوي، (ص: 18).

(4548) ينظر: «البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق»، (1/6).

للشريعة، حيث أسس في مقدمات كتابه: "كل مسألة لا ينبنى عليها عمل؛ فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل: عمل القلب والجوارح، من حيث هو مطلوب شرعاً" (4549).

ما يعالجه هذا الضابط:

يعالج هذا الضابط مشكلتين هامتين:

إحدهما: حصر الأخلاق في نطاق ضيق من المقاصد (وهو قسم التحسينيات) عند المقاصدين.

والثانية: إسقاط الأخلاق من الفقه والعمل بالظواهر فقط عند الحدائين، والظاهرية الجدد.

فمثال الحصر ما قاله صدر الشريعة من الحنفية، وكذا ابن عابدين حيث قال: "عرف الإمام الأعظم

الفقه بأنه:

"معرفة النفس ما لها وما عليها"؛ لكنه يتناول الاعتقادات كوجوب الإيمان، والوجدانيات أي:

الأخلاق الباطنة، والملكات النفسانية، والعمليات: كالصلاة والصوم والبيع.

"فمعرفة ما لها وما عليها" من الاعتقادات علم الكلام، ومن الوجدانيات علم الأخلاق والتصوف

كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلاة ونحو ذلك، ومن العمليات هي الفقه المصطلح، فإن أردت

بالفقه هذا المصطلح زدت "عملاً" وإن أردت علم ما يشتمل على الأقسام الثلاثة لم تزد.

والإمام أبو حنيفة إنما لم يزد؛ لأنَّه أراد الشمول، أي أطلق العلم على "العلم بما لها وما عليها" سواء

كان من الاعتقادات، أو الوجدانيات، أو العمليات، وَمِنْ نَمَّ سَمَّى علم الكلام: "بالفقه الأكبر"، وأن

الملكات النفسانية ليست من الفقه باعتبار ذاتها، وأما باعتبار آثارها التابعة لها من أفعال الجوارح فهي من

الفقه" (4550).

الأسباب الداعية لمزج علم الأخلاق بعلم الفقه وأصوله:

يوجد عدد من الأسباب دعت إلى مزج علم الأخلاق بعلم الفقه، وأصول الفقه، من أهمها:

1- الفرق بين ما كان عليه الفقه في الصدر الأول مما درج عليه الصحابة والسلف الصالح؛ مما

سماه الله سبحانه في كتابه فقهاً وحكمةً وعلمًا، وضياءً ونورًا، وهدايةً ورشدًا، وبين ما وصل إليه من

اندراس علم طريق الآخرة؛ فقد أصبح علم الآخرة بين الخلق مطويًا، وصار نسبيًا منسيًا (4551).

(4549) ينظر: «المواقفات»، (1/ 43).

(4550) ينظر: «شرح التلويح على التوضيح» للإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، (1/ 16).

(4551) ينظر: «إحياء علوم الدين»، (1/ 2)، بتصرف.

2- اختلاط الوسائل والأهداف على الفقهاء وانشغالهم بالظواهر دون المقاصد والبواطن؛ فالفتوى بعد أن كان الهدف منها بيان الحق للناس أضحت مكانة "قاضي القضاة"، غاية لكسب المال، أو التوقيع عن رب العالمين، "فخيل العلماء إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام عند تهاوش الطعام، أو جدل يتدرع به طالب المباهاة إلى الغلبة والإفحام، أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام"⁽⁴⁵⁵²⁾.

3- غلبة صبغة التعصب الفقهي على العلماء، وذلك أن "المتعصب لفكرة معينة يحمل على الجمود عليها، والتعلق بأهدابها، ودعوة الناس لها دون سواها"⁽⁴⁵⁵³⁾، فالعلاج يكمن في الحمل على المتشددين، والمتمسكين بالشكليات، دون النفاذ لجوهر الدين ومقصده وروحه، يقول الغزالي: "ولم يبق إلا المترسمون، وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان وأصبح كل واحد يعاجل حظه مشغولاً فصار يرى المعروف منكراً والمنكر معروفاً"⁽⁴⁵⁵⁴⁾.

4- إنهاء معترك الصراع بين "الفقهاء والصوفيّة" التي بدأ من نهايات القرن الأول الهجري حتى بلغ ذروته في النصف الرابع من القرن الرابع الهجري، والتي تمثل في الرفض الصوفي للتعصب الفقهي (القراءة المتسمة بمتابعة الظاهر)، ورفض الفقهاء للتأويل الصوفي والقراءة الإشارية، الذي أنتج لنا الفرق بين الشريعة والحقيقة التي ما زالت موجودة حتى الآن، وعندما يسأل العالم عن السؤال يجاب عليه أعندنا أم عندكم؟ كأنهما شرعان.

5- إثراء المادة الفقهيّة بالعمل والتطبيق كما فعل كثير من المؤلفين والشرح كابن رسلان في "زبده"⁽⁴⁵⁵⁵⁾، وكذا صنع تقي الدين السبكي (765هـ) في آخر كتابه "الإبهاج"، حيث وضع خاتمة في التصوف محاولاً حل العراك المستعر بين الفقهاء والصوفيّة وقد حذفت هذه الخاتمة من المطبوعات السعودية على أنها ليست من صلب هذا العلم.

(4552) ينظر: «الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المختار)» لابن عابدين، (1/ 61).

(4553) ينظر: «المدخل التشريعي الإسلامي نشأته وأدواره التاريخية ومستقبله» د/ محمد فاروق النبهان، (ص: 304).

(4554) ينظر: «إحياء علوم الدين»، (1/ 2).

(4555) الشيخ أحمد بن رسلان البلقيني المقدسي الرملي الشافعي، المتوفى: سنة 844هـ، له منظومة تصوفية في الفقه سماها "مقنن

الزبد» في الفقه طبع في 55 صفحة في بولاق سنة 1285هـ، مشروحة بدأها بقوله: من نفسه شريفة أبية يربأ عن أموره الدنية.

ينظر: «كشف الظنون»، (1/ 552).

6- القطع بأن علم الأخلاق هو المجال الوحيد الذي حصل له انفصال عن علم أصول الفقه، دون غيره كعلم الكلام والمنطق مثلاً، مع أنه يمثل الوجه الآخر للدراسة النظرية للأحكام، بفتح مجال للتطبيق العملي ليكون الحكم أكثر فاعلية.

المزج بين علم الأخلاق وعلم أصول الفقه من وجهة نظر علمائنا الكرام:

صور العز بن عبدالسلام مسألة مزج علم أصول الفقه بعلمي العقيدة والأخلاق في مسأله المنثورة في كتاب: "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" (4556) حيث يقول: "فإن قيل هل تتفاوت رتب المعارف والإيمان بالفرض والنفل، كما تفاوتت رتب العبادات بالفرض والنفل؟ قلنا: نعم؛ فإن الخوف صدر على ملاحظة العقوبات والرجاء صدر عن ملاحظة المثوبات، وتعلقا بما صدرا عنه فانحطا عن التعظيم والإجلال بمرتبتين، وكذلك رتبة المحبة الصادرة عن ملاحظة الإنعام والأفضال منحطة عن رتبة المحبة الصادرة عن ملاحظة الكمال والجمال، لصدور تلك المحبة عن ملاحظة الأغيار، وصدور محبة الإجلال عن ملاحظة أوصاف الجمال والكمال، والتعظيم والمهابة أفضل من المحبة الصادرة عن معرفة الجلال والجمال؛ لما في المحبة من اللذة بجمال المحبوب، بخلاف المعظم الهائب؛ فإن الهيبة والتعظيم يقتضيان التصاغر والانقباض، ولا حظ للنفس في ذلك فخلص لله وحده" (4557).

ويلاحظ من النص السابق أن العز بن عبدالسلام (رَحْمَةُ اللهِ) قعد لتفاوت رتب المعرفة والإيمان، فيقرر أن الخوف والرجاء (الباعث على العمل) قد يصدر على جهات أربع:

الأولى: (مرتبة ملاحظة جهة الثواب والعقاب)، الثانية: (مرتبة الإنعام والأفضال)، الثالثة: (مرتبة الكمال والجمال)، والرابعة: (مرتبة التعظيم والإجلال).

فالأولى: هي المناط الظاهر لكل التكاليف الشرعية، لأن الخوف فيها ينتج من ملاحظة العقوبات والرجاء ينتج من ملاحظة المثوبات، والثانية: منحطة عن الثالثة؛ لأن المحبة صادرة عن ملاحظة الأغيار، أقل من المحبة الناتجة عن ملاحظة أوصاف الجلال والجمال والثالثة: منحطة عن الرابعة؛ لما في المحبة من اللذة بجمال المحبوب، وهي أقل من المعظم الهائب، لاستلزامها التصاغر وليس للنفس فيها نصيب.

منهجية المزج عند بعض المعاصرين:

وأما عن منهجية المزج فقد وضع طه عبدالرحمن منهجاً للمزج أو ما سماه "التداخل" على حد اصطلاحه قال: "إنه لا يصح تقويم إنتاج أحد علماء الأصول ممزوجاً ما لم يقع التسليم بأن العلم المتداخل

(4556) ينظر: «فصل في بيان تفاوت رتب المصالح والمفاسد وتساويها».

(4557) ينظر: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» للعز بن عبد السلام، (1/ 32).

مع علم الأصول تداخلاً يفيد الفقه في جميع فروعها، وغير مانع من قيام نسبة شاملة بينه وبين علم الأصول، بحيث يكون هو أقرب العلوم إلى مجال التطبيق الإسلامي⁽⁴⁵⁵⁸⁾.

ومن هذا الضابط نستخلص ثلاثة شروط تنطبق على علم الأخلاق، لضمان صحة عملية المزج:

1- أنه علم مخصوص قابل للمزج مع أصول الفقه قريب من التطبيق.

2- أنه علم مفيد لجميع فروع الفقه وأحكامه.

3- ثبوت نسبة شاملة بين هذا العلم وعلم أصول الفقه.

آليات مزج علم الأخلاق بعلم أصول الفقه:

يظهر لنا أنه كمي يتم المزج بين علمي الأخلاق وأصول الفقه، يلزم اتباع الآليات الآتية:

1- دراسة وتقنين نظرية "التداخل المعرفي"⁽⁴⁵⁵⁹⁾، بين العلوم والمعارف الإسلامية، ويعد أفضل نموذج علمي لبيان هذا التداخل الداخلي هو: مزج علم الأخلاق بالفقه وأصول الفقه⁽⁴⁵⁶⁰⁾.

2- الولوج من ناحية "المقاصد"، وهي الناحية التي عنيت بالتطبيق والتوسع في أصول الفقه، ومنبع المقصد أو الغاية من النفس، ويعد النموذج الأمثل لهذا المزج عند أبي إسحاق الشاطبي، وتكمن نظرية المزج عنده بالاهتمام والانشغال بمفاهيم "المقصود، والقصود، والمقاصد" حيث نسب للشاطبي علم تحرير علم المقاصد مع القطع بأسبقية غيره من الأصوليين أمثال الجويني، والغزالي.

3- مراعاة النظر للمقاصد العليا الحاكمة [التوحيد، والتزكية، والعمران] كإطار عام يحكم نظريات المقاصد السالفة من حيث إن التوسع في مفهوم "التزكية" هو ضابط قرآني كلي لوضع كليات وقواعد وضوابط لعلم الأخلاق، وإطاراً لعملية المزج.

4- صياغة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية على صورة كليات، وقواعد، وضوابط، من حيث أن كليات الأخلاق كما قسمها الغزالي [المنجيات، والمهلكات] تأخذ ثبوتها وحجيتها من نصوص القرآن الكريم الذي هو: دستور الله في خلقه.

نموذج العز بن عبد السلام للمزج:

ويعد أفضل نموذج لهذا الضبط الكلي كتاب: "الإمام في بيان أدلة الأحكام" للعز بن عبد السلام (ت

(4558) ينظر: «تجديد المنهج في تقويم التراث» د/ طه عبد الرحمن، (ص: 96).

(4559) نظرية التداخل المعرفي: هو الترتيب والتفاعل الحاصل بين العلوم والمعارف في الممارسة التراثية الإسلامية. ينظر: «تجديد المنهج في

تقويم التراث»، (ص: 89).

(4560) ينظر: نفس المرجع ص 96.

660هـ)، حيث صاغ المنجيات بأنها: "كل فعل كسبي عظمه الشَّرْع أو مدحه، أو مدح فاعله لأجله، أو فرح به، أو أحبه، أو أحب فاعله، أو رضي به، أو رضي عن فاعله، أو وصفه بالاستقامة أو البركة أو الطيب، أو أقسم به، أو بفاعله، أو نصبه سبباً لمحبهته، أو لثواب عاجل أو آجل، أو نصبه سبباً لذكره أو لشكره أو هدايته، أو لإرضاء فاعله، أو لمغفرة ذنبه، أو لتكفيره، أو لقبوله، أو لنصرة فاعله، أو بشارته، أو وصف فاعله بالطيب، أو وصفه بكونه معزوفاً، أو نقي الحزن، والخوف عن فاعله، أو وعده بالأمن، أو نصبه سبباً لولاية الله تعالى، أو وصف فاعله بالهداية أو وصفه بصفة مدح كالحياة والنور والشفاء، أو دعا الله به الأنبياء فهو مأمور به" (4561).

وصاغ المهلكات بأنها: "كل فعل كسبي طلب الشارع تركه، أو عتب على فعله، أو ذمه، أو ذم فاعله لأجله، أو مقت الفعل، أو مقت فاعله لأجله، أو نفى محبهته إيّاه، أو محبة فاعله، أو نفى الرضا به، أو نفى الرضا عن فاعله، أو شبه فاعله بالبهايم أو الشياطين، أو نصبه مانعاً من الهدى أو من القبول، أو وصفه بسوء أو كراهة، أو استعاذ الأنبياء منه أو بغضوه، أو نصب سبباً لنفي الفلاح، أو لعذاب عاجل أو آجل، أو لدم أولوم، أو لضلالة أو معصية، أو وصف ببحث أو رجس أو نجس، أو بكونه إثماً أو فسقاً، أو سبباً لإثم أو زجر أو لعن أو غضب، أو زوال نعمة، أو تحلُّول نقمة، أو (موجب) لحد من الخُذود، أو لارتهان النفوس، أو لقسوتها، أو خزي عاجل أو آجل، أو لتوبيخ عاجل أو آجل، أو لعداوة الله تعالى أو محاربهته أو لاستهزائه وسخريته، أو جعله الرب سبباً لنسيانه، أو وصف نفسه بالصبر عليه، أو بالحلم أو بالصفح عنه أو العفوعنة أو المغفرة لفاعله أو التوبة منه في أكثر المواضع، أو وصف فاعله ببحث أو احتقار، أو نسبه إلى عمل الشيطان أو تزيينه أو تولي الشيطان فاعله، أو وصفه بصفة ذم كالظلمة والمرض، وتبراً الأنبياء منه أو من فاعله، أو شكوى إلى الله من فاعله، أو جاهروا فاعله بالبراءة والعداوة، أو نهي الأنبياء عن الأسى والحزن على فاعله، أو نصب سبباً لحية عاجلة أو آجلة، أو رتب عليه حرمان الجنة وما فيها، أو وصف فاعله بأنه عدو الله، أو بأن الله عدوه، أو حمل فاعله إثم غيره، أو يلاعن فاعله في الآخرة، أو تبرأ بعضهم من بعض، أو دعا بعضهم على بعض، أو وصف فاعله بالضلالة، أو سئل فاعله عن علته في غالب الأمر بعرف الاستعمال، أو نهي الأنبياء عن الدعاء لفاعله، أو رتب عليه إبعاد أو طرد، أو لفظ قتل، أو وصف الرب نفسه بالغيرة منه، فكل ذلك منهي عنه وكل ذلك راجع إلى الذم والوعيد" (4562).

أنموذج الشاطبي للمرج:

(4561) ينظر: «الإمام في بيان أدلة الأحكام» العز بن عبد السلام، (ص: 87).

(4562) ينظر: المرجع السابق (ص: 105).

فيه الشاطبي على أن الشريعة كلها معتمدة اعتمادًا كليًا على الأخلاق حيث قال: "والشريعة كلها إنما هي تُخَلَّقُ بمكارم الأخلاق، ولهذا قال (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»⁽⁴⁵⁶³⁾، إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين: أحدهما: ما كان مألوفًا وقريبًا من المعقول المَقْبُول، فقد كانوا في ابتداء الإسلام مخاطبين به، ثم لما رسخوا فيه تم لهم ما بقي.

الضرب الثاني: ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأخره الشرع الحنيف، حتى كان من آخره تحريم الربا، وما أشبه ذلك، وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق، وهو الذي كان معهودًا عندهم على الجملة⁽⁴⁵⁶⁴⁾.

ثم يربط الشاطبي بين الشريعة والقيم والعادات الاجتماعية حيث يقول: "جاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق، فدل على أن المشروعات جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات، ومنه أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية، كالدية، والقسامة، والاجتماع يوم العروبة (وهي الجمعة) للوعظ والتذكير، والقراض، وكسوة الكعبة، وأشبه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محمودًا، وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول، وهي كثيرة، وإنما كان عندهم من التبعات الصحيحة في الإسلام أمور نادرة مأخوذة عن ملة إبراهيم (عَلَيْهِ السَّلَامُ)"⁽⁴⁵⁶⁵⁾.

كيفية تطبيق المزج بين العلمين:

تقوم فكرة المزج على تشطير نظرية المقاصد عند الشاطبي لنظريات ثلاث، لكل نظرية ملمح، تفيد في تععيد وصف خلقي ينضوي فيها، مع وضع شرائط لإفادته ليصل علم أصول الفقه إلى درجة الاكتمال والكمال، وهناك شرائط لهذه النظريات يبلغ بها أصول الفقه على أعلى نسبة من الاشتمال والشمول⁽⁴⁵⁶⁶⁾، وبيانها كالآتي:

اسم النظرية	الأولى: المقصودات (المعالجة الدلالية)	الثانية: المقصود (المعالجة النفسية)	الثالثة: المقاصد (المعالجة القيمية)
-------------	--	---	--

(4563) الحديث: أخرجه أحمد في «مسنده»: (512/14)، برقم: (8952)، والبخاري في «الأدب المفرد»، باب: حُسن الخُلُق (ص: 104 / برقم: 273) من حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وسنده حسن.
(4564) ينظر: «الموافقات»، (2/124).
(4565) ينظر: المرجع السابق (2/524).
(4566) ينظر: «تجديد المنهج في تقويم التراث»، (ص: 93-108).

المدخل	المضامين الدلالية	المضامين النفسية	المضامين القيمية
الأوصاف الأخلاقية	معنوي فطري لكن لا بُدَّ له من تقعيد	إرادي مجرد لا بد له من شروط	حكمي مصلحي لا بد له من قيم
الاحتياجات	دراسة دلالة المقصد	دراسة علم النفس	دراسة علم الاجتماع
الهدف	الوصول لأوفق وأرسخ القواعد الأخلاقية	الوصول لأسبق وأدق الشرائط الأخلاقية.	الوصول لأقوم وأسمى القيم الأخلاقية

ومن خلال ما سبق يظهر لنا أن:

نظرية المقصد: تجعل الحكم الشرعي موصوفاً بالتوجه المعنوي، والانبئاء على الفطرة مع الوقوف على صور الأعمال وظواهرها.

نظرية المقصد تجعل الحكم الشرعي موصوفاً بالتجرد، والانبئاء على الإرادة، مع بقاء الحكم بظاهر العمل.

نظرية المقصد تجعل الحكم الشرعي موصوفاً بالتوجه المصلحي، والانبئاء على الحكمة مع تقديم طلب الأسباب الخفية للأحكام على طلب التعليل بالأسباب الظاهرة⁽⁴⁵⁶⁷⁾.

تعليل أفضلية التداخل والمزج بين الأخلاق وعلم أصول الفقه:

- علم الأخلاق علم قادر على الإفادة الشاملة لأصول الفقه، والفقه يجعله أقرب إلى الاكتمال أو الكمال، فينبغي عن علم الأصول، والتجريد دون التطبيق والفاعلية.
- علم الأخلاق علم قادر على تحقيق أعلى نسبة من ناحية الاشتمال والشمول لأصول الفقه.

(4567) ينظر: المرجع السابق ص 93-108.

والهدف من هذا التداخل: الوصول لحكم فقهي له وجهين: وجه فقهي ووجه أخلاقي:

المحدد	الوجه الفقهي	الوجه الأخلاقي
الإلزام	التزام مراقب مراقبه ماديّة عن طريق الجزء الذي يتولى الشرع إيقاعه.	التزام مراقب مراقبه معنويّة عن طريق الوازع النفسي المنبعث من ذات الإنسان.
سلوك الفرد	يضبط سلوك الفرد ظاهر الأعمال التي تعود بالنفع أو الضرر عليه أو على غيره.	يضبط سلوك الفرد بواطن الأعمال التي تعود بالصلاح أو الفساد عليه أو على غيره.
التعليل	يتوسل بالتعليل السببي في تقرير أحكامه، وتنسيق بعضها مع بعض.	يتوسل بالتعليل الغائي في تقرير أحكامه، وترتيب بعضها مع بعض.

معالم وجهي المزج:

ولا بد أن يكون بين وجهي المزج:

- تشاكل في البنية، وتكامل في الوظيفة، وتفاضل في الرتبة كتفاضل الوسائل مع المقاصد.
- كل وجه منهما يتفرع عنه ما يقابله في الوجه الآخر، فالإلزام المادي يقابله المعنوي، وظاهر الأعمال يقابلها بواطنها، والتعليل بالأسباب يقابله التعليل بالغايات.

ثانياً: ثمرة المزج بين الأخلاق وعلم الفقه:

كل ما سبق الكلام فيه في مزج علم أصول الفقه بعلم الأخلاق ينبغي أن تظهر ثمرته في الأحكام الفقهية فيلاحظ مما سبق أن هناك من العلماء من وضع صيغاً لتقنين الكليات والضوابط الأخلاقية حصلت بالاستقراء لآيات القرآن وصحيح السنة النبوية، يمكن استثمارها في هذا التقنين، مع مراعاة نظريات "السياق"، و"الوحدّة البنائية"، و"اللسان القرآن".

آليات التطبيق:

- 5- العمل على استمداد شروط وضوابط لهذه الكليات والقواعد من المحاولات التجديدية التي اتسم أصحابها بالتوجه التجديدي القرآني مما دون في فن علم الأخلاق: كـ"إحياء علوم الدين"

للغزالي⁽⁴⁵⁶⁸⁾، و"مدارج السالكين" لابن القيم (ت 751هـ) من حيث كونها تجارب اجتهادية دونت لإثراء عملية التطبيق الفقهي واستثماره في الواقع.

6- مراجعة التراث الفقهي لجميع المذاهب بعد استخراج تلك الكليّات والقواعد والضوابط، ثم مراجعة الفروع التي بنيت على ظاهرية النص دون فحواه ومعناه، ثم معالجتها بهذا النظر المقاصدي، والبعد الغائي، والقواعد الكليّة، للوصول للمقاربة بين هذه الفروع والاستدراك عليها ومراجعتها، ثم الترجيح بما يتضمنه الواقع ويوافقه.

7- التوصية بتدريس "مادة الأخلاق" ك"ممارسة تطبيقية" من مراحل الروضة إلى الجامعة، إلى ما يسمى ببرامج أخلاقيات العمل والسوق خصوصاً، وأخلاقيات المجتمع عمومًا، لا يراد منها الشعارات ولا العبارات، وكذا تضافر المواد الإعلامية، على غرار مادة التنمية البشرية تعقد فيه الدورات العملية، وتقتن فيه برامج للتدريب على مكارم الأخلاق على شكل برامج تنموية وتوعوية، يقدر من خلال خطة زمنية أن تغير من خلالها مساوىء العرف، والمجتمع.

(4568) قلت: من الخطأ تصور أن يكون كتاب إحياء علوم الدين للغزالي (المدون في الفترة ما بين [489هـ - 495هـ]) مجرد كتاب في علم التصوف فقط، بل الكتاب تصور جديد لعلوم الدين التي درست ولانت بسبب طول الأمد، وقسوة القلب، وتُعد آخر مخالف للأبعاد السائدة في عصر الغزالي، خرج به من خلافات الفقهاء، لأهمية أركان الدين وأسراره، الربط ما بين النفس الإنسانيّة والشريعة، وكتاب في المنهجية العلمية، وآليات التفكير، والاستفادة من الأعراف والتقاليد.

والسبب في ظهور الكتاب بالصيغة الصوفيّة هو منهج الغزالي في الرد على النقيض بالنقيض ليحصل الوسط وهي منطقة الاعتدال.

الضابط الخامس عشر: مراعاة أثر علم الاجتماع في أصول الفقه:

فكرة المسألة:

إن المقصود الأعظم من تشريع الأحكام ودعوة المكلفين إلى الأخذ بها، والامتثال لأحكامها هو صلاح الخلق، وهذا ما دعت إليه كل الشرائع السماوية، وقد حظى الإسلام بحزمة من التشريعات ذات التفصيل الدقيق الذي يحقق هذا الهدف⁽⁴⁵⁶⁹⁾.

ومن بين هذه التشريعات النظرة الإسلامية لمقاصد الشريعة من المكلفين والتكليف، ورعاية هذا المقصد الأسنى، فمن المقاصد الشرعية ما له ارتباط بسلوك الفرد بصلاحه وتقويمه، ومنه ما له ارتباط بسلوك الأمة كاملة مثل تكثير سوادها، وتأکید الأخوة بين جميع أفرادها، وردع المرتدين عن الملة المفارقين لها، وحفظ الأمة وحمايتها مما يذهب بقوتها وعزتها ووحدها⁽⁴⁵⁷⁰⁾.

وهو بعينه ما يرئوليه علم الاجتماع، مع بعض الفوارق البسيطة كالفارق في كيفية التطبيق ثم الجزء الأخرى.

أهمية هذا الضابط:

تبرز أهمية هذا الضابط في إبراز أثر علم الاجتماع في الدراسات الأصولية وهو أقرب ما يكون إلى ما يسميه البعض بالأخذ بـ(دليل العرف) في بعض القضايا الأصولية، وهذا ظاهر في بعض اجتهادات الفقهاء القدامى في كثير من المسائل، منها: مسألة تحديد سن البلوغ للذكر والأنثى حيث لا علامة، ومسائل في ضمان المبيع، وفي نقل السلعة هل هو على المشتري أم على البائع، وأجرة الوزن على أيهما؟ ومسائل كثيرة في هذا الشأن.

يقول الإمام القرافي: «فمهما تجدد في العرف شيء فاعتبره، ومهما سقط فألغِه، ولا تجمد على المنقول في الكتب طولَ عمرِكَ، بل إذا جاءك رجلٌ من غير إقليمك يستفتيك فلا تُجرِه على عُرْف بلدك، وسلِّه عن عرف بلده فأجرِه عليه وأفتِه به، دون عرف بلدك والمذكور في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمودُ على المنقولات أبداً ضلالٌ في الدين وجهلٌ بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين " ثم تابع: " هذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عُرْفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضلَّ وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظمَ من جناية من طبَّب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم،

⁽⁴⁵⁶⁹⁾ ينظر: «مقاصد الشريعة الإسلامية» لمحمد الطاهر ابن عاشور، (1 / 704).

⁽⁴⁵⁷⁰⁾ ينظر: «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام» لمحمد الطاهر ابن عاشور (ص: 20).

بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل، أضُرَّ على أديان الناس وأبدانهم واللَّه المستعان»⁽⁴⁵⁷¹⁾.
ولقد حددت الشريعة الإسلاميَّة منظومة القيم والمعايير التي تنظم حركة المجتمع في مجالات كثيرة منها مجال الأسرة، والتنشئة الاجتماعيَّة، والتربية، والعلاقات الاجتماعيَّة، والاقتصاد، والسياسة، والقانون، والضبط الاجتماعي، وغير ذلك من نظم المجتمع. وقد اتخذ من الوسائل والضوابط ما يجعل هَذِهِ القيم والمعايير تطبق في الواقع الاجتماعي، ولجميع ما ذكرناه من قيم ومعايير أصول في الشريعة الإسلاميَّة، وفيه من منفعة صلاح الدنيا وعمارَتها ما هو داخل في ضمن ما جاءت به الرسل.⁽⁴⁵⁷²⁾

الإشكاليَّة التي يعالجها هذا الضابط:

تتلخص إشكاليَّة هذا الضابط في أن الفقهاء القدامى قد بنوا أحكامهم في كثير من الموضوعات الفقهيَّة حسب التصورات، والخبرات، والمستوى العلمي الذي بلغته عصورهم، ومجتمعاتهم؛ وذلك كالموضوعات ذات العلاقة بالمعاملات، وعيوب النكاح، وقضايا القصاص والجراح. وليس من المناسب اليوم، بل ومن غير المعقول أن تكرر تلك الأحكام، وتردد تلك المسائل دون وعي وإدراك لتغير العرف فيها، أو ما استحدثت من تقدم علمي في معالجاتها.

فمثلاً: كان الفقهاء يعدون بعض الأمراض موجِّباً لفسخ النكاح لأنَّها كانت مما يستعصي علاجه منها الخاص بالرجال، ومنها الخاص بالنساء، ومنها المشترك بينهم، مثل الرتق، والفتق، والبخر... إلخ، وقد أصبح معظمها في الوقت الحاضر (بحمد الله) سهل العلاج، سريع البرء، فهل نقف بهذه الأمراض عند ما ذكره الأقدمون، دون اجتهاد ولا سعة أفق؟

ونحن لا ننكر أن ما سطره الفقهاء، وما قدموه من تصورات فيه دلالة على وعيهم التام بأحوال مجتمعاتهم، فجاءت أحكامهم الاجتهادية منسجمة متوافقة مع بيئاتهم التي عاشوها، لكن اللوم كله يقع على الذين يفرضون الماضي على الحاضر دون وعي بالاختلاف والتباين بين العصرين، ولا يأخذون بعين الاعتبار ما يحدث فيه من تطورات اجتماعيَّة، وعلميَّة وذلك إثاراً منهم للطريق السهل، وتفادياً لعناء البحث ومتاعبه.

والأمانة العلميَّة تقتضي بذل أقصى الجهد للتوصل إلى الحقائق العلميَّة، والمتغيرات الاجتماعيَّة في كافة مراحل البحث بتصوير واع، وإدراك لحقائق الأمور، وتفتح كامل دون تفریط حتى تكون الرؤيَّة صادقة. وطرحنا اليوم هو: إعادة النظر في الارتباط بين علوم الشريعة ومناهج البحث في العلوم الاجتماعيَّة

⁽⁴⁵⁷¹⁾ ينظر: «الفروق» للقرافي، (1 / 176)، «إعلام الموقعين» لابن القيم، (3 / 470).

⁽⁴⁵⁷²⁾ ينظر: «الفتاوى الكبرى» لابن تيمية، (9 / 26).

التي أفاد منها الفقهاء قديماً واعتمدوا عليها، بل واعتمدها في بحوثهم الأصولية كمبادئ أساسية من مبادئ علم الأصول.

المبادئ الأصولية المرتبطة بعلم الاجتماع:

هذا وقد اعتمد الأصوليون عدة مناهج هي أشد ارتباطاً بالعلوم الاجتماعية منها:

المبدأ الأول: العرف:

والمراد بالعرف هنا (العرف الصحيح) وهو: ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول. (4573)

وقد عبر الأصوليون عن هذا المبدأ الأصولي الاجتماعي بتعبيرات شتى منها ما هو مدرج في الفقه الإسلامي كقاعدة فقهية عامة، ومنها ما هو مبدأ ودليل أصولي.

فمن القواعد المقررة في الفقه الإسلامي: "استعمال الناس حجة يجب العمل بها". وأيضاً: "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما" وهي من أعظم قواعد الاجتهاد في مقاصد الشريعة ويطلق عليه البعض مبدأ الاستصلاح.

والاستصلاح هو بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسله وهي كل مصلحة لم يرد في الشرع نص على اعتبارها ولم يرد فيه نص على إغائها.

فهو مبدأ يدخل في عموم المصالح التي تتجلى في اجتلاب المنافع واجتناب المضار تلك المصالح التي جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيقها بوجه عام، ودلت نصوصها وأصولها على لزوم مراعاتها والنظر إليها في تنظيم سائر نواحي الحياة ولم يحدد الشارع لها أفراداً ولا أنواعاً. (4574)

بل إن هناك من القواعد والمبادئ الأصولية والفقهية ما أثبت الاحتكام إلى العادة نصاً، منها: "التعيين بالعرف كالتعيين بالشرع" (4575).

ولا شك أن بعض الفقهاء نازع في حجته لكن الاختلاف في مصادر التشريع اختلاف في الظاهر

(4573) ينظر: «تيسير التحرير» لأمير بادشاه، (1/ 317)، «التقرير والتحبير»، لابن أمير الحاج، (1 / 282)، «الأشباه والنظائر» للسيوطي،

(ص: 90)، «الموافقات» للشاطبي، (2 / 283). «التعريفات» للشراف الجرجاني، «مصطلح العرف»، (1 / 149).

(4574) ينظر: «الوجيز في أصول الفقه الإسلامي» د: مصطفى الزحيلي، (1 / 253)، «أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله»

عياض السلمي، (ص: 204).

(4575) ينظر: «الوجيز في أصول الفقه الإسلامي»، (2 / 450).

غالبًا، أو هو اختلاف لفظي أو اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح، وكثيرًا ما تكون النتائج متفقة، وينحصر أثر الاختلاف في جزئيات محددة.

ف نجد مثلاً أنه لا خلاف في حقيقة الاستحسان بين الحنفية وبين المالكية والشافعية، ولا خلاف في الواقع بين الحنفية والشافعية وبين المالكية في المصالح المرسله، لأن الشافعية والحنفية كثيرًا ما يعللون بالمصالح، وينون الأحكام عليها، وكذلك الأمر في العرف والعادة والاستصحاب وسد الذرائع وقول الصحابي وشرع من قبلنا⁽⁴⁵⁷⁶⁾.

وعومًا فمبدأ الاستصلاح مبدأ فقهي أصولي اجتماعي، أي أنه يعتمد على معرفة ما فيه مصلحة الناس العامة القطعية الكليّة التي لا غنى لهم عنها، كما أقره الإمام الغزالي ووضع له الضوابط السابقة من كون المصلحة عامة كلية ضرورية⁽⁴⁵⁷⁷⁾.

فهذا يعود بنا إلى وجوب وضع العلوم الاجتماعية في نصابها الصحيح كما وضعها أكابر الأصوليين والفقهاء.

المبدأ الثاني: الاستقراء: ونعني به الاستقراء الناقص: وهو المراد عند الأصوليين وهو محل بحثهم. وتعريفه: إثبات الحكم في كلي لثبوتها في أكثر جزئياته⁽⁴⁵⁷⁸⁾.

وهذا النوع مشهور لدى الأصوليين بالاستقراء الناقص، وإذا أطلق الاستقراء في عرف الأصوليين انصرف إليه، لأن الاستقراء التام نادر بل عزيز في الفقه.

وهو مشهور عند الفقهاء بـ"إلحاق الفرد بالأعم والأغلب" ومعنى: إلحاق الفرد بالأعم والأغلب، أن ما ينطبق على معظم الأفراد ينطبق على كل فرد منها غالبًا.

وهذا المبدأ أخذ به كثير من الفقهاء منهم الإمام الشافعي في مسائل كثيرة منها: أقل سن الحيض تسع سنين وإن أقله يوم وليلة وأكثره خمسة عشر وغالبه ست أو سبع فإنهم صرحوا بأن مستند الشافعي في جميع ذلك هو الاستقراء.

ويرى كثير من الباحثين أن الاستقراء الناقص وسيلة من أبرز وسائل البحث، لا يمكن الاستغناء عنه سواء في البحث العلمي أو في الحياة العملية اليومية؛ ولذلك كان محل عناية من قبل المناطقة، والفلاسفة، وعلماء المناهج، ومحاولين إيجاد حلول منطقية للمشكلات التي تحول دون الوصول بنتيجته إلى العلم اليقيني أو

(4576) ينظر: «الوجيز في أصول الفقه الإسلامي»، (2 / 450).

(4577) ينظر: «المستصفي» للغزالي، (1 / 176).

(4578) ينظر: «التعريفات» للجرجاني، (1 / 17).

إلى ما يقرب من ذلك.

وهذا يتضح بكثرة عند المناهج التجريبية، لذلك ينبغي توضيح موقف المذهب التجريبي من مبدأ الاستقراء:

المراد بالمذهب التجريبي: المذهب الذي يُعَدُّ التجربة والحس المصدر الأساس للمعرفة، وهو بهذا المعنى يُعَدُّ مقابلًا للمذهب العقلي⁽⁴⁵⁷⁹⁾.

وأهم ما يميز المذهب التجريبي عن المذهب العقلي أن الأول لا يؤمن بوجود معارف ومبادئ عقلية قبلية مستقلة عن التجربة والمعرفة الحسية، في حين يؤمن الثاني بإمكانية وجودها. ويمكن تصنيف أتباع المذهب التجريبي من حيث موقفهم من مدى الوثوق بنتيجة الدليل الاستقرائي إلى اتجاهات ثلاثة: اتجاه يؤمن بإمكانية الوصول إلى اليقين عن طريق الدليل الاستقرائي، واتجاه آخر يرى أن الدليل الاستقرائي لا يفيد سوى الظن الراجح، واتجاه ثالث يشك في قيمة القضية الاستقرائية من الناحية الموضوعية⁽⁴⁵⁸⁰⁾. وعلى رأي الاتجاهات الثلاثة لا يمكن أن ننفي عملياً أهمية الأخذ بمبدأ الاستقراء والعمل به.

الأسباب التي قللت من انسجام الفقيه مع العلوم الاجتماعية:

هناك أسباب عدة قللت من انسجام الفقيه مع العلوم الاجتماعية منها ما يلي:
أولاً: أن العلوم الاجتماعية يُنظر إليها على أنها ذات قيمة فقط عندما تساهم في التحديث والتنمية، أما فيما يخص البحث العلمي فإنها قليلة الجدوى.

ثانياً: ينظر للعلوم الاجتماعية في بعض الدول بعين الريبة بسبب إرتباطها بالفلاسفة الغربيين، ففي بلدان مثل المملكة العربية السعودية، والمغرب غالباً ما تعتبر السلطات أقسام علم الاجتماع كبور محتملة للاشتراكية والماركسية⁽⁴⁵⁸¹⁾.

ثالثاً: أن كل الموضوعات التي يهتم بها علماء الاجتماع حديثاً تقريباً مثيرة للجدل مثل قضايا الهوية والعرق بل وأحياناً قضايا لموضوعات دنيئة كحقوق المثليين، وغيرها، فضلاً عن قضايا السياسة الخارجية، والجنس والدين.

رابعاً: أن كثيراً من علماء الاجتماع يلجأون إلى استخدام الكثير من المصطلحات والأرقام، بدلاً عن

(4579) ينظر: «المحاورات في مناهج البحث» لشعبان عبد العزيز خليفة، (ص: 201)، «البحث ومناهجه في علم المكتبات والمعلومات» محمد فتحي عبدالمهادي، (ص: 147).

(4580) ينظر: «طرق الكشف عن مقاصد الشارع» للدكتور نعمان جعيم، (ص: 221).

(4581) من مقالة: «الحاجة للعلوم الاجتماعية في العالم العربي» مترجم للكاتب "أورسولا لينسي" مجلة الفنار للإعلام الإلكتروني للكاتب د: محمد بامية أستاذ علم الاجتماع في جامعة بيتسبرغ بالولايات المتحدة.

النظر للعلوم الاجتماعية كوسيلة لإقامة حوار مع المجتمع وهو في حد ذاته يخرج علم الاجتماع عن الفائدة المرجوة منه أو يقللها. (4582)

وبعد فالحقيقة التي لا مناص منها هي وجوب عودة آليات الاجتهاد ومنها البحث في علوم خاصّة كعلم الاجتماع، وضرورة ربطه بالفقه ربطاً وثيقاً، كما فعل علماؤنا وفقهاؤنا القدامى!.

(4582) ندوة إقليمية في مجال: «العلوم الاجتماعية» نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في لبنان ديسمبر 2002م. (ص257).

الضابط السادس عشر: إعادة النظر في عوارض الأهلية:

فكرة المسألة:

تناول الأصوليون في كتبهم مبحثاً من أهم المباحث التي تؤثر في حياة الإنسان، ويترتب عليها جانب كبير من تبعات أفعاله، وهو مبحث عوارض الأهلية.

ويعنون به دراسة ما يعرض للإنسان مما يؤثر على أهلية أدائه وما يجب عليه، ولكن غالب الأصوليين درسوا عوارض الأهلية بشيء من الإجمال رغم أنه مبحث مهم من مباحث الأصول، وزيادة على ذلك فإن هناك مسائل اختلف فيها الاجتهاد عما سبق لاختلاف الزمان فاحتاج الأمر إلى زيادة إيضاح وتحديد اجتهاد.

ومن الطبيعي أن يكون المتكفل ببحت هذه العوارض هو علم الفقه حيث يذكرها أثناء تعرضه لشروط الأفعال التي تؤثر عليها هذه العوارض.

ومما تركه الأصوليون والفقهاء قديماً إرتباط المشكلات النفسية بعوارض الأهلية وهو ما يسمى الآن بالأمراض النفسية (كالهلاوس والوسواس القهري وغيرها)، فالمرض النفسي بهذا الوصف الحديث ليس له ذكر لدى الفقهاء المتقدمين، وإنما عرضوا للمجنون والمعتهو، والصغير غير المميز، والسكران، والغضبان، والمكره، وهي وإن كانت عوارض عقلية وانفعالات نفسية؛ لكنّها ليست هي كل المرض النفسي؛ لذا فإن هذا البحث يحاول معالجة هذه المسألة.

والمرضى النفسي مع شدة معاناته من المرض وظهور حكم المريض فيه إلا أن الفقهاء والأصوليين يكتفون وضعه بين رجل من اثنين، إما المجنون أو العاقل، وإلحاق المريض النفسي بالعاقل أو المجنون في هذا العصر ينوبه شيء من التقصير في الرؤية، لأن هذا العصر شهد تقدماً كبيراً في مجال اكتشاف وعلاج الأمراض النفسية، وترتيبها وإعطاء كل مرض حده الصحيح.

وبالفعل قد برزت مؤخراً عدة دراسات تكشف لنا عن حقيقة هذه الأمراض النفسية، وبعض علاجاتها الناجعة، مما جعل هناك حاجة ماسة إلى إعادة النظر في كتب الأقدمين من الأصوليين، وذلك لربط معطيات الواقع العلمي وما تم اكتشافه وبين ما هو مسطور في كتب التراث الفقهي الموروث.

الإشكالية التي يعالجها هذا الضابط:

هناك إشكاليات عدة تدعونا لإعادة النظر في هذه المسائل منها:

أولاً: فقدان الربط بين البحوث المعاصرة في الطب النفسي ومباحث عوارض الأهلية عند الأصوليين.
ثانياً: الخلط بين أسباب الترخص كالسفر والمرض وغيرهما وكذلك الأعذار الشرعية وبين عوارض

الأهلية⁽⁴⁵⁸³⁾.

ثالثاً: عدم الضبط الكامل للمصطلحات بين الأصوليين وغيرهم من أرباب الفنون الأخرى، فما يعتبره الأصولي من باب الجنون هو في الحقيقة عند الأطباء من باب المرض النفسي ليس إلا. لذا صار من الأهمية بمكان أن نعيد النظر في مباحث الأهلية عموماً وأن نجمع بين ما توصل إليه الطب وما سطره الفقهاء والأصوليون قديماً، ليتسنى لنا إبراز نظرية متكاملة واقعية وحقيقية وحديثة عن عوارض الأهلية بشكل عام.

وكذلك من المهم تفعيل دور مقاصد الشريعة فيما يتعلق بحقوق الجنين وحقوق الطفل المعاق ذهنياً إعاقه هي دون الجنون وفوق العته (كأمراض التوحد والمتلازمات العقلية وغيرها).

ليس هذا فحسب بل إن هناك مشكلات أخرى تخص هذا الجانب من الدراسة مثل:

أولاً: أمراض التخلف العقلي التي تنقسم إلى شديد ومتوسط وبسيط.

ثانياً: المتلازمات النفسية كمتلازمة داون والتوحد⁽⁴⁵⁸⁴⁾ وغيرها.

ثالثاً: تحديد سن البلوغ وأثره في قانون العقوبات.

رابعاً: مرحلة الشيخوخة وما يعترها من أحكام.

خامساً: دراسة مقاصد شاملة وواسعة للحقوق الواجبة للطفل بناءً على تحديد دقيق للطفولة والأحكام المترتبة عليها، وتحديد متى يبدأ تكوين الجنين والأحكام المترتبة عليه.

إذن هناك مشكلة ملحة لتجديد الاجتهاد في الفقه الإسلامي من حيث وجوب إيجاد حكم شرعي لتصرفات هؤلاء.

لكن متى بدأت المشكلة؟ وما أسبابها؟

إن ما نراه اليوم من جرائم ترتكب من بالغين عاقلين من اغتصاب وغيره، وعدم وجود رادع قانوني هؤلاء يجعلنا نفكر بجديّة في طرح سؤال مهم مفاده:

كيف يتصور الاغتصاب من طفل؟ أو ليس الطفل إذا انتشرت آتته أصبح بالغاً؟

أليس الطفل بمجرد بلوغه يخرج بدهياً من مرحلة الطفولة إلى مرحلة أخرى يحاسب فيها على أفعاله؟

⁴⁵⁸³ ينظر: «نظريّة الأهلية» دراسة تحليلية مقارنة بين الفقه وعلم النفس للباحثة هدي محمد حسن، بحث بمجلة إسلاميّة المعرفة عدد 72.

⁴⁵⁸⁴ يعرف التوحد بأنه عجز يعيق تطوير المهارات الاجتماعيّة والتواصل اللفظي وغير اللفظي واللعب التخيلي والإبداعي، وهو نتيجة اضطراب

عصبي يؤثر على الطريقة التي يتم من خلالها جمع المعلومات ومعالجتها بواسطة الدماغ مسببة مشكلات في المهارات الاجتماعيّة تتمثل في عدم القدرة على الإرتباط وخلق علاقات مع الأفراد، وعدم القدرة على اللعب واستخدام وقت الفراغ، وعدم القدرة على التصور البناء والملائمة التخيلية. ينظر: «التوحد أسبابه وخصائصه وتشخيصه» للدكتورة سوسن شاكّر مجيد، ط / ديونولنشر والتوزيع - العراق.

إذن فرجع سن الطفولة إلى ما بعد البلوغ مسألة تحتاج إلى إعادة نظر، وهذه بداية لمشكلة كبرى تتعلق بمرحلتين من أهم مراحل عمر الإنسان، فالشريعة الإسلامية قد وضعت إطاراً لسن الطفولة لا نتعدها فالطفولة عند الأصوليين من عوارض الأهلية، للطفل فيها حقوق وعلى وليه واجبات. وعندما نرفع سن الطفولة دون دراسة لواقع الحياة من قبل العلماء المتخصصين في الاجتماع والفقهاء والقانون نقع في هذا التخبط المرير الذي لا يعلم مده إلا الله تعالى. ومن الممكن القول بأن المشكلة قد بدأت يوم أن انعدم الربط بين الواقع وبين الاجتهاد، وبين المعطيات العلمية والطبية الحديثة وبين الاجتهاد، وكذلك انعدام الرؤية الاجتماعية لدى المشرع القانوني في ظل غياب المجتهد ليؤذن بخطر بالغ في عمليّة الاجتهاد في الفقه الإسلامي.

الأثر الفقهي المترتب على ذلك:

لنلق نظرة سريعة أو لا على ما سطره الفقهاء الأقدمون في مباحث عوارض الأهلية بصورة مختصرة وسريعة، ثم نبين المشكلة التي وقع فيها المعنيون بالاجتهاد الفقهي الآن وسبل حلها فيما يلي:

الأهلية في اللغة هي الصلاحية⁽⁴⁵⁸⁵⁾:

وعند الأصوليين هي صلاحية الإنسان لأن تجب له الحقوق أو عليه، أو هي صلاحية الإنسان لصدور الفعل منه على وجه يُعتد به شرعاً.

أما العوارض فهي الأمور الطارئة:

وعوارض الأهلية هي الأحوال المنافية لأهلية الإنسان.⁴⁵⁸⁶

وهذه العوارض نوعان:

النوع الأول: العوارض السماوية: وهي ما لحقت بالإنسان دون اختيار منه؛ فهي عوارض خارجة عن قدرة العبد.

وهي إحدى عشرة صفة: "الصغر، الجنون⁴⁵⁸⁷، العته، والنسيان، النوم⁴⁵⁸⁸، الإغماء، الرق، المرض،

(4585) ينظر: «معجم لغة الفقهاء» لمحمد رواس قلعجي، (1 / 96).

(4586) ينظر: «التعريفات» للإمام الشريف الجرجاني، (ص: 40).

(4587) الجنون لدى علماء الأصول هو: آفة في الدماغ تبعث صاحبة على ما يصاد مقتضى العقل. والجنون مسقط لجميع التكاليف لمنافاته القدرة على فهم الخطاب. الكليات في المصطلحات والفروق اللغوية لأبي البقاء الكفوي 1 / 349 ط مؤسسة الرسالة - بيروت.

(4588) وهو فتور طبيعي يحدث للإنسان بلا اختيار منه، مع وجود العقل. ينظر: «التوقيف على مهمات التعاريف» لزين الدين المناوي القاهري، (331/1).

فالنائم هو غير مدرك ولا يميز لما حوله، والأهلية تقوم على التمييز، لذا فهو غير مكلف في حال نومه بالإجماع، لانتفاء القصد.

الحيض، النفاس، الموت".

وبعضهم يدخل في هذه العوارض: "الحمل والرضاع والشيخوخة".

وبعضهم يخرجها من جملة العوارض ويعتبرها من الأمراض.

النوع الثاني: العوارض المكتسبة: وهي ما لحقت بالإنسان باختيار منه أو باكتسابه، أو كان العبد سبباً فيها، أو لحقت به وقصر في تركها بإرادته.

وهي: «الإكراه والجهل والسكر والهزل والسفه⁽⁴⁵⁸⁹⁾ والخطأ والسفر»، وبعضهم يفرد الإكراه قسمًا مستقلًا لأنَّهُ ليس من اكتساب العبد⁽⁴⁵⁹⁰⁾.

ونلاحظ على تقسيمات الأصوليين ما يلي:

أولاً: ذكرهم لعوارض: «الجنون والعتة والمرض» وهي الأحوال الخاصّة بما يعتري العقل من الأمراض، وحصرتها في الجنون وهو أعلاها ثم العتة وهو أوسطها رتبة ثم المرض مطلقاً وهو أدناها.

وبالرغم من إفراد العتة والجنون بالذكر إلا أن هناك أمراضاً ليست من العتة ولا من الجنون، إذ هي أقسام أخرى من المرض النفسي لم يتعرض لها الأصوليون وهي الآن أولى بالبحث والدراسة لكثرتها وتنوعها والتصاقها بما يعرض لأهلية الإنسان فيفسد أهليته.

فهناك أمراض التخلف العقلي التي تنقسم إلى شديد ومتوسط وبسيط. وهناك المتلازمات النفسية كمتلازمة داون والتوحد وغيرها.

وهناك الأمراض النفسية التي تنقسم إلى: أمراض تزيل الإدراك (العقل) أو تؤثر فيه؛ فهل يعطى المريض بها حكم الجنون في كل جانب دون جوانب تفكيره الأخرى، وأمراض تؤثر في الإرادة مع سلامة الإدراك والتمييز فيلغي تصرفه القوي في الجانب الذي تأثر بهذا المرض.

وأمراض تؤثر في السلوك دون العقل والإرادة فهل لها تأثير على حكم تصرفات هذا المريض أم لا. وكذلك ينبغي إفراد مباحث خاصّة بمدمنى المواد المخدرة شديدة السمية التي تخرج الإنسان عن اعتدال عقله دون سكر، فالحاق هؤلأء بالسكران ومن في حكمه يحتاج إلى إعادة نظر.

ثانياً: اقتصرت بحوث الأصوليين والفقهاء عند الكلام عن الصغر (أي الطفولة) على الحقوق المالية

(4589) هو خفة تبعث الإنسان على العمل في ماله بخلاف مُقتضى العقل.

(4590) للاستزادة ينظر: «مرآة الأصول»، (2/439)، «التقرير والتجيب» لابن الموقت الحنفي، (2/173)، «كشف الأسرار شرح

أصول البزدوي» للبحاري الحنفي، (ص: 1083)، «شرح التلويح على التوضيح» للفتازاني، (167/2).

للطفل والرعاية البدنيّة وهي القيام بما يصلح شأن الطفل، واستحقاقه الميراث وغيرها.⁴⁵⁹¹

أما الآن فإن هناك أمورًا استحدثت تخص الطفل والجنين لم يتعرض لها الأصوليون والفقهاء لأنّها لم تقع في أزمانهم كالتحكّم في نوع الجنين، ومتى يبدأ التلقيح (في أطفال الأنابيب) وبنوك النطف التي انتشرت الآن في أوروبا، وقضايا كثيرة جدًّا تخص أمر الطفولة تحتاج فعلاً على إعادة النظر في اجتهادات السابقين. وذلك كضرورة إعادة النظر في سن الرشد بحيث يتفق مع ظروف الحياة الحديثة، التي تعقّدت فيها المعاملات، وتدهورت فيها الأخلاق، وشاع الخداع والاحتيال.

ثالثًا: السفر والمرض اهتم القرآن الكريم بذكرهما ورتب أحكامًا كثيرة على وجودهما إلا أن الدراسة الفقهيّة قامت في أغلبها على اعتبار السفر عذرًا في العبادات وما شابه ذلك مع أن للسفر والمرض جوانب أخرى تحتاج إلى إعادة نظر من الفقهاء في ظل وجود وسائل السفر الحديثة وكذلك سرعة الانتقال الكبيرة في هذا العصر، وأيضًا التطور الطبي الهائل الذي أضحت فيه بعض الأمراض المستعصية قبلاً من قبيل الأمراض المعروفة بتمام شفائها الآن.

وتقتصر مشكلة هذا الضابط في ضرورة إعادة النظر في عوارض الأهلية في ظل هذه المعطيات العلميّة والاجتماعيّة الجديدة.

وسبل العلاج تتلخص فيما يلي:

أولًا: إعادة النظر في دراسة الأصوليين لمباحث عوارض الأهلية في ظل المعطيات العلميّة الجديدة. ثانيًا: ضرورة الاستعانة بأهل الخبرة من علماء الاجتماع في تشكيل منظومة حقوق الطفل، وأمراض الشيخوخة ليتسنى للفقهاء إعطاء الحكم المناسب لكل حالة.

ثالثًا: الاهتمام بدراسة الأمراض النفسيّة للأطفال والكبار على حد سواء، وعدم اعتبارها في مجملها نوعًا من الجنون أو العته أو ما شابه.

رابعًا: ضرورة إعادة النظر في الأحكام الشرعيّة المترتبة على عارض المرض كعارض من عوارض الأهلية في ظل التقدم الطبي الهائل (على سبيل المثال) جعل الرق أو القرن عيبًا يفسخ به النكاح، وكذلك (البحر... إلخ).

(4591) ينظر: «رد المحتار على الدر المختار» لابن عابدين، (104/5)، «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لابن رشد الحفيد، (276/2).

الضابط السابع عشر: رد الجزئيات التشريعية إلى كليّاتها:

تمهيد:

اشتمل القرآن الكريم من حيث كونه هو دستور الخلائق إلى يوم القيامة على ما يمكن أن نسميه قواعد كلية يمكن الاستناد إليها في تقرير الأحكام الشرعية، منها:
قوله تعالى: ﴿فَلَا عُذْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾⁽⁴⁵⁹²⁾، فهذه الآية الكريمة قاعدة جليلة في تقرير الضمان على كل ظالم معتد، ونفي الضمان عن كل من انتفى عنه الظلم والاعتداء، كما هو متصور في الغالب في كل من تحققت فيه صفة الأمانة، أو المدين المعسر، ونحوهما.
ومنها قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ﴾⁽⁴⁵⁹³⁾، فهذه الآية قاعدة في تقدير الإنفاق فيما ليس فيه تقدير شرعي محدد، فقد أحال سبحانه على العادة.

قال ابن العربي: "وهي دليل أصولي بنى الله عليه الأحكام، وربط به الحلال والحرام"⁽⁴⁵⁹⁴⁾.

وقد يشتمل النص القرآني على ضوابط تشريعية خاصة ببعض الأبواب، منها:

- قوله تعالى: ﴿وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾⁽⁴⁵⁹⁵⁾، فهذا ضابط مهم من ضوابط القصاص المرتبط

بقسم الجنايات.

- ومنها قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾⁽⁴⁵⁹⁶⁾، وهو ضابط جليل في باب الموارث.

وعلى هذا النمط هناك آيات كثيرة تُعبّر عن شواهد التعميد والتأصيل والضبط في كتاب الله تعالى، ويمكن فهمها وتوجيهها على غرار ذلك.

وكان النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يرد أحكام الوقائع لكليّات القرآن الكريم؛ حينما سأل عن زكاة

الحُمُرِ قِيلَ: "يا رسول الله فالحمر قال: ما أنزل عليّ في الحمر شيء إلا هذه الآية الفاذة الجامعة: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾⁽⁴⁵⁹⁷⁾".

⁴⁵⁹² (سورة البقرة: جزء من الآية: (193).

⁴⁵⁹³ (سورة الطلاق: جزء من الآية: (7).

⁴⁵⁹⁴ (ينظر: «أحكام القرآن» لابن العربي، (1841/4-1842).

⁴⁵⁹⁵ (سورة المائدة: جزء من الآية: (45).

⁴⁵⁹⁶ (سورة النساء: جزء من الآية: (11).

⁴⁵⁹⁷ (الحديث أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: المغازي، باب منه (175/6) برقم: (4962)، وفي كتاب: المغازي، باب منه

(109/9) برقم: (7356)، وأخرجه مسلم في «صحيحه» كتاب: الرّكاة، باب: إثم مانع الرّكاة (680/2) برقم: (987)، كلاهما من حديث

أبي هريرة (رضي الله عنه).

قال الحافظ زين الدين العراقي: "ومعنى الفاذة: القليلة النظير؛ والجامعة أي: التامة؛ المتناولة لكل خير ومعروف، أي: لم ينزل علي فيها نص بعينها؛ لكن نزلت هذه الآية العامة، وفيه إشارة إلى التمسك بالعموم" (4598).

اهتم العلماء جيلاً بعد جيل بهذه القضية:

نحج المسلمون بكتاب رهم، وبسنة نبهم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في اكتشاف علم جامع للخلاف في الفروع والجزئيات، وقد برز ذلك في أصول الفقه عند الفقهاء، ومباحث الكلّيات في المنطق، ومقاييس اللغة، وانبثق منه بعد ذلك علم قواعد الفقه، والضوابط الفقهيّة، ومقاصد الشريعة، ولوتتبعا هذا الجهد البالغ والنتاج الضخم لعلماء المسلمين لظهر لنا أن أول من عني بهذا الأمر (حسب اطلاعنا) الإمام عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (ت 616هـ) في كتابه المهم "كلّيات العلوم" (4599).

وألف جلال الدّين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911هـ) "شوارد الفوائد في الضوابط والقواعد".

وألف أحمد بن مصطفى المعروف: بطاش كبري زاده (ت 968هـ) رسالة سماها: "القواعد الجليات في التحقيق مباحث الكلّيات" (4600).

وألف أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت 1093هـ) كتاب "الكلّيات" (4601).

الإشكاليات التي يكشف عنها هذا الضابط:

أولاً: عدم التوازن الحاصل في استخدام الكلّيات:

فحالة التوجهات المعاصرة في الساحة العلميّة المنتسبة إلى الاجتهاد والفتوى تقف من موضوع الكلّيات أحد موقفين إما إفراط: وذلك لمن أراد الانعتاق من ربة التكليف بإثارة الاختلاف بين الجزئيات وعدم انضباطها، وإما تفريط: وذلك لمن وجد في الكلّيات مدخلاً هرعوا إليه؛ وذلك لما أعياهم التعمق في الجزئيات.

ثانياً: ضعف القدرة من الاستفادة بكلّيات القرآن الكريم، وسننه، وجوامع كلمه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

(4598) ينظر: «طرح الثريب في شرح تقريب الأسانيد وترتيب المسانيد»، (15/4)، لزين الدين العراقي، الطبعة المصرية القديمة - وصورتها دور عدة منها (دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، ودار الفكر العربي).

(4599) ينظر: في فهرست زنكر: "أوله: خير منطوق به أمام كل مقال إلح زبها على حروف العجم، وجمع فيها ما في مؤلفات العلماء في الفنون المختلفة من القواعد والاصطلاحات، وختمها بفصل في الكلّيات المتفرقات". ينظر: «معجم المطبوعات»، (1/ 294).

(4600) ينظر: «كشف الظنون»، (2/ 1358).

(4601) الكتاب نشرته: مؤسسة الرسالة - بيروت - 1419هـ - 1998م، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري.

وَسَلَّمَ) في سنته القوليّة، وكَلِّيات مقاصد الشريعة، وكيفية تفعيل ذلك وتشميره، خصوصًا في الاجتهاد والفتوى.

ثالثًا: فوضى تحكيم الجزئيات في الكَلِّيات، وجعل النصوص الجزئية حاکمة على القواعد، وَمِنْ ثَمَّ انعكاس ذلك على الفتوى بأثر سلبي بالغ.

ما يعالجه هذا الضابط:

يعالج هذا الضابط مجموعة من الإشكالات، منها:

1- معالجة حالة "الدَّرِيَّة" التي اتهم الغرب بها العقل المسلم، يقول مالك بن نبي: "العقل المسلم متهم من خصومه في الغرب بصفة الدَّرِيَّة، بمعنى عجزه عن التعميم، ونزوعه لتجزئة الإشكالات، ولا يقدر أن ينظمها في سلك ذي نسق تحكمه قوانين عامّة، وقواعد كلية؛ بحيث يرد كل جزئية إلى كليها" (4602).

2- معالجة نزعة الإغراق في التجزيء، والتفرع، والتوغل في التفكيك، والتقطيع في تراثنا، وفي تراثنا من ذلك قدر لا يجحد، فمن ألف في: "الصراحة في حكم جلسة الاستراحة"، فيرد عليه بكتاب "الإطاحة بالصراحة"، فيرد الأول "الصياحة على الإطاحة" (4603).

3- الجمود الحاصل من عدم ربط التفرع بالمدرجات العالية، وترك الاستظهار بالمعاني الكَلِّية، والقواعد الكَلِّية، يقول الطاهر بن عاشور في أسباب تخلف العلوم الإسلامية عمومًا، والشرعية خصوصًا: "عدم العناية بجمع النظائر والقواعد للفروع المتحدة، يذكر الحكم الجامع بينها، حتى يستغني بذلك عن كثرة التفرع، وحتى تكون الفروع كالأمثلة للقواعد" (4604).

4- تغيير نمط التأليف الفقهي خصوصًا، والتأليف العلمي عمومًا بالاهتمام البالغ بالجزئيات؛ لأن الاقتصار عليها أسهل، والإنكار ليس على التفرع، بل بحصر مسائل الفقه فيها (4605).

(4602) ينظر: «وجهة العالم الإسلامي» تأليف: مالك بن نبي، ترجمة عبدالصبور شاهين، بيروت دار الفكر 2006م.

(4603) ينظر: «الكَلِّيات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى» تأليف: محمد هندو، (ص: 14) وما بعدها، طبعة المعهد العالمي للفكر

الإسلامي 2016م.

(4604) ينظر: «أليس الصبح بقريب التعليم العربي الإسلامي»، دراسة تاريخية، وآراء إصلاحية: للطاهر بن عاشور، (ص: 171)، دار

السلام 2006م، نقلًا عن الكَلِّيات التشريعية لمحمد هندو.

(4605) ينظر: نفس المرجع والصفحة.

5- الكشف عن قوة الحكم الفقهي الناتج من الإلحاق بالكليات، وأنه أقوى من الحكم الناتج عن الإلحاق بالجزئيات الخاصة، ومحال شبهة المتعلقة بذلك أن العام يحتل التخصيص، وأن قوة الخاص أكبر منه.

6- معالجة إهمال القواعد والضوابط الكلية، ومقاصد الشريعة الإسلامية، واستخدامه في الخلاف العالي (خلاف المذاهب أو الفرق)، والخلاف الأدون (خلاف داخل المذهب).

أنواع الكليات التشريعية:

إن مقصودنا بالكليات التشريعية التي يجب على المجتهد، والمجدد ملازمتها والرد إليها، يمكن إجماله بالشكل الموضح أدناه:



وبيانها كالتالي:

النوع الأول: العمومات والكليات القرآنية الكلية:

وهي: "الآيات أو أجزاء الآيات التي تمثل كليات يمكن الاستناد إليها كعمومات لنصوص القرآن. ومنها: قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾⁽⁴⁶⁰⁶⁾، فهذه الآية وما في معناها من الآيات الكريمة الأخرى فيها تأصيل لقاعدة المساواة في الشريعة الإسلامية، فهي تستدعي مراعاة المثلية بين الضرر والتعويض عنه بقدر ما أمكن في مجال الضمان والتغريم، وكلية في الثواب والعقاب، والغنم والغرم، كما أنها قاعدة جلييلة في تقرير المساواة في القصاص، وسائر العقوبات المترتبة على الجنايات. وقوله تعالى: ﴿تَبْلُكَ الدَّارِ الْأَخْرَىٰ بُجْعَلْهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فِسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾⁽⁴⁶⁰⁷⁾، فهي كلية لعواقب الأمور وخواتمها، خاصة بعد قصص المكذبين والطغاة، وظلم الأقوياء للضعفاء.

ما يمكن رده لهذا النوع من الكليات:

يرد إليها وأمثالها الخلاف في العقائد، والقيم الإسلامية، وفلسفة التشريع، يقول الطاهر بن عاشور: "إدراك الحقائق الكلية لذة روحانية عظيمة؛ لشرف الحقائق الكلية، وشرف العلم بها، وحصول المسرة للنفس من انكشافها لها وإدراكها، أي استبشروا بأن علموا حقيقة كلية، وسراً جليلاً من أسرار العلم بصفات الله

⁽⁴⁶⁰⁶⁾ سورة الشورى: جزء من الآية: (40).

⁽⁴⁶⁰⁷⁾ الآية (83) من سورة القصص.

وكمالاته، التي تعم آثارها، أهل الكمال كلهم، فتشمل الذين أدركوها وغيرهم" (4608).

قال الشافعي: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها، كما في قول الله تبارك وتعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾" (4609).

وقال السيوطي: "فإن قيل: من الأحكام ما ثبت ابتداء بالسنة، قلنا: ذلك مأخوذ من كتاب الله في الحقيقة؛ لأن كتاب الله أوجب علينا اتباع الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وفرض علينا الأخذ بقوله.

وقال الشافعي مرة بمكة: سلوني عما شئتم أحرركم عنه من كتاب الله، فقيل له ما تقول في المحرم يقتل الزنور، فقال: بسم الله الرحمن الرحيم، قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾" (4610).

النوع الثاني: جوامع الكلم النبوي:

ومعناها: "الموجز من القول مع كثرة المعاني". وهي: "جمع جامعة، لجمعها الحكم والمنافع في لفظٍ قليل" (4611).

قال ابن حزم: وجوامع الكلم: أن يأتي إلى المعنى الذي يعبر عنه بألفاظ كثيرة فيبينه بألفاظ مختصرة جامعة يسيرة؛ لا يشذ عنها شيء من المراد بها البتة، ولا تقتضي من غير المراد بها شيئاً أصلاً" (4612).

قال سليمان بن الأشعث: الفقه يدور على خمسة أحاديث: "إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ" (4613)، وأن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: "لا ضرر ولا ضرار" (4614)، وأن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما

4608 ينظر: «التحريم والتنوير» للطاهر بن عاشور، (4/167).

4609 سورة إبراهيم جزء من الآية: (1)، وينظر: «الرسالة»، للشافعي، (20/1).

4610 سورة الحشر: جزء من الآية: (7)، وينظر: «الإكليل في استنباط التنزيل» (ص: 12)، لجلال الدين السيوطي، طبعة: دار

الكتاب العربي.

4611 ينظر: «نسيم الرياض في شرح شفاء القاضى» عياض للخفاجي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، (209/2)، طبعة: دار الكتب

العلمية، نقلاً عن القواعد والضوابط المستخلصة من التحريم للندوي، (ص: 124).

4612 ينظر: «الإحكام» لابن حزم، (8/489).

4613 أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الإيمان، باب: فَضْلُ مَنْ اسْتَبْرَأَ لِذِيهِ (20/1)، برقم: (52)، ومسلم في «صحيحه»،

كتاب: المُسَاقَاة، باب: أخذ الحلال وترك الشبهات (3/1219)، برقم: (1599).

4614 أخرجه ابن ماجه أيضاً في «سننه»، كتاب: الأحكام، باب: مَنْ بَنَى فِي حَقِّهِ مَا يَضُرُّ بِنَايِهِ (2/784)، برقم: (2340)، من

حديث عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وأخرجه ابن ماجه في «سننه»، كتاب: الأحكام، باب: مَنْ بَنَى فِي حَقِّهِ مَا يَضُرُّ بِنَايِهِ (2/784)،

برقم: (2341)، من حديث عبد الله بن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا)، وأخرجه الحاكم في «المستدرک»، كتاب: البيوع، (3/66)، برقم (2345)،

من حديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم، ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي.

نوى" (4615)، وأن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال: "إنما الدين النصيحة" (4616)، وأن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قال "ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم" (4617).

ما يمكن رده لهذا النوع من الكليات:

يمكن أن يرد لهذا النوع من الكليات النبوية، كل الأحاديث التي في بابها حكاكم لها ومصححاً لما جاء فيها، ويكون مناطاً للحكم عند الاختلاف، وتكون نماذج لقواعد فقهية، وضوابط كلية تجمع ما لا يُعَدُّ ولا يُخصى من الفروع، وتكون أصولاً لأبواب الفقه، وقد جمعت من كلام الفقهاء (شرح الحديث) ما يدل على أن هذا منزع عندهم:

يقول ابن حجر: (وجه البيهقي حديث: "إنما الأعمال بالنيات"، كونه ثلث العلم بأن كسب العبد يقع بقلبه، ولسانه، وجوارحه؛ فالنية أحد أقسامها الثلاثة وأرجحها؛ لِأَنَّهَا قد تكون عبادة مستقلة وغيرها يحتاج إليها، وَمِنْ ثَمَّ ورد نية المؤمن خير من عمله، فإذا نظرت إليها كانت خير الأمرين وكلام الإمام أحمد يدل على أنه أراد بكونه ثلث العلم أنه أحد القواعد الثلاث التي ترد إليها جميع الأحكام عنده" (4618).

ويقول النووي في حديث: "إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه استطعتم"؛ هذا من قواعد الإسلام المهمة، ومن جوامع الكلم التي أعطيها (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ويدخل فيه ما لا يخصى من الأحكام، كالصلاة إذا عجز عن بعض أركانها، أو بعض شروطها أتى بالباقي، وإذا عجز عن غسل بعض أعضاء الوضوء غسل الممكن، وكذلك إذا وجبت فطرة جماعة ممن يلزمه نفقتهم وكذلك أيضاً في إزالة المنكرات إذا لم يمكنه إزالة جميعها فعل الممكن، وأشبه ذلك مما لا ينحصر، وهو مشهور في كتب الفقه" (4619).

النوع الثالث: الأدلة الكلية:

الأدلة التي يتعلق بها فعل المكلف نوعان: النوع الأول: الأدلة الجزئية، والثاني: الأدلة الكلية، والمراد

(4615) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: بدء الدعوة، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؟ (6/1)، برقم: (1)، ومسلم في «صحيحه» في كتاب: الإمارة، باب: قَوْلُهُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ» (1515/3)، برقم: (1907)، من حديث عمر بن الخطاب (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

(4616) أخرجه مسلم في «صحيحه» كتاب: الإيمان، باب: بَيَانُ أَنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةُ (74/1)، برقم: (55).

(4617) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الاغتصام بالكتاب والسنة، باب: الإقْبَادُ بِسُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) (94/9)، برقم: (7288)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الفضائل، باب: تَوْفِيرِهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وَتَرْكُ إِكْتِفَارِ سُؤَالِهِ عَمَّا لَا ضَرُورَةَ إِلَيْهِ، أَوْ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ تَكْلِيفٌ وَمَا لَا يَقَعُ، وَنَحْوِ ذَلِكَ (1830/4)، برقم: (1337)، وينظر: «تربية ملكة الاجتهاد» من خلال كتاب: «بداية المجتهد لابن رشد الحفيد» تأليف: محمد أو شريف بولوز، (2/56)، ط: الأولى، سنة 1433 هـ 2012 م.

(4618) ينظر: «فتح الباري» لابن حجر، (1/11).

(4619) ينظر: «شرح النووي على مسلم»، (9/102).

بالأدلة الكُلِّيَّة: (قواعد أصول الفقه) من حيث إنه العلم المعني يبحث أحوال الأدلة الكُلِّيَّة، فعرف بأنه: "معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منه، وحال المستفيد". قال السبكي: "والمراد بالإجمالية: كَلِّيَّات الأدلة"⁽⁴⁶²⁰⁾.

ومنه قرنا في الضابط الأول من هذه المنهجية أن هذه الأدلة بعضها أمهات لبعض، وأن القرآن الكريم مرجع الأدلة الأصولية.

ما يمكن رده لهذا النوع من الكَلِّيَّات:

أولاً: رد كل أنواع الخلاف العقدي والفقه المذهبي، والفقه المقارن، ويرد إليه الاجتهادات المعاصرة وذلك أن الاجتهاد محكوم بهذه الموازين الدقيقة فيجب اتباعها، وإلا كان الاجتهاد بلا ضوابط لوئاً من العبث، فعلى هذا يجب في خلافيَّات العقائد: التحاكم إلى قواعد الأصول، وفي خلافات المذاهب في الترجيح بين أقوال المذهب الواحد بناءً على ما اتخذته أئمة المذاهب من أصول بنوا عليها فقههم، وبين الخلاف بين المذاهب بعضها البعض.

ثانياً: رد الأدلة المختلف فيها إلى الأدلة المتفق عليها، ورد الأدلة المتفق عليها إلى أصلها، وهو كتاب الله، وسنة رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ورد سنة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إلى كلام الله تعالى.

النوع الرابع: الأحكام الكُلِّيَّة:

الأحكام التي تحكم بها أفعال المكلفين نوعان: النوع الأول: الأحكام الجزئية، والثاني: الأحكام الكُلِّيَّة. والمقصود بالأحكام الكُلِّيَّة: قد يقع على الأحكام التي أصدرها الفقهاء بناءً على استقراء خصوص الجزئيات، وقد تكون: كقواعد منهجية مثل: الحكم على الشيء فرع عن تصوره.⁽⁴⁶²¹⁾، والواجب المُعَيَّنُ لَا يَفْعُ الامْتِثَالُ إِلَّا بِهِ.⁽⁴⁶²²⁾ وأن الأمر إذا جرد عن القرينة أفاد الوجوب.⁽⁴⁶²³⁾، وأن التعاليل تناط بالأعم الأغلب، وغير ذلك.

وقد يراد بكلية الأحكام ما لا يختص ببعض المكلفين دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض، ولا ببعض الأزمان دون بعض، الأحكام العامة على جميع المكلفين.

⁴⁶²⁰ ينظر: «الإجماع شرح المنهاج» للسبكي، (19/1).

⁴⁶²¹ ينظر: «غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر» للحموي، (314/2)، دار الكتب العلمية، ودار الباز، ط: الأولى:

1405م، 1985م.

⁴⁶²² ينظر: «إحكام الأحكام» لابن دقيق العيد، (119/1).

⁴⁶²³ ينظر: «شرح التلويح» للتفتازاني، (291/1، 292).

ما يمكن رده لهذه الأحكام الكليّة:

يمكن رد جزئيات الأحكام لكليّاتها، ولاحقها لسابقها، ويراد بها أيضًا، الأحكام العامّة على جميع المكلفين، يقول الشاطبي: "لما تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكليّة والقواعد الأصوليّة في الدين على غالب الأمر؛ اقتضى ذلك أن النسخ فيها قليل لا كثير؛ لأن النسخ لا يكون في الكليّات وقوعًا، وإن أمكن عقلاً، ويدل على ذلك الاستقراء التام" (4624).

ويجب الفرق في تشريع الأحكام بين ما قصد به الكلي، والجزئي، وأن يرد الجزئي منها للكلي. ويجيء هنا التفريق بين تصرفات النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالبلاغ، والإمامة العظمى، والقضاء، والتصرفات الخاصّة به (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فإذا تداخلت الأنواع ترد للأغلب من تصرفاته (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فقرر الأصوليون: "حمل خطاب الشارع على الغالب من الأحوال والوقائع" (4625).

وتقرير هذه القاعدة: أن الغالب على تصرفات النبي الكريم ع حملها على مقام البلاغ، وتشريع الأحكام، فيكون الأصل في تفسير الأوامر والنواهي الواردة في السُنّة النبويّة الحمل على هذا المعنى. (4626).

النوع الخامس: المقاصد الكليّة:

يقصد بالمقاصد الكليّة ثلاثة أنواع من المقاصد:

أولاً: المقاصد الجزئية: أي العمل على بيان مقاصد الشريعة الإسلاميّة في كل أمر، أو نهي تعليلي (غير تعبدية)، وضمها في سلك واحد يجمع شتاتها على غرار ما فعله:

حجة الإسلام أبو حامد الغزالي في كتاب: "إحياء علوم الدين" في ربح العبادات، وكتاب "مقاصد الصوم"، للشيخ: عبد العزيز بن عبد السلام، وكتاب: "مراصد الصلوات في مقاصد الصلاة" للقسطلاني، وكتاب: "إكليل الكرامة في تبيان مقاصد الإمامة"؛ لأبي الطيب محمد صديق خان، وغيرها من جمع مقاصد الجزئيات.

ثانياً: المقاصد الكليّة: وهي أجناس المصالح التي عني بها العز بن عبد السلام في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" وهي أحكام وقواعد المصالح والمفاسد، والشاطبي في كتابه: "الموافقات"، من بيان مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف، وغيرها (مما يسمى بالمقاصد الكليّة).

(4624) ينظر: «الموافقات»، (3/ 338).

(4625) ينظر: «أحكام القرآن»، لابن العربي، (1/ 378)؛ وقال أيضًا في معناها: "كلام الله تعالى إذا ورد هل يحمل على العموم المطلق، أو الغالب من المتناول فيه"؛ وفي «فتاوى الرملي»، (2/ 19).

(4626) ينظر: «تصرفات النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالإمامة العظمى وأثره في الاجتهاد المعاصر» د: أحمد محمد بيبرس، (ص: 47) بحث محكم بمجلة كلية الشريعة والقانون بالدقهلية، جامعة الأزهر.

ثالثاً: المقاصد القرآنيّة العليا الحاكمة (التوحيد، والتركية، والعمران، والأمة والدعوة) كإطار عام
للشريعة الإسلاميّة من منطلق قرآني (4627).

ما يمكن رده لهذه المقاصد الكليّة:

يمكن أن تكون قوانين الرد بين أجناس تلك المقاصد على النحو التالي:

الحكم الأول: أن ترد الأحكام الفقهيّة المذهبيّة للمقاصد الجزئيّة الخاصّة، حيث لا تخرج عن

مقاصدها.

الحكم الثاني: أن ترد المقاصد الجزئيّة الخاصّة بأحكام شرعيّة معينة، للمقاصد الكليّة المعنية بأجناس

المصالح.

الحكم الثالث: أن ترد المقاصد الكليّة المعنية بأجناس المصالح، للمقاصد القرآنيّة العليا الحاكمة.

النوع السادس: القواعد، والضوابط الكليّة:

أولاً: تعريف القاعدة الفقهيّة:

قال أبو سعيد الخادمي هي: "حكم ينطبق على جميع جزئياته ليُعرف به أحكام الجزئيات" (4628).

وقال الطوفي: "القضايا الكليّة التي يُعرف بالنظر فيها قضايا جزئيّة" (4629).

وأما الضابط الفقهي: ما يندرج تحته أكثر من مسألة، ولكنه يختص بباب فقهي واحد.

وتشترك القاعدة الفقهيّة والضابط بأهما: تتعلق بأحكام فقهيّة جزئيّة مختلفة يربط بينها معنى كلي

تتنظمه القاعدة أو الضابط الفقهي في عبارة جامعة؛ وعليه فأفرادهما هي أحكام جزئيّة اتفقت في معنى

واحد.

ويختلفان من حيث إن مجال الضابط الفقهي أضيق من مجال القاعدة الفقهيّة، فالضابط يختص ببابٍ

فقهي واحد فقط، والقاعدة أوسع مجالاً، فهي تتعلق بعدة أبواب فقهيّة (4630).

ما يمكن رده لهذه القواعد، والضوابط الكليّة:

يمكن صياغة قوانين الرد بين أجناس تلك القواعد والضوابط على النحو التالي:

(4627) ينظر: «نحو التجديد والاجتهاد، أو لا: الفقه وأصوله» للدكتور: طه جابر العلواني، (ص: 162) دار-تنوير 2008م.

(4628) ينظر: «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، (5/1176)، ط: مكتبة لبنان ناشرون - بيروت،

الطبعة: الأولى - 1996م.

(4629) ينظر: «شرح مختصر الروضة» للطوفي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (2/95)، ط: مؤسسة الرسالة، ط: الأولى:

1407هـ / 1987م.

(4630) ينظر: «القواعد الفقهيّة» للندوي، (ص: 47)، «والقواعد الفقهيّة» تأليف: يعقوب الباسين، (ص: 58-59).

الحكم الأول: أن ترد الأحكام الفقهيّة المذهبيّة للضوابط التي تختص بباب واحد.
الحكم الثاني: أن ترد الضوابط التي تختص بباب واحد، إلى الضوابط التي تعمل في باب أو أكثر من أبواب الفقه.

الحكم الثالث: أن ترد الضوابط التي تعمل في باب أو أكثر من أبواب الفقه، إلى القواعد الفقهيّة.

الحكم الرابع: أن ترد القواعد الفقهيّة الصغرى إلى القواعد الفقهيّة الكبرى.

مشاريع على هذا الضابط:

المشروع الأول: مراعاة النظر للمقاصد العليا الحاكمة [التوحيد، والتزكية، والعمران] كإطار عام يحكم نظريّات المقاصد السالفة.

المشروع الثاني: التوصية بتدريس قواعد الفقه، وأثر القواعد الأصوليّة، والقواعد الأصوليّة، والضوابط الفقهيّة، ومادة للنظريّات الأصوليّة؛ على غرار موسوعة زايد للقواعد الفقهيّة، والأصوليّة.

المشروع الثالث: تثير الكتابة البينية عن علم الأصول لا الكتابة بتكرار مسأله، باستيعاب الأسس الفلسفيّة التي يبني عليها التشريع.

المشروع الرابع: تفنن طرائق التشريع في سن للأحكام بين الإجمال والتفصيل، والتعميم والتخصيص، والتفريد والتفريع.

المشروع الخامس: بحث الأدلة الكليّة من حيث رد جزئيّات كل دليل لكليّاته: تفسير القرآن بالقرآن، رد أحاديث السنن لجوامعها، وهكذا.

الضابط الثامن عشر: الحفاظ على سعة دائرة المباح:

تمهيد:

باستقراء نصوص الشريعة تجد أنها أكدت على أن الأصل في تصرفات الإنسان وأفعاله التي هيأه الله تعالى للقيام بها وأحوجه إليها أنها مباحة له، وهذا يعني أن الحدود والقيود التي توضع على تصرفات الإنسان شيء طارئ، ولا تنشأ إلا بسبب، ولا بد أن يقام عليها دليل، وما سوى ذلك باق على أصله، وأصله الإباحة والجواز.

وما نريد أن نؤسسه في هذا الضابط هو:

- المحافظة على اتساع درجة الإباحة بالنسبة لأفعال المكلفين.

- إيجاد درجة سادسة في الأحكام تسمى "بدائرة العفو"، بإيجاد مظانها، وما يدخل تحتها؛

لنثبت مدى اتساع هذه الدرجة.

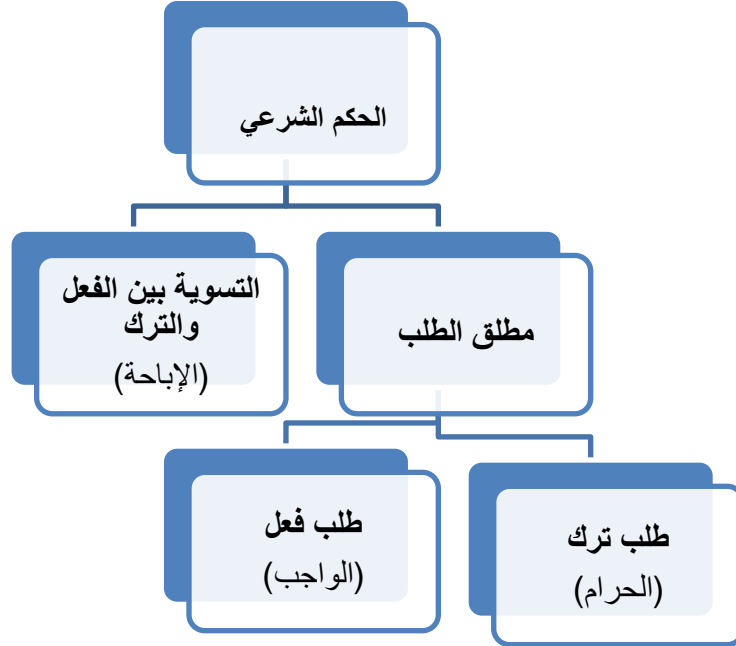
- تحقيق مسألة: "لكل فعل من أفعال المكلفين حكم لا بد"؛ لأنَّها من المسائل المعينة في

ذلك.

جينيالوجيا الضابط (موقعه في كتب الأصول):

يتناول الأصوليون مسألة الإباحة، والمباح، مرة في مباحث الحكم الشرعي، ويجعلونه قسيماً مطلق الطلب في أقسام الحكم الشرعي، المعرف باصطلاحهم بأنه: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتضاء أو التخيير⁽⁴⁶³¹⁾.

(4631) ينظر: «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول»، (ص: 48)، «البحر المحيط في أصول الفقه»، (1/ 91).



ومنطقة التسوية بين طلب الفعل وطلب الترك، تسمى "التخيير" التي تنتج حكم الإباحة، وهي منطقة فسيحة جداً (في التشريع الإسلامي، وأفعال المكلفين) تبلغ الفرق بين المنصوص عليه، وغير المنصوص عليه؛ لأنَّه من المقرر عند الأصوليين أن المنصوص عليه أقل بكثير من المسكوت عنه (4632).

ثم أسس الأصوليون أنه من الأدلة المختلف فيها المقبولة عند جمهور الأصوليين من الشافعية والمتكلمين هي أن الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع هي الإباحة (4633)، وأن الأصل في المنافع الإباحة والإذن الشرعي، والأصل في المضار التحريم والمنع الشرعي (4634).

وفكرة الضابط مستمدة من توسع الشاطبي (ت790هـ) في النظر للمباح، حيث أورد ثلاثة عشرة مسألة في الحكم التكليفي في كتابه "الموافقات"، خصَّ المباح بثمانية مسائل، وتحليلها نجد أن الشاطبي اعتنى بها اعتناء فريداً عن الأصوليين، ووقع بحثه منصباً على الأمور التالية:

(4632) فيقولون: إن النصوص لا تحيط بأحكام الحوادث، وغلا بعضهم فقال: ولا بعشر معشارها، قالوا: وكل مسألة لا بد من حكم لله فيها وعليه، فالحاجة إلى القياس فوق الحاجة إلى النصوص، وحتجتهم أن النصوص متناهية، وحوادث العباد غير متناهية، وإحاطة المتناهي بغير المتناهي محال.

لكن لا نسلم أن الحوادث غير متناهية؛ إذ هي داخلة الوجود حالاً أو استقبلاً، وكل ما كان كذلك فهو متناه، سلمنا عدم التناهي في الأفراد، لكنَّها تنضبط بالأنواع، فيحكم لكل نوع بحكم تندرج فيه الأفراد غير المتناهية.

ينظر: «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي، (2/35).

(4633) ينظر: «المنهاج للبيضاوي مع شرحه نهاية السؤل» للإسنوي (2/360).

(4634) ينظر: «المحصل» للفخر الرازي، (6/97)، «الإبهاج شرح المنهاج» لابن السبكي، (3/165).

- بحث المباح من حيث وقوعه في منطقة فسيحة من التشريع لا طلب فيها.
- تأثر المباح من حيث النظرة الجزئية والنظرة الكلية.
- عدم الحرج على فعله، وعدم دخوله تحت التكليف.
- تأسيسه لمرتبة العفو، وتقعيده لها، وطرحه أنها من مراتب الحكم الشرعي.
- إباحة الضرورة، وتعارضها مع العوارض المانعة.

الإشكالية التي يعالجها هذا الضابط:

يعالج هذا الضابط عدة أمور منها:

أولاً: التوسع في الاحتياط الذي ضيق به بعض الأصوليين مجاري المباحات: فقد أسس القرافي (ت684هـ) في كتابه "الفروق": أن الشريعة تحتاط في الخروج من الحرمة إلى الإباحة أكثر من الخروج من الإباحة إلى الحرمة⁽⁴⁶³⁵⁾.

بل قعد أن الانتقال من الحل إلى الحرمة يكفي فيه أدنى سبب ومن الحرمة إلى الحل بالعكس⁽⁴⁶³⁶⁾. ومعنى ذلك: أن احتياط الشريعة في انتقال الحكم من حالة التحريم إلى حالة الحل والإباحة أشد وأقوى من احتياطها في الانتقال من الإباحة والحل إلى التحريم؛ لأن الانتقال من حالة التحريم الثابتة بالنص إلى الحل أو الإباحة يشترط أعلى الرتب، والأسباب وأقواها، بخلاف الانتقال من الإباحة إلى الحرمة فإنه يُكتفى فيها بأيسر وأخف الأسباب.

وعلى الأصوليون هذا الدافع بأن التحريم يعتمد الوقاية من المفسد، فيتعين الاحتياط له، فلا يقدم على محل فيه المفسدة إلا بسبب قوي يدل على زوال تلك المفسدة أو يعارضها، ويمنع الإباحة لما فيه من مفسدة بأيسر الأسباب دفعا للمفسدة بحسب الإمكان.

ثانياً: حالة الخروج من الإباحة إلى التحريم، فيكفي فيه أدنى وأيسر الأسباب تسبب إشكالات فقهية كثيرة تنبني على هذه القاعدة: منها: إذا أراد الرجل الانتقال من إباحة الزوجة إلى تحريمها فيكفيه أن يتلفظ بلفظ الطلاق فتحرم عليه، مع أن القرآن سماه بـ"الميثاق الغليظ"⁽⁴⁶³⁷⁾ وعند جمهور الفقهاء يقع الطلاق بالكنايات وإن بعدت مع استصحاب نية الطلاق⁽⁴⁶³⁸⁾. حتى إن الإمام مالكاً (رحمه الله) أوقعه

(4635) ينظر: «الفروق» للقرافي، (145/3)، الفرق السابع والخمسون بعد المائة، «الذخيرة» للقرافي، (398/4).

(4636) ينظر: «شرح مختصر خليل» للخرشي، (71/3).

(4637) كما في قوله تعالى: ﴿وَأَخَذْنَا مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ [النساء: جزء من الآية: 21].

(4638) ينظر: «بدائع الصنائع» للكاساني، (3 / 105 - 109)، «مغني المحتاج» للشربيني، (3 / 281).

بالتسبيح والتهليل وجميع الألفاظ إذا قصد بها الطلاق؛ لِأَنَّهُ خروج من الحل إلى الحرمة، فيكفي فيه أدنى سبب (4639).

ثالثاً: ربط الذرائع بالمباح، حيث أثر سد الذريعة على المباح المطلق وقسمته ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مباح يكون ذريعة لمنهي عنه، فيكون من جهة التكليف مطلوب الترك.

القسم الثاني: مباح يكون ذريعة لمأمور به فيكون من جهة التكليف مطلوب الفعل.

القسم الثالث: مباح لا يكون ذريعة لشيء آخر، وهو "المباح المطلق" فيكون من جهة التكليف، لا مطلوب الفعل، ولا مطلوب الترك.

رابعاً: عدم حسم الأصوليين الخلاف في مسألة خلوالحوادث عن الأحكام:

بمعنى هل تجوز أن تخلو حادثة من حكم؟ قال الشاطبي فيه خلاف على اتجاهين (4640)؛ ومدار المسألة على قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "وما سكت عنه فهو عفو" (4641).

الأول: جواز خلوبعض الحوادث عن حكم، وهذا لا يشكل مع الحديث.

الثاني: عدم جواز خلوبعض الحوادث عن حكم، وهذا يشكل مع الحديث، إذ ليس مسكوتاً عنه

بحال.

خامساً: إدراج الأصوليين المباح تحت الحكم التكليفي؛ مع اتفاقهم أن التكليف لا يدخل تحته

إلا ما كان فيه كلفة ومشقة.

سادساً: اختلاف الأصوليين في مصدر الحكم بالإباحة هل هو العقل أم الشرع؟

(4639) ينظر: «الفروق» للقرابي، (267/3، 268)، «الذخيرة» للقرابي، (398/4).

(4640) ينظر: «الموافقات»، (274 /1).

(4641) الحديث: أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الأطعمة، باب: ما لم يُذَكَرْ تَحْرِيمُهُ (354/3)، برقم: (3800)، وأخرجه

الحاكم في «المستدرک»، كتاب: التفسير (347/2)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَمَنْ يُخْرِجَاهُ بِحَدِّهِ السِّيَاقَةِ»، من حديث ابن عَبَّاسٍ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا)، بلفظ: «كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَأْكُلُونَ أَشْيَاءَ وَيَتْرَكُونَ أَشْيَاءَ تَقَدَّرَ، فَبَعَثَ اللهُ تَعَالَى نَبِيَّهُ، (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَأَنْزَلَ كِتَابَهُ، وَأَحَلَّ حَلَالَهُ، وَحَرَّمَ حَرَامَهُ، فَمَا أَحَلَّ فَهُوَ حَلَالٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ»، وتلا ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ إلى آخر الآية.

وأخرجه الطبراني في «مسند الشاميين»: (209/3)، برقم: (2102)، من حديث أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَا أَحَلَّ اللهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَالٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ، فَاقْبَلُوا مِنَ اللهِ عَافِيَتَهُ؛ فَإِنَّ اللهَ لَمْ يَكُنْ لِيَسْئَلِ شَيْئًا»، ثُمَّ تَلَا ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: جزء من الآية: 64]. وأخرجه الحاكم في «المستدرک»، كتاب: التفسير (406/2)، برقم: (3419)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ الْإِسْنَادِ وَمَنْ يُخْرِجَاهُ»، ووافقه الذهبي، وقال الإمام الهيثمي في «مجمع الزوائد»: (171/1 ح: 790): «رَوَاهُ الْبَيْهَقِيُّ وَالطَّبْرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ، وَإِسْنَادُهُ حَسَنٌ، وَرِجَالُهُ مُؤْتَفَقُونَ».

حيث أن الإباحة عند الأصوليين تُطلقُ على معنيين:

الأول: (الإباحة العقلية) نفي الحرج، وهذا عند المعتزلة الذين يرون أن الإباحة حكم عقلي.

الثاني: (الإباحة الشرعية) ما سوى فيه الشارع بين الفعل والترك، وهذا المعنى هو الغالب على السُّنة

الفقهاء

سابعاً: اختلاف الأصوليين في قصر الإباحة على خطاب الشارع لإيقاع التسوية بين الفعل والترك،

أم جعلها حكماً شاملاً للمسكوت عنه بطريق الاستصحاب.

ثامناً: الاختلاف في تحديد درجة العفو هل تدخل تحت الحكم التكليفي، أو أنها ليست حكماً

من الأحكام التكليفية؟ وإذا دخلت فمن أي نوعه تكون من التكليفي أم الوضعي؟ وهل تكون حكماً

سادساً؟⁽⁴⁶⁴²⁾ مع أن بعض الأصوليين أقام الأدلة عليها، وعلى حجيتها؟ ولماذا لا يُطرح تقسيم آخر يدخل

هذه الدرجة وهي منطقة فسيحة بين الحلال والحرام⁽⁴⁶⁴³⁾.

تاسعاً: الولوج الشديد على تكييف أي حكم في بحوث رسائل الماجستير والدكتوراه بهدف

التسجيل فيه لنيل درجة علمية، ولا بد أن تخرج النتيجة بقياسه على حكم فقهي نص الفقهاء عليه في

مدوناتهم، بواحد من الأحكام ولو كان على تعسف في الحمل، ولم تخرج مسألة تقول بالعفو.

عاشراً: كثرة أسئلة العوام عن أحكام المسائل بدافع من التخويف، والتشدد لدى بعض الجماعات التي

تجعل من الفقه سياجاً على متابعتها؛ بهدف إيجاد نوع من التحكم والوصاية، والولاية.

(4642) فبعد أن بين الشاطبي مواقع العفو، وأعمل الأدلة التي تدل على ثبوتها، تراجع فتساءل هل هي حكم شرعي أم لا؟

حيث قال: "فقد ظهر بهذا البسط مواقع العفو في الشريعة وانضبطت والحمد لله على أقرب ما يكون إعمالاً لأدلته الدالة على ثبوته؛ إلا

أنه بقي النظر في العفو؛ هل هو حكم أم لا؟ وإذا قيل حكم؛ فهل يرجع إلى خطاب التكليف أم خطاب الوضع؟ هذا محتمل كله، ولكن لما لم

يكن مما يبنى عليه حكم عملي؛ لم يتأكد البيان فيه، فكان الأولى تركه، والله الموفق للصواب". ينظر: «الموافقات»، (1/ 277).

(4643) ينظر: «الفصول في الأصول» للحصص الحنفي، (4/ 79).

الحلول التي يوفرها الضابط:

أولاً: تحرير الإباحة من خطاب التكليف:

تتحرر الإباحة عن خطاب التكليف، أولى خطوات المحافظة على هذه الدرجة وتتم بما يأتي:
أولاً: تخصيص اصطلاح الأصوليين بأن خطاب التكليف هو الأحكام الخمسة: الوجوب، والتحريم، والندب، والكراهة، والإباحة على حد تقسيم الجمهور⁽⁴⁶⁴⁴⁾، وتضييق التوسع في إطلاق اللفظ على جميع الأحكام من باب التغليب، أو لكونها لا تتعلق إلا بفعل المكلف؛ لإخراج الأفعال المهملة كأفعال الصبي ونحوه كالبهائم.

ومن أراد توسيع دائرة الإباحة له أن يقول: الأصل في لفظة التكليف أن هذه الأحكام مشتقة من الكلفة فلا تطلق إلا على التحريم والوجوب إذ لا توجد الكلفة إلا فيهما لأجل الحمل على الفعل أو الترك خوف العقاب، والمكلف بالنسبة لما عداهما في سعة لعدم المؤاخذة فلا كلفة⁽⁴⁶⁴⁵⁾.

ثانياً: رد دعاوى تقييده بالمنصوص عليه بما شرطه الأصوليون في خطاب التكليف علم المكلف بالتكليف، قال التاج السبكي في جمع الجوامع: "والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ" أ هـ.

ومن أراد توسيع دائرة الإباحة له أن يقول: المباح غير معلوم في خطاب التكليف، بل التكليف جزء من المباح، كالتائم والساهي فلأنه لو صح تكليفه لكان مستدعيًا حصول الفعل منه على قصد الطاعة والامتثال وهو لا يفهم، وأنه محال إذ لا يتصور ممن لا شعور له بالأمر قصد الفعل امتثالاً للأمر، واستحالة اللازم يلزمها استحالة الملزوم⁽⁴⁶⁴⁶⁾.

ثالثاً: إلحاق مرتبة العفو بالمباح حكم شرعي سادس على حد تقسيم الجمهور:

فالأحكام الشرعية الخمسة عند الجمهور هي: الواجب، والمندوب، والمباح، والمحرم، والمكروه، فيضاف إليها المباح فيكون سادساً، فيضاف إليها نظر الأصوليين فيما يدخل تحت العفو على اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأول: الاقتصار بالعفو على محال النصوص وهذه نزعة ظاهرية.

الاتجاه الثاني: الانحلال في اعتبار العفو (على الإطلاق) كما يريد الحداثيون، وهذا خرق في

التكليف لا يرقع.

(4644) ينظر: «حاشية الصنعاني على أحكام الأحكام»، للعز بن عبدالسلام.

(4645) ينظر: «أنوار البروق في أنواع الفروق»، (2/ 192).

(4646) ينظر: «المرجع السابق»، (2/ 194).

الاتجاه الثالث: الاقتصار على بعض محال العفودون بعض، وهذا تحكم يأباه المعقول والمنقول (4647).
رابعاً: توسيع مظان وجود العفو في الأحكام الكُليَّة (4648):

لكي يحصل هذا الأمر لا بُدَّ من أمور إجرائية، منها:

1- الوقوف مع مقتضى دليل معارض قصد نحوه، وقوي معارضه.

وقلنا الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض، وشرط المعارضة لِأَنَّهُ إن لم يكن معارضاً لم يدخل تحت العفو.

ومن الصور المندرجة تحت هذا النوع، ما يلي:

- العمل بالعزيمة وإن كان وجه الرخصة ظاهراً، وهذا راجع لأصل التكليف.
- العمل بالرخصة وإن توجه حكم العزيمة، مستمد من رفع الحرج، وهو أصل كلي.
- اعتبار خطأ المتأول وهذا معتبر عند المالكية، مثل: السفر لأقل من أربعة برد، وشرب المسكر على أنه غير مسكر، وأكل المال الحرام ظاناً أنه حلال.
- المجتهد المخطئ في اجتهاده، جعل له النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أجراً، فدل على نفي المؤاخذة.
- قضاء القاضي إذا تبين خطؤه في غير نص أو إجماع أو قطعي، بشرط أن يكون من مسائل الاجتهاد.
- الترجيح بين الدليلين فإنه وقوف مع أحدهما وترك للآخر، فلو أهمل الراجح يكون واقفاً مع المرجوح.
- العمل بدليل منسوخ أو غير صحيح، وهو مستوجب للعفو (4649).

يدل على هذِهِ الصور ما ورد في السُّنَّة: "أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أمر أثر غزوة الخندق ألا يصلي أحد العصر إلا في بني قريظة فصلى قوم العصر إذ دخل وقتها قبل أن يبلغوا بني قريظة وقالوا لم يرد منا هذا وأخرها آخرون حتى صلوا في بني قريظة مع الليل فبلغ ذلك النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فلم يعنف إحدى الطائفتين" (4650).

(4647) ينظر: «الموافقات»، (1/ 263).

(4648) يقصد بالأحكام الشرعيَّة التكليفيَّة الخمسة عند الجمهور: الواجب، والمندوب، والمباح، والحرام، والمكروه، ثم يضاف إليها العفوفتكون الأحكام الشرعيَّة ستة.

(4649) ينظر: «الموافقات»، (1/ 263).

(4650) ينظر: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم، (5/ 72)، والحديث أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجمعة،

2- الخروج عن مقتضى الدليل من غير قصد، أو عن قصد لكن بتأويل:

ويندرج تحته من الصور ما يلي:

- عمل المسلم على إباحة الشيء؛ لِأَنَّهُ لم يبلغه دليل التحريم، أو الكراهة.
- ترك الشيء معتقداً إباحته؛ لِأَنَّهُ لم يبلغه دليل وجوبه أو نديه، كمن لا يعلم حرمة الخمر، ولا يعلم أن الغسل من الجنابة واجب.
- العمل على المخالفة خطأً أو نسياناً، وما يجري مجراه كالإكراه مع وجود القصد.
- العفوعن عثرات ذوي الهيئات؛ في قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "أَقِيلُوا ذَوِي الْهَيْئَاتِ عَثْرَاتِهِمْ" (4651).

- درأ الحدود بالشبهات، وهو عبارة عن معارضة الدليل الموجب للحد بالشبهة.
 - مخالفة الدليل بالتأويل.
 - مخالفة الدليل بالتأويل، مع معرفة الدليل.
 - إسقاط الكفارات يقتضي معنى العفو.
- يدل على هذه الصور قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا﴾ (4652).

3- العمل بما هو مسكوت عن حكمه أصلاً:

ومن الصور المندرجة تحت هذا النوع:

- ترك الاستفصال مع وجود مظنته في سياق الدليل.
- كما في قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ﴾ (4653)، فإن هذا العموم في طعامهم يتناول بظاهره ما ذبحوا لأعيادهم وكنائسهم، وإذا نظر إلى المعنى أشكل؛ لأن في ذبائح الأعياد زيادة تنافي

باب: صلاة الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ رَاكِبًا وَإِمَاءَ (15/2)، برقم: (946)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسير، باب: المُبَادَرَةُ بِالْعَزْوِ، وَتَقْدِيمُ أَهَمِّ الْأُمُورِ الْمُتَعَارِضِينَ (1391/3)، برقم: (1770)، من حديث ابن عمر (رضي الله عنهما).

(4651) الحديث: أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الحدود، باب: في الحد يشفع فيه (133/4)، برقم: (4375)، والنسائي في «سننه»، كتاب: الرجم، باب: التجاوز عن زلة ذي الهيعة (310/4)، برقم: (7293)، والنسائي أيضاً (310/4)، برقم: (7294)، والنسائي أيضاً (310/4)، برقم: (7295)، والنسائي أيضاً (311/4)، برقم: (7298)، بسند ضعيف، لكن الحديث يرتقي إلى درجة الحسن لغيره بمجموع طرقه وشواهده.

(4652) سورة المائدة: جزء من الآية: (93).

(4653) سورة المائدة: جزء من الآية: (5).

أحكام الشرع؛ فكان للنظر هنا مجال.

والدليل أنه لما سأل مكحول عن هذه المسألة فقال قد علم الله ما يقولون، وأحل ذبائحهم؛ يريد والله أعلم أن الآية لم يخص عمومها، وإن وجد هذا الخاص المنافي وعلم الله مقتضاه ودخوله تحت عموم اللفظ، ومع ذلك فأحل ما ليس فيه عارض، وما هو فيه لكن بحكم الغفوعن وجه المنافاة.

- السكوت عن مجاري العادات مع استصحابها في الوقائع.

كما في الأشياء التي كانت في أول الإسلام على حكم إقرار حلها، ثم حرمت بعد ذلك بتدرج؛ كالخمر، فإنها كانت معتادة الاستعمال في الجاهلية، ثم جاء الإسلام؛ فتركت على حالها قبل الهجرة وزماناً بعد ذلك، ولم يتعرض في الشرع للنص على حكمها، وكذلك بيوع الغرر الجارية بينهم؛ كبيع المضامين، والملاقيح، والتمر قبل بدو صلاحه، وأشبه ذلك، كلها كانت مسكوتاً عنها، وما سكت عنه الشارع؛ فهو في معنى العفو، والنسخ بعد ذلك لا يرفع هذا المعنى؛ لوجود جملة منه باقية إلى الآن على حكم إقرار الإسلام؛ كالقراض، والحكم في الخنثى بالنسبة إلى الميراث، وغيرهما.

- السكوت عن أعمال استصحت من الشرائع السابقة على الإسلام خاصة شريعة سيدنا

إبراهيم (عليه السلام).

كما في النكاح، والطلاق، والحج، والعمرة، وسائر أفعالهما؛ إلا ما غيروا؛ فقد كانوا يفعلون ذلك قبل الإسلام؛ فيفرون بين النكاح والسفاح، ويطلقون، ويطوفون بالبيت أسبوعاً، ويمسحون الحجر الأسود، ويسعون بين الصفا والمروة، ويلبون، ويقفون بعرفات، ويأتون مزدلفة، ويرمون الجمار، ويعظمون الأشهر الحرم، ويجرمونها، ويغتسلون من الجنابة، ويغسلون موتاهم، ويكفنونهم، ويصلون عليهم، ويقطعون السارق، ويصلبون قاطع الطريق، إلى غير ذلك مما كان فيهم من بقايا ملة أبيهم إبراهيم⁽⁴⁶⁵⁴⁾.

خامساً: تحقيق مسألة جواز خلوالحوادث من حكم مع بقاء الشريعة على نظامها⁽⁴⁶⁵⁵⁾:

تعالى الأصوات بين فينة وأخرى بأننا لا نحتاج لإلصاق الحكم الشرعي بكل مسألة، فطالما لم يرد في الأصل نص محرم، أو موجب، فالفعل لا يضيره وصفه بالشرعي وفي هذا الصدد يقول الإمام الزركشي: "لا نملك اليوم أن نقول رأياً أو حكماً أو فكراً لحل مشكلاتنا المعاصرة، وبحث أمورنا اليومية، والتخطيط لمستقبلنا من دون أن يكون معياره، وميزانه، ومرجعيته آراء وأفكار أهل القرون الغابرة"⁽⁴⁶⁵⁶⁾.

(4654) ينظر: «الموافقات»، (1/ 277).

(4655) ينظر: «البحر المحيط في أصول الفقه»، (1/ 216).

(4656) ينظر: «جناية الشافعي» زكريا أو زون، (ص 12)، طبعة/ رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الأولى 2005م.

تحريم محل النزاع: مما لا خلاف فيه أن جميع ما على الأرض من مطعم، أو مشرب، أو ملبس، أو منكح، أو حكم بين متشاجرين، أو غيره لا يخلو من حكم، ويستحيل في العقول غير ذلك، واختلفوا: كيف دلائل حلال ذلك الشيء وحرامه؟ على قولين:

القول الأول: جواز ذلك، وهذا قول القاضي الباقلاني حتى كاد يوجهه على حد نقل الغزالي. واستدل بأن: المآخذ محصورة، والوقائع لا ضبط لها، فلا تستوفيها مسالك محصورة. وقال: "الأفعال ثلاثة أقسام:

الأول: قسم بقي على الأصل فلم يرد فيه من الشرع تعرض لا بصريح اللفظ، ولا بدليل من أدلة السمع فينبغي أن يقال استمر فيه ما كان، ولم يتعرض له السمع، فليس فيه حكم.

والثاني: قسم صرح الشرع فيه بالتخيير، وقال إن شئتم فافعلوه، وإن شئتم فاتركوه، فهذا خطاب والحكم لا معنى له إلا الخطاب، ولا سبيل إلى إنكاره، وقد ورد.

والثالث: قسم لم يرد فيه خطاب بالتخيير لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه، فقد عرف بدليل السمع، ولولا هذا الدليل لكان يعرف بدليل العقل نفي الحرج عن فاعله، وبقاؤه على النفي الأصلي؛ فهذا فيه نظر إذا اجتمع عليه دليل العقل والسمع" (4657).

القول الثاني: أن ذلك ممتنع شرعاً، جائز عقلاً، وهذا اختاره الزركشي في "البحر المحيط" (4658).

واستدلوا: بقول الله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْبِتًا﴾ (4659)، وقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ (4660) وليس في الدنيا شيء يخلو من إطلاق، أو حظر، أو إيجاب.

- بأن الصحابة على طول الأعصار ما انحجزوا عن واقعة، وما اعتقدوا خلوها عن حكم الله تعالى، بل كانوا يهجمون عليها هجوم من لا يرى لها حصراً.

- أسس الشافعي (ت204هـ) في كتابه "الرسالة" قاعدته في إطلاق القرآن، واستيعابه حيث قال: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى

(4657) ينظر: «المستصفى»، (ص: 60).

(4658) ينظر: «البحر المحيط في أصول الفقه»، (1/ 216).

(4659) سورة النساء: جزء من الآية: (85).

(4660) سورة النساء: جزء من الآية: (86).

فيها" (4661) قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى
لِّلْمُسْلِمِينَ﴾ (4662).

ومعنى كلام الإمام الشافعي (رَحْمَةُ اللهِ) أن لكل فعل من أفعال المكلفين حكمًا متعلقًا به، وصرح به
ابن سريج في كتابه "إثبات القياس" (4663).

(4661) ينظر: «الرسالة» للشافعي، (1/ 20).

(4662) سورة النحل: جزء من الآية: (89).

(4663) ينظر: «البحر المحيط في أصول الفقه»، (1/ 216).

الضابط التاسع عشر: إعادة النظر في تدريس علم أصول الفقه⁽⁴⁶⁶⁴⁾:

تمهيد:

إن جهود المعاصرين في التأليف الأصولي لا تتجاوز نطاق الصياغة لآراء الأقدمين وتحليلها، والأخذ منها، والرد عليها، فقد تكررت فيها التقسيمات، والتعريفات، والشواهد، وأصبح التفاوت بينها مقصوراً على الكمّ والأسلوب والدقة في تناول الموضوعات، دون النوعية والمحتوى فلا تفاوت بينهما، ولأن هذه الدراسات الأصولية الحديثة اقتصرت على التكرار والاحترار، ولم تعد صالحة لتقديم المنهج الذي يكفل للاجتهد حيوية وقدرة على مواجهة المشكلات المعاصرة بأسلوب علمي وعملي.

وقد دعت هذه الأوضاع بعض العلماء والأصوليين المعاصرين للدعوة إلى تجديد علم الأصول، وتطوير مباحثه حتى يؤدي مهمته كما ينبغي أن تكون، والذي لا مرأى فيه أن علم الأصول كما يدرس اليوم بالمنهج التقليدي في عرض القضايا لا يحقق الغرض من دراسته؛ فقد أضحت هذه الدراسة وسيلة للإلمام بالآراء وحفظ التعريفات والأدلة دون الخروج منها بتصور منهجي يُبَيِّن طريق الاجتهاد المعاصر، وكذا تعاني اضطراباً في هذا الشأن يشوه الدعوة لتطبيق الشريعة، وصلاحياتها ويثير حولها الشبهات.

ولهذا رأينا أن موضوع إعادة تدريس علم الأصول من الضوابط المهمة في هذه المنهجية؛ لأنّه يتناول قضية منهجية تتعلق بأسلوب الاستنباط الفقهي، وحاجة الأمة إليه في حاضرها.

والذي تناولته في هذا الضابط: هو القيام بطرح "ملامح مشروع يؤسس لمنهجية جديدة لتدريس أصول الفقه"، تكون كفيلة بضمان استمرار العطاء الأصولي وتجده، وذلك بربطه بوظيفته الاستنباطية والاجتهادية، تكون مادة علم الأصول وسطاً بين التجريد المحض، والاحترار والحشومقلد، وسأحاول أن يكون هذا المشروع ذا معالم واضحة ملموسة غير نظرية ندعي فيه التجديد.

فهذا المشروع متنه وملتفت لهموم المجتمعات المسلمة المعاصرة حتى لا يكون علم أصول الفقه في وإدٍ والمجتمعات المعاصرة في وإدٍ آخر.

هدف هذا الضابط:

يهدف هذا الضابط إلى وصل علم أصول الفقه بواقع الناس بحيث تكون القواعد الأصولية متماشية مع الجوانب العامة التي تحتاج إلى اجتهاد واسع وشامل، تستوعب مطالب ومُستجدات الحياة السياسية

(4664) هذا الضابط محاولة لجمع شتات المشاريع التجديدية، خاصة التي قاربت الهدف وأنتجت الثمرة أمثال: د: طه جابر العلواني، «نحو الاجتهاد والتجديد، أولاً الفقه وأصوله»، د: علي جمعة في كتابه: «قضية تجديد أصول الفقه»، د: طه عبدالرحمن في كتابه: «تجديد المنهج في تقويم التراث»، «تطور علم أصول الفقه» عبد السلام بلاجي.

والاجتماعية، والإدارية، والسياسية مما يجعل واقع الناس واقعًا أفضل، ويجعل الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان.

ركائز هذا المنهج:

- 1- منهج يعتمد على الحاكمية القرآنية⁽⁴⁶⁶⁵⁾ والبيان النبوي، وتفسير جيل التلقي.
- 2- منهج يعتمد في إطاره العام على المقاصد العليا الحاكمة (التوحيد، والتركية، والعمران، والأمة، والدعوة، وغير ذلك).
- 3- منهج يعطي مساحة أوسع لمقاصد الشريعة، وتدريسها بطريقة وافية.
- 4- منهج يوسع دائرة تأثير علم أصول الفقه ليشمل كافة العلوم كالقانون والاجتماع وغيرها، ليدخل دائرة التأثير والتفعيل.
- 5- منهج يعتمد على منهجية البحث العلمي المعاصر.
- 6- منهج يحاول توسيع دوائر مصادر الأحكام في ذواتها لا في أعدادها⁽⁴⁶⁶⁶⁾.
- 7- منهج يجتنب الاجترار من القديم، وكذا التقليد المفضي للتعصب.
- 8- منهج يعتني بربط القواعد والضوابط بالفروع ما أمكن، فهو منهج يمتاز بالفاعلية، وإمكانية التطبيق.
- 9- منهج يجمع طوائف الأمة ولا يفرقها.

الخطوات الإجرائية لهذا المنهج:

يعمل هذا المنهج في ثلاث اتجاهات:

الاتجاه الأول: تسهيل علم الأصول وتعميمه.

الاتجاه الثاني: الاتجاه التطبيقي (الدراسة التطبيقية لعلم أصول الفقه).

الاتجاه الثالث: تقنين أصول الفقه على شكل كليات تشريعية، ومواد قانونية⁽⁴⁶⁶⁷⁾.

يستهدف بها ثلاث شرائح متأثرة بأصول الفقه:

(4665) كما أسسنا في الضوابط الأول من الضوابط المنهجية لمراجعة التراث الأصولي.

(4666) أعني تطوير بعض المصادر (الأدلة) المساعدة في ذاتها.

(4667) التقنين ليس غاية، وإنما هو طريق لتقنين أحكام الشريعة الإسلامية للمساهمة والمشاركة المجتمعية، وفتح الاجتهاد بضوابط

الشريعة الأولى: الجامعيون غير المتخصصين، وعموم الدارسين (غير المتخصصين في العلوم الشرعية).
الشريعة الثانية: الجامعيون المتخصصون (طلبة كليات الشريعة والقانون، والدراسات الإسلامية).
الشريعة الثالثة: المتخصصون في أصول الفقه، وأساتذة القانون.

المشروع الأول: (النوع الأول من الدراسة) تسهيل علم الأصول وتعميمه:

هذا المشروع عبارة عن عرض مسائل أصول الفقه بطريقة ولغة سهلة على عموم الدارسين غير المتخصصين.

والسبب الداعي لهذا المشروع:

يعود السبب لهذا المشروع لضعف مستوى الطلاب الجامعيين نظرًا لصعوبة المادة الموروثة والتراث التاريخي لهذا العلم ومسائله، وأنا أقر أن هذا المشروع ليس بالهين، بل يحتاج إلى صبر وأناة ومران خاص على العرض الجديد لمسائل هذا العلم وقضاياها.

الشريحة المستهدفة:

يستهدف هذا المشروع كل الطلاب الجامعيين الأزهريين غير كليات الشريعة والقانون، والدراسات الإسلامية قسم الشريعة الإسلامية، والطلبة الجامعيين غير الأزهرية في كل جامعات مصر خصوصًا (كليات دار العلوم، والآداب، والتربية وغيرها)، وما يناظرها في جامعات العالم الإسلامي عمومًا، حيث تدرس مادة أصول الفقه في هذه الكليات على أنها مادة "منهج بحث إسلامي".

حدود المشروع:

تقع حدود هذا المشروع في جعل أصول الفقه "نحو أصول للفهم" فيما يأتي:

- 1- تدرس مادة أصول الفقه على أنها طريقة ومنهج للبحث الإسلامي.
- 2- تدرس مقاصد الشريعة الإسلامية على غرار المشتركات الإنسانية كمادة حقوق الإنسان، تدرس فيها الضرورات، والحاجيات، والتحسينيات، والمصالح، والمفاسد، والمآلات، وغير ذلك.
- 3- تدرس مادة المقاصد القرآنية العليا الحاكمة (التوحيد، والتركية، والعمران) كإطار عام للشريعة الإسلامية من منطلق قرآني، وتدرس سنة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من واقع التطبيق النبوي حيث دل عليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ (4668).
- 4- تدرس قاعدة فرض الكفاية، والعرف على أنها إطار للخدمة الاجتماعية (4669).

(4668) الآية رقم 3 من سورة النجم.

(4669) يمكن تفعيل أصول الفقه واستثماره في استفادة مناهج العلوم الاجتماعية منه؛ وذلك بتجريد ما يمكن أن نطلق عليه نظريات الأصول وتطبيقها في تلك المناهج فالحجية التي تحدد المصادر الأصلية، وتبين كيفية إقامة الدليل على حجيتها، وتوثيق المصادر، وتحديد العلاقة بين المعلومات القطعية والظنيّة وأيهما يقدم ويأخذ به، ثم كيفية الإلحاق وفك التعارض، والرجوع للعرف وتحكيمه، وتحقيق مقاصد العلم وتطبيقاته وغيرها من المباحث التي يمكن الاستفادة منها عندما يعرض أصول الفقه بصورة مغايرة للصورة الموروثة. ينظر: «أصول الفقه وعلاقته

5- تدرس قواعد القياس والاستقراء والاستصحاب على أنها مشتركات مع العلم التحريبي، وقواعد تفكير مشتركة.

المشروع الثاني: الدراسة التطبيقية لعلم أصول الفقه:

هذا المشروع عبارة عن تقديم أصول الفقه بصورة تطبيقية بدلاً من الصور النظرية التجريدية غير المثمرة.

الهدف من هذا المشروع:

يهدف هذا المشروع إلى:

- 1- تدريس علم أصول الفقه بطريقة نافعة ومثمرة.
- 2- البرهنة على عدم نظرية هذا العلم (أي: أنه ليس من العلوم النظرية الغير مثمرة).
- 3- البعد عن ميدان التعصب المذهبي، والوصول لأقرب درجة ممكنة من التقريب بين المذاهب (4670).

وظيفة الأستاذ في هذا المشروع:

يعتني أستاذ مادة أصول الفقه في هذا المشروع بما يأتي:

- 1- يراعي المدرس للمادة أن تكون الأمثلة من القرآن الكريم والسنة والإجماع والقياس الصحيح.
- 2- صرف همته لتوجيه طلابه إلى تطبيق القواعد بدلاً من دراستها دراسة مجردة.
- 3- تصنف القواعد حسب عمومها وأهميتها فيكون منها: قواعد كبرى تدرس في بحوث كاملة (لا بد أن يدرسها الطالب) وقواعد صغرى أو بسيطة تدرس للطلاب كملحقات، ومتممات للقواعد الكبرى.
- 4- تقدم في الدراسة والتطبيق القواعد الأصولية قليلة الخلاف المثمرة في الفروع، والقواعد محل الاتفاق على أنها مسلمات مهمتها التطبيق.
- 5- تقدم القواعد التي يتخرج عليها فروع فقهية كثيرة عن القواعد التي لم يظفر لها الأصوليون ولا الفقهاء بمثال، ومسائل الخلاف النظري.

بالفلسفة الإسلامية»د: علي جمعة، (ص: 27) بتصرف.

(4670) تجرد فيها كل عبارات التحضيض على التمدب كعبارات: (وعندنا، وعند أصحابنا، وفي مذهبنا) وغيرها من الألفاظ التي تجعل من القاعدة فرعاً لا أصلاً.

- 6- تقليص الخلاف في القواعد الأصولية المختلف فيها، وعرضها كسبب للاختلاف،
وبيان منزع كل فريق مع تقوية حجته دون ميل أو زيغ.
- 7- محاولة تدريب الطلاب على الاستقلال في البحث، والسعي وراء الدليل، ووجهة القول وصوابه وقرينه من المنطقية، دون وجاهة قائله أو شهرته.
- 8- تدريب الطلاب على تحليل النماذج واستخراج الشواهد منها، ووجه دخول المثال تحت القاعدة.
- 9- إعطاء الطالب تمارين عقب الدروس والقواعد كواجبات يختبر من خلالها الطالب لتحقيق أكبر قدر ممكن
- 10- من الاعتماد على النفس في شرح المثال وضمه للقاعدة، مع بيان كيفية الاستفادة من هذه المادة في الواقع والحياة.
- الشريحة المستهدفة من هذا المشروع:**
- يستهدف هذا المشروع كل الطلاب الجامعيين الأزهرين في كليات الشريعة والقانون، والدراسات الإسلامية قسم الشريعة الإسلامية، والطلبة الجامعيين غير الأزهرين نفس التخصص في كل جامعات العالم الإسلامي.
- مادة الاستمداد ومضان تطبيق المشروع:**
- 1- كتب أحكام القرآن مع الاقتصار على محل دراسة الأحكام فقط.
- 2- كتب التفسير التي عنيت بالناحية الأصولية ويقترح كتابي: "الإشارات الإلهية" للطوفي، و"الإكليل في استنباط التنزيل" للسيوطي.
- 3- كتب شروح الأحكام كـ"شروح الصحيحين"، و"نيل الأوطار" للشوكاني، و"شروح عمدة الأحكام" وغيرها.
- 4- كتب التخريج مثل: "مفتاح الوصول" للتلمساني، و"تأسيس النظر" للدبوسي، و"قواطع الأدلة" لابن السمعاني وغيرها.
- 5- كتب الأشباه والنظائر، وكتب الفروق الفقهية، للتدريب على الكليات الأصولية والتفريق بين مناطها.

6- الوصول لمنابع التخريج والتفعيد من فقه المدارس الفرديّة، وهم الفقهاء الذين حكم عليهم بالاجتهاد المطلق ولم يصلنا كتاب لهم في الفقه كالقاسم بن سلام، والليث بن سعد، وابن جرير الطبري، وأبي ثور، وسفيان الثوري، وربيعة الرأي، وعثمان البتي، وغيرهم.

ملاحظة:

مراجعة ما يسمى بتخريج الفروع على الفروع، ومعناه: إلحاق ما لم ينص عليه الإمام بما نص عليه لاتحاد مأخذ الإمام في المسألتين بعبارات ويتخرج على هذه المسألة كذا، بل خرج من لزوم الدليل قرآناً وسنة لقول إمام أو اثنين ربما خالفه جمهور الفقهاء فيما ذهب إليه؛ لأن هذه الطريقة موسعة للمذاهب، ومبعدة عن الدليل للأقوال وملازمتها، ومورثة للعصبية المذهبيّة.

مثال من كتب أحاديث الأحكام: [كتاب الطهارة] [حديث إنما الأعمال بالنيات].

1 - الحديث الأول: عن عمر بن الخطاب (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) قال: سمعت رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يقول «إنما الأعمال بالنيات» وفي رواية: «بالنية» وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه» (4671).

الفوائد الأصوليّة في الحديث:

كلمة "إنما" للحصر، على ما تقرر في الأصول.

معنى الحصر: إثبات الحكم في المذكور، ونفيه عما عداه، تعمل القاعدة في أبواب: معاني الحروف، ومفهوم المخالفة، والتخصيص، والاستدلال بالسياق.

الدليل على ذلك: أن ابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) فهم الحصر من قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) «إنما الربا في النسيئة» (4672)، وعورض بدليل آخر يقتضي تحريم ربا الفضل، ولم يعارض في فهمه للحصر، وفي ذلك اتفاق على أنها للحصر.

أقسام الحصر:

إذا ثبت أن "إنما" تفيد الحصر: فتارة تقتضي الحصر المطلق، وتارة تقتضي الحصر المخصوص، ويحدد ذلك بالقرائن والسياق.

التطبيقات على اقتضاء "إنما" للحصر المطلق:

(4671) حديث صحيح سبق تخريجه.

(4672) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: المُساقاة، باب: بُيْعُ الطَّعَامِ مَثَلًا بِمِثْلِ (1218/3) برقم: (1596).

1- كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ﴾ (4673).

وجه الدلالة: وظاهر ذلك: الحصر للرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في النذارة، والرسول لا ينحصر في النذارة، بل له أوصاف جميلة كثيرة، كالبشارة وغيرها. ولكن مفهوم الكلام يقتضي حصره في النذارة لمن يؤمن، ونفي كونه قادرًا على إنزال ما شاء الكفار من الآيات.

2- وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ﴾ (4674).

وجه الدلالة: يقتضي (والله أعلم) الحصر باعتبار من آثرها. وأما بالنسبة إلى ما هو في نفس الأمر: فقد تكون سبيلًا إلى الخيرات، أو يكون ذلك من باب التغليب للأكثر في الحكم على الأقل.

3- قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) "إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي" (4675).

وجه الدلالة: معناه: حصره في البشرية بالنسبة إلى الاطلاع على بواطن الخصوم، لا بالنسبة إلى كل شيء، فإن للرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أوصافًا أخر كثيرة.

والخلاصة: إذا وردت لفظة "إنما" في الدليل الشرعي فاعتبرها، فإن دل السياق والمقصود من الكلام على الحصر في شيء مخصوص: فقل به. وإن لم يكن في شيء مخصوص: فاحمل الحصر على الإطلاق.

(4673) سورة الرعد: جزء من الآية: (7).

(4674) سورة محمد: جزء من الآية: (36).

(4675) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الحيل، باب: إِذَا غَضِبَ جَارِيَةٌ فَرَعَمَ أَنَّهَا مَاتَتْ (25/9) برقم: (6967)، ومسلم في

«صحيحه»، كتاب: الأفضية، باب: الْحُكْمُ بِالظَّاهِرِ، وَاللَّعْنُ بِالْحُجَّةِ (1337/3) برقم: (1713).

أمثلة تدريبية:

- بيّن وجه دلالة ما تفيده "إنما" في الأمثلة التالية، مع بيان نوع الحصر، والأحكام المترتبة على ذلك؟
- 1- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَحُمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾ (4676).
 - 2- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ (4677).
 - 3- قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ (4678).
 - 4- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ (4679).
 - 5- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ (4680).
- المشروع الثالث: تقنين مادة أصول الفقه، على صورة نظريات وكتليات ومقاصد.
أولاً: التقنين لأصول الفقه (4681):

المشروع عبارة عن صياغة القواعد الأصولية والمقاصدية لمجموعة بنود مقننة، بحيث تكون على هيئة مواد قانونية، وضرورة هذا التقنين بطريقة مناسبة كمقدمة لتقنين الفقه الإسلامي.

وأساس الفكرة هو مدى التقارب بين التقسيم الأصولي للحاكم، والمحكوم، والمحكوم به، والحكم، وغير ذلك مع ما يقارنها من مواد القانون، وتقسيماته، وما يثمره كل منهما من الحق والتشريع.

الخطوات الإجرائية:

- 1- التقديم لكل مسألة من المسائل بمذكرة إيضاحية تبين تاريخ نشأة هذا الدليل، وكيفية الاستفادة منه، وأهميته في التشريع.
- 2- تقديم خلاصة المسألة الأصولية في شكل مادة قانونية في عبارة كلية دقيقة وموجزة.
- 3- إتباع كل مادة بمذكرة إيضاحية مفصلة، جامعة لآراء العلماء في المسألة، تُبسط فيها الأقوال ويرجح بينها.

(4676) سورة البقرة: جزء من الآية: (173).

(4677) سورة البقرة: جزء من الآية: (275).

(4678) سورة النساء: جزء من الآية: (10).

(4679) سورة المائدة: جزء من الآية: (27).

(4680) سورة المائدة: جزء من الآية: (32).

(4681) ينظر: «تقنين أصول الفقه المبدأ والمنهج والتطبيق» د: محمد زكي عبدالبر، المحقق: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري.

4- تُذيل المادة المصاغة بعدد من الفروع الفقهيّة المستحدثة خاصّة بفقّه الواقع، والنوازل، والمُستجَدّات كتخريج من نوع جديد، وقوانين جزئيّة لهذه المادة. مثال: مادة: الحكم الشرعي لا يرد إلا على فعل معلوم علمًا تامًا للمكلف، مقدورًا له. المذكرة الإيضاحية للمادة:

يتعلق الحكم الشرعي بفعل المكلف؛ ولذا يطلق على هذا الفعل المحكوم فيه، فالتكليف الشرعي متعلق بالفعل على اختلاف درجات هذا التكليف إيجابًا أو نداءً.

ورود الحكم الشرعي على فعل المكلف لا بد له من شرطين:

الأول: أن يكون فعل المكلف معلومًا علمًا تامًا يمكنه من القيام به، وممارسته على الوجه المطلوب. والمقصود بالعلم هنا الإمكان لا حقيقة العلم به.

الثاني: أن يكون هذا الفعل في مقدور المكلف يفعله أو لا يفعله، فلا تكليف بمستحيل ولا بما لا يطاق سواء أكانت الاستحالة لذات الفعل أم لغيره.

ثانيًا: تقنين بما يسمى بالنظريّات الأصوليّة:

هذا الطرف من المشروع يؤسس له الأساتذة والمتخصصون في أصول الفقه، والعلوم المتعلقة بهذا النظر بوضع أسس لعدد من النظريّات والكلّيّات تعاد من خلالها مسيرة التطور لأصول الفقه، وهذه الأسس للنظريّات الأصوليّة. إجمالًا. أربعة:

الأساس الأول: المعارف العقليّة المتعالية.

الأساس الثاني: المنقولات السمعية الصحيحة.

الأساس الثالث: القطع والظن.

الأساس الرابع: التقريب والتغليب.

ثم يبني على مثل هذه الأسس مجموعة من النظريّات، توضع لكل نظريّة مجموعة من المبادئ العامة، وعلاقة كل مبدأ بنظريته، وفائدة هذه النظريّة في بيان كلي الشريعة والتشريع، ومثال هذه النظريّات:

كنظريّة: الحجية، ونظريّة: الاستدلال، ونظريّة: الثبوت، ونظريّة: الدّلالة، ونظريّة: الإلحاق، ونظريّة: القصد، وغيرها (4682).

(4682) ينظر: «قضية تجديد أصول الفقه» د: علي جمعة محمد، (ص: 52-53).

القسم السادس: التاريخ

القسم السادس: التاريخ

مقدمة

إن إعادة النظر في علوم الشريعة عامّة، وفي التاريخ الإسلامي خاصّة مطلب أساسي، وحاجة ضروريّة؛ وذلك لأن الثبوت من الأخبار، وتوثيق النصوص التاريخيّة الإسلاميّة من الأهميّة بمكان، فليست الدراسات التاريخيّة بأقل أهمية من دراسة العلوم الشرعيّة من عقيدة، وتفسير، وحديث، وفقه، وغيرها، بل إن الذين يكتبون التاريخ بمعزل عن العلوم الشرعيّة الإسلاميّة يجردون الدراسات التاريخيّة من التصور العقدي الإسلامي، ويقطعون الصلة الوثيقة بين التاريخ والدين، برغم أن التاريخ خادم للدين وعلومه الشرعيّة، وأن التوعية التاريخيّة ضرورة لا بُد منها لاكتمال الوعي الشرعي، لا سيما إن أدركنا أن التاريخ الإسلامي، وخاصّة ما يتعلق بفترة الرسالة النبويّة، والخلافة الراشدة هو تاريخ الإسلام التطبيقي عقيدةً وشرعيّةً، وهو العصر الذهبي في عمر الإسلام، وتاريخه.

إن العلوم الشرعيّة تعلم الدارس كيف يزن الأمور بميزان الإسلام، ميزان الكتاب والسنة، فتتربى لدى الباحث المسلم الخشية من الله، والإدراك لمعالم الحلال والحرام، والحق والباطل، والغث والطيب، وهذا كله يتأكد في حق دارس التاريخ الإسلامي، فليس من الصواب الفصل بين الدراسات الشرعيّة والدراسات التاريخيّة؛ لأن ذلك قد يؤدي إلى دراسة التاريخ وفق مناهج ورؤى استشراقية، وعليه فإنها بذلك قد تنتج جيلاً لا يعرف عن دينه شيئاً، أو يراه بصورة مشوهة منقوصة، أما إذا درسه الباحثون على أنه الصورة التطبيقية للإسلام، وأنه تاريخ الأمم والشعوب التي كانت تعيش تحت ظل الإسلام، فإنهم بذلك سيرسمون صورة صحيحة، ويظهرون مواضع القوة، ومواطن الضعف على السواء، وستكون تلك الدراسات التاريخيّة دراسة للإسلام من الناحية التطبيقية.

وَمِنْ ثَمَّ فَإِنَّا إِذَا تَأَمَّلْنَا الْمُثُلَ وَالْمَبَادِئَ وَالْقِيمَ الَّتِي دَعَا إِلَيْهَا الْإِسْلَامُ، وَطَبَّقَهَا النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) تَطْبِيقًا حَيًّا، وَامْتَثَلَ لَهَا الصَّحَابَةُ الْكِرَامَ، فَظَهَرَتْ فِي صُورَةِ اعْتِقَادِ سَلِيمٍ، وَسُلُوكِ قَوِيمٍ، وَخُلُقِ كَرِيمٍ، وَقَارَنَّا بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَا رَوَاهُ الْمُؤَرِّخُونَ عَلَى أَنَّهُ الْوَاقِعُ التَّارِيخِيُّ لِلْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ لَرَأَيْنَا الْبُؤْسَ شَاسِعًا وَالْفِرْقَ وَاسِعًا وَالهُوَّةَ سَحِيقَةً مِمَّا قَدْ يَدْعُو الْبَعْضَ إِلَى عَدَمِ التَّسْلِيمِ بِالرَّوَايَاتِ، أَوْ عَلَى أَقْلٍ تَقْدِيرٍ أَن تَكُونَ عَرْضَةً لِلانْتِقَادِ؛ لِكُونِهَا أَصَابِهَا الْخَلْطَ، وَامْتَزَجَ فِيهَا الْحَقُّ بِالْبَاطِلِ.

وإن من الأمور التي لا تقبل الجدل أن التاريخ الإسلامي أصابته بعض يد التحريف في الماضي، على أيدي اليهود والنصارى والمجوس والرافضة والزنادقة الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر؛ إذ رأوا أن هذِهِ الطريقة أنجح وأنجع في الكيد للإسلام، والوقية به، فأثاروا الشائعات الكاذبة، وزعموا الحقائق الناصعة،

وشوّهوا الأخبار الصادقة، ودبّروا المؤامرات الماحقة، وأيقظوا الفتن النائمة، وكذا عبثت به أصابع التزييف في العصر الحاضر على أيدي المستشرقين وأذناهم، فأخذوا يبحثون عن سواقط الروايات، وشواذ المأثورات، وباطل الأخبار ومكذوبها، وعملوا على ترويح هذه المرويّات، ونسج القصص الواهية والأساطير البالية حولها، ويصنعون من الحبة قبة، ومن الرمال بيوتاً يعتقدون أنّها تضارع الجبال، وهي في حقيقة الأمر أو هي من بيت العنكبوت.

إنّ مما ينبغي أن يعيه الباحثون في التاريخ الإسلامي أنّهم في حاجة إلى استخراج درر هذا التاريخ اللامعة، وأحجاره الكريمة التي تمثل نضاعة الحقيقة وبهاءها) من بين أنقاض الأوهام والمفتريات، وأنقاض الأهواء والبدع، وعنص العصبية والمذاهب التي افتراها المفترون، واختلقها الكذبة والوضاعون من رواة الأخبار، وعليهم أن يتثبتوا من النصوص، ويحصوا الأخبار، ولا يتأتى ذلك إلا بربط دراسة المرويّات التاريخية بعلم الجرح والتعديل الذي طبقه المحدثون على الرواة فظهرت عدالتهم وضبطهم، وعرفت أحوالهم وأخبارهم؛ مما يؤدي إلى توثيق سند الروايات التاريخية، وفحص أولئك الرواة الذين تناقلوها، وعملوا على ترويحها، وهذا المنهج كفيل بضبط هذه الأخبار، والتدقيق فيها، وتمحيصها.

وإذا كان ذلك على مستوى نقد الأسانيد ودراستها والحكم عليها، فإن الأمر في شأن المتون أكثر طلباً، وأعلى أهمية، فينبغي النظر في متون المرويّات التاريخية، ومقابلة بعضها ببعض، مع ترجيح أقرب متن إلى الصحة، وبالطبع هذا الذي نقوله ليست مهمّة سهلة، ولا مسألة طيبة، وإنما هي مهمّة شاقة وعسيرة؛ إذ إن كتابة التاريخ الإسلامي وفق المنهج الإسلامي مسئولية ضخمة وأمانة ثقيلة وتبعة تنوء بحملها الجبال، ولكن إذا علمنا أن هذا المنهج الإسلامي هو وحده الكفيل بأن يكشف الافتراءات، ويدحض الأباطيل، ويظهر الزيف، ويثبت الحقيقة لمان علينا هذا المجهود الشاق ولتدللت أمامة تلك الصخرة الكأداء.

وإذا تكلمنا عن منهج دراسة التاريخ فإننا لا نغفل قطعاً العوامل المحركة للتاريخ، وتؤثر فيه في ضوء التوجيه القرآني، والتوجيه النبوي، إنه منهج متكامل يجمع بين عالم الغيب، وعالم الشهادة، ومنهج شامل للدوافع والقيم التي تصنع التاريخ صناعة تحقق الخير للإنسان كفرد له ذاتيته، وكمجتمع مترابط متماسك⁽⁴⁶⁸³⁾.

إذا ما أردنا بحق أن نستعيد معطيات هذا التاريخ، ونجعلها أكثر قدرة على التكشف والوضوح، وأشدّ قرباً من البيئة التي تخلقت فيها، وأعمق انسجاماً مع المناخ الذي تنفست فيه، واستوت على سوقها فلا بد

⁽⁴⁶⁸³⁾ هذا التقديم مستفاد من مقدمة كتاب «المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره»، د محمد رشاد خليل: (ص: 3 - 7)، تقديم د محمد أمزون، دار الثقافة بالمغرب، ط: 1، سنة: 1406 هـ - 1986 م.

من أن نضع أيدينا على الخلل، ونتبصر موضع الداء حتى نتمكن من تشخيص سليم، ووضع علاج ناجح، وإذا حاولنا أن نستطلع موطن الخلل ومكمن الداء في بعض الدراسات التاريخية فإنه يظهر بكل وضوح من خلال عدة أمور:

أولاً: غياب الهدف، وانعدام الرؤية للكثير من مؤلفاتنا التاريخية القديمة والحديثة، يقابل ذلك فوضى وارتجال وتخبط تعاني منها كثير من هذه المؤلفات.

ثانياً: غياب الحس النقدي، أو عدم حضوره بشكل مؤكد في معظم الأعمال التاريخية، بخلاف ما كان يحدث في ساحة المعارف الأخرى، وبخاصة الحديث والمنطق والفلسفة... إلخ، يقابل ذلك استسلام عجيب وصل ببعض المؤرخين الكبار أنفسهم حد تقبل الكذب والخرافات والأوهام والضلالات.

ثالثاً: طغيان النزعة التجميعية التي دفعت بعض المؤرخين القدماء، وعدداً من المؤرخين المحدثين إلى تحقيق نوع من التوسع الكمي لأجل تضخيم الأحداث، وتضخيم المجلدات، ويأتي هذا على حساب نوعية الأخبار، ومنهجيتها، وقدرتها على التركيز والاختزال.

رابعاً: فقدان الأسلوب التركيبي الذي يعرف كيف يجمع الوقائع التاريخية ذات النسق الواحد، والمسار المتوحد، في نسيج تركيبى يمكن المؤرخ من إضاءة ملامحه، وتعميق خطوطها، وقسماتها، ومنحها المعنى والمغزى المستمد من خامة النسيج نفسه بدلاً من ذلك التداخل بين الوقائع، والتقاطع بين أنماطها المتباينة، حيث يصعب على المرء أن يتبين الخطوط المميزة لهذا الحشد من التجارب التاريخية أو ذاك.

خامساً: تعرض المعطيات التاريخية لسيل لا يرحم من التأثيرات الذاتية على حساب الموضوعية، أو من خلال الموضوع الذي اتخذ مركباً لعبور الأهواء والظنون والمصالح والتحيزات، الأمر الذي غيّر من مكونات الواقعة التاريخية من جهة، وأضاف إليها (من جهة أخرى) الكثير والكثير مما لم يكن من صلب تكوينها، فكان ذلك التزوير والتزييف الذي غطّى على مجرى الرواية التاريخية في كثير من مساحاته.

سادساً: غياب المؤسسات التي تأخذ على عاتقها مهمة تعضيد التأليف التاريخي، وتوجيهه ووضع أولوياته، على خلاف ما كان يحدث في بعض حقول المعارف الإنسانية الأخرى، وبخاصة الفلسفة والجغرافيا.

سابعاً: انطفاء آخر شمعات الفكر التاريخي في قرون الظلام الحضاري الذي لفّ عالم الإسلام قبيل انبثاق الفجر الجديد، وظهور ذلك الانقطاع المحزن في حقل الانجاز التاريخي، وتلك الهوة العميقة بين معطيات الأجداد والأحفاد، والتي لعبت دوراً سلبياً ولا ريب في تمكين الفكر التاريخي من مواصلة مسيرة النضج والاكتمال.

ثامناً: السبق الزمني الذي مارسه الغربيون في أعقاب هذا الانقطاع، فأخذوا بذلك زمام المبادرة في التعامل مع تاريخنا الإسلامي ككشفًا وإضاءة وتحقيقًا ونقدًا وتركيبًا، ولكن بمناهجهم وأساليبهم وطرائقهم التي ألحقت بمعطياتنا التاريخية قصورًا وشروخًا وتناقضات ليس من السهل إزالة آثارها المدمرة، دون اعتماد منهج أصيل قادر على حمل الأمانة، والقيام بالمهام الصعبة.

تاسعاً: غياب الرؤية الإسلامية الأصيلة لدى معظم أبناء الجيل الأول والثاني من المؤرخين المسلمين المُحدثين أنفسهم، فلم يكونوا في حقيقة الأمر سوى امتداد للمدرسة الاستشراقية الغربية، ولم يفعلوا سوى أن أضافوا إلى الكسور التي أحدثتها في مسار التاريخ الإسلامي كسورًا، والرؤية الإسلامية هي المفتاح الذي لا بُدَّ منه لدخول ساحة التاريخ الإسلامي، وبدونه لن يتحقق دخول مشروع.

عاشراً: ظهور المدرسة المادية التاريخية، وانتشارها وكسبها الكثير من الأتباع والمعجبين، ومحاولة إقحام مقولاتها الصارمة الفجّة في مجرى تاريخنا الإسلامي نقدًا وتركيبًا⁽⁴⁶⁸⁴⁾.

مما سبق يظهر لنا أن أسباب الخلل في منظومة كتابة التاريخ عديدة منها: عدم وضوح الرؤية بالنسبة لطبيعة العمل، وغياب المنهج، وضعف القدرة على التخطيط، وفقدان الروح الجماعية، وغياب التوحد في الرؤية، وغياب الموضوعية التي هي شرط البحث العلمي الجاد، والنقص الملحوظ في المختصين كميًا وكمًا، وعدم التكامل بينهم، وقلة الإمكانيات المادية والفنية للمشاريع الفكرية الكبيرة.

وعليه فلننجح في مهمتنا الكبيرة لا بد أن تكون الرؤية على قدر كبير من الوضوح، وأن تتوحد رؤيتنا، وأن نملك منهجًا سليمًا للعمل، وأن نعمل بروح الفريق، وأن نكون قادرين على التخطيط والإنجاز، وأن يتمسك العمل بتلابيب الموضوعية من بدء المسيرة حتى منتهاها، وقبل كل ذلك وبعده لا بد من توافر النية الصادقة المخلصة من وراء العمل.

إن من يحاول وضع يده على بعض ملامح منهج كتابة التاريخ ينبغي أن يضع في حسبانته أمورًا ثلاثة: طرح وتحليل المنظور، أو التفسير الإسلامي للتاريخ البشري في حركته الشاملة، وتقديم تفسير تحليلي لحركة التاريخ الإسلامي نفسه في مؤشراتته النهائية، ودلالاته العامة، وعرض وتنسيق الشروط المنهجية التي يتوجب اعتمادها في كتابة هذا التاريخ عبر رحلة الخمسة عشر قرنًا التي اجتازها في مسيرته الطويلة⁽⁴⁶⁸⁵⁾.

إن مما ينبغي ملاحظته أن هناك شروطًا أساسية يجب اعتمادها في منهج العمل لكتابة التاريخ

⁽⁴⁶⁸⁴⁾ يُنظر: «حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي»، د عماد الدين خليل: (ص: 12 - 15)، ط: 1، سنة: 1406هـ - 1986م.

⁽⁴⁶⁸⁵⁾ يُنظر: «حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي»، د عماد الدين خليل: (ص: 75).

الإسلامي، **منها**: التأكيد على ضرورة ملاحظة ملامح التفسير الإسلامي للتاريخ من جهة، والقيم الأساسية التي يتمخض عنها تحليل التاريخ الإسلامي نفسه في توجهاته الشمولية من جهة أخرى، **ومنها**: أن من ينتدب نفسه لهذه المهمة لا بد أن يمتلك الحس النقدي بطبيعة الحال أكثر منه إلى النقاد، **ومنها**: تحقيق قدر من التوازن بين دراسة الجوانب السياسية والعسكرية وبين فحص وتحليل الجوانب الحضارية، **ومنها**: تحقيق قدر من التوازن بين العرض الأكاديمي الصرف للوقائع التاريخية وبين اتخاذ مواقف فلسفية لتفسير هذه الوقائع، **ومنها**: الأخذ بأسلوب نقدي رصين في التعامل مع الروايات التاريخية التي قدمتها مصادرنا القديمة، وعدم التسليم المطلق بكل ما يطرحه مؤرخونا القدامى، **ومنها**: ضرورة الاعتماد في بناء البحث التاريخي على الواقعة نفسها دون الوقوع في مظنة اعتماد هياكل مرسومة سلفاً، ووجهات نظر مصنوعة سابقاً، **ومنها**: اتخاذ موقف علمي تجاه معطيات المستشرقين الغربيين والشرقيين على مستوى المنهج والموضوع، وعدم التسليم المطلق بها، أو تجاوزها كلية، **ومنها**: عدم الوقوع تحت وطأة المواضعات المعاصرة في كافة مناحي الحياة البشرية السياسية والاقتصادية والأخلاقية والروحية والاجتماعية، **ومنها**: نقد الرواية لدى المؤرخ القديم، ونقد مواقف فلاسفة التاريخ، ونقد معطيات الحركة الاشتراكية، **ومنها**: تقديم عروض تاريخية متوازنة زمنياً بين ما كان يجري في مرحلة ما من مراحل التاريخ الإسلامي، وما كان العالم المحيط يشهده في المرحلة نفسها من أحداث من أجل تكوين نظرة شمولية لدى الدارس أو القارئ، **ومنها**: اعتماد مقاييس التغيير النوعي في الحركة التاريخية بين مرحلة ومرحلة، وعصر وعصر، **ومنها**: ضرورة التنوع في اعتماد المصادر القديمة ما بين كتب التاريخ العام، والحوليات، وتواريخ الأقاليم والمدن، وكتب الخطط، والجغرافية والرحلات، والتراجم والسير والطبقات، وغيرها، **ومنها**: التأكيد على ضرورة اعتماد منهج أو أسلوب البحث العلمي الحديث وطرائقه، ومعطياتها المتعارف عليها عالمياً⁽⁴⁶⁸⁶⁾.

إن من الضروري الآن مواجهة الانحراف والانجراف في كتابة التاريخ الإسلامي والتعامل مع قضاياها بعمل علمي جاد ومنظم يقوم به علماء مسلمون متخصصون، يستهدف إعادة كتابة تاريخ الإسلام على أساس من الحقائق والأخبار والوقائع الصحيحة التي تزخر بها المراجع والمصادر الإسلامية الصحيحة، كما أصبح من الضروري تبني المنهج الإسلامي الخاص لدراسة التاريخ وتفسيره تفسيراً علمياً صحيحاً؛ وذلك عن طريق استخدام منهج مستمد من الكتاب الجيد والسنة النبوية لتحليل هذه الأخبار، وتفسيرها في إطار واقعها التاريخي، وعلى أساس من فهم وإع عميق لكافة العوامل والسنن الفاعلة في التاريخ الإنساني بوجه

⁽⁴⁶⁸⁶⁾ يُنظر: «السابق نفسه»: (ص: 115 - 138).

عام، والتاريخ الإسلامي بوجه خاص.

من أجل ذلك كله حرصنا على تقديم مجموعة من الضوابط العلميّة التي بها نستطيع قراءة التاريخ، والتعامل مع مروياته وأطروحاته، وإننا نرجو أن نكون قد أسهمنا بهذه الأطروحة الميسرة في وضع لبنة في إعادة كتابة تاريخ الإسلام السياسي والحضاري والفكري في الاتجاه الصحيح، كما نرجو أن تكون هذه الضوابط مساهمة في وضع إشارة على الطريق الصحيح الذي يجب أن يسلكه الباحثون المسلمون من أجل تعامل سليم مع كتب التاريخ القديمة والحديثة، ومن أجل إبراز الجهود البناءة التي قام بها المسلمون عبر تاريخهم من أجل بناء مجتمع إنساني أفضل يعود بالخير على الإنسانية جمعاء.

إن أكثر ما نؤكد عليه ونحن في هذا الصدد أن التاريخ الإسلامي أخذ طريقة الحديث في أول تأليفه، وكان يجمع من نفس رواية الحديث سلسلة من الإسناد الموثوق بهم عدالة وضبطاً، واعتبر تاريخ الرواة من وسائل علماء الحديث في الجرح والتعديل ونقد الرواة، للكشف عن أهل الغفلة وسوء الحفظ والوهم والكذب، ويبين الشمس السخاوي هذه الصلة بين التاريخ وعلم الحديث بقوله: «قال الثوري: لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التأريخ، أو كما قال، ونحوه قول حسان بن يزيد كما رواه الخطيب في «تأريخه»، لم يستعن على الكذابين بمثل التأريخ، يقال للشيخ: سنة كم ولدت؟ فإذا أقر بمولده عرف صدقه من كذبه، وقول حفص بن غياث القاضي: إذا اهتمم الشيخ فحاسبوه بالسنين يعني بفتح النون المشددة تثنية سن، وهو العمر، يريد احسبوا سنه وسن من كتب عنه»⁽⁴⁶⁸⁷⁾.

هذا من الأسس المنهجية التي يجب علينا اليوم استعمالها لتصحيح فهم التاريخ الإسلامي؛ إذ كيف نكون أغنى الأمم بالنصوص السليمة التي نستطيع أن نصحح بها تاريخنا، ونبنيه على أساس متين وسند قويم من الحقائق العلمية التي لا يتطرق إليها شك، وبرغم هذا نجد أنفسنا (ومع الأسف) أشد أمم الأرض إهمالاً للإفادة من ذلك حتى بقي تاريخنا مضطرباً كما أراده الذين دسوا فيه ما ليس منه، وشوهوا من جماله ما جعل المسلمين يسيئون الظن بأجد صفحات ماضيهم التليد.

لقد أسس علماء الحديث منهجاً متكاملًا لنقد المرويات وتمحيصها، والحكم على الأخبار ورواتها، وهذا المنهج عينه يصلح أن يستعمله أهل الدراية بالتاريخ الإسلامي، وفي هذا الصدد يقول الإمام أبو بكر ابن العربي تحت عنوان: «تحذير المسلمين من أهواء المفسرين والمؤرخين الجهلة منهم وكذا أهل الآداب»: «إنما ذكرت لكم هذا لتحترزوا من الخلق، وخاصّة من المفسرين، والمؤرخين، وأهل الآداب، فإنهم أهل جهالة بجرمات الدين، أو على بدعة مصرين، فلا تبالوا بما رووا، ولا تقبلوا رواية إلا عن أئمة الحديث، ولا تسمعوا

⁽⁴⁶⁸⁷⁾ يُنظر: «فتح المغيث بشرح ألفية الحديث»، للسخاوي: (308/4).

لمؤرخ كلاً ما إلا للطبري، وغير ذلك هو الموت الأحمر، والداء الأكبر، فإنهم ينشئون أحاديث استحقار الصحابة والسلف، والاستخفاف بهم، واختراع الاسترسال في الأقوال والأفعال عنهم، وخروج مقاصدهم عن الدين إلى الدنيا، وعن الحق إلى الهوى، فإذا قاطعتم أهل الباطل واقتصرتم على رواية العدول، سلمتم من هذه الحبائل، ولم تطووا كشفًا على هذه الغوائل...» (4688).

(4688) يُنظر: «العواصم من القواصم»، لأبي بكر ابن العربي المالكي (ص: 260)، ط دار الجيل بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب - ومحمود مهدي الإستانبولي، الطبعة: الثانية، 1407هـ - 1987م.

مبحث تمهيدي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)،

وبعد:

لا شك في أن إعادة النظر في دراسة التاريخ الإسلامي أصبح مطلبًا ملجأً، فالحاجة إلى التثبيت من الأخبار وتوثيقها، وكذلك توثيق النصوص التاريخية الخاصة بتاريخ الأمة الإسلامية ليس أقل من باقي العلوم والدراسات الإسلامية الأخرى كالفقه والحديث والتفسير؛ لأن جميع البدع والخرافات التي ما زالت موجودة في الأمة إلى هذه اللحظة إنما تركز على تزوير تاريخي، وتدليس في رواية أحداث صدر الإسلام بخاصة؛ وهذا يجعل من الضروري أخذ جانب التوعية التاريخية التي لا بُدَّ منها؛ لإكمال الرؤية الإسلامية السليمة، خاصة وأن التاريخ الإسلامي في عصر التَّبُوَّة وعصر الخلفاء الراشدين يمثلان التاريخ الحقيقي لتطبيق الإسلام عقيدة وشرية وأخلاقًا.

فالباحث المسلم، والمدقق التاريخي الواعي كثيرًا ما يشعر بالمرارة، وخيبة الأمل وهو يقرأ في تفاصيل عصر الخلفاء الراشدين خاصة وأنه العصر الذهبي بالنسبة للمسلمين في كثرة الروايات التي تقدمها المصادر التاريخية القديمة، وفي مقدمتها تاريخ الرسل والملوك للطبري، حيث يجد الإنسان الفوارق شاسعة بين المبادئ والأخلاق التي عُرفت عن أصحاب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من سلامة في الاعتقاد واستقامة في السلوك وأخلاق كريمة، وبين ما تذكره وتصوره الروايات التاريخية التي نقلها بعض الرواة والإخباريين على أنه الواقع التاريخي.

وهذه الظاهرة الغريبة لا بُدَّ من التأمُّل فيها، بل وعدم التسليم بكل ما كتبه المؤرخون القدماء إلا بعد التمحيص والدراسة المتأنية لكل صغيرة وكبيرة.

والجدير بالذكر أن المقصود بعملية إعادة كتابة التراث التاريخي الإسلامي هو تنقيته من الشوائب، والأخطاء، وكذلك الروايات التاريخية المكذوبة؛ وبنَاءً عَلَى ذلك سيتم إعادة الصياغة التاريخية، وذلك من خلال نظرة تجديدية من منطلق إسلامي؛ حتى تتمكن من الكشف عن الحقائق التاريخية، هذا من جانب، ومن جانب آخر الاستفادة من دراسة التاريخ في مجال التوعية والتربية وأخذ القدوة الحسنة، وهذا يرجع إلى اعتبارات عدة، منها:

أولاً: لا يخفى على ذي لب ما تمتع به عصر التَّبُوَّة والخلافة الراشدة من عقيدة قويَّة وصافية تُرجمت في سلوك المسلمين ومواقفهم، هذا من ناحية، ولخطورة تاريخ صدر الإسلام من ناحية أخرى؛ لِأَنَّهُ يمثل التطبيق الصحيح لتعاليم الإسلام الشاملة؛ وهذه الصورة النموذجية هي الصورة المنشودة التي يجب على المجتمعات

الإسلامية المعاصرة محاولة الوصول إليها.

ثانيًا: المسلمون المعاصرون في أمس الحاجة إلى معرفة كيف رَبَّى رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) هُوَلاءِ الأصحاب؛ الذين أصبحوا جيلاً مثاليًا في تاريخ البشرية، حتى يستطيعوا إنقاذ البشرية من الحيرة والاضطراب الذي يشعرون به ويعيشون فيه.

ثالثًا: المعروف أن تاريخ الأمم كُتِبَ بأقلام أبنائها، وأسهم فيه غيرهم كذلك، والأصل أن نتبنى نحن المسلمين مسئولية كتابة تاريخنا بأنفسنا؛ حتى نستطيع أن نُعرِّف غيرنا بحضارتنا وقيمنا ومبادئنا وفق منهجنا الإسلامي، وبنَاءً عَلَى ذلك فقد حُمِّلَ التاريخ الإسلامي بأفكار ومغالطات نحتاج إلى تنقيتها.

رابعًا: القارئ للمؤلفات التاريخية القديمة منها والحديثة سيشعر بضخامة الانحراف والخطأ الذي وقع فيه كثير من المؤرخين القدامى والباحثين المعاصرين، حيث دُسَّ في التاريخ الإسلامي ما ليس منه، وروى الكثير من رواياته مجموعة من الإخباريين والرواة الضعفاء والمتهمين في عدالتهم وكان بعضهم من أتباع بعض الفرق الضالة أمثال السبئية والرافضة والشعوبيين والزنادقة، بل وكان للشيعنة أكبر عدد من الرواة والإخباريين والذين تولوا بالفعل نشر أكاذيبهم ومفترياتهم عن هذا الجيل الأول من المسلمين.

وتابع هُوَلاءِ المبتدعون والإخباريون للوصول لغرضهم في تحريف الوقائع والأحداث التاريخية

مجموعة من الأساليب منها:

- 1 - الكذب والاختلاق.
 - 2 - الإتيان بحادثة تاريخية صحيحة ولكنهم يزيدون فيها، أو ينقصون منها حتى تتشوه تلك الحادثة وتخرج عن أصلها وصحتها.
 - 3 - التأويل والتفسير الباطل للأحداث التاريخية.
 - 4 - إظهار وإبراز المثالب والأخطاء والعيوب، وإخفاء الحقائق والمحسنات التاريخية للمسلمين.
 - 5 - وضع الخبر في غير سياقه التاريخي؛ حتى ينحرف عن مقصده ومعناه.
 - 6 - كتابة الأشعار لتأييد حوادث تاريخية مكذوبة؛ لأن الشعر العربي كان يُأخذ على أنه وثيقة تاريخية، ومستند يساعد على توثيق الأخبار وتأييدها.
 - 7 - وضع الكتب والرسائل المزيفة والمكذوبة ونسبتها لعلماء وشخصيات معروفة ومشهورة، مثل وضع الرافضة كتاب «نهج البلاغة» ونسبته للخليفة علي بن أبي طالب (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، ووضع كتاب «الإمامة والسياسة» ونسبته لأبي محمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري؛ لشهرته عند أهل السنة.
- هذا فضلاً عن بعض المؤرخين الذين كانوا مولعين بجمع كل الروايات والأخبار صحيحها وسقيمها كما

فعل الإمام الطبري، وكان هناك نوع آخر من أصحاب الميول والأهواء كالمسعودي واليعقوبي وغيرهم. وقد كان العلماء الأقدمون يتركون هذه المصادر التاريخية التي اختلط فيها الحق بالباطل ويذهبون إلى المأثور في كتب السنّة ومرويات الثقات؛ للوقوف على حقيقة ما حدث في عهد الصحابة رضوان الله عليهم، أو معرفة الرواة وأحوالهم، والأسانيد وشروط صحتها؛ وبذلك يكون بوسعهم الحكم على الروايات بصحتها وضعفها.

اتبع هذا المنهج مجموعة من العلماء أمثال: خليفة ابن خياط، وأبي زرعة الدمشقي، وابن أبي شيبة، وابن عساکر وغيرهم.

وجاءت فترة من الزمن اتسعت فيها الشقة وعمت فيها المصائب بحيث لم يستطع أهل التاريخ التمييز بين الروايات الصادقة والروايات الكاذبة، وقل فيها عدد من يجيدون الرجوع إلى كتب المحققين، فرأى القاضي أبو بكر بن العربي إمام المالكية في الأندلس أن هذه الحالة تعد من قواصم الحق في الإسلام، ومن أكبر المصائب التي حدثت في تاريخ المسلمين، وأنها شر كبير وعظيم بحيث كان للأئمة ماضٍ مشرق وعظيم امتدت إليه يد المنحرفين والمزورين فقاموا بتشويه وتحريف هذا الماضي، وقلبوا الفضائل إلى رذائل.

وخلال العصر الحديث زاد الأمر سوءًا بحيث أخذ المستشرقون ومن تأثر بهم من المنتسبين للإسلام هذه الأباطيل والأكاذيب، بل وأصبحت تلك الأباطيل مغنمًا بالنسبة لهم مادام الأمر يخدمهم بالظعن في الإسلام وأهله وخاصة أصحاب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فأخذوا تلك الروايات الضعيفة والساقطة وتشبثوا بها وكانوا يتلقونها من كتب الأدب والتاريخ وقصص السمر والحكايات العامية والكتب الضعيفة والمنحولة مثل: كتاب «الأغاني»، «البيان والتبيين»، «الإمامة والسياسة»، «الكامل في الأدب»، «نهج البلاغة» وشرحه، وغيرها من الكتب التي يعتمدون عليها، مع ما يجدونه من الروايات الضعيفة في كتب التاريخ كما في «تاريخ الطبري» و«المسعودي» و«اليعقوبي» و«ابن مزاحم» وغيرهم، وكانوا يأخذون الإشارة الهامشية من هذه الكتب ويقومون بتضخيمها والتوسع في إعطاء التفسيرات لها، والبناء عليها صرحًا كاذبًا من التخمينات والنتائج.

كما أن الغالبية العظمى من المستشرقين يحكمون على الإسلام والتاريخ الإسلامي بالاعتماد على قيمهم هم ومقاييسهم الاجتماعية أو الثقافية الفاسدة، بدلًا من الاعتماد على المصادر التاريخية الإسلامية الصحيحة، وأعراف ومبادئ المجتمع الإسلامي.

ولا شك في أن مكنم الخطأ في منهج المستشرقين هو التدخل بالتفسير الخاطئ للأحداث التاريخية وفق مقتضيات وأحوال عصرهم الذي يعيشون فيه، دون مراعاة لظروف العصر الذي وقعت فيه تلك

الحادثة، وأحوال الناس في ذلك الوقت، والدين والعقيدة التي تحكم هؤلاء الناس ويدينون بها. وبغض النظر عن الحقد الأعمى لدى هؤلاء المستشرقين يمكن القول إن السبب الأساسي في انحراف مبدأ ومنهج هؤلاء المستشرقين ومن تتبعهم في هذا الطريق هو القياس الفاسد، فمثلاً: لما كانت الخلافة الإسلامية عندهم لا تختلف عن أية حكومة مذهبية، وكان أصحاب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مجرد أشخاص لا يختلفون عن بقية الناس في المطامع والمكائد السياسية، فإن الخلاف الذي وقع بين هؤلاء الصحابة رضوان الله عليهم لا يعدو في نظر هؤلاء المستشرقين من أن يكون أزمة صراع على السلطة من النوع الذي شهدته الحكومات الأوربية في العصور المتأخرة، فمثلاً عندما يذكر المستشرق الفرنسي "لامنس" واقعة سقيفة بني ساعدة، وهي سابقة مهمة في تأصيل وتطبيق مبدأ الشورى حيث اقتنعت الأقلية برأي الأغلبية، ولكن صورة المؤامرات داخل البلاط الفرنسي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر شوهدت رؤيته لأحداث هذه السقيفة، فيذكر أن الصراع كان حول الخلافة بين المهاجرين والأنصار وقد بلغ ذروته بعد وفاة الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وأن أبا بكر وعمر قد تأمرا على انتزاع الخلافة والتعاقب عليها بعيداً عن علي بن أبي طالب (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) (4689).

وَبِنَاءً عَلَى كل ما سبق، وإذا كانت الروايات التي تسوقها كتب الأخبار والتاريخ دون تمحيص قد أعطت صوراً مشوهة لأحداث التاريخ الإسلامي، فإن الخروج من المأزق والوضع السيء الذي اكتنف كتابة التاريخ الإسلامي في القديم والحديث يتطلب منا ضرورة وضع ضوابط منهجية لترشد الأجيال القادمة إلى سبيل الرشاد والسداد، وتعريفهم أهمية الإدراك والوعي السليم والمنهجي بالضوابط المنهجية اللازمة لفهم التاريخ الإسلامي، وكيفية التعامل مع نصوصه فهماً صحيحاً عند الاستدلال بها، وتنزيلها على أرض الواقع وممارسة التطبيق العملي من خلال نصوصه.

وإليك بعض الضوابط والمعالم المهمة للتعامل مع التاريخ الإسلامي، وإنزاله على أرض الواقع، وحيث التنفيذ في مجالات الحياة المختلفة. والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

الضابط الأول: تأصيل مصطلح «التاريخ» في الفكر الإسلامي:

في ضوء حقيقة أن لفظة «التاريخ» لم ترد في الأصل باللسان العربي تبدو الحاجة إلى تأصيل هذا المصطلح في الفكر العربي والإسلامي، وبيان دلالة اللفظة وكيف تطورت، ويعد هذا التأصيل من الإشكالات الرئيسة التي يجب البدء فيها حال التفكير في تجديد مناهج البحث في التاريخ الإسلامي، وإعادة كتابة هذا التاريخ بمنهجية معرفية تستقي أصولها من الفكر الإسلامي الصحيح.

وتبرز في هذا المجال المحاولة الجادة التي قدمها د. أحمد صدقي الدجاني⁽¹⁾، الذي نَوَّعَ في مصادر تأصيله للمصطلح على النحو التالي:

عاد إلى علماء اللغويات، واستدل بهم على ورود لفظة "التاريخ" في اللسان العربي الجنوبي (اليمن)، وأنها جاءت من لفظة "أَرَحَ" التي تعني في اليمينية العربية الجنوبية: «القمر» أو «الشهر»، ومنها جاء لفظ "التاريخ".

كما عاد إلى بعض المستشرقين الذين استدلوا على أن لفظة "التاريخ" وثيقة الصلة بما ورد في السريانية (وهي والعربية من أصل واحد) حيث يتحدثون عن "مرخ"، وفي العبرية يتحدثون عن "يَرَخَ"، وفي اللسان الأبعدى يتحدثون عن "وَرَخَ".

وعاد (أخيراً) إلى صدر الإسلام ليؤكد أن لفظة "التاريخ" لم تنشأ إلا في صدر الإسلام، بعد أن اعتمد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) التقويم الهجري.

تتبع تطور اللفظة في الحضارة العربية الإسلامية لتأخذ معان أربعة:

الأول هو: سير الزمان والأحداث، أي التطور التاريخي، تقابل عبارة «The History of»، وتعني ما يفهم من كلمة التاريخ الإسلامي، أو تاريخ إيطاليا⁽⁴⁶⁹⁰⁾.

والثاني هو: تاريخ الأعلام والرجال، والسير، وتراجم الحياة، وهو ما يقابل «The Biography».

الثالث هو: عملية التجميع التاريخي، وهي ما يطلق عليها مرحلة التدوين، ووصف التطور وتحليله وهي تقابل كلمة «Historiography».

⁽¹⁾ ينظر: «الدراسة التاريخية والمستقبلية في التراث العربي الإسلامي»: د. أحمد صدقي الدجاني، (ص: 4-6)، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1990م.

(4690) ينظر: «المسلمون وكتابة التاريخ»، دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ» د: عبد العليم عبد الرحمن خضر، (ص: 28)، ط: الثانية: 1414هـ - 1995م.

الرابع هو: علم التاريخ والتعريف به، وكتب التاريخ وما فيها، وهو ما يقابل كلمة «the history» المفردة⁽⁴⁶⁹¹⁾.

وينتهى بحث أصول المصطلح وكشف دلالاته، بتقويم محاولات تعريف التاريخ التي انتحتها الحضارة الإسلامية، وأهمها محاولة ابن خلدون باعتبارها أكثر هذه المحاولات جدية ودقة، بالإضافة إلى أنها جاءت بعد نضج علم التاريخ في الحضارة الإسلامية.

ومن النقاط الأساسية في هذا التقويم:

تقويم التعريف نفسه الذي بدأ بالتاريخ كفن وانتهى به كعلم من العلوم، وتحول إلى علم منهجي على يد ابن خلدون⁽¹⁾.

عملية التأريخ:

انطلاقاً من أن قضية التاريخ ترتبط بالعصر الحاضر ومفهومنا له، تبرز أهمية تحديد مصطلح «التأريخ» أو بالأصح «عملية التأريخ».

ولعلّ من أهم الجهود التي بذلت في إطار تحديد هذا المصطلح ما قدمه المستشار طارق البشري، حيث يقول: «إن التاريخ أو التأريخ ما هو إلا علاقة بين المؤرخ وبين المادة التاريخية، فالمؤرخ يجمع المادة التاريخية، وأثناء ذلك يحدث نشاط إيجابي من جهته فيما يتعلق باختيار الموضوع الذي يبحثه من الناحية التاريخية، ثم بعد ذلك في تصنيفها، وترتيبها، وتحقيقها، وتركيبها، في سياق تاريخي، وإعطاء التقييمات المختلفة للمادة التاريخية»⁽¹⁾.

وعلى هذا فإن عملية التأريخ هي: عملية حوار بين المؤرخ وبين مادته، وهي أيضاً عملية حوار بين عصر المؤرخ والعصر الذي يجمع منه مادته التاريخية.

حصيلة الجهد التاريخي في الحضارة الإسلامية:

لعلّ من أهم الإشكالات التي تواجه عملية تقويم التراث التاريخي للحضارة الإسلامية، هي أن علم التاريخ مثله مثل مختلف نواحي النشاط الفكري المتصل بالتراث الإسلامي، لم يبحث بعد، ولم يدرس بحاله، ولم تحص مؤلفاته، ولم يجر مسح لميدانه، ولم يرسم فلكه الفكري الأعمق، ولم يكشف عن مناهجه وطرق

(4691) ينظر: «المسلمون وكتابة التاريخ»، دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ"، (ص: 28).

⁽¹⁾ ينظر: «حول منهج النظر المعاصر في التأريخ الإسلامي» المستشار طارق البشري، (ص: 1-2)، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1990م.

⁽¹⁾ ينظر: «المرجع السابق» نفسه.

فلسفته في بحث واسع، جاد، كامل، والحصر الوحيد في هذا المجال أن للمؤرخ الدكتور شاكر مصبح الذي أحصى ظهور خمسة آلاف مؤرخ على الأقل في التاريخ الإسلامي، وما يزيد على اثني عشر كتابًا في التاريخ الإسلامي (4692).

ومن النقاط المحورية التي لا يجب أن يغفلها تقويم الجهد التاريخي في الحضارة الإسلامية، ما يلي:

- 1- أن الحضارة الإسلامية تميزت بالنزعة التاريخية.
- 2- أن الاهتمام بالتاريخ يعود إلى القرن الهجري الأول، وفي القرن الهجري الثاني وضحت معالم علم التاريخ، الذي اتضح بشكل بيّن في منتصف القرن الثالث بظهور مدرسة المغازي والفتوح في الشام، ومدرسة الأخبار والأيام والأمثال في العراق، وتميز هذا القرن بظهور مؤرخين عظام لديهم فهم للتاريخ بمعناه الشامل، مهدوا لكبار المؤرخين في القرون التالية.
- 3- أن التاريخ الإسلامي في بداياته كانت نظريته كلية، حيث كان المؤرخون يتناولون الأمة ككل، لا القبيلة الواحدة، وذلك استنادًا إلى العقيدة الإسلامية التي نظرت نظرة شاملة للإنسان.
- 4- أن التاريخ الإسلامي في بداياته تميز (فضلاً عن الشمول) بأنه كان مرتبًا ترتيبًا زمنيًا دقيقًا، واستخدمت فيه الوثائق بشكل جيد، وتأثر علماء التاريخ بعلماء الحديث واعتمدوا أصول علم الحديث.
- 5- أن المؤرخين الأوائل اهتموا بنقد السند أكثر من اهتمامهم بنقد الخبر نفسه، لأن فكرة نقد السند كانت فكرة أصيلة وقوية في علم التاريخ.
- 6- أن علم الأنساب كان رافدًا غنيًا من روافد علم التاريخ في الحضارة الإسلامية، وبذل النسابون جهدًا ليس بالقليل أفادوا به علم التاريخ، وقد كان علم النسب علمًا سائدًا في الحضارة العربية والإسلامية، ولم يُنظر فيه للنسب كاستعلاء، ولكن نُظر إليه لإيجاد الرابط بين الناس وتحقيق التعارف بينهم.
- 7- أن التاريخ أصبح علمًا في الحضارة الإسلامية نتيجة الجهود الكبيرة التي بذلت فيه على صعيد التدوين والرواية، وتأكدت منهجيته المتميزة في كتابات الكافيجي "المختصر في علم التاريخ" (4693)، والسخاوي "الإعلام بالتوبيخ لمن ذم التاريخ"، والسيوطي "الشماريخ في علم التاريخ"، ثم ابن خلدون في مقدمته.

(4692) يُنظر: «التاريخ الإسلامي في ضوء أسلمة المعرفة» د: حسنى محمد نصر، (ص: 228)، بحث منشور ضمن كتاب: «فضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر: مستخلصات أفكار ندوات ومحاضرات المعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة 1986 - 1996م»، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: الأولى 1418هـ - 1997م.

(4693) تبدو منهجية الكافيجي في تدوين التاريخ واضحة في كتابه هذا، حيث اهتم بتوضيح المناقشات النظرية للتاريخ في منهج قصصي. يُنظر: «المختصر في علم التاريخ»، للكافيجي. والحقيقة أن كتابه هذا جدير بالاعتبار لأنه أقدم رسالة إسلامية معروفة لدينا عن نظرية علم

8- أن المؤرخين الإسلاميين القدامى عندما كتبوا التاريخ بدءوا بالدين، فالدين وسيرة الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والصحابة، كانت الأساس في البداية لربط العلم بالدين، ووضع العلم في خدمة الدين⁽¹⁾، وظل الرابط الأساسي لدى المؤرخ هو حماية الدين وحماية سياسة الأمة الإسلامية، وكان هذا هو الأساس في ربط أحداث التاريخ وتسلسلها، وعندما كُسر هذا الرابط بدأ وضع التاريخ على أساس جغرافي ويتمثل هذا فيما كتبه (المقرئزي)، أو على أساس شخصي «فردى» يتمثل هذا في (نموذج الجبرتي)؛ مما أدى إلى اضطراب النسق لدى المؤرخين، وأضعف مدرسة التاريخ الإسلامية بدرجة أصبحت فيه مناعتها قليلة، وأدى من ثمَّ إلى استحابتها للتاريخ الأوربي ومعاييره ومقاييسه، وأصبح السياق الذي تربط به أحداث التاريخ الإسلامي هو الهجرة من هذا التاريخ إلى تاريخ وحاضر الغرب⁽⁴⁶⁹⁴⁾.

إشكاليات المنهج التقليدي في كتابة التاريخ الإسلامي:

حدد الباحثون في مدرسة "إسلامية المعرفة"، عددًا من السمات السلبية التي شابته منهج كتابة التاريخ الإسلامي، ودعمت (على مر الزمن) الدعوة إلى وضع منهجية جديدة تستمد أركانها من الأصول الإسلامية.

وتتلخص سلبيات المنهج التقليدي في التعامل مع التاريخ الإسلامي في:

1- الرؤية التحزيبية التي تدرس هذا التاريخ باعتباره أشتاتاً مبعثرة من الوقائع والأحداث، ويمكن في هذا السياق الإشارة إلى بعض الأمثلة التاريخية الدالة، فالملاحظ أن الخلفاء الراشدين الثلاثة: عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلى بن أبي طالب، (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) قد قتلوا، فهل كان قتلهم (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) مجرد حوادث شخصية كما صورها المؤرخون الذين التزموا المنهج التقليدي؟ إن الرؤية التحزيبية في فهم هذه الحوادث تتجاهل حقيقة أن الدولة الإسلامية في ذلك الوقت كانت دولة ناشئة، ليس فيها من أنظمة الأمن أو الشرطة ما يحميها من الفتن؛ مما أتاح الفرصة لأعدائها كي يستغلوا هذا ويقتلوا عُمرَ وعثمانَ وعليًّا (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ)، وفي نفس العصر قتلوا أيضًا سعد بن عبادة؛ ليشعلوا الفتنة بين المهاجرين والأنصار.

التاريخ، من جهة، وإصالة طريقته من جهة أخرى، ويرى المؤرخون أنه لولا هذا الكتاب لما كان في الإمكان ظهور «الإعلان بالتوبيخ» للسخاوي. ينظر: «المسلمون وكتابة التاريخ»، دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ» د: عبد العليم عبد الرحمن خضر، (ص: 224)، ط: الثانية: 1414هـ - 1995م.

⁽¹⁾تعقيب للمستشار طارق البشري في كتاب: «الدراسات التاريخية»: (ص: 19)، د: أحمد صدقي الدجاني.

(4694) يُنظر: «التاريخ الإسلامي في ضوء أسلمة المعرفة» د: حسنى محمد نصر، (ص: 229).

2- اعتماد التبدل الفوقي في الأسر والحكام أساسًا للتقسيم الزمني؛ حيث تعمدت أسر عربيّة أن تصوغ التاريخ على هذا النحو لتجمع الناس حولها، فقسمته على هذا النحو، الأمر الذي أدى إلى تقسيم الشعوب الإسلاميّة فقهيًّا، وعقائديًّا، وجنسيًّا؛ وبالتالي إلى ضياع ميراث هذه الشعوب الحقيقيّة، والتي كان يمكن استثمارها لصالح الرسالة الإسلاميّة دون إثارة العصبية بينهما، وقد أتاح ذلك للبعض إقامة تناقض بين وحدّة الدولة الإسلاميّة، وبين تمايز الأقاليم الإسلاميّة.

ومن هنا تبرز أهميّة وضرورة إلغاء التقسيم التقليدي للتاريخ الإسلامي، أو إعادة النظر فيه.

3- التأكيد المتضخم على الجوانب السياسيّة والعسكريّة⁽¹⁾، وتقليص مساحات الجوانب العقديّة والاجتماعيّة والحضاريّة والفكريّة، وعلى هذا لم يرد في هذا التاريخ ذكر لما يتطلب الإسلام من الأئمة، التي حملت رسالته من النواحي الخلقية والعلميّة والمنهجية، ولعلّ ما يؤكد ذلك غياب التأريخ للمؤسسات التي أرسّتها الدولة الإسلاميّة منذ نشأتها، ومن أبرز الأمثلة على ذلك تجاهل «بيعة العقبة» التي مثلت انعقاد أول جمعية وطنية تأسيسية (إن جاز التعبير) لتأسيس الدولة، وقد أهملت هذه البيعة تمامًا في الدراسات التاريخيّة، أو تم اختزلها، أو إفراغها من مضامينها المهمّة والأساسيّة، كما اختزلت مؤسسة «المهاجرين» الأولى في التاريخ الإسلامي إلى العشرة المبشرين بالجنة، فالمهاجرون الأوائل مثلوا مؤسسة، وكانوا هيئة دستورية، لها القيادة، ولها الترشيح للخلافة، وعقد البيعة الأولى للخليفة، وقد كان لها دور كبير في مبايعة أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)، ومن بعده عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان (رضي الله عنهما)، كما أهملت أيضًا مؤسسات أخرى مهمّة مثل «مؤسسة الأوقاف»، التي كانت المؤسسة الأهلية التي مولت صناعة الحضارة الإسلاميّة.

يؤكد ما سبق أن كتابة التاريخ الإسلامي على أنه تاريخ الدول والحكام، حجب تاريخ المؤسسات. ويرتبط بهذه النقيصة في المنهج التقليدي كذلك التناقض بين النظرة المثاليّة التي تكتب التاريخ الإسلامي على أنه تاريخ الدين، وليس تاريخ المسلمين، وبين النظرة المظلمة التي تريد أن تهيل التراب على تاريخ الأئمة الإسلاميّة، ولا تبرز منه إلا جوانب الصراع فيه.

4- تقطيع الظواهر التاريخيّة الكبرى وبعثتها، من خلال المعالجة الأفقية المتزامنة، فقد اهتم التاريخ الإسلامي (كما يقول الشيخ محمد الغزالي) بتاريخ ما يسمى حاليًّا بـ "الشرق الأوسط"، وتجاهل

⁽¹⁾ ينظر: «إسلاميّة المعرفة: المبادئ وخطة العمل» د: إسماعيل الفاروقي، (ص: 18)، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وينظر أيضًا: تعقيب د: توفيق الشاوي، في كتاب: «الدراسات التاريخيّة» د: أحمد صدقي الدجاني: (ص: 18).

تاريخ المسلمين الذين انتشروا حتى وصلوا الصين، وإندونيسيا، وغرب إفريقيا؛ وبالتالي فإن التاريخ الإسلامي يبدو غير سليم سواء من ناحية الكم أو من ناحية الكيف.

ويتضح مما سبق في ضوء تجاهل التاريخ الإسلامي حقيقة أن الإسلام دين عالمي، وليس دينًا لجنس واحد دون غيره من الأجناس، فتاريخ العرب فقط ليس هو تاريخ الإسلام والمسلمين؛ لأن العرب كجنس ليس هم كل المسلمين.

كما يتضح أيضًا في عدم الكتابة التاريخية السليمة لهزائم المسلمين وانتصاراتهم (نموذج دخول التتار بغداد، والمرأة التي استنجدت بالمعتصم)، فالحاصل أن هناك أحداثًا كثيرة في التاريخ الإسلامي قد أهدرت أو أهملت.

كما غاب في التاريخ الإسلامي بالبعد الحضاري، حيث تم تجاهل موضوعات الخطط والتراجم والفنون والمذاهب والطبقات، وكلها لا بُدَّ أن يجمعها نسيج واحد في كتابة التاريخ، فقد لوحظ أن أمهات كتب التاريخ في جانب، وتاريخ الخطط في جانب، وتاريخ الخطط هو: التأريخ للواقع، للشوارع، للمساجد، والحركة الناس في المدن والقرى، وأنماط الحياة والمعيشة، وحتى للأحجار.

والواقع أن في التاريخ الإسلامي ألوان من التاريخ، لكنَّها أصبحت جزرًا منعزلة، حيث يقتصر كتابة تاريخ الدولة على تاريخ الحكومة، رغم أن الأمة بشعوبها وعلمائها ومذاهبها هي التي صنعت الحضارة، وليس الدولة، ولكن التاريخ الإسلامي اهتم بالدولة دون الأمة.

5- تقسيم التاريخ الداخلي ووفقًا للقوى السياسية المختلفة⁽¹⁾، بمعنى أن التاريخ أصبح يكتب داخل كل دولة إسلامية على أنه تاريخ قوى سياسية، فهناك من يكتب التاريخ الإسلامي على أنه تاريخ المعزلة؛ لأنَّه يهمله هذا الفكر دون غيره من الأفكار، وأصبحت كل القوى السياسية والقوى الاجتماعية الحاضرة تقتطع من التاريخ القديم قطعة، وتعتبرها هي كل التراث التاريخي، ويركز عليها دون غيرها، ومن هنا تنعكس الصراعات الحالية على التاريخ، وعلى سبيل المثال فإن الماركسيين أكدوا على بعض ثورات "القرامطة" على أساس أنها من التاريخ الإسلامي، وأخذوا هذا الجزء ليجعلوه أساسًا تاريخيًا يقيمون عليه تراثًا للحاضر.

6- غلبة الرؤى التاريخية التجزئية في البلاد الإسلامية⁽¹⁾، فعلى الرغم من أن التاريخ الإسلامي منذ بداية الإسلام حتى القرن التاسع عشر كان تاريخًا سياسيًا مشتركًا للعديد من الأقطار، ورغم أنه كان

(1) ينظر: «حول منهج النظر المعاصر في التاريخ الإسلامي» المستشار: طارق البشري، (ص: 14).

(1) ينظر: «السابق نفسه»: (ص: 13).

(على الدوام) تاريخًا لأمة تجمعها حضارة واحدة، ورغم كل ذلك فقد جهد المؤرخون المحدثون للتاريخ الإسلامي أن يعزلوا تاريخ كل قطر ويجمعوا وقائعه وحدها، ثم يقيمون منها بنيانًا تاريخيًا مستقلًا ومنفصلاً عن تاريخ غيره من الأقطار، ومن هنا فُصِّلت وقائع كل قطر عن غيره، وقسم الملك التاريخي الشائع بين الأقطار المختلفة، كما يُقسم الورثة تركه مورثهم بترًا وتقطيعًا، وأصبح التاريخ العربي والإسلامي اليوم اثنين وعشرين تاريخيًا، الأمر الذي أدى إلى إفساد كامل للرؤية التاريخية، وصعوبة تقويم وقائع التاريخ الإسلامي؛ وبالتالي ظلت هناك أسئلة كثيرة تبحث عن إجابة مثل: هل كان دخول عمرو بن العاص مصر في القرن السابع الميلادي، ومجيء المعز لدين الله من المغرب إلى مصر قبل القرن العاشر، توحيدًا أم ختمًا، أم فتحًا، أم غزوًا؟ وهل كانت حركة علي بك الكبير للخروج بمصر عن ولاية العثمانيين حركة استقلال أم حركة انفصال؟ وهل كان محمد بك أبو الذهب، الذي تعاون مع العثمانيين لهزيمة علي بك الكبير، وطنيًا يحفظ وُحْدَةَ الدولة، أم خائنًا لوطنه؟⁽⁴⁶⁹⁵⁾.

الشروط والضوابط المنهجية لكتابة التاريخ الإسلامي:

إن الدعوة لإعادة كتابة التاريخ الإسلامي بمنهجية جديدة، لا تعني بالضرورة البدء من نقطة الصفر، أو الرفض المطلق للصيغ التراثية ومحاولة قلب معطياتها رأسًا على عقب، إن الهدف الأسمى من هذه الدعوة هو التوصل إلى منهج عدل يتعامل مع معطيات الأجداد بروح علمية مخلصه.

في هذا الإطار يبرز عدد من الشروط والضوابط المنهجية التي يجب أن يلتزم بها العاملون في حقل الكتابة التاريخية على وجه العموم، وفي حق التاريخ الإسلامي على وجه الخصوص، وهي:

- 1- ضرورة ملاحظة ملامح التفسير الإسلامي للتاريخ من جهة، والقيم الأساسية التي يتمخض عنها تحليل التاريخ الإسلامي من جهة أخرى.
- 2- تحقيق قدر من التوازن بين الجوانب السياسية والعسكرية، وبين فحص الجوانب الحضارية وتحليلها.

(4695) يُنظر: «التاريخ الإسلامي في ضوء أسلمة المعرفة» د: حسنى محمد نصر، (ص: 233)، بحث منشور ضمن كتاب: «فضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر: «مستخلصات أفكار ندوات ومحاضرات المعهد العالمي للفكر الإسلامي - القاهرة 1986م - 1996م»»، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: الأولى 1418هـ - 1997م.

- 3- تجاوز الجزئيات إلى الكلّيات، وتجاوز الوقائع الصغيرة إلى الدلالات الخطيرة، للتوصل إلى الصيغة البنائية الأكبر للواقعة التاريخية.
- 4- تحقيق التوازن بين العرض الأكاديمي الصرف للوقائع، وبين اتخاذ مواقف فلسفية لتفسير هذِهِ الوقائع.
- 5- اعتماد الأسلوب النقدي في التعامل مع الروايات التاريخية.
- 6- ضرورة اتخاذ موقف علمي تجاه معطيات المستشرقين على مستوى المنهج والموضوع، وعدم التسليم المطلق بها، أو تجاوزها كلية.
- 7- وضع مؤشرات عمل في الاتجاهات النقدية الثلاثة التالية:
- نقد الرواية الأساسية لدى المؤرخ القديم، وتصنيف الروايات بحسب قوتها، وضعفها.
 - نقد مواقف فلاسفة التاريخ.
 - نقد معطيات الحركة الاستشراقية.
- 8- تقديم عروض تاريخية متوازنة زمنياً بين ما كان يجري في مرحلة ما من مراحل التاريخ الإسلامي، وبين ما كان العالم المحيط يشهده في المرحلة نفسها من أحداث.
- 9- تجاوز أو تعديل الصيغ التقليدية في تقسيم الفترات لمراحل التاريخ الإسلامي.
- 10- تنوع مصادر البحث في التاريخ الإسلامي.
- 11- اعتماد منهج البحث العلمي الحديث، وطرائقه ومعطياته في التعامل مع التاريخ الإسلامي.
- 12- تأهيل المؤرخين في مجال التاريخ الإسلامي تأهيلاً جيداً ليكونوا بناء ذوي حس نقدي.
- 13- ضرورة ألا يقع العاملون في حقل المنهج الجديد للتاريخ الإسلامي تحت وطأة المواضع المعاصرة في كافة مناحي الحياة البشرية؛ لأن هذا من شأنه أن يصبغ رؤيتهم للتاريخ الإسلامي بألوان من واقع العصر الراهن ويفسد موضوعية الرؤية⁽⁴⁶⁹⁶⁾.

الحذر من تقسيم التاريخ الإسلامي الحديث والمعاصر وفق التقسيمات الغربية

لقد أثر المنهج الغربي في التاريخ الإسلامي الحديث والمعاصر تأثيراً سلبياً، وقُسم التاريخ الإسلامي وفق التقسيمات الغربية مع العلم أن لكل بلد تاريخه الخاص به، وهويته وثقافته:

يقول المستشار طارق البشري: «إن التاريخ الإسلامي الحديث تاريخ مغزومحتل، وإن الاحتلال

(4696) يُنظر: «التاريخ الإسلامي في ضوء أسلمة المعرفة» د: حسنى محمد نصر، (ص: 237).

التاريخي للمسلمين يمتد إلى القرون الوسطى»⁽¹⁾.

ويبني هذا الحكم على أساس مراجعته اللغوية والتطورية لمعنى العصر، وظهور المعاصرة كوحدة انتماء أممي شامل تضم العصرين جميعاً في العالم، وسيادة الخصائص الحضارية للغرب بحسبانها خصائص العصر فكراً وعلومًا وأنماط حياة وسلوك ومذاهب؛ ومن ثمَّ صار حاضر الغرب هو مستقبلنا، وصارت حياته هي مدينتنا الفاضلة المرتحاة من كفاحنا، وأكثر من ذلك صار ماضيه بما أفضى إليه في حاضره هو معيار تاريخ العالم، فصارت عصورهم هي مراحل تاريخنا المعاصر.

ويستنتج من ذلك القول بوحدة العصر، القول بوحدة التاريخ، الذي يعني وَحْدَةَ الجماعة البشرية على نطاق العلم كله؛ لأن التاريخ صيرورة أو جماعة متحركة عبر الزمان، وِبِنَاءً عَلَى ذلك ألحق زماننا بالزمان الأوربي الأمريكي دون أن يُقال إنه التحاق، أو تبعية آسيوية أفريقية، وصار من المسلمات على السُّنَّة المفكرين وأقلامهم أن يتكلموا عن حضارة القرن العشرين، وعن العصر الحديث، وصرنا نصدق من أمر أنفسنا في بلادنا أننا في عصرهم⁽¹⁾.

الإلحاق التاريخي وتقسيم التاريخ الإسلامي:

استنادًا إلى الاحتلال التاريخي السابق الإشارة إليه، ولما كان العصر هو عصر الحضارة الأوربية والأمريكية، فقد ألحق العالم الإسلامي والتاريخ الإسلامي بالحضارة الغربية الأوربية وتاريخها. ولعلَّ أبرز دليل على الإلحاق هو أننا صرنا نُقسم تاريخنا وَفَقًا لأقسام التاريخ الأوربي باعتبارها أقسامًا لتاريخ العالم، وذلك على الرغم من أن الأقسام الثلاثة الكبرى لهذا التاريخ اتخذت علامات فاصلة لها من صميم الأحداث الأوربية وفي أوقات لم تكن فيها أوربا مركز العالم، ولم تكن أحداثها ذات أثر عام على العالم كله أو على البلاد غير الأوربية.

■ فالعصر القديم ينتهي ويبدأ العصر الوسيط في القرنين الرابع والخامس الميلاديين تقريبًا، وعلاماته سقوط أوربا في أيدي البرابرة.

■ وينتهي العصر الوسيط ويبدأ التاريخ الحديث بالقرنين الرابع عشر والخامس عشر، وعلاماته لدى بعض المؤرخين سقوط القسطنطينية في أيدي العثمانيين المسلمين، ومن علاماته لدى غيرهم بدء عصر النهضة وعصر الإصلاح في أوربا.

(1) ينظر: «حول منهج النظر المعاصر في التاريخ الإسلامي» المستشار: طارق البشري، (ص: 2).

(1) ينظر: «السابق نفسه»: (ص: 2).

■ ومن الطبيعي أن يكون العصر الوسيط الأوربي، عصر ظلمات وبدائية، ولكن إذا نظرنا إلى التاريخ الإسلامي سنجد الأمر مختلفاً، فقد كان عصر الرسالة المحمدية، وصدر الإسلام هو الموزاي زمنياً لما سُمي في أوروبا بعصور الظلام، وقد كان عصر صدر الإسلام الذي يشغل تقريباً القرون الأربعة الأولى للهجرة، ويقع في التقويم الميلادي بين القرن السابع والقرن الحادي عشر، هو عصر انتصار للإيمان وللعقل والتحضر في السياسة والنظم والرخاء وحقوق الإنسان، وتقدم العلوم والفنون.

■ وبانتهاء العصور الوسطى، فإن ما اعتبره الضمير الأوربي نكبة بسقوط القسطنطينية، هو ذاته الحدث الذي ينظر إليه التاريخ الإسلامي بكثير من الاعتزاز.

■ ثم يأتي القرنان السادس عشر والسابع عشر، وهي فترة تحتضن عصور النهضة والإصلاح الديني والتنوير في أوروبا، وهي ذاتها الفترة التي تحتضن عهود الجمود والظلام في تاريخنا العربي الإسلامي.

■ يضاف إلى ما سبق أن الاكتشافات البحرية الكبرى لأوروبا (إكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح) التي مكنت للسيطرة الأوربية على العالم، هي ذاتها التي طوقت العالم الإسلامي وحاصرته من الجنوب ومن الشرق (4697).

الإلحاق المنهجي:

ولا يقف الأمر عند حدود التقسيمات العامة والتقويمات الكُليَّة للتاريخ الأوربي التي تم إلحاق التاريخ الإسلامي به، ولكنه يصل إلى صميم أدوات التحليل للنظم والمؤسسات والأفكار والأحداث: (نموذج النظام الإقطاعي - المفهوم الغربي للدين - الاكتشافات الجغرافية).

فالإقطاع الذي ظهر في بلادنا، وإن كان مطابقاً لمثيله في النموذج الأوربي إلا أنه شيء آخر بعيد عن النموذج، وذا طابع مختلف، والمفهوم العام للدين أصبح مستقى في الأساس من التجربة البابوية في المدرسة الكاثوليكية، ويقدم معياراً عاماً للتقويم يُقاس به دور الدين في المجتمعات الأخرى، واكتشاف الطريق البحري إلى الشرق عبر المحيط الهندي، هو اكتشاف للغرب لأنَّهُ عرف به ما لم يكن يعرف، أما بالنسبة لنا فكيف نعتبره اكتشافاً والبحارة العرب كانوا يعرفونه من قبل ذلك (4698).

وجه اعتراضنا على التقسيم الغربي للتاريخ:

أولاً: بالرغم من عدم اعتراضنا على حركة التاريخ الأوربي ولا على تقسيماته وتقويماته باعتبارها صادقة وصائبة ومنسوبة إلى سياق الوقائع الأوربية إلا أنه من غير المَقْبُول أو المعقول أن نتبنى هذِهِ التقسيمات

(4697) يُنظر: «التاريخ الإسلامي في ضوء أسلمة المعرفة» د: حسنى محمد نصر، (ص: 240).

(4698) يُنظر: «المرجع السابق» نفسه.

والتقويمات ونستخدمها كأدوات في تحديد واقعنا، وكمعايير نتحاكم بها في تاريخنا، ومن غير الصائب ولا الصادق أن نعتبر معايير التاريخ الأوربي الغربي وتقسيماته هي معايير تاريخ العالم أجمع.

ثانياً: إن وَحْدَةَ العصر كجامع حضاري وأُمِّي تعني إلحاق عصرنا الراهن بعصر الغرب، أي بنمط الحضارة الغربيَّة الغالبة المتصفة بوصف حضارة العصر الراهن، وهذا الإلحاق يعني فيما يعني إلحاق تاريخنا بتاريخ الغرب، فالتبعية في الحاضر ترتد على الماضي أيضاً، كما أن وَحْدَةَ العصر استتبعَت وَحْدَةَ التاريخ، وقد أثرت الوَحْدَةُ التاريخيَّة في التاريخ الإسلامي تفتيتاً وتفسيخاً، وأفقدتنا أصول رؤيتنا لذاتنا، كما أن وَحْدَةَ تاريخ العالم لم تؤدي فقط إلى تفتت التاريخ العربي والإسلامي وتجزئته إلى وقائع، وإنما أدت أيضاً إلى تضارب الرؤى التاريخيَّة⁽⁴⁶⁹⁹⁾.

(4699) يُنظَر: «التاريخ الإسلامي في ضوء أسلمة المعرفة» د: حسنى محمد نصر، (ص: 241).

الضابط الثاني: التحقق من الروايات التاريخية وفق الموازين النقدية التي اتبعها علماء الحديث

النبوي:

ويتضمن ثلاثة عناصر مُهمّة:

1- دراسة السند:

لأن الحقائق الناصعة في تاريخنا تحتاج إلى استخراجها من الأنقاض، سواءً أنقاض الأوهام، أو أنقاض الأهواء والبدع التي وضعها الوضّاعون من بين رواة الأخبار وهؤلاء ليسوا بقلّة، بل احتاجوا من جهابذة العلماء إلى تصانيف خاصّة بهم كالمجروحين والمتروكين والضعفاء، وعليه ينبغي التثبت من النصوص وتمحيص الأخبار وذلك بربط دراسة التاريخ الإسلامي إلى ما يسمى بعلم الجرح والتعديل.

ولا شك في أن تطبيق هذا النقد على رواة الأخبار سيؤدي إلى توثيق سند الروايات التاريخية، وفحص هؤلاء الرجال الذين تناقلوا هذه الروايات لاسيما والمؤرخين المسلمين القدامى تأثروا فيما كتبوه بطريقة رواية الحديث في ذكر أسانيد الأخبار.

وهذا المنهج معتبر عند العلماء المحققين، فمثلاً الحافظ ابن حجر يقول في محمد بن إسحاق: "إمام في المغازي، صدوق يدلّس" (4700)، ويقول في سيف بن عمر التميمي: "ضعيف في الحديث عمدة في التاريخ" (4701).

لأن الإسناد في المنظور الإسلامي هو العمود الفقري للخبر، فهو الوسيلة لنقد الأخبار، فمتى وصل الإنسان إلى معرفة حال التّقلّة وتوفرت الدواعي على توثيق الراوي وضبطه، عُرفت قيمة الخبر؛ مما يؤكد صحة الخبر المنقول ودقته، فميزة السند أن الروايات المسندة أفضل بكثير من الروايات والأخبار غير المسندة؛ لأن فيها ما يدل على أصلها، ويمكن العمل على نقدها وفحصها وتحليلها بصورة أفضل من الأخبار الخالية من السند (4702).

ولأهميّة هذا الإسناد لم يعد استعماله مقتصرًا على الحديث النبوي فحسب، وإنما شاع استعماله في علوم أخرى كالتاريخ والتفسير والأدب حتى أصبح يحتل الصفة الغالبة على منهج تدوين العلوم الإسلامية المختلفة.

وفي علم التاريخ لما كان ذكره يساعد على التحقق من صحة الرواية ونقد الأخبار؛ فقد حافظ عليه

(4700) ينظر: «تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس» لابن حجر العسقلاني، (ص: 51).

(4701) ينظر: «تقريب التهذيب» لابن حجر العسقلاني، (ص: 262).

(4702) ينظر: «دراسات تاريخية»، أكرم ضياء العمري، (ص: 26).

العلماء المؤرخون سواءً في السيرة النبوية أو في الأخبار التاريخية، كما فعل أبان بن عثمان بن عفان⁽⁴⁷⁰³⁾، وعروة بن الزبير والزهري وأبو زرعة الدمشقي وغيرهم.

وقد بدأ الاهتمام بالإسناد وتحريره منذ فترة مبكرة، وكان ذلك في أعقاب الفتنة التي شهدتها عصر صدر الإسلام خلال عهد عثمان بن عفان (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، والتي ترتب عليها ظهور الفرق ذات الآراء السياسية المتعارضة، والأهواء المتعصبة؛ ففشا الكذب، وظهر الوضع، ولجأ أتباع هذه الفرق إلى الوضع في الحديث وفي الأخبار، وهذا جعل العلماء يؤكدون على ضرورة التثبت من مصدر الرواية، ويسألون عن الرجال الذين اشتركوا في نقلها، خصوصًا وأن القرآن الكريم والسنة النبوية يأمران بالتبني من خبر الفاسق دون العدل المعروف بالثقة؛ حتى لا يصاب أحد بالجهالة أو ظلم أو مقالة سوء؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾⁽⁴⁷⁰⁴⁾، وكذلك أخبر رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عن ذلك بقوله: «إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الحَدِيثِ، وَلَا تَحْسَسُوا، وَلَا تَحْسَسُوا، وَلَا تَبَاغُضُوا، وَكُونُوا إِخْوَانًا»⁽⁴⁷⁰⁵⁾، وقوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «كَفَى بِالْمَرْءِ كَذِبًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ»⁽⁴⁷⁰⁶⁾.

وقال ابن سيرين: «لَمْ يَكُونُوا يَسْأَلُونَ عَنِ الإِسْنَادِ، فَلَمَّا وَقَعَتِ الفِتْنَةُ، قَالُوا: سَمِعُوا لَنَا رِجَالَكُمْ، فَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ السُّنَّةِ فَيُؤَخَذُ حَدِيثُهُمْ، وَيُنْظَرُ إِلَى أَهْلِ البِدْعِ فَلَا يُؤَخَذُ حَدِيثُهُمْ»⁽⁴⁷⁰⁷⁾.

وبذلك فإن ابن سيرين جعل قيام الفتنة بداية التفتيش عن الإسناد لتوثيق الأحاديث والأخبار، وقبل ذلك لم يكن يتشدد العلماء في السؤال عن الأسانيد، بل كانت الرواية تقبل وإن كانت مرسلة ثقة في الرواة. والدليل على ذلك قول ابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا): «إِنَّا كُنَّا نُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إِذْ لَمْ يَكُنْ يُكْذَبُ عَلَيْهِ، فَلَمَّا رَكِبَ النَّاسُ الصَّعْبَ وَالدَّلُولَ، تَرَكْنَا الحَدِيثَ عَنْهُ»⁽⁴⁷⁰⁸⁾، وبذلك عبر

(4703) أبو سعيد أبان بن عثمان بن عفان الأموي (المتوفي سنة 105 هـ) تابعي مدني، وأحد رواة الحديث النبوي، ووالي المدينة المنورة بين سنتي 75هـ-82هـ في خلافة عبد الملك بن مروان، وأول من روى أحاديث في السيرة النبوية، وحَدَّثَ بها. يراجع: «الطبقات الكبرى» لابن سعد، (5/115).

(4704) سورة الحجرات: الآية: (6).

(4705) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه»، كتاب: «النكاح»، باب: «بَابُ لَا يَحْطُبُ عَلَى حِطْبَةِ أَخِيهِ حَتَّى يَنْكَحَ أَوْ يَدَعَ» (19/7)

برقم: (5143)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: «الْبِرِّ وَالصَّلَةِ وَالْأَدَابِ»، باب: «تَحْرِيمُ الظَّنِّ، وَالتَّحْسُّسِ، وَالتَّنَافُسِ، وَالتَّنَاجُشِ وَنَحْوَهَا» (1985/4)،

برقم: (2563) كلاهما من حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

(4706) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» في المقدمة، باب: «النَّهْيُ عَنِ الحَدِيثِ بِكُلِّ مَا سَمِعَ»، (10/1)، برقم: (5) من حديث أبي

هريرة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).

(4707) أخرجه الإمام مسلم في مقدمة صحيحه، باب: «فِي أَنَّ الإِسْنَادَ مِنَ الدِّينِ وَأَنَّ الروَايَةَ لَا تَكُونُ إِلا عَنِ الثَّقَاتِ» (15/1).

(4708) أخرجه الإمام مسلم في «مقدمة صحيحه» باب: «النَّهْيُ عَنِ الروَايَةِ عَنِ الضَّعَفَاءِ»، (12/1).

ابن عباس عن الفتنة بقوله: ركوب الناس الصعب والذلول؛ ولذا كان لا يقبل إلا ما يعرف.
وقول ابن المبارك: «الإِسْنَادُ مِنَ الدِّينِ، وَلَوْلَا الإِسْنَادُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَا شَاءَ»⁽⁴⁷⁰⁹⁾.

فشرط الرواية التاريخية الصحيحة أن كل روايتها المتعاقبين إلى شاهد العيان يجب أن يكونوا أهلاً للاستقامة، عندهم ملكة الحفظ التي تمنع وقوعهم في الأوهام والخلط، وتؤدي إلى ضبطهم للرواية سواءً في صدورهم أم في كتبهم؛ لأن اشتراط الأمانة والثقة والورع في المؤرخ ضروري لقبول شهادته على الرجال والأمم وتقويم دورهم التاريخي.

وتصدى لهذا الأمر الكثير من العلماء الكبار أمثال: الإمام المحدث وكيع بن الجراح، والذي كان أبوه عاملاً على بيت المال، فكان لا يروي عن أبيه شيئاً إلا ويأتي برواية أخرى لراو آخر ثقة، فإذا انفرد أبوه بخبر توقف وكيع عن الأخذ بذلك حتى تقويه رواية أخرى⁽⁴⁷¹⁰⁾.

هذا وقد شهد بعض المستشرقين بصحة هذا المنهج كأداة للتحقق من صحة الأخبار والمرويات التاريخية، والفضل ما شهدت به الأعداء، ومن هؤلاء العالم الألماني الدكتور «سبرينكر» الذي كان يعمل موظفًا في ديوان من دواوين المعارف في البنغال سنة 1854م، وكان أمين سر الجمعية الآسيوية فيها قال: في مقدمته الإنجليزية على كتاب "الإصابة في تمييز الصحابة" للحافظ ابن حجر: «لم يكن فيما مضى أمة من الأمم السالفة، كما أنه لا توجد الآن أمة من الأمم المعاصرة أتت في علم أسماء الرجال بمثل ما جاء به المسلمون في هذا العلم العظيم الخطر الذي يتناول أحوال خمسمائة ألف رجل وشئونهم»⁽⁴⁷¹¹⁾.

2- دراسة المتن:

والمراد بذلك هو دراسة النص من جوانب متعددة، بحيث يتم التأكد من صحة النص بأن لا يخالف الأصول الشرعية والقواعد المعتمدة، أو يخالف طبيعة العصر الذي حدث فيه، وأعراف وعادات الناس وتقاليدهم في ذلك العصر، أو يخالف طبيعة الأشياء والمعلومات التاريخية التفصيلية، أو يحتوي على أمر منكر أو مستحيل، أو إلى غير ذلك من الأمور.

واجتهد العلماء المسلمون في هذا العلم بحيث لم تكن جهودهم منصبية على نقد السند فقط، وإنما كانت منصبية أيضًا على المتن؛ لأن العلة كما تكون في السند قد تكون في المتن، على أنه لا يلزم من ضعف سنده ضعف متنه، وكذلك لا يلزم من صحة سنده صحة متنه؛ فقد يكون السند ضعيفًا والمتن صحيحًا لوروده من عدة طرق أخرى تشهد بصحته، كما أنه قد يصح السند ولا يصح المتن لشذوذ أو علة قاذحة

(4709) أخرجه الإمام مسلم في «مقدمة صحيحه»، باب: «النهي عن الرواية عن الضعفاء»، (15/1).

(4710) ينظر: «دراسة في السيرة النبوية» محمد سرور: (ص: 109 - 110).

(4711) ينظر: «الرسالة المحمدية»، لسليمان الندوي: (ص: 11).

فيه (4712).

والمثال على ذلك ما حدث عام (447هـ / 1055م) حين أظهر بعض اليهود كتابًا، وزعموا أنه كتاب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لإسقاط الجزية عن أهل خيبر، وفيه شهادة بعض الصحابة (رضوان الله عنهم) فلما رفع الكتاب إلى وزير الخليفة القائم بالله العباسي أحاله إلى المؤرخ الحافظ أبي بكر الخطيب البغدادي فأخذ يتأمل فيه ثم قال: هذا مزور فقييل: وما الدليل على ذلك، قال: فيه شهادة معاوية (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) وهو إنما أسلم عام الفتح سنة (8هـ)، وفتح خيبر كان سنة (7هـ)، وفيه كذلك شهادة سعد بن معاذ وهو قد مات يوم بني قريظة سنة (5هـ)، قبل فتح خيبر بستين (4713).

وبذلك تمكن الخطيب البغدادي بفضل رجوعه للمعلومات التاريخية الثابتة من اكتشاف تزوير نص هذه الوثيقة، واعتمد الوزير ما قاله المؤرخ البغدادي، ولم يستجب لليهود على ما كان في وثيقتهم. وينطبق على هذا الحادث وأمثاله ما قاله سفيان الثوري: «لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التأريخ» (4714).

ومما يلاحظ أن تلك القواعد وإن كان الواضع لها العلماء المسلمون للتوصل لمعرفة النص الصحيح الخاص بعلم الحديث، ولكنها صالحة للتطبيق في مختلف العلوم الإسلامية، وخاصة التاريخ الإسلامي؛ لأن المؤرخين الأوائل صاروا على منوال المحدثين في طريقة العرض، وسرد الروايات بالأسانيد، وكذلك التاريخ عبارة عن أخبار ووثائق ونصوص لا طريق للتثبت منها إلا بتطبيق هذه القواعد المنهجية.

وبالفعل أدرك مجموعة من المؤرخين المعاصرين إيجابيات هذا المنهج، ودقة قواعده النقدية، وبدأ عدد منهم بالإلتزام به في مؤلفاتهم، وأخذوا فصولاً من مؤلفات علماء المصطلح مثل الخطيب البغدادي، وابن عبر البر، وابن الصلاح وغيرهم، وكتب بعضهم كتاباً بعنوان المصطلح الذي يستعمله علماء الحديث وكان نصرانياً (4715).

3 - شروط الرواية المقبولة:

من الصعب بل من العسير تطبيق منهج النقد عند المحدثين بكل خطواته على جميع الأخبار والروايات التاريخية، وإن اشترط العلماء في المؤرخ ما اشترطوه في رواي الحديث من أربع أمور منها: العقل والضبط

(4712) ينظر: «علل الحديث ومعرفة الرجال»، لابن المديني، ص 10.

(4713) ينظر: «المنتظم في تاريخ الأمم والملوك»، لابن الجوزي: (129/16)، «سير أعلام النبلاء»، للذهبي: (280/18).

(4714) ينظر: «معرفة أنواع علوم الحديث»، ابن الصلاح: (ص: 484).

(4715) كتب أسد رستم كتابه بعنوان: «مصطلح التاريخ» محاولاً الاستفادة من مصطلح الحديث في وضع مصطلح للتاريخ، والاستفادة من نقد الحديث في عملية نقد التاريخ.

والإسلام والعدالة⁽⁴⁷¹⁶⁾؛ إلا أن الأخبار التاريخية لا تصل في درجة ثبوتها وعدالة رواتها واتصال أسانيدھا إلى درجة الأحاديث النبوية إلا فيما يتعلق ببعض المرويّات في السيرة والخلافة الراشدة مما تأكّدت صحته عن طريق مصنّفات السنّة، أما أكثرها فمحمول عن الإخباريين بأسانيد منقطعة يكثُر فيها المجاهيل والضعفاء والمتركون.

ولذلك فرق العلماء بين ما يُتشدّد فيه من الأخبار وبين ما يُتساهل فيه تبعاً لطبيعة ما يروى، على أن تطبيق قواعد نقد «مرويّات السنّة» في التاريخ أمر نسبي تحدده طبيعة الروايات، فإذا كان المروي متعلقاً بالنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أو بأحد من الصحابة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) فإنه يجب التدقيق في رواته والاعتناء بنقدهم، ويلحق بهذا ما إذا كان الأمر متعلقاً بنقد أحد من العلماء أو الأئمة ممن ثبتت عدالته أو تدليس حالهم على الناس؛ لأن كل من ثبتت عدالته لا يقبل جرحه حتى يثبت ذلك عليه بأمر لا يحتمل غير جرحه⁽⁴⁷¹⁷⁾.

وكذلك الأمر إذا كان يتعلق بقضايا عقدية أو تحليل وتحريم فإنه لا بُدَّ من التثبت من رواته ومعرفة نقلته، ولا يؤخذ في هذا الباب إلا من الثقات يقول الدكتور أكرم ضياء العمري في هذا الأمر: «كما أن استعمال قواعد المصطلح في نقد الروايات التاريخية ينبغي أن يشتد على قدر تعلق المادة بالأحداث الخطيرة التي تؤثر فيها الأهواء ويشتدّ عندها الرواة، كأن تكون الروايات لها مساس بالعقائد كالفتن التي حدثت في جيل الصحابة، أو ذات صلة بالأحكام الشرعية كالسوابق الفقهية، فإن التشدد في قبولها يجعل استعمال قواعد نقد الحديث بدقة أمراً مقبولاً»⁽⁴⁷¹⁸⁾.

أما إذا كان الخبر المروي لا يتعلق بشيء من الأحكام الشرعية (وإن كان الواجب التثبت في الكل) فإنه يتساهل فيه قياساً على ما اصطلح عليه علماء الحديث في: «باب التشدد في أحاديث الأحكام، والتساهل في فضائل الأعمال»⁽⁴⁷¹⁹⁾.

وبناءً على ذلك إذا كانت الرواية التاريخية لا تتعلق بإثبات أمر شرعي أو نفيه سواء كان لذلك صلة بالأشخاص كالصحابه (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ)، أو الأحكام (الحلال والحرام) فإن الأمر في هذه الحالة يختلف، فيقبل في هذا الباب من الروايات الضعيفة ما لا يقبل في سابقه، فيستشهد بها؛ لأنّها قد تشترك مع الروايات الصحيحة في أصل الحادثة، وربما يستدل بها على بعض التفصيلات، ويحاول الجمع بينها وبين الروايات

(4716) ينظر: «المختصر في علم التاريخ» الكافي، ص 336.

(4717) ينظر: «تهذيب التهذيب» لابن حجر، (273/7).

(4718) ينظر: «بحوث في تاريخ السنّة المشرفة» أكرم ضياء العمري، (ص: 211).

(4719) ينظر: «الكفاية في علم الرواية» للخطيب البغدادي، (ص: 212).

الأخرى التي هي أوثق سندًا.

يقول الكافيحي في هذا الموضوع: «يجوز للمؤرخ أن يروي في تاريخه قولًا ضعيفًا في باب الترغيب والترهيب والاعتبار مع التنبيه على ضعفه، ولكن لا يجوز له ذلك في ذات الباري جل وعلا، وفي صفاته، ولا في الأحكام، وهكذا جواز رواية الحديث الضعيف على ما ذكر من التفصيل المذكور»⁽⁴⁷²⁰⁾.

ولذلك نجد ابن حجر يأخذ بروايات الإخباريين كالتالي:

1 - في كتاب المغازي باب «حديث بني النضير»، ذكر ابن إسحاق: أن هذه الواقعة كانت بعد غزوة أحد، وكذلك بعد استشهاد القراء في بئر معونة، ولكن الذي في البخاري عن عروة يقول: أنها كانت في بداية ستة أشهر من موقعة بدر، أي قبل أحد، ولقد رجح ابن حجر رواية ابن إسحاق رغم أنه قد ذكر سببًا آخر للغزوة غير الذي ذكره ابن إسحاق وصححه بقوله: "فهذا أقوى مما ذكره ابن إسحاق من أن سبب غزوة بني النضير طلبه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أن يعينوه في دية الرجلين، لكن وافق ابن إسحاق جل أهل المغازي»⁽⁴⁷²¹⁾.

2 - وفي كتاب المغازي باب «قتل أبي جهل لعنه الله»، جعل رواية ابن إسحاق جامعة بين الروايات رغم أنها مخالفة لما في الصحيح، حيث قال: "فهذا الذي رواه ابن إسحاق يجمع بين الأحاديث لكنه يخالف ما في الصحيح من حديث عبد الرحمن بن عوف أنه رأى معاذًا ومعوذًا شدًا عليه جميعًا حتى طرحاه (يعني أبا جهل)"⁽⁴⁷²²⁾.

3 - وفي كتاب المغازي، باب غزوة العشيرة، ذكر ابن حجر أن عدد غزوات الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وعدد سراياه وبواعثه، وكذلك عدد الغزوات التي وقع فيها قتال بين الفريقين (المسلمين، وغيرهم) فاستشهد بأقوال أهل السير مثل ابن إسحاق والواقدي وابن سعد، ثم قام بذكر الخلاف الذي حدث بينهم، وفي النهاية جمع أقوالهم وأقوال من هم أوثق منهم من رواة الصحيح⁽⁴⁷²³⁾.

(4720) ينظر: «المختصر في علم التاريخ» للكافيحي، (ص:326).

(4721) ينظر: «فتح الباري شرح صحيح البخاري»، لابن حجر: (332/7).

(4722) ينظر: «المرجع السابق» نفسه.

(4723) ينظر: «المرجع السابق» نفسه.

الضابط الثالث: مراعاة المنهج في تفسير الحوادث والحكم عليها:

وهذا الضابط يتعلق بذكر مجموعة من القواعد العامة التي يمكن من خلالها الحكم على الحوادث التاريخية، بل وتفسيرها تفسيراً يلائم النظرة الإسلامية للكون والإنسان والحياة.

أولاً: اعتماد المصادر الشرعية وتقديمها على كل مصدر فيما نصت عليه من أخبار وضوابط

وأحكام:

وهذا الأمر له اعتباران وهما:

1 - أنها أصدق من أي وثيقة تاريخية فيما ورد فيها من الأخبار؛ وذلك لصدق الموحى بها، وعلمه وهيمته، وكذلك وصلت إلينا بأوثق منهج علمي؛ فنجد القرآن الكريم قد وصل إلينا عن طريق التواتر الموجب للعلم القطعي، وصحيح السنة وصلت كذلك بمنهج علمي دقيق؛ حيث اتبع العلماء (أهل الحديث) منهجاً من أعلى الناهج وأقواها في تدوين السنة النبوية المطهرة⁽⁴⁷²⁴⁾.

2 - ما تدل عليه من القوانين التاريخية، والسنن الربانية، والنظرة الشمولية الكافية لتاريخ البشرية كله على مر الزمان سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل؛ وهذا يعطي الباحث في التاريخ سعة أكبر وشمولاً أوسع في النظرة التاريخية، بل وتعطيه عمقاً أكبر في تحليل الأحداث التاريخية التي حدثت، ومقدرة على تشخيص الداء؛ حتى يستطيع أن يصف الدواء⁽⁴⁷²⁵⁾.

ومن المعروف أن الوحي (الكتاب والسنة) أظهر لنا السنن أي القوانين الطبيعية والاجتماعية الموجودة في هذا الكون وفي الأنفس والمجتمعات التي تسير في إطارها الأحداث، وتحكم من خلالها الأمم والأشخاص والدول.

والمأمل للسنن الربانية والموجودة في كتاب الله (جَلَّ جَلَالُهُ)، وسنة نبيه محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) نفهم التاريخ، ونستطيع أن نفسر أحداثه؛ لنعرف عوامل الأمن والاستقرار والبناء والبقاء، وكذلك نستخرج عوامل السقوط والتدمير والهدم، ويفهم أن هذه السنن مرتبطة بالأمر والنهي، والطاعة والمعصية، والإيمان والكفر، والتوحيد والشرك؛ وقد قال الله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾⁽⁴⁷²⁶⁾، وقال أيضاً: ﴿لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ

(4724) ينظر: «التقاط الزهر من نتائج الرحلة والسفر في أخبار القرن الحادي عشر» تأليف: جعفر بن السيد حسن البرزنجي، (ص: 20)، تحقيق: الشيخ: أحمد فريد المزيدي، ط: دار الكتب العلمية - بيروت 1439 هـ.

(4725) ينظر: «منهج كتابة التاريخ الإسلامي مع دراسة لتطور التدوين ومناهج المؤرخين حتى نهاية القرن الثالث الهجري» محمد بن صامل السلمي، (ص: 236-239).

(4726) [آل عمران: الآية: 137].

اللَّهِ لَا يُعَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّى يُعَيِّرُوا مَا بَانْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِن
وَالِ ﴿٤٧٢٧﴾، فتغير الإنسان من الحسن إلى الأحسن أو الأسوأ تابع لجهد الإنسان وسلوكه وتصرفه في
حياته.

فالقرآن والسنة يمنحان الباحث المفاهيم والمبادئ التي يمكن من خلالها تفسير أحداث التاريخ والحكم
عليها، هذا بالإضافة إلى ذكر ما سيؤول إليه حال الأمة الإسلامية، وما يصيبها من التفرق، وما يكون فيها
من حركات الإصلاح والتجديد، وكذلك الإشارة إلى عدد من الأحداث والفتن والمواقف من بعض هذه
الأحداث وتلك الفتن، وقد اهتم علماء أهل السنة بجمعها، وكذلك وضع أبواب لها فيما ألفوه من كتب
وموسوعات (4728).

وإذا كانت المادة التاريخية الموجودة في كتب السنة ليست بالقدر الموجود في المصادر التاريخية إلا أن لها
أهميتها؛ وذلك لأن معظم مؤلفي هذه الكتب عاشوا في فترة مبكرة، وأغلبهم من رجال القرن الثاني والثالث
المجريين؛ وهذا يميز مصادرهم بأنها كانت متقدمة، وكذلك المحدثين يتحرون الدقة في النقل؛ وهذا الأمر يجعل
الباحث يطمئن إلى رواياتهم أكثر من روايات الإخباريين.

ولكن مع هذا فالمحدث عند الناس (جمهور المسلمين) في أشرف مكانة وأعلى وأسمى منزلة من
الإخباري؛ وهذا يرجع إلى دقة المحدث وضبطه، وتمحيصه للروايات التاريخية، ودقته في القول، بينما الإخباري
مظنه إلى الاختلاق والتلفيق.

ثانياً: الفهم الصحيح للإيمان ودوره في تفسير الأحداث التاريخية:

فالدارس للتاريخ الإسلامي إذا لم يكن مدرّكاً لهذا الدور وتلك المكانة التي يمكن للإيمان أن يلعبها في
حياة المسلمين؛ فإنه لا يستطيع أن يحكم أو يعطي تقييماً واقعياً وعلمياً لأحداث التاريخ الإسلامي.
والمثال على ذلك هجرة المسلمين من مكة إلى المدينة المنورة كانت هجرة من أجل المبدأ، يدفعها
الإيمان الذي كان سائداً في قلوب هؤلاء المسلمين المهاجرين، بل كان المحرك الذي ساق هؤلاء المهاجرين
سواء أفراداً وجماعات إلى مصائرهم وإلى صنع تاريخهم المجيد، فلم تكن هذه الهجرة من أجل الوطن أو المال
أو المنصب، حيث قد تركوا ورائهم أوطانهم وأموالهم وبيوتهم ومتاعهم من أجل الفرار بهذا الدين من تلك
الفتن، واستمسكاً بعقيدتهم؛ فقدموا بذلك مثلاً فائقاً وعالياً من التضحية والإخلاص في سبيل أن تكون

(4727) [الرعد: الآية: 11].

(4728) وقد أفرد لها الإمام البخاري (رضي الله عنه) كتاباً خاصاً في الجامع الصحيح سماه كتاب الفتن، وكذلك الإمام مسلم (رضي الله عنه) في
الجامع الصحيح سماه كتاب الفتن وأشرط الساعة، وأبو داود (رضي الله عنه) في السنن سماه كتاب الفتن والملاحم وغيرهم.

كلمة الله هي العليا.

أما أهل المدينة المنورة وهم الأنصار الذين أووهم في بيوتهم، وواسوهم بالمال ونصروهم؛ فقد قدموا المثل الصادق للأخوة الإسلامية، تلك الأخوة التي لم يجعلها الإسلام لفظاً فقط، أو تحية تقولها الألسنة فقط، وإنما عملاً مرتبطاً بالدماء والأموال، وبعواطف الإيثار والمواساة والتي ملأت ذلك المجتمع المدني بأروع صورته وأمثاله.

وقد قال الله تعالى بخصوص هذه المواقف الإيمانية: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ (4729).

فالمجاهد المسلم عندما يقاتل في سبيل الله يعلم أنه لا يقاتل الكفار معتمداً على ذاته، فهو لا يقاتلهم بكثرة الجنود ولا العدد والعدة، وإنما يقاتلهم بالإيمان الصادق الذي يحمله، حيث يعلم أن الله يؤيده؛ لأنَّه صادق في نيته، فيمددهم الله (جَلَّ جَلَالُهُ) بالوسائل الماديَّة والمعنويَّة كقتال الملائكة إلى جوارهم، أو يسخر لهم عوامل الطبيعة، أو يثبت قلوبهم وذلك بإنزال السكينة والطمأنينة عليهم ويربط على قلوبهم، أو بما يمددهم به من الصبر وقوة التحمل إلى غير ذلك من الوسائل المنظورة وغير المنظورة فقد أنزل الله الملائكة يقاتلون إلى جوار المسلمين في غزوة بدر الكبرى حيث يقول الله تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَعِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِآلِفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّينَ﴾ (4730)، وقد أرسل الله ريحاً شديدة فرقت الأحزاب المحاصرة للمدينة وللنبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في يوم غزوة الخندق حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾ (4731).

وبقليل من النظر إلى الأسباب التي أدت إلى انتصار المسلمين في معركة اليرموك فسيجد الإنسان أن عدد الروم كان ستة أضعاف عدد المسلمين، وجيش الروم من المعروف عنه أنه جيش نظامي مدرب ومسلح تسليحاً جيداً، بينما الجيش الإسلامي كان أقل منه من حيث العدد والعدة، بالإضافة إلى أنه كان ضعيف التدريب، أضف على ذلك أنه كان يقاتل بعيداً عن مقر الخلافة في المدينة المنورة؛ ومع ذلك حصل له النصر المبين.

فالتأمل في تلك الأحداث والباحث وراء الأسباب الماديَّة بحثاً دقيقاً بعيداً عن التأثر لا يستطيع أن يقبل نتيجة هذه المعركة رغم أنها متواترة؛ وهذا مرجعه إلى الجهل بالعوامل الحقيقية المحركة للتاريخ الإنساني في

(4729)[الحشر: جزء من الآية: 9].

(4730)[الأنفال: الآية: 9].

(4731)[الأحزاب: الآية: 9].

غياب العلم الصحيح، بالإضافة إلى إغفال سنن الله في الخلق، وهي سنن ثابتة وصارمة⁽⁴⁷³²⁾ حيث يقول الله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتِ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾⁽⁴⁷³³⁾. ومن ضمن السنن التي أوضحها القرآن الكريم قانون التدافع أو سنة الصراع بين الإيمان والكفر عبر تاريخ الإنسانية الطويل، وذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها؛ فمن خلال هذا الصراع يختبر الله تعالى عباده المؤمنين ويميزهم بالابتلاء فيقول الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾⁽⁴⁷³⁴⁾.

وقد بين الله سبحانه وتعالى أن المؤمنين إذا تميزوا بالثبات على العقيدة والإيمان وتابعوا ذلك بذكر الله تعالى وطاعته، ووحدهوا صفوفهم واعتصموا بحبل الله جميعًا وبالصبر؛ فإن النتيجة الحتمية ستكون هي النصر وإن كانوا قلة حيث يقول تعالى: ﴿كَمْ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾⁽⁴⁷³⁵⁾، ويقول أيضًا: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾⁽⁴⁷³⁶⁾، وقال أيضًا: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽⁴⁷³⁷⁾، إلى غير ذلك من السنن الظاهرة للعيان، والحقائق الثابتة.

لكن الله قد أمر المؤمنين بأن يأخذوا بالأسباب، ويحشدوا الطاقات والإمكانات المتاحة؛ للوصول إلى القوة اللازمة؛ وذلك بهدف إرهاب العدو والتمكين للإسلام حيث يقول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾⁽⁴⁷³⁸⁾.

وفي النهاية قد بين الله تعالى أن نهاية هذا الصراع تكون دائمًا في صالح المؤمنين، مهما طال هذا الطريق، ومهما طال أمد الباطل وزاد طغيانه فقد قال الله تعالى: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾⁽⁴⁷³⁹⁾.

ثالثًا: أثر العقيدة في دافع السلوك لدى المسلمين:

(4732) ينظر: «التقاط الزهر من نتائج الرحلة والسفر في أخبار القرن الحادي عشر» تأليف: جعفر بن السيد حسن البرزنجي، (ص: 21).

(4733) [فاطر: جزء من الآية: 43].

(4734) [البقرة: الآية: 214].

(4735) [البقرة: جزء من الآية: 249].

(4736) [النساء: جزء من الآية: 141].

(4737) [الروم: جزء من الآية: 47].

(4738) [الأنفال: جزء من الآية: 60].

(4739) [النور: جزء من الآية: 55].

إن من منهج كتابة التاريخ الإسلامي وتفسير حوادثه هي أن يعتمد في أصوله على التصور الإسلامي، ويجعل العقيدة الإسلامية ومقتضياتها هي الأساس في انطلاق منهجيته، وكذلك في تفسير حوادث التاريخ الإسلامي، والحكم عليها؛ لذلك ينبغي في تفسير التاريخ الإسلامي أن يراعي الباحث دوافع السلوك لدى المجتمع الذي نشأ وتكون على أساس وهدى الشريعة، وشكل حياته وفق أحكام تلك الشريعة، وكانت تعاليمها وأوامرها ونواهيها موجهة لجميع شئون حياته.

فلا بد من إدراك البواعث الحقيقية لتصرفات الناس في صدر الإسلام، وعلاقة تلك البواعث بالحوادث التي حدثت والعلاقات الإنسانيّة والاجتماعيّة، ونظم الحكم، وسياسة المال، وطرق التشريع، ووسائل التنفيذ في إطار المبادئ والمفاهيم والقيم الإسلاميّة.

إن من دوافع السلوك داخل المجتمع الإسلامي الذي تسيطر عليه العقيدة كانت في صدر الإسلام تتأثر بالتطلع إلى ما عند الله أي إلى الجزاء والثواب في الآخرة، وصفوة المؤمنين لا يدخلون دوافع أخرى في سلوكهم؛ فلا بد من إخلاص النية لله تعالى في كل الأعمال التي يقوم بها المسلم، سواء كانت جهاداً بالنفس، أو نشاطاً اجتماعياً أو اقتصادياً أو سياسياً، فعمل المسلم في كافة المجالات الحياتية يدور حول إرضاء الله تعالى، ويعرف المسلم أنه إذا أشرك في نيته وآثر الدنيا على الآخرة فإنه يجبط عمله كما جاء في الحديث الصحيح الذي قال فيه رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبَلُ مِنَ الْعَمَلِ إِلَّا مَا كَانَ لَهُ خَالِصًا وَابْتِغَى بِهِ وَجْهَهُ»⁽⁴⁷⁴⁰⁾، وإذا كان هذا المفهوم يتحكم في كثير من المسلمين اليوم، فكيف كان أثر ذلك في جيل الصحابة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) والتابعين وهم خير القرون.

إن معرفة أثر الإسلام في تربية الفرد والمجتمع (أتباعه) في صدر الإسلام، وتركيز أرواحهم، والتوجه إلى الله تعالى وحده بالعبادة والنية؛ يجعل من البديهي التسليم بأن الدافع لهم في تصرفاتهم وسلوكهم لم يكن دافعاً دنيوياً بقدر ما كان دافعاً دينياً وأخلاقياً، حيث الحث على فعل الخير، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

رابعاً: العوامل المؤثرة في حركة التاريخ الإسلامي:

المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ هو منهج شامل لكل القيم والدوافع التي تصنع التاريخ، فهو لا يقف

(4740) أخرجه النسائي في «المنجني»، كتاب: الجهاد، باب: مَنْ غَزَا يَلْتَمِسُ الْأَجْرَ وَالذِّكْرَ (25/6) برقم: (3140)، وفي «الكبرى»، كتاب: الجهاد، باب: مَنْ غَزَا يَلْتَمِسُ الْأَجْرَ وَالذِّكْرَ (286/4)، برقم: (4333)، من حديث أبي أمامة الباهلي قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَقَالَ: أَرَأَيْتَ رَجُلًا غَزَا يَلْتَمِسُ الْأَجْرَ وَالذِّكْرَ مَا لَهُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) «لَا شَيْءَ لَهُ» فَأَعَادَهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ يَقُولُ لَهُ رَسُولُ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لَا شَيْءَ لَهُ»، ثُمَّ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبَلُ مِنَ الْعَمَلِ إِلَّا مَا كَانَ لَهُ خَالِصًا وَابْتِغَى بِهِ وَجْهَهُ».

أمام حدود الواقع المادي المحدود الظاهر للعيان فقط؛ بل هناك إتاحة الفرصة للرؤية البعيدة؛ يستطيع المؤرخ معها أن يقدم تقييماً حقيقياً وشاملاً وواقعاً أكثر شمولية مع الواقع لأحداث التاريخ الإنساني؛ وذلك لأنّه يأخذ في الحسبان مدى أثر العوامل الماديّة والنفسية المحيطة بالإنسان مع مراعاتها والاعتراف بها، دون تضخيم لبعضها، وقبل هذِهِ العوامل ومعها كذلك وبعدها (قدرة الله جَلَّ جَلَالُهُ) وأمره النافذ على عباده؛ فإنه لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه.

ولعلّ هذا هو سر المفارقة بين المنهج الإسلامي وبقية المناهج الأخرى الوضعية والتي تفسر التاريخ تفسيراً عرقياً، أو جغرافياً، أو نفسياً، أو اقتصادياً، ولم تحسب حساباً لكل العوامل المؤثرة في حركة التاريخ، وإنما يكفي كل واحد منهم بعامل واحد فقط ويقوم بتضخيمه ويفسر به تاريخ الإنسان ككل (4741).

ولكن لا بُدَّ من متابعة وملاحظة كل العناصر الفاعلة والمشاركة في الحدث التاريخي سواءً أكانت من العوامل الماديّة أم المعنويّة، فالإنسان صاحب أبعاد كبيرة، وكل الظواهر التي تتصل به على درجة عالية من التعقيد في الأفكار، والمبادئ، والمواقف، والعادات، وكذلك في الاجتماع والاقتصاد.... إلخ فكل هذا يتشكل ويتكون نتيجة نسيج معقد من العوامل.

وإذا كان هذا هو الواقع، فإن تفسير أية ظاهرة إنسانية وتعليلها بعلة مفردة غير صحيح ولا دقيق؛ ولنأخذ مثلاً على ذلك بموقعة بدر الكبرى، هل هناك سبب أو عامل واحد فقط هو الذي أدى إلى انتصار المسلمين على قريش في تلك الموقعة؟ أم هناك مجموعة من العوامل قد تضافرت واجتمعت لتكون النتيجة هو هذا الانتصار الذي حققه المسلمون في نهاية هذِهِ الموقعة على أعدائهم الذين تفوقوا عليهم من حيث العدد والعدة؟

فمما لا شك فيه أن الناظر في هذِهِ الموقعة الفاصلة في تاريخ الإسلام والمسلمين يجد بعد الدراسة والتمحيص أن هناك عدة أسباب قد ساهمت في إخراج النهاية بهذا الانتصار الذي حققه المسلمون وهي كالتالي:

أولاً: العقيدة الراسخة: فالمسلمون كان لهم هدف محدد ومعين وهو نشر الإسلام حتى يكون الدين كله لله، وكلمة الله هي العليا.

ثانياً: الروح المعنويّة العالية لدى المسلمين: فقد كانت معنويات المسلمين مرتفعة في موقعة بدر الكبرى نظراً لثقتهم الكاملة والأكيدة في وعد الله لهم بالنصر.

ثالثاً: مبدأ الشورى: وهو هذا المبدأ الذي التزم به الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) منذ خروجه إلى بدر.

(4741) ينظر: «التقاط الزهر من نتائج الرحلة والسفر في أخبار القرن الحادي عشر»، لجعفر بن السيد حسن البرزنجي: (صاً: 21).

رابعًا: القيادة الموحدة: فقد كان الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) هو القائد العام في معركة بدر، وكان المسلمون كلهم يعملون يدًا واحدة تحت قيادة واحدة، وأظهروا مثالًا رائعًا للانضباط الحقيقي.

خامسًا: التعبئة العسكرية العامّة والجديدة: حيث طبق رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عند اقترابه من بدر تشكيلة عسكرية رائعة لا تختلف عن التشكيلات في العصر الحديث حيث كان للمسلمين: مقدمة، وقلب، ومؤخرة، وكذلك استطاع النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أن يستفيد من دوريات الاستطلاع للحصول على معلومات عن العدو وعدده.

سادسًا: معرفة جغرافية أرض المعركة وطبيعتها: حيث كان الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أشد حرصًا على دراسة أرض المعركة، والتعرف على الظواهر الطبيعيّة الخاصّة بها وذلك قبل إقحام قواته فيها، ويتعرف المسلمون على تضاريس أرض بدر بدءوا يسيطرون على موارد المياه بها، وقاموا بتعطيل الآبار في الجهة التي بها العدو.

وبذلك نرى أن انتصار المسلمين في بدر لا يرجع إلى سبب أو عامل واحد، بل أثرت عدة عوامل، منها: الإيمانية، والنفسيّة، والتنظيمية، والاستراتيجية، والجغرافية في نتيجة المعركة لصالح المسلمين.

وهناك مثال آخر، فلا يمكن أن يقال مثلًا إن الشعب الأفغاني بسبب إيمانه، أو بسبب صعوبة تضاريس أرضه من جبال، وكهوف، أو بسبب الفطرة التي جُبل عليها هذا الشعب، أو بسبب المساعدة الخارجية، أو بسبب وجود قواعد خلفية له في بلاد مجاورة.

فبنظرة فاحصة يستطيع الإنسان القول إنه لم ينفرد سبب واحد من هذه الأسباب بولادة ظاهرة الصمود والتي انتهت إلى النصر، بل إنها جميعًا متحدة مع أسباب أخرى ساهمت جميعها في إيجاد وضع متميز يستمد تميزه من خصوصية شروطه وأسبابه.

إن إدراك مقومات النفس الإنسانيّة جميعها، الروحيّة منها والفكريّة والجسديّة لا يتوفر في غير المنهج الإسلامي؛ لأن التصور الصحيح لهذه القضايا المؤثرة والفاعلة في الحدث التاريخي لا يمكن الوصول إليه أو معرفته إلا عن طريق الوحي المعصوم من الخطأ وهو (الكتاب والسنة).

فبواسطة هذا الوحي عن طريق عمليّة التلقي يعرف المسلم هذه العوامل، ويُعرف قدر كل عامل، وقيّمته، وتأثيره في النفس؛ لأن مصادر تلقيه من لدن الله الحكيم الخبير، الذي يعلم خبايا النفس الإنسانيّة، ولا يغيب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.

خامسًا: العلم بمقادير الناس وأحوالهم ومنازلهم والتثبت فيما يقال عنهم:

وفي هذا الصدد يقول الصحابي الجليل عثمان بن عفان رضي الله عنه: «واحفظ لكل منزلته، وأعطهم جميعاً بقسطهم من الحق، فإن المعرفة بالناس بما يصاب العدل»⁽⁴⁷⁴²⁾.

وقد أصل ابن تيمية قاعدة جلييلة في الفتاوى في أي قضية يراد معرفة حكم الله فيها، وذلك في بداية فتواه المعروفة عن التتار وحكم قتالهم، حيث ذكر أن الحكم على أي طائفة أو قوم يقوم على وجهين أو أصليين وهما:

الأول: المعرفة بحالهم.

الثاني: معرفة حكم الله في أمثالهم⁽⁴⁷⁴³⁾.

وهذان الوجهان يقومان على العلم المنافي للجهل، والعدل المنافي للظلم؛ إذ الكلام في حق الناس لا يجوز بغير علم أو بصيرة.

وعلى هذا الأساس ينبغي التحري فيما يروى من الوقائع والأحداث التاريخية التي كانت بين أعيان الصدر الأول من الصحابة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) فالمعرفة بحالهم تدل على كمال إيمانهم بالله، وصدقهم وحسن نيتهم وسريرتهم، وفعلهم للخيرات، وتضحيتهم بالغالي والنفيس في سبيل الله، كل ذلك يرفع منزلتهم إلى درجات عالية مما يجعلهم جميعاً أهلاً للاقتداء بهم، وأهلاً للرواية، تقبل أخبارهم وتكون في أعلى درجات القبول، وتوزن أعمالهم بميزان الورع والإحسان، وهذا ينفي عنهم ما نسب إليهم من أوصاف سيئة هذا علاوة على بيان حكم الله فيهم، إذا تواترت النصوص الشرعية في تركيتهم وتعديلهم⁽⁴⁷⁴⁴⁾.

فلا جدال في أن الصحابة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) قدوة لكل مسلم فيما يتعلق بأمر الدين، فلا مجال للظن عليهم في دينهم، وصحة عقيدتهم، وسلامة أخلاقهم، لكن ذلك لا يمنع أن يقع منهم الخطأ، إذ ليسوا معصومين؛ ولذلك فإن ما وقع بينهم من خلافات سياسية هي من قبيل الأمور الاجتهادية التي لا تقلل أو تقدرح في مكانتهم السامية والعالية، وإذا سجل التاريخ تلك الخلافات فلا ينبغي أن تحمل على محمل الانتقاص منهم.

وقد أمر الله تبارك وتعالى المؤمنين بالرجوع إلى ما علموا من إيمان إخوانهم، وإحسان الظن الذي يدفع السيئات، وأن يعتبروا هذا الأصل العظيم، ولا يهتموا بكلام المغرضين والمتربصين، فيحسنوا الظن بإخوانهم بل

(4742) ينظر: «تاريخ الرسل والملوك» للطبري، (279/4).

(4743) ينظر: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية، (510/28).

(4744) ينظر: «التقاط الزهر من نتائج الرحلة والسفر في أخبار القرن الحادي عشر»، لجعفر بن السيد حسن البرزنجي: (ص: 22).

ويدافعوا عنهم أمام كل ما يروج ضدهم من شائعات وافتراءات تمس كرامتهم، وتحط من منزلتهم.
حيث يقول الله تعالى زاجرًا للمؤمنين عن مجارة الشائعات التي يتقولها أهل السوء في إخوانهم المؤمنين:
﴿يَعْظُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (4745).

وقد أوضحت الآيتان قاعدة مُهِمَّة وهي لا بُدَّ من الرجوع إلى الأمر المعلوم والمحقق؛ للخروج من الشبهات والتوهّمات، لأن الموهوم لا يدفع المعلوم، والمجهول لا يعارض المحقق (4746).

ولذلك لا بُدَّ من الرجوع إلى المصادر التاريخية الأصلية والموثوق فيها؛ لمعرفة الحقيقة، فلا تقبل رواية الكذابين أو الفساق وأصحاب الأهواء؛ لأن هذا الكذب والفسق والهوا سيدفعهم إلى تصوير الأمر على خلاف حقيقته، والإنسان المسلم مطالب شرعًا بالتثبت والتبين مما يسمع لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (4747)، وكذلك قول رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "كفى بالمرء كذبًا أن يحدث بكل ما سمع" (4748)، وقوله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث» (4749).

ولهذا كانت عناية علماء أهل السنة موجّهة إلى بيان من يُجمل عنه الخبر أو العلم، ومن لا يؤخذ منه أو عنه، كقول بعضهم في هذا السياق: "باب النهي عن الرواية عن الضعفاء والاحتياط في تحملها" (4750)، فتقدير الرجال لا يؤخذ إلا من العالم العارف الثقة البصير بأحوال المسلمين.

وقد وضع العلماء لهذا الأمر مجموعة من المقاييس والاعتبارات يجب الأخذ بها في هذا الأمر منها:

- 1 - عدم الحكم على عقائد الرجال ومواقفهم بغير دليل وذلك أثناء سرد الأعمال، فالحكم على أقدار الناس يجب أن يكون قائمًا على حسن الظن حتى يثبت خلاف ذلك.
- 2 - عدم تجاوز النقل الثابت إلى الإتيان بالظنون والفرضيات، فلم يفعل هذا مؤرخ فاضل، ولم يقل أحد أن حسن الأدب هو السكوت عن الذنب، وإنما حسن الأدب هو رده وتنقية سيرة هؤلاء الأصحاب الذين عاشوا في الصدر الأول منه، كما أن حُسن الأدب يقتضي السكوت عن الظنون، والكف عن تتبع ما لا علم لنا به يقينًا، وفي هذه الحالة كثيرًا ما تجد إلحاحًا على الإنسان من شهوة الاستنتاج ودعوى التحليل،

(4745) [النور: الآية: 17].

(4746) ينظر: «القواعد الحسان لتفسير القرآن» للسعدي، (ص: 161).

(4747) [الحجرات: الآية: 6].

(4748) حديث صحيح سبق تخريجه.

(4749) حديث صحيح سبق تخريجه.

(4750) ينظر: «صحيح مسلم»: (12/1).

وقد طلب منا الشارع الكريم أن تكون شهادتنا يقينية لا استنتاجية فيما نشهد من حاضرنا حيث يقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾⁽⁴⁷⁵¹⁾، فكيف بمن شهد بالظن والهوى فيمن أدبر من القرون؟

3 - الإسلام له منهجه في الحكم على الرجال والأعمال، فهو دائماً يأمر بالشهادة بالقسط وعدم متابعة الهوى في شنآن أو محبة، ويأمر باتباع العلم لا الظن، والتمحيص والتثبت من الأخبار؛ حتى لا يصاب الناس بالجهالة، وهذا في حق كل الناس، فكيف بخير القرون؟ وهو التاريخ الإسلامي.

سادساً: الحكم على الناس لا بُدَّ أن يكون على أساس العدل والإنصاف:

يقول الله تعالى في هذا الصدد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾⁽⁴⁷⁵²⁾.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله) أن الحديث في حق الناس له ضوابط فقال: "والكلام في الناس يجب أن يكون بعلم وعدل، لا بجهل وظلم، كحال أهل البدع؛ فإن الرافضة تعمد إلى أقوام متقاربين في الفضيلة، تريد أن تجعل أحدهم معصوماً من الذنوب والخطايا، والآخر مأثوماً فاسقاً أو كافراً، فيظهر جهلهم وتناقضهم"⁽⁴⁷⁵³⁾.

ومن ضمن هذا المعنى العدل في وصف الآخرين، والمقصود بهذا الكلام هو العدل في ذكر المحاسن والمساوئ والقيام بعملية الموازنة بينهما.

فمن المسلم به أن الإنسان لا يسلم من الخطأ؛ لقول رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «كل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابون»⁽⁴⁷⁵⁴⁾، وعلى هذا فالإنسان المسلم إذا أراد أن يصف غيره فعليه ألا يذكر المساوئ فقط ويغفل عن الحسنات، كما لا يُخفي الحسنات ويذكر المساوئ لوجود خلاف أو عدواة بينه وبين من يصفه؛ فالله تعالى قد دعانا إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾⁽⁴⁷⁵⁵⁾.

والمتابع لبعض الناس الذين يصفون الناس إذا وجد أنهم يذكرون المساوئ فقط، ويغضوا الطرف عن المحاسن؛ فإن ذلك يرجع في العادة إلى الحقد والحسد والبغضاء، أو إلى الظن بالناس والآراء السابقة، أو

(4751) سورة الزخرف: الآية: (٨٦).

(4752) سورة المائدة: جزء من الآية: (٨).

(4753) ينظر: «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية»، لابن تيمية: (337/4)، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، سنة: 1406هـ - 1986م.

(4754) أخرجه الحاكم في «المستدرک» كتاب: «التوبة والإنابة»، (272/4) برقم: (7617).

(4755) سورة هود: جزء من الآية: (٨٥).

التنافس المذموم، فالمنصفون هم الذين يذكرون الناس بما فيهم من خير أو شر ولا ييخسوا الناس حقوقهم، حتى ولو كان الموصوفون مخالفون لهم في الاعتقاد أو الدين، أو المذهب أو الانتماء⁽⁴⁷⁵⁶⁾.

ولدينا رصيد كبير من علماء الإسلام والذين اتصفوا بالعدل والحيادية في وصف الناس فمنهم: الحافظ الذهبي ت: (748هـ - 1347م) حيث أعطى صورة واضحة لهذا المنهج من خلال كتابه القيم «سير أعلام النبلاء» والذي أنصف فيه عندما قام بترجمة الأعلام، فلم ييخس أهل الفسق أو أهل البدع حقوقهم وما لهم من صفات إيجابية أو حميدة، بل ذكرهم بكل إنصاف بما لهم وما عليهم، فمثلاً يقول عن الأشتر النخعي: «أحد الأشراف والأبطال المذكورين، وكان شهماً، مطاعاً، زعراً⁽⁴⁷⁵⁷⁾، ألب علي عثمان، وقاتله، وكان ذا فصاحة وبلاغة، شهد صفين مع علي، وتميز يومئذ بكذا وكذا»⁽⁴⁷⁵⁸⁾.

وهناك مثال آخر من ضمن ما ذكره الذهبي في كتابه سير أعلام النبلاء والذي يدل على مدى إنصاف الناس حتى ولو كانوا من أهل المعصية وأصحاب المساوىء، فقد قال في ترجمة الخليفة الأموي الحكم بن هشام: «وكان من جبايرة الملوك، وفساقهم، ومتمرديهم، وكان فارساً، شجاعاً، فاتكاً، ذا دهاء، وحزم، وعتو، وظلم، تملك سبعمائة وعشرين سنة، وكان في أول أمره على سيرة حميدة، تلا فيها أباه، ثم تغير، وتجاهر بالمعاصي»⁽⁴⁷⁵⁹⁾.

وعلق كذلك في ترجمته للجاحظ الأديب المعروف، والذي اتبع مذهب المعتزلة عليه بقوله: "العلامة، المتبحر، ذو الفنون، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري، المعتزلي، صاحب التصانيف، كان أحد الأذكى، كان ماجناً، قليل الدين، له نوادر، كان من بحور العلم، وتصانيفه كثيرة جداً، لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته، حتى إنه كان يكتري دكاكين الكتبيين، ويبيت فيها للمطالعة، وكان باقعة في قوة الحفظ»⁽⁴⁷⁶⁰⁾.

وحين ذكر عبد الوارث بن سعيد قال في حقه: «وكان عالماً مجوداً، من فصحاء أهل زمانه، ومن أهل الدين والورع، إلا أنه قدرى مبتدع»⁽⁴⁷⁶¹⁾.

وقال حين ترجم لقرعة بن ثابت: «الصابي الشقي، الحراني، فيلسوف عصره، وكان يتوقد ذكاء، فبرع

(4756) ينظر: «التقاط الزهر من نتائج الرحلة والسفر في أخبار القرن الحادي عشر» تأليف: جعفر بن السيد حسن البرزنجي، (ص: 23).

(4757) زعراً: شرس سبى الخلق.

(4758) ينظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي، (34/4)، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الثالثة: 1405هـ/1985م.

(4759) ينظر: المرجع السابق، (254/8).

(4760) ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (526/11) وما بعدها.

(4761) المصدر السابق: (301/8).

في علم الأوائل، لم يكن في زمانه من يماثله في الطب وجميع الفلسفة، وتصانيفه فائقة»⁽⁴⁷⁶²⁾.

والناظر في منهج الإمام العلامة الحافظ الذهبي في كيفية العدل والإنصاف في وصف الناس يرى أنه منهج علمي دقيق، وهو ما عليه أهل السُّنَّة والجماعة في الحكم على الناس حتى وإن كانوا مخالفيهم؛ ولهذا على كل من يتحرى العدل والإنصاف أن يتبع هذا المنهج السوي، وأن يجعل نصب عينيه تقوى الله تعالى في وصف من يترجم لهم، أو يتحدث عنهم سواء كانوا من الحكام، أو العلماء، أو القادة، أو الفقهاء، أو الإخباريين، أو المؤرخين، أو أي أحد من عامَّة الناس، أو غيرهم، ويكون دأبه هو العدل والإنصاف.

سابعًا: العبرة بكثرة المحاسن والفضائل:

فمن المعروف أن من تغلبت فضائله على رذائله اغتفر له، وكما قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَلْتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْخَبْثَ»⁽⁴⁷⁶³⁾، ويدخل في هذا الباب ما قاله الحافظ الذهبي: «وإنما

(4762) ينظر: «سير أعلام النبلاء»، (13/ 485).

(4763) أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الطهارة، باب: ما ينحس الماء (46/1)، برقم: (63)، والترمذي في كتاب: الطهارة، باب: ما جاء أنَّ الْمَاءَ لَا يُنْجِسُهُ شَيْءٌ، باب منه (97/1)، برقم: (67)، والنسائي في «المجتبى»، كتاب: الطهارة، بَابُ التَّوْقِيفِ فِي الْمَاءِ (46/1)، برقم: (52)، وصححه ابن خزيمة: (49/1)، برقم: (92)، وأخرجه ابن أبي شيبة: (144/1)، وابن ماجه: (517)، وأبو يعلى: (5590)، والطحاوي: (15/1 و16)، والدارقطني: (19/1، 21)، والبيهقي (261/1)، والبغوي: (282) من طرق، عن محمد بن إسحاق، به. وأخرجه الدارمي: (187/1)، والنسائي: (175/1)، وابن خزيمة: (92)، والطحاوي في «شرح معاني الآثار»: (15/1)، وفي «المشكّل» (2644) من طريق أبي أسامة، عن الوليد بن كثير المخزومي، عن محمد بن جعفر، به.

وأخرجه عبد بن حميد: (817)، وابن أبي شيبة: (144/1)، وأبو داود: (63)، والنسائي في «الكبرى»: (50)، وابن الجارود: (45)، وابن حبان: (1249)، والدارقطني: (13-14 و18-19)، والحاكم: (132/1)، والبيهقي في «معرفة السنن والآثار»: (1854) من طريق أبي أسامة، عن الوليد بن كثير، عن محمد بن جعفر، عن عبد الله بن عبد الله بن عمر، عن أبيه، به. وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، فقد احتجا جميعًا بجميع رواته، ولم يخرجاه، وأظنهما (والله أعلم) لم يخرجاه لخلاف فيه على أبي أسامة، عن الوليد بن كثير»، ووافقه الذهبي.

وأخرجه ابن الجارود: (44)، والطحاوي في «المشكّل»: (2645)، وابن حبان: (1253)، والدارقطني: (15/1 و16-17)، والحاكم: (133/1)، والبيهقي في «السنن»: (260/1)، وفي «المعرفة»: (1850) من طريق أبي أسامة، كلاهما عن الوليد بن كثير، عن محمد بن عباد بن جعفر، عن عبد الله بن عبد الله بن عمر، عن أبيه، به.

وأخرجه الحاكم: (133/1)، والدارقطني: (18/1)، والبيهقي: (261/1) من طريق أبي أسامة، عن الوليد بن كثير، عن محمد بن جعفر بن الزبير، ومحمد بن عباد بن جعفر، عن عبد الله بن عبد الله بن عمر، عن أبيه، به.

قال الحاكم: «وإنما قرنه أبو أسامة (يعني محمد بن عباد) إلى محمد بن جعفر، ثم حدث به مرة عن هذا، ومرة عن ذلك». وأخرجه عبد الرزاق: (266)، والدارقطني: (23/1)، والبيهقي في «المعرفة»: (1885) من طريق أبي بكر بن عبيد الله بن عبد الله، عن أبيه، به. وأخرجه الدارقطني: (23/1)، ومن طريقه أخرجه البيهقي: (262/2) من طريق محمد بن كثير المصيصي، عن زائدة، عن ليث، عن مجاهد، عن ابن عمر مرفوعًا. قال الدارقطني في «العلل»: «والموقوف أصح».

العبرة بكثرة المحاسن» (4764).

وهذا تأصيل جليل يُعد بمنزلة المنهج الصحيح الذي يجب أن يتبع في الحكم على الناس؛ لأن كل إنسان لا يخلو من الخطأ، لكن من قل خطأه، وكثرت حسناته فهو إذن على خير كثير، بل الإنصاف يقتضي أن يُغفر للمرء الخطأ القليل إذا كان صاحب صواب وخير كثير (4765).
ومن المتعارف عليه عند أهل السنَّة والجماعة أنه يُعدُّ الغالب على الإنسان من الخطأ أو الصواب، والحكم عليه يكون بالإنصاف، بل هناك قاعدة أصيلة في هذا الباب ذكرها ابن تيمية حيث قال: "العبرة بكمال النهاية لا بنقص البداية" (4766).

ثامناً: إحالة الحوادث إلى الخطأ في الاجتهاد:

المجتمع الإسلامي يسير على نفس السنن الطبيعيَّة التي يسير عليها الكون كله، فليس هناك عصمة لفرد أو مجتمع من أن تسري عليه هذه السنن الطبيعيَّة، إلا إذا كان نبياً أو رسولاً؛ وبنَاءً على ذلك فيجب أن نعلم أن الذين قاموا بصناعة التاريخ رجال من البشر، يجوز في حقهم الخطأ والسهو وكذلك النسيان، حتى وإن كانوا من كبار أصحاب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ولكنه ينبغي إحالة الحوادث إلى الخطأ في الاجتهاد تمثيلاً مع قول رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "أن المجتهد المخطئ له أجر والمصيب له

وأخرجه الدارقطني: 24/1، ومن طريقه أخرجه البيهقي: 262/2 من طريق معاوية بن عمرو، عن زائدة، عن ليث، عن مجاهد، عن ابن عمر موقوفاً، وهو الصواب.

وأخرجه أحمد: (4753) و(5855) من طريق حماد بن سلمة، عن عاصم بن المنذر، عن ابن عمر. وإسناده جيد.
قال الحافظ في «التلخيص»: 17/1 بعد أن نقل تصحيحه عن الحاكم وابن منده: «ومداره على الوليد بن كثير، فقبيل: عنه، عن محمد بن جعفر بن الزبير، وقيل: عنه، عن محمد بن عباد بن جعفر، وتارة عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر، وتارة عن عبد الله بن عبد الله بن عمر. والجواب أن هذا ليس اضطراراً قادحاً، فإنه على تقدير أن يكون الجميع محفوظاً انتقال من ثقة إلى ثقة. وعند التحقيق: الصواب أنه عن الوليد بن كثير، عن محمد بن عباد بن جعفر، عن عبد الله بن عبد الله بن عمر (المكبر)، وعن محمد بن جعفر بن الزبير، عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر (المصغر)، ومن رواه على غير هذا الوجه فقد وهم، وقد رواه جماعة عن أبي أسامة، عن الوليد بن كثير على الوجهين». ولم ينفرد به الوليد بن كثير، بل تابعه محمد بن إسحاق كما في هذه الرواية، ويؤيده رواية حماد بن سلمة في «مسند أحمد»: (4753).
وقال الدارقطني في «السنن»: 17/1: «وصح أن الوليد بن كثير رواه عن محمد بن جعفر بن الزبير، وعن محمد بن عباد بن جعفر، جميعاً عن عبد الله بن عبد الله بن عمر، عن أبيه، فكان أبو أسامة مرة يحدث به عن الوليد بن كثير، عن محمد بن جعفر بن الزبير، ومرة يحدث به عن الوليد بن كثير، عن محمد بن عباد بن جعفر، والله أعلم. ينظر هامش: «مسند أحمد»: (311/8 - 214)، تحقيق الشيخ شعيب الأرنؤاط وآخرين.

وخلاصة الأمر أن الحديث صحيح لغيره بمجموع طرقه وشواهده.
(4764) ينظر: «سير أعلام النبلاء»: (46/2).

(4765) ينظر: «التقاط الزهر من نتائج الرحلة والسفر في أخبار القرن الحادي عشر» تأليف: جعفر بن السيد حسن البرزنجي، (ص: 23).
(4766) ينظر: «منهاج السنَّة» لابن تيمية، (412/8).

أجران" (4767)، فهو في كل حال مأجور فلا يحل أن ننقصه نحن وقد آجره الله تعالى، ومن المحتمل أن تجد له فضائل ودلائل أخرى تكون في صالحه، وتشفع له مواقفه الطيبة الثابتة (4768).

وَبِنَاءً عَلَى ذلك يجب على المسلم أن يُرجع كل خبر يطعن في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يقبله، فلا بد من تنزيه هؤُلاءِ الأصحاب (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) جميعاً عن الجشع والطمع والخديعة والغدر والفسق والظلم والاستبداد وأكل أموال الناس بالباطل، وقس على ذلك كل الأخبار التي تطعن في عدالتهم، وتُعد من الفسق وتحرق المروءة، وأنهم وإن كانوا غير معصومين فهم عدول، وأن اجتهادهم سواء تعلق هذا الاجتهاد بالدماء أو الأموال فهم فيه مأجورون، وهم حتى وإن ارتكبوا بعض المعاصي فهم يعودون ويتوبون ويستغفرون؛ فيتوب الله عليهم ويغفر لهم، وأن لهم فضل صحبة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وقد اختصوا بها دون غيرهم من الناس، وقد نالوا بسبب ذلك فضلاً لم يدركه ولم يصل إليه أحد غيرهم.

تاسعاً: الطريقة المثالية لدراسة القضايا والأحداث التاريخية، ومعالجة أهم القضايا والأخطاء:

على دارس التاريخ أن يدرس كل الظروف التي وقعت فيها الأحداث التاريخية والحالة الاجتماعية والاقتصادية وكذلك النفسية التي عايشت تلك الأحداث، بل ودراسة السياسات التي دفعت إلى ارتكاب الأخطاء وذلك قبل أن يتم الحكم عليها؛ حتى يكون الحكم أقرب إلى الصحة والصواب (4769).

والأمثلة على ذلك عديدة منها: موقف النبي (صلى الله عليه وسلم) من الصحابي الجليل حاطب بن أبي بلتعة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) حين أرسل رسالة مع إحدى نساء المشركين؛ ليخبرهم بقدوم النبي (صلى الله عليه وسلم) إلى مكة المكرمة (4770)، ومن خلال هذه الحادثة التاريخية نستطيع أن نحدد ثلاثة أمور للمعالجة العادلة للخطأ الذي حدث من الصحابي الجليل (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) وهي كالتالي:

1 - مرحلة التثبت من وقوع الخطأ والحادثة التاريخية قبل الحكم عليها، وفي هذه الحادثة قد تم التثبت من أوثق المصادر في ذلك وهو الوحي (4771).

2 - مرحلة التبين من الأسباب التي أدت إلى ارتكاب الخطأ أو الحادثة التاريخية، وهذا الأمر ظهر في

(4767) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: «الاعتصام بالكتاب والسنة»، باب: «أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ»، (108/9) برقم: (7352)، ومسلم في «صحيحه» كتاب: الأفضية، باب: بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب، أو أخطأ (1342/3)، برقم: (1716)، كلاهما من حديث عمرو بن العاص (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).
(4768) ينظر: «التقاط الزهر من نتائج الرحلة والسفر في أخبار القرن الحادي عشر» تأليف: جعفر بن السيد حسن البرزنجي، (ص: 24).
(4769) ينظر: «المرجع السابق» نفسه.

(4770) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: الجهاد والسير، باب: الجاشوس (59/4)، برقم: (3007)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الفضائل، باب: من فضائل أهل بدر (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) وقصة حاطب بن أبي بلتعة (1941/4)، برقم: (2494) كلاهما من حديث علي بن أبي طالب (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) في حديث طويل.
(4771) ينظر: «وقفات تروية في ضوء القرآن الكريم» تأليف عبد العزيز بن ناصر الجليل، (32/1)، ط: دار طيبة، الرياض، السُّعُودِيَّة، ط: الأولى، 1418هـ/1997م.

قول رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لحاطب: "ما حملك على ما صنعت" (4772)، وهذه المرحلة تُعد الأهم؛ لِأَنَّهُ إِذَا تَبَيَّنَ أَنَّ هُنَاكَ عَذْرًا شَرْعِيًّا خَلَالَ ارْتِكَابِ تِلْكَ الْحَادِثَةِ التَّارِيخِيَّةِ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ تَنْتَهِي الْقَضِيَّةُ عِنْدَ هَذَا الْحَدِّ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ عَذْرٌ شَرْعِيٌّ مَقْنَعٌ فَإِنَّا نَصِلُ إِلَى الْمَرْحَلَةِ الثَّلَاثَةِ وَهِيَ:

3 - وخلال هذه المرحلة سيتم جمع الحسنات وأعمال الخير لمرتكب تلك الحادثة أو هذا الخطأ، ويتم تجميعها إلى جانب هذا الخطأ الذي حدث، وقد يغرق هذا الخطأ أو هذه السيئة في ظل وجود هذه الحسنات، وهذا بالفعل ما حدث مع حاطب بن أبي بلتعة (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) حين قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لعمر بن الخطاب (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) عندما استأذن في قتل حاطب بن أبي بلتعة فقال له: "أليس من أهل بدر؟" فقال: "لعلَّ الله اطلع إلى أهل بدر؟" فقال: اعملوا ما شئتم، فقد وجبت لكم الجنة، أو: فقد غفرت لكم، فدمعت عينا عمر، وقال: الله ورسوله أعلم" (4773).

عاشراً: الرجوع لعلم الجرح والتعديل والاستعانة به للترجيح بين الروايات المتعارضة وبناء الصورة التاريخية الصحيحة:

على المؤرخ أن يستعين بمنهج أهل الحديث وذلك في نقد الأسانيد التي تخص الروايات التاريخية، فهي الوسيلة المثلى للترجيح بين الروايات المتعارضة، كذلك هو خير معين في أثناء رفض بعض المتون الشاذة والخارجة عن الإطار العام لتاريخ صدر الإسلام.

وفي هذا الأمر سيتم الاعتماد على الروايات الصحيحة ثم الحسنة؛ وذلك بهدف بناء الصورة التاريخية لأحداث المجتمع الإسلامي في عصر صدر الإسلام، وفي حالة التعارض يتم تقديم الأقوى دائماً، أما في حالة الروايات الضعيفة فإنه يمكن الاستفادة منها في إكمال الفراغ الذي لا تسده الروايات الصحيحة والحسنة على شرط أن تتماشى مع روح المجتمع الإسلامي، ولا تناقض جانباً شرعياً أو عقدياً لأن القاعدة تقول: "التشدد فيما يتعلق بالعقيدة والشريعة" (4774)، فإذا كان أهل الحديث يقبلون الرواية الضعيفة إن كانت تؤيد أحاديث صحيحة موثقة، فلا بأس إذن من الأخذ بهذا الجانب في التاريخ، بل وإمكانية جعله معياراً ومقياساً لتحري الحقائق التاريخية ومعرفتها، ومن هذا المنطلق تُتخذ الأخبار الصحيحة قاعدة يقاس عليها ما ورد عند الإخباريين مثل سيف بن عمر الضبي والواقدي وأبي مخنف وغيرهم، فما حدث الاتفاق عليه مما أورده هؤلاء أخذته بالقبول، وما خالف تركناه وأقصيناه" (4775).

(4772) حديث صحيح سبق تحريجه.

(4773) حديث صحيح سبق تحريجه.

(4774) ينظر: «المجتمع المدني في عهد النبوة خصائصه وتنظيماته الأولى» تأليف د: أكرم ضياء العمري، (ص: 25)، ط: الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السُّعُودِيَّة، ط: الأولى، 1403هـ/ 1983م.

(4775) ينظر: «التقاط الزهر من نتائج الرحلة والسفر في أخبار القرن الحادي عشر» تأليف: جعفر بن السيد حسن البرزنجي، (ص: 25).

الحادي عشر: الاعتماد على كتب السنّة كمصدر أساسي مهم من مصادر الفترة التاريخيّة
لصدر الإسلام:

فمن المفيد جدًّا في كتابة التاريخ الإسلامي الرجوع إلى كتب السنّة كمصدر موثوق وراجح لكتابة الأحداث التاريخيّة لصدر الإسلام؛ وذلك لوجود روايات تاريخيّة كثيرة فيها وهي على درجة عالية من الصحة؛ ولأن كتب الحديث النبوي الشريف قد نُحِدت أكثر من كتب التاريخ وذلك من قبل النقاد وأهل الجرح والتعديل، فمثلاً قد تميز صحيحا البخاري ومسلم، وعُرف أن كل ما فيهما صحيح وذلك بعد الدراسات النقدية والتي قام بها الحفاظ الكبار القدامى وكذلك الدارسون المعاصرون.

وتزداد أهميّة هذه الأخبار التاريخيّة الموثوقة بالرجوع إلى كتب السنن والمسانيد ومعاجم الصحابة والمؤلفات، وكتب الفضائل والطبقات والتواريخ التي كتبها علماء محدثون بحيث كان العالم الموسوعي يؤلف في علم الحديث وكذلك في علم التاريخ، وكتابات العلماء الذين كانت لهم عناية واهتمام بشرح كتب الحديث؛ وذلك لأن ثقافتهم الحديثيّة واقتباسهم من كتب التاريخ والتي دونها المحدثون الأوائل جعلت هذه الشروح غنية بنصوص تاريخيّة، فمثلاً يُعد كتاب فتح الباري شرح صحيح البخاري للحافظ ابن حجر العسقلاني ت: (852هـ - 1448م) مثلاً واضحاً لهذه الكتب وهؤلاء العلماء، إذ يشتمل على فوائد تاريخيّة كبيرة لا يستهان بها كما أنه كتاب حديث نبوي⁽⁴⁷⁷⁶⁾.

الثاني عشر: معرفة القدر المأخوذ من كتب أصحاب الفرق والأهواء:

فمن الأشياء المهمّة في ضبط حوادث التاريخ الإسلامي معرفة الحدود التي تراعى عند الأخذ من كتب أصحاب الأهواء من الفرق الضالة، إما استجابة لشهوة أو هوى، أو بدعوى التأويل المتعسف، أو الوقوع تحت تأثير الزندقة أو الكفر.

ومن المعروف أن أهل السنّة قد اهتموا بضبط مذاهب الفرق وكذلك أقوالهم؛ للتعرف على أحوالهم ومواقفهم ويكون المسلم على بينة منها فلا ينخدع بمثل تلك الدعاية الباطلة.

ولهذا الغرض أفرد بعض علماء أهل السنّة مؤلفات خاصّة بهؤلاء مثل أبي الحسن الأشعري في كتابه: «مقالات الإسلاميين»، وأبي الحسن الملقب في كتابه: «التنبيه والرد على أهل البدع»، وابن حزم في كتابه: «الفصل في الملل والأهواء والنحل».

كما أن أصحاب الفرق أنفسهم قد قاموا بكتابة وتدوين مذاهبهم ومعتقداتهم وأخبارهم وتراجم رجالهم وعلمائهم وردودهم على المخالفين لهم، ومنهم من اشتغل بعلم التاريخ فقام بتدوين الأخبار التاريخيّة

(4776) ينظر: «التقاط الزهر من نتائج الرحلة والسفر»: (ص: 25).

وَقَفًا لِمَعْتَقَدِهِ الْخَاصِّ أَوْ وَفْقَ مَذْهَبِهِ السِّيَاسِيِّ؛ فَأَظْهَرَ مِثَالًا خِصُومَهُ وَمَسَاوِيَهُمْ وَأَخْفَى فِي الْمَقَابِلِ حَسَنَاتِهِمْ. وَمَنْ أَجَلَ ذَلِكَ لَا بُدَّ لِلْمُؤَرِّخِ الَّذِي يَدْرُسُ التَّارِيخَ الْإِسْلَامِيَّ أَنْ يَتَعَرَّفَ عَلَى اتِّجَاهَاتِ هَؤُلَاءِ وَعَقَائِدِهِمْ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ سَيَمَكِّنُهُ مِنَ التَّعَامُلِ مَعَ النُّصُوصِ التَّارِيخِيَّةِ الَّتِي أوردَهَا هَؤُلَاءِ وَفْقَ اتِّجَاهَاتِهِمْ وَأَرَائِهِمْ وَمَوَاقِفِهِمْ، ثُمَّ يَمَارِنُهَا بِغَيْرِهَا عِنْدَ الْمُؤَرِّخِينَ وَالْعُلَمَاءِ الثَّقَاتِ وَالْعَدُولِ.

وَبَعْدَ عَمَلِيَّةِ الْمَقَابَلَةِ وَالْمُقَارَنَةِ بَيْنَ النُّصُوصِ التَّارِيخِيَّةِ يُنْظَرُ إِلَى تَعْصَبِ الرَّائِي مِنَ عَدَمِهِ؛ فَمَنْ ظَهَرَ عَلَيْهِ عِلَامَاتُ التَّحْيِزِ أَوْ التَّحَزُّبِ لَطَائِفَةٍ مَعِينَةٍ أَوْ مَذْهَبٍ مَعِينٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهُ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ؛ لِأَنَّ الْخِصُومَةَ وَالتَّعْصَبَ حِجَابٌ مَانِعٌ عَنِ الرَّؤْيَةِ التَّارِيخِيَّةِ الصَّحِيحَةِ.

وَهُنَاكَ مِنْ يَلَاحِظُ عَلَيْهِ التَّعْصَبَ مِنْ أَهْلِ الْبِدْعِ وَالْفِرْقِ وَلَكِنَّهُ صَدُوقٌ فِي نَفْسِهِ وَمَعْرُوفٌ بِوَرَعِهِ وَتَقْوَاهُ وَضَبْطِهِ لِلرَّوَايَاتِ فَتَقْبَلُ مِنْهُ هَذِهِ الرَّوَايَةُ التَّارِيخِيَّةُ؛ فَهُنَاكَ بَعْضُ الْأُئِمَّةِ أَخْرَجَ حَدِيثًا لِبَعْضِ أَهْلِ الْبِدْعِ الَّذِينَ لَا يَكْذِبُونَ أَمْثَالَ (4777):

الإمام البخاري أخرج في «صحيحه» لعمران بن حطان الخارجي رغم ما عُرف عنه بأنه من كبار الدعاة إلى بدعة الخوارج، ولكنه عُرف عنه الورع والتقوى وأنه لا يكذب (4778).

وقد يحصل الباحث من ثنايا الأخبار التاريخية التي يرويها أصحاب البدع عن طائفتهم ومذهبهم ما يمكن أن يكون حجة عليهم وبمثابة الإقرار منهم كحكايتهم لبعض الأقوال المتضاربة والمختلفة لديهم (4779).

الثالث عشر: التحري عند الأخذ من كتب غير المسلمين؛ وذلك بعرضها على الكتاب والسنة:
من المعروف أن التاريخ الإسلامي له قواعد وأصول وضوابط يسير عليها، وهذه القواعد وتلك الضوابط على المؤرخ المسلم أن يلتزم بها، وأن يخرج بحثه من خلال تلك القواعد وهذه الضوابط، وهذا الأمر يعني أن يكون المؤرخ المسلم على يقظة حين يأخذ من كتب غير المسلمين، خاصة وأن غير المسلمين وخاصة العلماء منهم قد أخذوا الحرية بلا قيد أو شرط أو ضابط، ثم طبقوها على التاريخ الإسلامي بسبب الاختلاف

(4777) ينظر: «التقاط الزهر من نتائج الرحلة والسفر في أخبار القرن الحادي عشر» تأليف: جعفر بن السيد حسن البرزنجي، (ص: 26).
(4778) الحديث: عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حِطَّانٍ، قَالَ: «سَأَلْتُ عَائِشَةَ عَنِ الْخَرِيرِ فَقَالَتْ: أَيْتِ ابْنُ عَبَّاسٍ فَسَأَلَهُ، قَالَ: فَسَأَلْتُهُ فَقَالَ: سَأَلَ ابْنُ عُمَرَ، قَالَ: فَسَأَلْتُ ابْنَ عُمَرَ، فَقَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو حَفْصٍ يُعْنِي عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ: «إِنَّمَا يَلْبَسُ الْخَرِيرَ فِي الدُّنْيَا مَنْ لَا خَلَاقَ لَهُ فِي الْآخِرَةِ» فَقُلْتُ: صَدَقَ، وَمَا كَذَبَ أَبُو حَفْصٍ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَجَاءٍ: حَدَّثَنَا خَزْبٌ، عَنْ يَحْيَى، حَدَّثَنِي عِمْرَانُ، وَقَصَّ الْحَدِيثَ». أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه»، كتاب: «اللباس» باب: «لبس الحرير وافتراشه للرجال، وقدر ما يجوز منه»، (150/7)، برقم: (5835).

(4779) ينظر: «منهج كتابة التاريخ الإسلامي مع دراسة لتطور التدوين ومناهج المؤرخين حتى نهاية القرن الثالث الهجري» تأليف: محمد بن صامل السلمي، (ص: 253) وما بعدها، ط: دار طيبة، الرياض، السُّعُودِيَّة، 1406هـ/1986م.

في المفاهيم والمبادئ؛ وهذا الأمر جعل النتائج في بحوثهم مناقضة للأحكام الإسلامية، بل وكذلك مناقضة لواقع المجتمع المسلم، وعلى ذلك فالقضايا التي تطرحها كتب غير المسلمين سواء اليهود أو النصارى أو غيرهم والتي تهتم بمعالجة التاريخ الإسلامي خاصة عصر صدر الإسلام؛ ينبغي أن تدرس بدقة وعناية وحيدة وحذر؛ لأنَّهم لا يكونون صادقين في كثير من الأمور التي يتكلمون فيها عن الإسلام وأنظمتهم ورجاله، ولا يجوز بسبب ذلك أن يروي عنهم المسلم أو يأخذ منهم، خاصة وأن من ضمن الشروط الواجب اتباعها في البحث في مثل هذه القضايا عرض الأقوال وكذلك الأفعال على كتاب الله تعالى وسنة الرسول الكريم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ).

وكذلك غير المسلمين ليس لديهم مانع يمنعهم عن الكذب مثل المسلمين، فهم لا يعرفون هذه الموانع؛ لأنَّهم لا يجدونها في مجتمعاتهم وبيئاتهم، ومن المعروف أن الإنسان وليد بيئته، وهذا بسبب غلبة التيار المادي على هذه المجتمعات، ومن هذا المنطلق انطلق غير المسلمين للحكم على غيرهم بنفس المنطق حيث وقعوا في الخطأ، وعمموا الأحكام وشوهوا التاريخ الإسلامي من هذا المنطلق.

كذلك من المتعارف عليه لدى العلماء أنهم لا يثبتون الأحكام المروية من المسلم ضعيف الضبط، فكيف يحق لأمة مؤمنة أن يأخذوا من كافر ساقط العدالة⁽⁴⁷⁸⁰⁾!

بل أضف على ذلك أنهم يضمرون الحقد والبغضاء لهذا الدين ويكونون العداوة بالقدر الذي لا يعلمه إلا الله تعالى⁽⁴⁷⁸¹⁾.

الرابع عشر: معرفة ومراعاة ظروف العصر الذي وقعت فيه الحادثة التاريخية:

من المهم أن نعلم أن بعض الحوادث التاريخية الواقعة في صدر الإسلام مثلاً ليس لها تبرير غير الظروف التي وقعت فيها، فلا يجوز أن نحكم عليها بالعقلية أو الظروف التي نعيشها نحن أو بأية ظروف يعيش فيها غير أصحاب تلك الحوادث؛ لأننا لوخالفنا تلك القاعدة فسوف يكون الحكم في ذلك الوقت لا يستند إلى مبررات موضوعية، ومن ثمَّ تكون نظرة القارئ للتاريخ إلى هذه الوقائع وتلك الأحداث على أنها لم تستكمل وسائل الحكم الصحيح؛ وهنا يُصدر حكماً خاطئاً؛ لأنَّه حكم من خارج السياق.

فمن الملاحظ أن الخلط بين الواقع المأساوي الذي يعيشه المسلمون في هذا العصر، وبين الواقع الزاهر للمجتمع الإسلامي في صدر الإسلام، هذا الأمر يرجع إلى الخطأ في الفهم الناتج في الغالب عن الصورة

(4780) ينظر: «التقاط الزهر من نتائج الرحلة والسفر في أخبار القرن الحادي عشر»: (ص: 26).
(4781) ينظر: «منهج كتابة التاريخ الإسلامي مع دراسة لتطور التدوين ومناهج المؤرخين حتى نهاية القرن الثالث الهجري» محمد بن صامل السلمي، (ص: 259 - 261).

المظلمة التي يتعلمها النشء عن تاريخ المسلمين وحضارتهم بواسطة المناهج الخاطئة والتي تعمم الأحكام وتشوه بذلك التاريخ.

وبلا أدنى شك أن مصدر هذا الخطأ في هَذِهِ المناهج إنما يرجع إلى تدخل أصحابها بالتفسير الخاطئ لتلك الأحداث التاريخية وفق ظروف وأحوال عصرهم الذي يعيشون فيه دون مراعاة ظروف وأحوال العصر الذي وقعت فيه تلك الأحداث التاريخية، وكذلك أحوال الناس وكذلك توجهاتهم خلال ذلك الوقت، بل والعقيدة التي تحكمهم ويدينون بها، أو بعبارة أخرى: إن مصدر الخطأ في منهجهم هو تطبيق واقع العصر الحاضر ومفاهيمه على العصور السابقة، مع أن لكل عصر مميزاته وظروفه وأحواله الخاصة به، والتي تختلف بطبيعة الحال عن غيرها من العصور الأخرى وهذه الأمور تسمى في عملية البحث التاريخي «روح العصر» أو «فقه الواقع»⁽⁴⁷⁸²⁾.

ونتيجة ذلك يمكن القول: إن سبب انحراف منهج هؤلاء ومن اتبعهم هو عملية القياس الفاسدة التي اتبعوها؛ فمن الخطأ الفادح أن يعيش الإنسان في هذا العصر، والذي هو عصر الأنانية والمصالح الشخصية، وتقديمها على مصلحة الأمة، وعدم الاهتمام بالمثُل والمبادئ الإسلامية الحقة، ثم يقوم بعملية قياس هذا العصر على عصر صدر الإسلام حيث حياة رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وأصحابه، حيث المثال الكامل والمبادئ العليا، وبذل كل ما يملك الإنسان بهدف المصلحة العامة للأمة الإسلامية. ولذلك ننبه إلى عدم اقتلاع الحادثة من سياقها الزمني أو التاريخي، وكذلك البيئي، والحكم عليها لا يكون من خارجها، بل يكون من داخل هذا السياق، وهذا عنصر فاعل ومهم في النظرة الخاطئة للتاريخ، حيث يقوم الباحث بنظرة إلى التاريخ يُحْكَمُ العصر الآن في الحوادث التاريخية، والتي كان لها طابع خاص وبيئته وسياق مختلفين.

نحن نعيش في عصر غلبت عليه الصراعات الاقتصادية والسياسية والتكتلات الحزبية، ثم يقوم هؤلاء بتطبيق هذا الواقع القائم وهذه السلبات القائمة على عصر رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والذي كان من أهم مميزاته المبدأ والعقيدة الصحيحة والتي كانت هي المنطلق والأساس لتصرف الناس في جميع جوانب حياتهم، وسبب ذلك أن الكتابة التاريخية المعاصرة قد اصطبغت (إلا القدر اليسير) بالمنهج المادي الغربي والذي هو بطبيعة الحال ابن بيئته، وتلك البيئة التي هي مرجعها الأول والأخير هو المادة، وتعاني من مرارة الصراع، ولا تؤمن بما يسمى بالقيم والمبادئ، ولكنها تؤمن بما يسمى بالمصالح، أضف على ذلك أنها تكون

(4782) ينظر: «التقاط الزهر من نتائج الرحلة والسفر في أخبار القرن الحادي عشر» تأليف: جعفر بن السيد حسن البرزنجي، (ص: 27).

متعصبة ضد الإسلام والمسلمين⁽⁴⁷⁸³⁾.

الخامس عشر: استعمال المفاهيم والمصطلحات الإسلامية:

تعد قضية المصطلحات من أهم وأخطر القضايا في ثقافة أي شعب؛ لأنَّه عن طريقها تثبت المفاهيم والأفكار، والمصطلح قد يكون كلمة أو كلمتان، وفي بعض الأحيان لا تتعدى ذلك إلا في حالات نادرة، لكن هذه الكلمة تكون قادرة على تحويل التفكير من جهة إلى نقيض هذه الجهة، بل تكون قادرة على أن تفقد الإنسان التفكير أصلاً.

وبما أن المفاهيم والمصطلحات مُهمَّة بهذا القدر؛ فإنه منذ أن فكَّرت كلاً من الحركة الصليبية ثم الحركة الصهيونية في تدمير الخلافة الإسلامية والعالم الإسلامي، وأعداء الأمة الإسلامية يحرصون كل الحرص على تخريب وتشويه الفكر الإسلامي وخاصة لدى النشء الإسلامي ويكون ذلك عن طريق باب المفاهيم والمصطلحات.

فمثلاً كان من تأثير الغزو الثقافي الأوربي للمسلمين أن شاع بينهم مفاهيم ومصطلحات غريبة عن ثقافتهم وعقيدتهم ولغتهم وعاداتهم وتقاليدهم حتى نلاحظ أن المصطلحات الإسلامية كادت أن تصل إلى مرحلة الاختفاء والانزواء.

وهذا المنزلق يتمثل في عدم وعي الباحثين المعاصرين بأن المصطلحات الحديثة إنما تكون نابعة من رؤية خاصَّة للفكر الغربي؛ فهي لها دلالات محلية وتاريخية لا يمكن بحال من الأحوال فصلها عن هذا الوسط الاجتماعي، والظروف التاريخية والثقافية التي لازمت نشوء هذا المصطلح أو ذاك.

فالمتقفون في العالم الإسلامي حتى مع بداية خمسينيات القرن العشرين كانوا لا يدركون أن المفاهيم والمصطلحات جزء لا يتجزأ من التركيبة الحضارية لأي مجتمع، وكانوا في حالة الدفاع عن الذات يحاولون أن يجدوا لكل عنوان براق في المدينة الغربية مثيل له في الإسلام عن طريق عقد المقارنات حتى وإن كانت شكلية لا تعطي بالاً للارتباط الوثيق الذي يوجد بين المصطلحات والعقائد والأفكار المنبثقة من واقع المجتمع.

ولو أردنا أن نعطي مثلاً على ذلك مصطلح: اليمين واليسار، نشأ هذا المصطلح خلال أحداث الثورة الفرُنسيَّة، وكان هذا في أثناء انعقاد اجتماع الجمعية التأسيسية والتي كانت في (1789/9/11م) حيث جلس الأشراف ومؤيدون النظام الملكي على يمين الرئيس، وجلس خصومهم أنصار الثورة على يساره حتى أصبح هذا النظام قاعدة تستخدم لتصنيف الفكر السياسي⁽⁴⁷⁸⁴⁾.

(4783) ينظر: «التقاط الزهر»: (ص: 27).

(4784) ينظر بحث: «مصطلحات سياسية، اليمين واليسار» د: عبد الرحمن الزيد، (ص: 139) مجلة السُّنة، العدد السادس، ربيع الأول 1411هـ/ أكتوبر 1990م.

ومن المؤكد أن هذه الخلفية التاريخية لهذا المصطلح قد تركت بصماتها على التعريف، ولكن في عصرنا الحاضر أصبحت كلمتا اليمين واليسار لهما مدلولين مطاطين يختلف مدلولهما حسب الدولة والمراحل التاريخية؛ فاليسار في دولة ما يعد يمينا في دولة أخرى.

ورغم أن تصنيف اليمين واليسار لعبة صهيونية⁽⁴⁷⁸⁵⁾، ولكن مع الأسف بعض الباحثين قد وظفوها بصورة تكاد تكون آلية، حتى أن البعض منهم قد ألفوا كتباً صنّفوا فيها أصحاب رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إلى فريقين يمين ويسار، وأن قمة الصراع الطبقي في زعمهم كان بين اليمين بقيادة سيدنا معاوية (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، واليسار بقيادة سيدنا علي بن أبي طالب (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، والتاريخ الإسلامي بالنسبة لهؤلاء عبارة عن يسار ويمين، فالمعتزلة مثلاً يسار، والأشاعرة يمين، والفلسفة عند ابن رشد يسار، والفلسفة عند الفارابي وابن سينا يمين، وأتباع المذهب المالكي الذي يقوم على المصالح المرسله يسار، والفقهاء لافتراضي عند الحنفية يمين، والتفسير بالمعقول يسار، والتفسير بالمأثور يمين، إلى غير ذلك من التصنيفات الغربية⁽⁴⁷⁸⁶⁾.

وَبِنَاءً عَلَى ذَلِكَ لَا بُدَّ مِنَ التَّنْبِيهِ عَلَى قَضِيَةِ التَّقْلِيدِ الْأَعْمَى، حَيْثُ سَيُظْهِرُ خَطَرَ دَاهِمٍ وَهُوَ خَطَرُ الذُّوْبَانِ فِي الْفِكْرِ الْجَاهِلِيِّ الْغَرْبِيِّ، وَالضِّيَاعِ وَسَطِ مَصْطَلِحَاتِهِ الْكَثِيرَةِ الَّتِي تَفْقَدُنَا ذَاتِيَّتَنَا الْمُسْتَقْلَمَةَ، وَيَنْبَغِي اسْتِعْمَالَ الْمَصْطَلِحَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ؛ لِأَنَّهَا ذَاتُ دَلَالَةٍ وَاضِحَةٍ وَمُحَدَّدَةٍ، وَكَذَلِكَ لَهَا مَعَايِيرُ شَرْعِيَّةٌ لَهَا قِيَمَتُهَا فِي وَزْنِ الْأَشْخَاصِ وَالْأَحْدَاثِ⁽⁴⁷⁸⁷⁾.

فمثلاً القرآن الكريم قسم الناس إلى مؤمن وكافر ومنافق، ولكل واحد من هذه الأقسام له صفاته المحددة والثابتة والمعروفة والتي لا تقبل عمليّة التلاعب فيها، فلا يجوز أن نترك هذا التقسيم لنرتقي في غمار تقسيمات ومصطلحات نبتت في وسط بيئة غير إسلاميّة، كوصف الإنسان بأنه يميني أو يساري أو غير ذلك من المسميات والمصطلحات والمفاهيم، كذلك من المهم أن الحكم على الأحداث والأعمال والإنجازات الحضاريّة لا بُدَّ وأن تستخدم فيهلك المصطلحات الإسلاميّة وهي الخير والشر والحق والباطل والعدل والظلم كما جاءت بهذه الصورة في القرآن الكريم، ولا نستخدم غيرها من المصطلحات والتي جاءت في الفكر الغربي⁽⁴⁷⁸⁸⁾.

ومع الأسف نقول إن بعض الباحثين العرب أخذوا نفس المنهج الغربي حتى في المصطلحات ذات

(4785) ينظر: «لعبة اليمين واليسار» د: عماد الدين خليل، (ص: 20)، ط: مؤسسة الرسالة - بيروت، لبنان، 1405هـ / 1985م.
(4786) ينظر: «اليمين واليسار في الفكر الديني» د: حسن حنفي، (ص: 114)، منشورات دار علاء الدين - دمشق، دار الثقافة الجديدة - القاهرة.

(4787) ينظر: «التقاط الزهر من نتائج الرحلة والسفر»: (ص: 28).
(4788) ينظر: «المجتمع المدني في عهد النبوّة» د: أكرم ضياء العمري، (ص: 23).

العلاقة بالتوزيع الجغرافي والتوزيع التاريخي، فمثلاً في مجال التوزيع الجغرافي وضع الغرب مصطلحات الشرق الأدنى، والشرق الأوسط، والشرق الأقصى، وهي مصطلحات يستعملها العرب الآن بلا بصيرة؛ وذلك لأن هؤلاء الغربيون المستعمرون اعتبروا أنفسهم مقيمون في مركز الأرض فأخذوا يطلقوا هذا التوزيع بالنسبة لموقعهم هم⁽⁴⁷⁸⁹⁾.

وكذلك التوزيع التاريخي مثل العصور القديمة والوسطى والحديثة، وهذا التوزيع يتميز بمراحل وتقلبات تاريخية عاشتها أوروبا، وهذا بالتأكيد يجعل لكل فترة من هذه الفترات خصائص ومفاهيم ومصطلحات مستقلة تبعاً للأحداث والتطورات الفكرية والعقدية التي عاشتها أوروبا في كل فترة من هذه الفترات⁽⁴⁷⁹⁰⁾.

فالعصور القديمة مثلاً تميزت بالوثنية الإغريقية والرومانية، والعصور الوسطى تميزت بهيمنة الكنيسة وتسلط البابوية، والعصور الحديثة تميزت بظهور النظم العلمانية والدول الحديثة.

أما التاريخ الإسلامي حتى تاريخ الأنبياء فهو وحدة واحدة بالنظر إلى المفاهيم والمبادئ السائدة فيه والتي لا تتبدل بتبدل الدول والحكام والزمان؛ لأنه تاريخ أمة ذات عقيدة واحدة ثابتة لا تتغير؛ ولذلك لا بُدَّ من طرح هذه النظرة الأوربية وهذا التوزيع جانباً؛ لأن ذلك يفتت في تاريخنا، ويصطنع الحواجز بين العصور الإسلامية.

(4789) ينظر: «منهج كتابة التاريخ الإسلامي» محمد صامل السلمي، (ص: 269).

(4790) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 270).

الضابط الرابع: التفرقة بين أخطاء البشر وأحكام الإسلام:

وهذا ضابط مهم، فمن فهم الشريعة فهماً صحيحاً عرف أن هناك فرقاً بين أخطاء البشر وأحكام الإسلام، فقواعد الإسلام وأحكامه تصدر من مصدرها وهو كتاب الله تعالى وسنة رسوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وليس من عمل البشر وسيرتهم، وليس هناك حجة لأحد سواءً في قوله أو عمله إذا كان مخالفاً لنصوص الشرع الحنيف؛ ولهذا قال الإمام مالك (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ): «ليس أحد بعد النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إلا ويؤخذ من قوله ويترك إلا النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»⁽⁴⁷⁹¹⁾؛ ولذلك نجد بعض الناس يخطئ في فهم هذه المسألة فيظن أن كل ما وقع من أحداث في التاريخ الإسلامي إنما هي تطبيق لمبادئ الإسلام، أو أن الإسلام قد أمر بذلك، بل ويأخذ تلك الأفعال حجة للاقتداء بها على اعتبار أن ذلك سابقة تاريخية حدثت في المجتمع الإسلامي، ولكن المفهوم من الشريعة أن السوابق التاريخية لا يجوز العمل بها إذا خالفت النصوص الشرعية، أو وقعت نتيجة الانحراف في فهم المفهوم الإسلامي، أو أنها صدرت عن من لا يحتج بعمله، ولذلك نرى بعض المؤرخين المعاصرين حينما يتحدثون عن الحضارة الإسلامية، يذكرون بعض الأفعال المناقضة تماماً لأحكام الشريعة الإسلامية دون أن يوضحوا بأن مثل تلك الأفعال تخالف الأوامر والنواهي الشرعية، فمثلاً في الفنون الإسلامية يذكرون أنواعاً قد حرمها الإسلام مثل فن بناء القباب على القبور، وفي النظم المالية يذكرون المكوس⁽⁴⁷⁹²⁾ والتي تؤخذ من التجار المسلمين وهذا قد نهي الله تعالى عنه⁽⁴⁷⁹³⁾، فيتم عرض تلك الأشياء على أنه تقدم حضاري، وهذا خلط بين انحرافات البشر وأخطائهم وبين أحكام الإسلام، وعلى الباحث المسلم أن يضع التصور الإسلامي الصحيح في كل ما يقوم به من دراسة، وأن يفرق بين أخطاء البشر وبين قيم وتعاليم الإسلام؛ لأن البشر يخطئون ويصيبون، وبعضهم مستقيم وبعضهم الآخر منحرف؛ ومن ثمَّ قد تتبدل المفاهيم إن لم ترجع إلى ضابط شرعي ومقياس شرعي قويم تسير عليه، أما

(4791) ينظر: «قرة العينين برفع اليدين في الصلاة» للإمام البخاري، (ص:73)، تحقيق: أحمد الشريف، دار الأرقم للنشر والتوزيع، الكويت، ط: الأولى، 1404هـ/1983م.

(4792) المكس: الضريبة التي يأخذها الماكس، وهو العتار، وأصله الجباية، وغلب استعماله فيما يأخذه أغوان الظلمة عند البيع والشراء. ينظر: «لسان العرب»، (6/220).

(4793) لقول رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «لا يدخل الجنة صاحب مكس» يعني العتار. أخرجه أبو داود في «سننه»، كتاب: الخراج والإمارة والفتوى، باب: في السعاية على الصدقة (3/132)، برقم: (2937)، والإمام أحمد بن حنبل في «مسنده»، (526/28)، برقم: (17294). من حديث عقبة بن عامر الجهني، وصححه ابن خزيمة في «صحيحه»: (51/4)، برقم: (2333)، وصححه ابن الجارود في «المنتقى»: (ص: 93)، برقم: (339)، وصححه الحاكم في «المستدرک»: (1/562)، برقم: (1469).

أحكام الإسلام فهي ثابتة لا تتبدل ولا تتغير⁽⁴⁷⁹⁴⁾ كما قال الله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾⁽⁴⁷⁹⁵⁾.

(4794) ينظر: «منهج كتابة التاريخ الإسلامي» تأليف د: محمد صامل السلمي: (صد:230)، دار ابن الجوزي، الرياض، السُّعُودِيَّة، الطبعة الأولى، 1429هـ/ 2008م.
(4795) [الأنعام: الآية: ١١٥].

الضوابط الخامس: عدم التأثر بالمكانة الاجتماعية أو العلمية عند إصدار الأحكام:

من الضوابط المهمة التي ينبغي ذكرها هو عدم التأثر في مجال إصدار الأحكام التاريخية على الأشخاص أو الهيئات أو الأحداث التاريخية بالمنزلة العلمية أو المكانة الاجتماعية للأشخاص الفاعلين في الحدث التاريخي أو المؤثرين فيه مما يدفعنا إلى محاولة تبرير الخطأ أو إظهاره بمظهر الصواب، وهذا سيكون على حساب تشويه المنهج التاريخي الإسلامي⁽⁴⁷⁹⁶⁾؛ لأن تبرئة الأشخاص لا تساوي تشويه المنهج، فالمنهج أعظم من الأشخاص وأكبر، وصيانتها أولى وأجدر، فالحق لا يُعرف بالرجال ولا بكثرة من قاله، إنما يُعرف الرجال بقدر تمسكهم بالحق حتى وإن كانوا قلة، فالجماعة هي ما وافق الحق، قال نعيم بن حماد: "يعنى إذا فسدت الجماعة فعليك بما كانت عليه الجماعة قبل أن تفسد، وإن كنت وحدك، فإنك أنت الجماعة حينئذ"⁽⁴⁷⁹⁷⁾، فالمنهج لا بُدَّ أن يبقى محافظاً عليه من التحريف والتبديل والتشويه.

فالحكم الذي يطلقه المؤرخ سواءً من نقد أو تأييد لمجموعة من أرباب الحكم والولايات سواءً من الحكام أو القادة، أو كبار العلماء، أو عصر من العصور، أو موقف من المواقف الجماعية أو الفردية، يجب أن يكون هذا الحكم لدى المؤرخ المسلم مبنياً على منهج معياري شرعي يزن به أعمال كل شخص من هؤلاء؛ لأن الإنسان يُذم بسبب تقصيره في شيء من الأمور الشرعية وما هو مسئول عنه، وقد يُمدح بما قدم للإسلام من خدمات أو أقام من عدل في أثناء ولايته أو حكمه، فالمقياس الشرعي هو المنهج الذي يحاكم به الإنسان في عمله أو موقفه، وهذا الحكم التاريخي يختلف عن نقد الرواة عند علماء الحديث، فلهؤلاء موازين أخرى خاصة بهم معروفة ومفصلة في كتب مصطلح الحديث الشريف⁽⁴⁷⁹⁸⁾.

(4796) وهذا الكلام ليس معناه أننا لا نلتمس الأعداء لمن كان له عذر، أو نسئ الأدب مع الناس، بل الواجب إحسان الظن بالمسلم، وهناك فرق بين الاعتذار وبين التبرير، والمخدور هو التعصب وتبرير الأخطاء.
(4797) ينظر: «فيض القدير شرح الجامع الصغير» للمناوي، (4/ 99)، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط: الأولى، 1356هـ.
(4798) ينظر: منهج البحث في التاريخ والتدوين التاريخي عند العرب، تأليف: محمد عبد الكريم الوافي، (ص: 55)، منشورات جامعة قارون، بنغازي، ليبيا، الطبعة الأولى، 1410هـ/ 1990م.

الضابط السادس: البعد عن أسلوب التعميم قبل استقراء الأحداث التاريخية:

على المؤرخ المسلم أن ينتبه في أثناء عرضه للأحداث التاريخية فلا يستعمل أسلوب التعميم وأن تكون عبارته محددة، وواضحة المعنى، وأن لا يطلق حكماً عاماً على أهل بلد، أو على أهل زمن، أو على جنس من الأجناس، أو ينفي حدوث واقعة معينة قبل أن يستقرئ الأحداث بشكل تام.

فعلى سبيل المثال حادثة مقتل الخليفة الراشد عثمان بن عفان (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) وموقف أهل المدينة المنورة من ذلك فلا يصح أن نقول: إن أهل المدينة المنورة كلهم قد تحاذلوا في الدفاع عنه أو نصرته، أو كانوا يتمنون قتله، أو أن نقول كما قالت الرافضة: بأن الصحابة أجمعوا على قتله، بل نقول: إن أهل المدينة المنورة قد وقفوا إلى جانب الخليفة عثمان (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) ودافعوا عنه كما تدل على ذلك الأخبار والروايات التاريخية الصحيحة، ولكنه (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) منعهم من ذلك، وألزم كل من يرى أن له عليه طاعة بالخروج من الدار؛ لِأَنَّهُ لا يريد إراقة الدماء ووقوع مذبحه بين المسلمين بسببه هو، وكان رأيه أن الثوار إنما يريدون قتله فقط، وقد فرح بالشهادة وتناول حديث رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في تبشيره بالجنة على بلاء سيصيبه⁽⁴⁷⁹⁹⁾ بهذا الأمر الذي وقع له من حصار الثوار لبيته⁽⁴⁸⁰⁰⁾.

وكذلك مثل أن نذكر الحكم على مجتمع من المجتمعات أو عصر من العصور وعلى أخلاق أهله من خلال شعر اثنين أو ثلاثة أو حتى عشرة من الشعراء الماجنين، ثم نقول إن ذلك العصر هو عصر مجون وتهتك وخلاعة إلى آخر ذلك من الأحكام.

فمن المعروف أن كل عصر من العصور يحتوي على عناصر مختلفة من الصالحين والطالحين، والحكم إنما يكون للغالب منها، كما لا يجوز أن نطلق مثل هذه الأحكام على أسرة من الأسر أو طائفة من الطوائف فنقول مثلاً: إن أسرة بني أمية أسرة ظالمة، أو نقول: إن فرقة المرجئة أو المعتزلة كلهم زنادقة ومنافقون؛ لأن كل طائفة لا تخلو من بعض الصالحين أو العوام أو المجتهدين، ولكن الحكم يكون للغالب⁽⁴⁸⁰¹⁾.

(4799) أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: «أصحاب النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»، باب: «قول النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "لو كنت متخذاً خليلاً"، (8/5)، برقم: (3674) من حديث: أبي موسى الأشعري (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ).
(4800) ينظر: «دراسات في التاريخ والحضارة الإسلامية» تأليف: عبد المعز فضل عبد الرازق، (ص: 30)، ط: الأولى، 1438 هـ - 2017 م.
(4801) «منهج البحث التاريخي» د: حسن عثمان، (ص: 50)، ط: دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، 1428 هـ - 2007 م.

الضابط السابع: معرفة القيم الأساسية المرجوة من تحليل التاريخ الإسلامي:

التاريخ فرع من فروع العلم، بل قد وضعه العلماء الذين كتبوا في تصنيف العلوم من ضمن أولوية العلوم التي تخدم الشريعة الإسلامية⁽⁴⁸⁰²⁾.

وقد أثنى العديد من العلماء على أهمية وثمرة القيم الأساسية لدراسة علم التاريخ ومن ضمن من تكلم في ذلك ابن عبد البر النمري حين قال: "ويلزم صاحب الحديث أن يعرف الصحابة المؤيدين للدين عن نبينهم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ويعنى بسيرهم وفضائلهم، ويعرف أحوال الناقلين عنهم وأيامهم وأخبارهم حتى يقف على العدل منهم من غير العدل"⁽⁴⁸⁰³⁾.

ومن المعروف أن علم التاريخ قد ارتبطت نشأته بالعلوم الشرعية وعلى أيدي رجال معروف عنهم أنهم رجال علم الحديث⁽⁴⁸⁰⁴⁾، وكذلك صلة التاريخ بالشريعة وخدمته لها معروفة وواضحة في ميدان السلوك الإنساني والتربية، أو ميدان علم الرجال وهو ما يسمى بعلم الجرح والتعديل؛ ولذلك قال أحد المؤرخين: "لم يستعن على الكذابين يمثل التاريخ، يقال للشيخ سنة كم ولدت؟ فإذا أقر بمولده مع معرفتنا بوفاته الذي انتمى إليه، عرفنا صدقه من كذبه"⁽⁴⁸⁰⁵⁾؛ وبذلك اعتبر التاريخ وسيلة من الوسائل التي استخدمها علماء الحديث لمعرفة صدق الرواة من كذبهم⁽⁴⁸⁰⁶⁾.

وقد قال أيضًا سفيان الثوري: "لما استعمل الرواة الكذب، استعملنا لهم التاريخ"⁽⁴⁸⁰⁷⁾، ومن أجل ذلك نجد كبار أئمة الحديث مثل البخاري، ومسلم، وأحمد بن حنبل، والترمذي وغيرهم اعتنوا بجوانب من علم التاريخ، بل وصنفوا كتبًا في ذلك.

ولدراسة التاريخ العديد من الفوائد والثمرات والقيم الأساسية، يقول ابن الأثير: "ومن رزقه الله طبعًا سليمًا وهداه صراطًا مستقيمًا علم أن فوائدها كثيرة ومنافعها الدنيوية والأخروية جمة غزيرة"⁽⁴⁸⁰⁸⁾.

(4802) الخوارزمي «مفاتيح العلوم» تأليف: محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي، (ص: 21)، وما بعدها، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط: الثانية.

(4803) ينظر: «جامع بيان العلم وفضله» تأليف، أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (1134/2) تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، ط: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1414هـ/1994م.

(4804) ينظر بحث: «أثر الحديث في نشأة التاريخ عند المسلمين» بقلم: بشار عواد معروف، (116/21)، مجلة الأعلام، السنة الثانية، محرم 1386هـ/1966م.

(4805) ينظر: «الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ» تأليف: محمد بن عبد الرحمن بن محمد شمس الدين السخاوي، (ص: 32)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1407هـ/1986م.

(4806) ينظر: «المصدر السابق»، (ص: 24).

(4807) ينظر: «المصدر السابق»، (ص: 22).

(4808) ينظر: «الكامل في التاريخ» لابن الأثير، (9/1)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط:

الأولى، 1417هـ / 1997م.

والناظر في العصر الحديث يجد أن التاريخ صارت له أهمية كبيرة، واستخدم كأداة لتوجيه الشعوب وتربيتها، كما استعان به أصحاب المذاهب الفكرية في تأييد مذاهبهم وأفكارهم، والبحث فيه عن سند تاريخي لهم، ومن الواضح أن الأوربيين ينظرون للتاريخ نظرة إجلال، ويطلبون من التاريخ تفسير الوجود وتعليل النشأة الإنسانية.

وطالما أن الإنسان المسلم يطلب العلم بهدف خدمة دينه وعقيدته، فلا بد أن يجدد المسلم ما هي القيم الأساسية المرجوة من دراسته للتاريخ، ويتساءل هل يكون ذلك مجرد المعرفة فقط، أو التسلية، أو حفظ الأخبار والقصص، أو بهدف إشباع رغبة وغريزة حب الاستطلاع، فدراسة التاريخ بوجه عام، والإسلامي بوجه خاص لا ينبغي أن يكتفى في دراسته بتحقيق تلك الرغبات والأهداف القريبة؛ لأنَّه علم أجل وأعلى من أن ينظر له هذه النظرة، وإلا لماذا ذكر الله تعالى تاريخ السابقين وقصص الأنبياء في كتابه العزيز، والذي هو كتاب هداية وإرشاد للبشرية كلها⁽⁴⁸⁰⁹⁾.

والقيم الأساسية المرجوة من وراء دراسة التاريخ الإسلامي هي كالتالي:

1 - القيم التربوية:

وظيفة المسلم في الحياة هي تحقيق العبادة لله تعالى بمفهومها الشامل لكافة جوانب الحياة والنشاط البشري، وعن طريق حقيقتها التي هي كمال الخشوع والخضوع لله مع كمال المحبة، فالعبودية لله هي الهدف المرجو من التربية، ودراسة التاريخ مجال واسع لتحقيق هذا الهدف وذلك بما فيه من العبر والعظات والأسوة الحسنة والقُدوة الطيبة فيمن يقتدي الإنسان بهم وهم الأنبياء عليهم السلام حيث قال الله تعالى لنبيه محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمْ اقْتَدِهْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾⁽⁴⁸¹⁰⁾، وقال للمؤمنين: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾⁽⁴⁸¹¹⁾، وكذلك الأسوة بالخلفاء الراشدين؛ لقول رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ"⁽⁴⁸¹²⁾.

(4809) ينظر: «المختصر في علوم التاريخ» تأليف: أبي عبد محي الدين محمد بن سليمان الكافيجي، (ص: 95)، ط: مكتبة المثنى، بغداد،

العراق، 1383هـ/1963م.

(4810) [الأُنعام: الآية: ٩٠].

(4811) [الأحزاب: الآية: ٢١].

(4812) أخرجه الإمام أبو داود في «سننه»، كتاب: السنَّة، باب: «في لزوم السنَّة»، (200/4)، برقم: (4607)، والإمام الترمذي في

«جامعه»، كتاب: العلم، باب: «ما جاء في الأخذ بالسنَّة واجتناب البدع» (44/5) برقم: (2676)، وقال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ

حَسَنٌ صَحِيحٌ».

فدراسة التاريخ الإسلامي وبالأخص السيرة النبوية العطرة، وتاريخ الخلفاء الراشدين، والفتوحات الإسلامية، وسير العلماء، والقادة الأفاضل من سلفنا الصالح إذا تم عرضها للنشء بشكل واضح وأبرزت بطولات رجال الإسلام؛ فإن ذلك سيبعث في النشء العمل المثمر البناء، والتمسك بالإسلام، والاعتزاز بتعاليمه ورجاله وتاريخه، بالإضافة إلى تنمية روح الولاء لله ولرسوله ولأئمة الإسلام، ويأخذ بهم هؤولاء الشباب إلى معالي الأمور ويكشف عن طاقتهم الحقيقية، ويدعوهم إلى استثمار تلك الطاقة المخزونة فيهم.

فاستخدام التاريخ في مجال التربية يُعد من أنفع وأهم الوسائل التربوية لتربية الأجيال، والتربية بالأحداث من أهم الوسائل التي استخدمها القرآن الكريم ورسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في إقرار القيم، والمتتبع لتعقيب القرآن الكريم على غزوة أحد في سورة آل عمران إذ يقول تعالى: ﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾⁽⁴⁸¹³⁾ تكفي للدلالة على أهمية استخدام التاريخ في التربية وعظيم الثمرة التي ترجى من وراء ذلك⁽⁴⁸¹⁴⁾.

ولذلك نرى الدكتور محمد أمين المصري يذكر أهمية القيم المرجوة من دراسة التاريخ بقوله: "لدراسة التاريخ قيمة تربوية من حيث تأثيرها في عقل الدارس وإكسابه عادات خاصة في التفكير فتنشأ لديه العادة التاريخية في تناول الحقائق، والأسلوب التاريخي في التفكير فيها؛ لأن التاريخ طريقة بحث تقوم على النقد والمقابلة والتحقق ووزن قيم الأدلة وربط السبب بالنتيجة مع التعليل للحوادث وإرجاعها إلى دوافعها"⁽⁴⁸¹⁵⁾.

2 - إدراك السنن الربانية في الكون:

من أهم القيم الأساسية لدراسة التاريخ الإسلامي هي التعرف على السنن الربانية في الكون فإن الله تعالى سنناً في خلقه، أرشدنا إليها وطلب منا التعامل معها، حيث قال تعالى: ﴿قَدْ خَلَقْنَا مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنًا فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ﴾⁽⁴⁸¹⁶⁾، وقال أيضاً: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتِ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾⁽⁴⁸¹⁷⁾، وقال تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتِ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَقْنَا فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾⁽⁴⁸¹⁸⁾، فالمطلوب من المسلم التعرف على هذه السنن الربانية.

(4813) [آل عمران: الآية: ١٢١].

(4814) ينظر: «مخات في وسائل التربية الإسلامية وغاياتها» تأليف د: محمد أمين المصري، (ص: 227)، ط: دار الفكر، دمشق، سوريا، ط: الرابعة: 1389هـ-1978م.

(4815) ينظر: «المرجع السابق» نفسه.

(4816) [آل عمران: الآية: ١٣٧].

(4817) [فاطر: جزء من الآية: ٤٣].

(4818) [غافر: الآية: ٨٥].

والتاريخ يحتوي على حوادث متشابهة ومواقف متماثلة تساعد الإنسان على كشف تلك السنن الربانية والتي هي غاية في الدقة والعدل والثبات.

والإنسان حينما يدرك تلك السنن الربانية يجد لها فوائد عديدة، حتى لو لم يقدر الإنسان على تفادي حدوثها والنجاة منها، حيث تكون النتيجة هي الصلابة في الموقف بخلاف من يجهل مصدر الأحداث، فإن الذي يعلم تتكون لديه البصيرة والطمأنينة، أما الذي يجهل الشيء فليس لديه إلا الحيرة والخوف والقلق. والسنن الربانية تنقسم إلى نوعان: سنن خارقة، وسنن جارية:

أولاً: السنن الخارقة: وهي التي تقع على خلاف المألوف على يد رسول من رسل الله تأييداً من الله له بتلك المعجزة، مثل تحويله للعصا إلى حية في يد سيدنا موسى (عليه السلام) حيث قال تعالى: ﴿قَالَ أَلْقَهَا يَا مُوسَى * فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾⁽⁴⁸¹⁹⁾، وكما نبع الماء من الصخرة عندما ضربها موسى بعصاه كما قال تعالى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرِبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾⁽⁴⁸²⁰⁾، وكما شق القمر نصفين معجزة لرسول الله محمد (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مسعود (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، قَالَ: "انْشَقَّ الْقَمَرُ وَخُنُّ مَعَ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بِمِئَى، فَقَالَ: «اشْهَدُوا» وَذَهَبَتْ فِرْقَةٌ نَحْوِ الْجَبَلِ" (4821).

ثانياً: السنن الجارية: وهي نوعان: سنن متعلقة بالأمر الطبيعي، كسنة الله في تعاقب الليل والنهار، والشمس والقمر، فهي تجري وفق سنة محددة قد قدرها الله تعالى، وسنة متعلقة بدين الله وأوامره ونواهيها، ووعده ووعيدته: فهي ثابتة لا تتبدل، مثل نصره لأوليائه، وخزيه لأعدائه. وهذه السنن الشرعية لا تدرك إلا من خلال النظر في التاريخ وملاحظة مصائر الأمم وقيام الحضارات وسقوطها وأسباب ذلك في الكون كله.

وكما قال أحد العلماء: "والسنن الربانية تجيء في القرآن غير محددة لكي تشمل أكبر قدر من الوقائع وتلامس أكبر عدد من التفاصيل والجزئيات" (4822).

(4819) [طه: الآية 19 والآية: 20].

(4820) [البقرة: الآية: 60].

(4821) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: «مناقب الأنصار» باب: «انشقاق القمر»، (5/ 49) برقم: (3869)، ومسلم في

«صحيحه» كتاب: صِفَةِ الْقِيَامَةِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ، باب: انْشِقَاقِ الْقَمَرِ (4/ 2158)، برقم: (2800).

(4822) ينظر: «التفسير الإسلامي للتاريخ» تأليف د: عماد الدين خليل، (ص: 109)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1401هـ/ 1981م.

وقال أيضاً: "كما أن معرفة السنن الربانيّة تفرض على الجماعة الواعية المدركة والملتزمة أن تتجاوز مواقع الخطأ التي قادت الجماعات البشرية السابقة إلى الدمار والهلاك، وأن تحسن التعامل مع تلك السنن ومع قوى الكون مستمدة ذلك من منهج الله الذي سار عليه أنبياءه ورسله" (4823).

والسنن الربانيّة قد تأخذ وقتاً طويلاً لكي تُرى متحققة في الواقع، في حين أن عمر الفرد محدود؛ ولذلك قد لا يرى السنّة متحققة في الواقع، بل قد يرى الإنسان جانباً من السنّة الربانيّة ثم لا تتحقق نهايتها في حياته مما قد يدفع البعض إلى عدم إدراك السنّة أو التكذيب بها، وهنا يكون دور التاريخ في معرفة أن السنّة الربانيّة لا بُدّ أن تقع ولكن لما كان عمرها أطول من عمر الفرد بل ربما أطول من أعمار أجيال متتابعة، فإنها تُرى متحققة من خلال التاريخ الذي يثبت أن سنة الله ثابتة لا تتغير ولا تتبدل (4824) كما قال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (4825)

فعن طريق دراسة التاريخ يعلم الإنسان أن الحاضر الذي يعيشه، إذا كان فيه ما يتصور أنه مخالف لسنة الله (4826) الشرعيّة غير مستثنى من السنّة الربانيّة بل هو جزء منها ولكن للسنة الربانيّة أجل ووقت محدد ومقدر بقدر حيث قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِّنْ قَرْنٍ مَّكَّانَهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ يُمْكِنْ لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ بَحْرِيٍّ مِّنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾ (4827).

وهناك حقيقة قد ينساها البشر وهي أنه حين يُمكن الله لهم في الأرض ينسون أن هذا التمكين إنما تم بمشيئة الله تعالى ليلوهم فيه، أيقومون عليه بعهد الله وشرعه، من العبودية له وحده، والتلقي منه وحده، أم يجعلون من أنفسهم طواغيت تدّعي حقوق الإلهيّة وخصائصها، إنها حقيقة ينساها البشر فينحرفون عن عهد الله ويمضون على غير سنة الله، ولا يتبين لهم في أول الطريق عواقب هذا الانحراف، ويقعون في الفساد شيئاً فشيئاً وهم يسيرون إلى وعد الله وسنته دون أن يشعروا حتى يستوفي الكتاب أجله، ويحق وعد الله تعالى، ثم تختلف أشكال الأخذ والنهائية، فمرة يأخذهم بعذاب الاستئصال، ومرة بعذاب من فوقهم، ومرة من تحت أرجلهم كما وقع لكثير من الأمم، ومرة بالسنين ونقص الأنفس والثمرات كما حدث لأقوام آخرين، ومرة يذيق بعضهم بأس بعض، فيعذب بعضهم بعضاً ويدمر بعضهم بعضاً، ويسلط الله عليهم عبداً له طائعين

(4823) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 110، 111).

(4824) ينظر: «منهج البحث العلمي عند العرب» تأليف د: جلال محمد موسى عبد الحميد، (ص: 45)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1402هـ/1982م.

(4825) [الأحزاب: الآية: ٦٢].

(4826) كما هو الواقع الآن من حيث التقدم المادي والصناعي للدول الغير مسلمة، وكذلك الانحطاط والتأخر المادي والصناعي للمسلمين.

(4827) [الأنعام: الآية: ٦].

أو عصاة ليقضي على شوكتهم، ثم يأتي الاستخلاف بعباد جدد ليبتليهم بما مكنهم، وهكذا تمضي دورة السنّة، فالسعيد من وعاهها وأدركها، والشقي من غفل عنها⁽⁴⁸²⁸⁾.

وهذا المعنى جاء صريحاً في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾⁽⁴⁸²⁹⁾، حيث فتح الله عليهم أبواب كل شيء عندما نسوا ما ذكروا به من أوامر الله ونواهيه، فلما فرحوا بهذا الفتح وهذا الرزق أخذهم الله بغتة، فإدراك الرزق عليهم كان من باب الاستدراج، وقال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَمْلِي لِلظَّالِمِ، إِذَا أَخَذَهُ لَمْ يَفْلِتْهُ، ثُمَّ قَرَأَ وَكَذَلِكَ أَخَذَ رَبِّكَ، إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخَذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ"⁽⁴⁸³⁰⁾.

وهذه الأبواب التي تُفتح لغير المسلمين إنما هي من تمام عدل الله في كونه الذي يقضي بأن يعطي كل عامل جزاء عمله قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾⁽⁴⁸³¹⁾، فإنهم لما عرفوا القوانين الماديّة للتقدم وأخذوا بما نالوا ثمرة جهدهم في الدنيا، ومع ذلك فهم لن يكونوا مثل رضاء المؤمنين المستقيمين على منهج الله في طمأنينة نفوسهم، وإنما رضاءهم كله آفات، واختلال اجتماعي، وانحدار خلقي، وإهدار لكرامة الإنسان وقيّمته المعنويّة في مقابل المادة، والناظر الفاحص يرى ذلك في أحوال المجتمعات الحاضرة، ويدرك سنن الله تعالى في خلقه.

والملاحظ أن ثبات السنن الربانيّة يقابله ثبات في طبيعة الإنسان وخلقته، فالخوافز الإنسانيّة لم تتغير منذ أن خلق الله آدم (عليه السلام)، كما أن دوافع الإنسان الفطريّة لم تنزل قائمة كما كانت في الماضي، والذي يصلح البشر في الماضي هو الذي يصلحهم في الوقت الحاضر⁽⁴⁸³²⁾.

والأمثلة على السنن الربانيّة كثيرة قد اخترنا بعضاً منها على سبيل المثال:

أ - سوء العاقبة للمكذّبين:

فالذين يكذبون بآيات الله ورسله ويظلمون الناس ويسعون بين الناس للفساد وعدهم الله بسوء العاقبة فقال تعالى: ﴿فَقُلْنَا أَذْهَبْنَا إِلَى الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَدَمَّرْنَاهُمْ تَدْمِيرًا * وَقَوْمِ نُوحٍ لَمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ

(4828) ينظر: «المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره» تأليف د: محمد رشاد خليل، (ص: 97)، دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى، 1404هـ/1984م.

(4829) [الأنعام: الآية: 44].

(4830) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: تفسير القرآن، باب: قَوْلُهُ: ﴿وَكَذَلِكَ أَخَذَ رَبُّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخَذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ [هود: 102] (74/6) برقم: (4686)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: الرِّبِّ وَالصَّلَاةِ وَالْأَدَابِ، باب: تحريم الظلم (1997/4) برقم: (2583)، كلاهما من حديث أبي موسى (رضي الله عنه).

(4831) [غافر: الآية: 40].

(4832) ينظر: «المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره» د: محمد رشاد خليل، (ص: 100).

أَعْرِفْنَاهُمْ وَجَعَلْنَاَهُمْ لِلنَّاسِ آيَةً وَأَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا * وَعَادًا وَثُمُودًا وَأَصْحَابَ الرَّسِّ وَقُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا ﴿4833﴾.

فكما جرى من تحقيق هذه السُّنة في الماضي سيجري تحقيق مثله في الحاضر والمستقبل لكل من عرض عن ذكر الله تعالى وشرعه، ومن فضل الله على الناس وكذلك عدله فيهم أن يبقى نعمته الماديَّة والمعنويَّة عليهم كالأمن والاستقرار، والرزق الوفير، والصحة، إلى غير ذلك، فلو أنهم شكروه على نعمه التي أعطاهم ولم يتحبروا ويتسلطوا لزادهم الله تعالى، ولكنهم فعلوا عكس ذلك فسلبهم الله تلك النعم بعدله وقدرته قال تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ (4834)، وقال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (4835).

ب - البشر يتحملون المسؤولية في رقيهم أو انحطاطهم، وفي سيرهم مع الخير أو الشر:

فخالق تعالى قد أعطاهم الحرية والاختيار، ومع ذلك بعث إليهم رسلاً وأنبياء من عنده؛ ومن ثمَّ إذا وجدت الأسباب فإن النتائج تكون تابعة لها، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنِ وَّالٍ﴾ (4836)، فالتغيير يبدأ من النفس عن طريق الارتقاء أو الارتفاع إلى أعلى، أو العكس، الانتكاسة أو الهبوط إلى الأسفل، وهذه السُّنة الربانيَّة في تغيير النفس والاجتماع مُهمَّة جدًّا، فهي تعطي للباحث التاريخي ضوءًا يستضيء به في دراساته وبحوثه، وهي سنة اجتماعيَّة يستفيد منها المصلح والمرابي، وفي الآية ملاحظة جديدة بالنظر والدراسة وهي أن ترتيب حدوث التغيير من الله مترتب على حدوثه أولاً من البشر، سواءً في السلب أو الإيجاب، وهذا الترتيب يضع البشر أمام المسؤولية في أحداث التاريخ، وهذه السُّنة لا يمكن إدراكها إدراكًا صحيحًا إلا باتباع المنهج الرباني؛ لأن هذا المنهج يجعل الناس تأخذ خير السُّنة وتدرك العلاقة السليمة بين الأحداث التاريخيَّة، ذلك لأن الخير لا ينال إلا بالهدى، والهدى لا يكون إلا عن طريق الرسل وما أنزل إليهم من ربه (4837) قال تعالى: ﴿فُلْنَا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (4838).

(4833) [الفرقان: من الآية: ٣٧ إلى الآية: ٣٩].

(4834) [إبراهيم: الآية: ٧].

(4835) [الأنفال: الآية: ٥٣].

(4836) [الرعد: جزء من الآية: ١١].

(4837) بحث بعنوان: «حتى يغيروا ما بأنفسهم» د: جودت سعيد، (ص: 25)، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ط: الثامنة، 1409هـ/ 1989م.

(4838) [البقرة: الآية: ٣٨].

ج - زوال الأمم مرتبط بإفسادهم في الأرض، والبعد عن المنهج الإلهي:

إذا ما تجبرت أمة من الأمم وعلت في الأرض، أصابها البطر والكبرياء؛ هياً الله لها أسباب الانهيار والزوال والأفول قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ * إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ * الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ * وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ * وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ * الَّذِينَ طَعَوْا فِي الْبِلَادِ * فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ * فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ﴾⁽⁴⁸³⁹⁾، وقال تعالى أيضاً: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا * وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾⁽⁴⁸⁴⁰⁾، أي أمرناهم بالأمر الشرعي من فعل الطاعات وترك المعاصي، فعصوا وفسقوا، فحق عليهم العذاب، والتدمير جزاء فسقهم وعصيانهم، وفي قراءة «أَمَرْنَا» بالتشديد⁽⁴⁸⁴¹⁾؛ أي جعلناهم أمراء، والترف وإن كان كثرة المال والسلطان من أسبابه، إلا أنه حالة نفسية ترفض الاستقامة على منهج الله تعالى وليس كل ثراء ترف.

وكما حرم الفساد وجعل هلاك الأمم بإفسادهم في الأرض كذلك أمر تعالى بالعدل وحرم الظلم، وجعله على نفسه وبين الناس محرماً، كما في الحديث القدسي الجليل: «يا عبادي إنني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالموا»⁽⁴⁸⁴²⁾.

وفي حالة اختلال الموازين، وانعدام القيم، وتحكم الأقوياء في الضعفاء، وتقسيم المجتمع إلى سادة وعبيد، وتلاعب الأقوياء يتلاعبون بحدود الله حسب هواهم فقد آذهم الله بالهلاك قال تعالى: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾⁽⁴⁸⁴³⁾، وقال (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وإيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"⁽⁴⁸⁴⁴⁾.

(4839) [الفجر: من الآية: 6 إلى الآية: 13].

(4840) [الإسراء: الآية: 16 والآية: 17].

(4841) ينظر: «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير، (57/5)، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1419هـ/1998م.

(4842) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه»، كتاب: «الْبِرِّ وَالصَّلَاةِ وَالْأَدَابِ» باب: «تحريم الظلم»، (4/1994) برقم: (2577)، من

حديث أبي ذر الغفاري (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ).

(4843) سورة الأنبياء: الآية: ١١.

(4844) أخرجه البخاري في «صحيحه»، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: حديث الغار (4/175)، برقم: (3475)، ومسلم في

«صحيحه»، كتاب: الحدود، باب: قُطِعَ السَّارِقُ الشَّرِيفُ وَعَبِيرُهُ، وَالتَّهْمِيُّ عَنِ السَّقَاعَةِ فِي الْحُدُودِ (3/1315)، برقم: (1688)، كلاهما من حديث أبي هريرة (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ).

د - سنة التدافع بين الأمم وبين الحق والباطل:

وهي من أهم السنن الربانيّة الجارية في الكون، وعلى دارس التاريخ مراعاة تلك السنّة، حيث قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾⁽⁴⁸⁴⁵⁾، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾⁽⁴⁸⁴⁶⁾، وأهم وأعظم معروف يؤمر به هو إخلاص العبودية لله تعالى، وإقامة شرعه، وأول منكر ينهى عنه هو عبادة غير الله من الطواغيت والأهواء والشهوات، والإعراض عن شريعة الله وعدم العمل بها. والأمر والنهي لا يتحققان إلا بجهد من البشر يتقابل فيه الحق مع الباطل، ويكون بينهما الصراع والتدافع، فإذا ثبت أصحاب الحق وصبروا وصابروا تحقق لهم وعد الله بهزيمة الباطل ونهايته، وهذا الصراع لا ينتهي بمعركة واحدة ولا مئات المعارك؛ لأنّه يتخذ أشكالا عدة ويمتد في مساحات طويلة ومتعددة تجعل الإنسان يقضي حياته كلها في هذا الصراع، إلا أنه قد يهدأ بعض الوقت في بعض الجوانب ويشتد في الأخرى، وبهذا تسير الحياة.

فالتدافع سنة جارية في هذه الحياة، والله تعالى يطلب منا استثمار هذه السنّة، وأخذ الخير منها، ودفع الشر، وهذا لا يكون إلا بالجهد، وإقامة المعروف، والنهي عن المنكر⁽⁴⁸⁴⁷⁾ قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽⁴⁸⁴⁸⁾.

3 - التعرف على معالم تاريخ الإنسانيّة:

من أهم القيم الأساسيّة لدارس التاريخ التعرف على معالم تاريخ الإنسانيّة، كيف كانت بدايتها، وما هي الأطوار التي مرت بها، وما هي أهم المعالم في تاريخها، ومن ضمن أهم المعالم التي يتطلب التركيز عليها⁽⁴⁸⁴⁹⁾:

أ - معرفة تاريخ الأنبياء عليهم السلام: الأنبياء عليهم السلام يعدون خط الاستقامة الأول ومنهج الحق في هذه الحياة الدنيا بما علمهم الله عن طريق وحيه، وقد أتوا بعقيدة واحدة وهي إفراد الله تعالى وحده

(4845) [سورة آل عمران: الآية: 110].

(4846) [سورة الحج: الآية: 41].

(4847) ينظر: «تفسير التاريخ الإسلامي» د: عماد الدين خليل، (ص244).

(4848) سورة البقرة: الآية: 216.

(4849) ينظر: «معالم تاريخ الإنسانيّة» هـ.ج. ويلز (53/1)، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط: الأولى.

بالعبادة والاستسلام له بالطاعة والخضوع، والبعد عن الشرك وأهله.

والإسلام على هذا المعنى هو دين الأولين والآخريين من الأنبياء والأتباع، وهو الدين الذي لا يقبل الله غيره، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (4850)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (4851).

ودور الأنبياء وأتباعهم يمثل في تاريخ البشرية كلها الطريق المستقيم والذي هو متصل ببعضه ببعض، من أول آدم (عليه السلام) إلى محمد (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وكذلك تمثل الجاهليات على تعدد أنواعها واختلاف عصورها المسالك المتعرجة، ولكنها جميعًا تمثل أمة واحدة وحزبًا واحدًا في مقابلة أمة الإسلام ودعوة الحق، وأتباع الرسل والأنبياء.

والتاريخ البشري كله منذ أن خلق الله آدم (عليه السلام) وأسكنه الله في الأرض وكلفه بالخلافة فيها وأنزل عليه الهدى يمثل الصراع بين الحق والباطل، بين أتباع الهدى والضلال، فالأنبياء وأتباعهم يريدون تطبيق شرع الله وتنفيذه، وأعداؤهم يمثلون الباطل ويريدون تنفيذ آرائهم وأهوائهم، وكل فترة يتغلب فيها دعاة الحق وينفذوا منهج الله نجد البشرية تنعم بالأمن والاستقرار وتكثر الخيرات؛ وذلك لأن منهج الله هو الحق حيث قال تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنذِرُوا مُّعْرِضُونَ﴾ (4852).

ومن أجل ذلك فإن على المؤرخ المسلم أن يبين هذا الأثر وهذا العمل الذي قام به رسل الله عليهم السلام، ومن بعدهم الأتباع، وأن يتتبع آثارهم في الحياة البشرية في عمارة الأرض وأخلاق الناس وآدابهم وثقافتهم (4853).

ومن المعروف أن كلمة الحق لا تضيع هباء ولا بد أن تترك أثرًا، ولقد امتن الله على الأمة الإسلامية وعلى العرب خاصة ببعثة نبيه محمدًا (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فقال تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (4854)، وقال سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (4855).

(4850) [آل عمران: جزء من الآية: 19].

(4851) [آل عمران: الآية: 85].

(4852) [الأحزاب: الآية: 3].

(4853) ينظر: «التاريخ العربي والمؤرخون» تأليف: شاکر مصطفى، (ص: 70)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1398هـ/ 1978م.

(4854) [البقرة: الآية: 101].

(4855) [آل عمران: الآية: 164].

فهو سبحانه وتعالى هو الذي زكى أخلاقهم، وعلمهم الكتاب والحكمة، وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون، ورفعهم من الضلال الذي كانوا فيه قبل مبعثه (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إلى الهدى والصراط المستقيم⁽⁴⁸⁵⁶⁾.

ب - التعرف على سيرة النبي محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)؛ لِأَنَّهُ خَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ: والذي بُعث للثقلين الإنس والجن، ولنقف على كيفية التربية التي مارسها النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مع أصحابه حتى أخرج منهم ذلك الجيل المثالي الفريد والذي خاطبه الله تعالى بقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾⁽⁴⁸⁵⁷⁾، وكيف وصلوا إلى هذه القمة العالية من التربية، والتي تُعد بحق معلماً حقيقياً في تاريخ الإنسانية كلها؛ لنستفيد من ذلك في تربية أبنائنا، والجيل المسلم لنريه على منهاج النبوة.

ج - التعرف على تاريخ الخلفاء الراشدين على وجه الخصوص، وتاريخ الرعييل الأول من الصحابة والتابعين وتابعيهم على وجه العموم: لِأَنَّهُمْ هم الذين طبقوا الشريعة لأول مرة على أيديهم، وهم الذين نشروا الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها، وهم خير القرون، وهم الذين دونوا العلوم، وهم الذين رَووا السنن والآثار عن رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ونحن قد أمرنا باتباع سنة الخلفاء الراشدين والاهتداء بهديهم حيث قال (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين من بعدي" (4858).

د - معرفة سير العلماء والصالحين والدعاة: وجهادهم في سبيل الله؛ لإقامة شريعته، فينبغي العناية بها والتعرف عليها.

هـ - معرفة أثر الإسلام في حياة البشرية: وهذا يتم بمعرفة التجارب التي انتهت إليها الجاهليات المتعددة، وبيان أحوالها الاجتماعية، وكيف وصل الإسلام إلى رفعتها بمنهج المصلح حيث قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾⁽⁴⁸⁵⁹⁾، ويمكن تبين ذلك بتتبع أعمال الهدم والبناء التي قام بها الإسلام في حياة تلك المجتمعات التي حكمها، وما مصير الأفكار والنظم والعقائد التي كانت سائدة، وكيف بنى الإسلام تلك

(4856) ينظر: «التاريخ العربي والمؤرخون» تأليف: شاکر مصطفى: (ص:70).

(4857) [سورة آل عمران: الآية: 110].

(4858) حديث صحيح سبق تخريجه.

(4859) سورة الجمعة: الآية: (2).

المجتمعات من جديد منطلقاً من منهج العقيدة الصحيحة، والقائم على أساس العدل والحق والحرية والسلام⁽⁴⁸⁶⁰⁾.

4 - التأكيد على جملة من الحقائق المُهمّة في تاريخ وحياة البشرية:

من خلال دراسة التاريخ وحقائقه ووقائعه يتوصل الباحث إلى إثبات العديد من الحقائق المُهمّة في حياة الإنسان، ومن ضمن هذه الحقائق:

أ - أن التوحيد لله تعالى هو أول شيء عرفته البشرية: فمن يقرأ ويستعرض التاريخ يظهر له جلياً أن الأصل في البشرية أنها بدأت تاريخها وحياتها مهتدية بشرع الله تعالى وهديه، ثم طرأ عليها الانحراف والشرك بعد زمن طويل، فقد ذكر عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أنه قال: "كان بين نوح و آدم عشرة قرون، كلهم على شريعة من الحق، فاختلّفوا، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين"⁽⁴⁸⁶¹⁾، وبعد ذلك صار تاريخها دورات متعاقبة من الهدى والضلال، فكلما انحرفت البشرية عن توحيد الله تعالى أرسل الله لهم رسولاً؛ ليردهم إلى الهدى وعبادة الله وحده لا شريك له.

والإسلام هو الدين الذي أرسل الله به المرسلين، ورضيه الله ديناً للعالمين أولهم وآخرهم كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾⁽⁴⁸⁶²⁾، وقال تعالى أيضاً: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾⁽⁴⁸⁶³⁾، ومن هذا المنطلق يدرك الإنسان ضلال التصورات الجاهلية التي لا تهتدي بوحى الله والتي تزعم أن البشرية بدأت بالوثنية ثم تطورت أديانها حتى وصلت إلى التوحيد.

ولذلك قال أحد العلماء: "الحقيقة أن عبادة الأب"⁽⁴⁸⁶⁴⁾، والطوطم⁽⁴⁸⁶⁵⁾، والوثن، لم تكن هي تطور العقيدة الذي وصل في النهاية إلى التوحيد، إنما كان هذا تطور الانحراف البشري عن العقيدة الصحيحة في عصوره المختلفة".

(4860) ينظر: «تفسير التاريخ الإسلامي» د: عماد الدين خليل، (ص250).
(4861) أخرجه الحاكم في «المستدرک علی الصحیحین»، کتاب: تواریخ المُتقدِّمِینَ مِنَ الْأَنْبِیَاءِ وَالْمُرْسَلِینَ: (596/2)، برقم: (4009)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الْبُخَارِيِّ وَمُجَرَّجًا»، ووافقه الذهبي. وينظر: الطبري (محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر ت: 922/هـ/310م): جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1420هـ/2000م، ج4، ص275.

(4862) [سورة آل عمران: الآية: 19].

(4863) [سورة آل عمران: الآية: 85].

(4864) نقصد بذلك عبادة الأب أو الأب في النصرانية.

(4865) الطوطمية (بالإنجليزية: Totemism): هي ديانة مركبة من الأفكار والرموز والطقوس تعتمد على العلاقة بين جماعة إنسانية وموضوع طبيعي يسمى الطوطم، والطوطم يمكن أن يكون طائرًا أو حيوانًا أو نباتًا أو ظاهرة طبيعية أو مظهرًا طبيعيًا مع اعتقاد الجماعة بالإرتباط به روحياً وإضفاء القداسة والاحترام عليه.

فكل نبي بعث إلى قومه قال لهم: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ﴾⁽⁴⁸⁶⁶⁾، وتلك هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها كما قال رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً"⁽⁴⁸⁶⁷⁾، وهذه صبغة الله: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾⁽⁴⁸⁶⁸⁾، فالإنسان مخلوق لعبادة الله وحده.

ب - أن الله تعالى هو الخالق لهذا الكون كله بما فيه وبمن فيه، والإنسان مستخلف في هذا الكون:

ولهذا لا تجد الإنسان المؤمن الذي يؤمن بهذه الحقيقة يشعر بأي عداً أو منافضة بينه وبين هذا الكون، بل يجد الانسجام؛ لأن الكون عابد لله مسبح حيث قال تعالى: ﴿سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾⁽⁴⁸⁶⁹⁾، وقال أيضاً: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْبِخُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾⁽⁴⁸⁷⁰⁾.

والمؤمن عابد كذلك لله ومتبع لهديه وشرعه، أما الكافر فإنه يخرج عن تلك القاعدة فهو شاذ عن هذا الكون الطائع لله والمسبح بحمد الله؛ ولذلك يشعر بعداء هذا الكون، ويشعر بفخر وكبرياء وخيلاء إذا عرف شيئاً يسيراً من أسرار هذا الكون وقوانينه، فتجده يخرج ليعلم بكل كبرياء أنه قد انتصر على الطبيعة وقهرها، ويتوهم أنه أصبح سيد هذا الكون والمهيمن على كل ما فيه، وأنه يعمل ما شاء وكيف شاء دون مراقب أو محاسب، أما الإنسان المؤمن فيعرف أنه مستخلف في هذه الأرض لعمارتها وفق شرع الله تعالى، وأنه ليس من حقه أن يخرج عن شرط الاستخلاف في الأرض وهو عبادة الله تعالى.

5 - قيمة دراسة التاريخ النفعية:

من ضمن القيم الأساسية لدراسة التاريخ أن له قيمة نفعية مادية؛ ولهذا كان الخلفاء والحكام والسلاطين والعديد من القادة يحرصون على دراسة وقراءة التاريخ؛ لأنه يكسبهم خبرة في التعامل مع الرعية والناس، ويساعدهم على تصريف الأمور، ويجدون فيه العديد من التجارب المتشابهة مع كثير من الأحداث التي يتعايشون معها، ولذلك يقال بأن التاريخ هو سياسة الماضي، والسياسة تاريخ الحاضر⁽⁴⁸⁷¹⁾.

(4866) [سورة هود: الآية: 50].

(4867) أخرجه مسلم في «صحيحه»، كتاب: الجَنَّةِ وَصِفَةِ نَجِيمِهَا وَأَهْلِهَا، باب: الصِّفَاتِ الَّتِي يُعْرَفُ بِهَا فِي الدُّنْيَا أَهْلُ الْجَنَّةِ وَأَهْلُ النَّارِ (4/219)، برقم: (2865).

(4868) سورة البقرة: الآية: 138.

(4869) سورة الحديد، الآية: 1.

(4870) سورة النور، الآية: 41.

(4871) ينظر: «المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره» د: محمد رشاد خليل، (ص: 102).

6 - حصانة ومناعة فكرية:

ومن ضمن القيم الأساسية لدارس التاريخ أنه يعطيه مناعة فكرية ضد البدع والخرافات والجهل، وذلك عن طريق معرفته بطبائع الأشياء، وحقائق الأمور، وحيل البشر، لأن التاريخ مع أنه منهج بحث فهو وسيلة من وسائل الكشف عن الحقائق وإثباتها، ومعروف أن هناك العديد من العلماء قد استخدموا المنهج التاريخي في كشف وفضح الأباطيل والخرافات، وبيان البدع في الشرع، لأن الدين الصحيح هو ما كان عليه الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وأصحابه، وقد وصف النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الفرقة التي ستجوبقوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): "ما أنا عليه وأصحابي" (4872).

ومن ضمن هؤلاء العلماء الذين استخدموا المنهج التاريخي الإمام الحافظ بن كثير، والعلامة ابن القيم وكثير غيرهم (4873).

7 - فضائل أخلاقية عالية:

من ضمن القيم الأساسية لدارس التاريخ أن له فضائل أخلاقية عالية؛ لأنه يحفظ الحقائق مهما حاول الناس طمسها أو إخفائها، وبهذا الفعل يتم إنصاف الرجال الذين حاول معاصروهم تجاهلهم، أو تشويه تاريخهم وحركتهم وإساءة الظن بهم والقول فيهم ما ليس بحق، كما أنه يكشف الغطاء عن أدوار الخيانة أو الانحرافات العقيدية أو السلوكية التي كان يمارسها بعض الأشخاص والذين عُرف عنهم أنهم يتبوؤن مراكز عالية مقربة من السلاطين والحكام، مما جعل معاصريهم يعترضون بهم فيمدحونهم ويكثرون الثناء عليهم، ويعظمونهم، ويلقبونهم بالعديد من ألقاب البطولة والفخر وحسن التدبير.

لكن التاريخ بما يحمله من الحقائق والوثائق يصحح تلك الأخطاء، ويجعل الرجال في ميزان تقديمهم الخدّمات الحقيقية لأمتهم أو عقيدتهم، والأمثلة عديدة وكثيرة لا تحتاج إلى البحث أو التمهيص (4874).

8 - المساعدة في فهم الحاضر:

من القيم المهمة المكتسبة من دراسة التاريخ فهم الحاضر، والقدرة على تحليله، خاصة في الظروف الحالكة والصعبة والتي قد يجد الإنسان تشابهاً في الدوافع وفي الأمثال العربية نقول: "ما أشبه الليلة بالبارحة". وقد أشار القرآن الكريم إلى أن التصرفات الخاصة بالبشرية قد تتشابه عند تشابه الأقوال والأسباب حيث قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ

(4872) أخرجه الإمام الترمذي في «جامعه»، كتاب: الإيمان، باب: «ما جاء في افتراق هذه الأمة»، (26/5)، برقم: (2641)، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ مُفَسَّرٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ مِثْلَ هَذَا إِلَّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ»، وصححه الحاكم في «المستدرک»، كتاب: العلم (218/1)، برقم: (444).

(4873) ينظر: «منهج البحث في التاريخ والتدوين التاريخي عند العرب» د: محمد عبد الكريم الوافي: (ص:40).

(4874) أمثال الإمام محمد عبد الوهاب، وكمال أتاتورك.

مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٤٨٧٥﴾، وقال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴿٤٨٧٦﴾، وقال تعالى: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ*أَتَوَاصَوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ ﴿٤٨٧٧﴾، فالمعلوم أنهم لم يتواصوا فيما بينهم بتكذيب للرسول، ولكنهم قد اشتركوا في الطغيان وهو يعد توحيد موافقهم من الأنبياء.

والناظر في التاريخ يجد أن هناك بعض القضايا الحاضرة في العصر الحاضر لها جذور وآثار تاريخية في الماضي لا بُدَّ من فهمها لكي نفهم حاضرنا ﴿٤٨٧٨﴾.

(4875) [سورة البقرة: الآية: 118].

(4876) [سورة غافر: الآية: 5].

(4877) [سورة الذاريات: الآية: 52 والآية: 53].

(4878) ينظر: «دراسات في التاريخ والحضارة الإسلامية» د: عبد المعز فضل، (ص:50).

الضابط الثامن: رد الاعتبار لتاريخ البسطاء والمستضعفين والتنقيب عن الجوانب المسكوت عنها في المصادر التاريخية:

الناظر في تاريخ البسطاء وتاريخ الشعوب وعاداتها، وتقاليدها، والحوانيت الخاصة بها وطرق العيش وغيرها، يجد أن غالبية الكتابات التاريخية العربية منها والإسلامية وقعت جميعها في خطأ يكاد يكون مشتركاً بين الجميع، وهو عملية التهميش الواسعة لمجموعة ليست بالقليلة من جماهير العالم الإسلامي، ألا وهم المستضعفون والبسطاء، حتى المؤرخين الكبار والذين تكلموا عن هذا الجانب تجدهم قد وقعوا في نفس الخطأ الذي وقع فيه غيرهم، وأبرز مثال على ذلك المؤرخ الكبير «ابن خلدون» والذي قد أشار إلى ذلك في مقدمته عن طريق قوله: "العناية بصانعي وسائل المعاش"، ومع ذلك عند التنفيذ لم يدخل كلامه حيز التنفيذ في تاريخه الضخم؛ ولذلك يمكن القول بأن الغالبية من المؤرخين قد صموا آذانهم وأداروا ظهورهم للفئات الشعبية، فجعلوا التاريخ الإسلامي يمشي على رأسه بدلاً من قدميه.

وللاقترب أكثر من تلك المشكلة لا بُدَّ من الإتيان بنص يدل على ذلك، فمثلاً المؤرخ الكبير عبد الواحد المراكشي (ت: 647هـ - 1249م) في كتابه: «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» يصف الخليفة الموحد عبد المؤمن بن علي الكومي بقوله: "كان أبيض تعلوه حمرة، شديد سواد الشعر، مستدير الوجه، أفوه⁽⁴⁸⁷⁹⁾، أعين⁽⁴⁸⁸⁰⁾، إلى الطول ما هو في صوته جهارة، رقيق حواشي اللسان⁽⁴⁸⁸¹⁾، حلوا لألفاظ، حسن الحديث، طيب المجالسة، أعرف الناس كيف تكلمت العرب، وأحفظهم لأيامها ومآثرها وجميع أخبارها في الجاهلية والإسلام"⁽⁴⁸⁸²⁾.

والناظر في هذا النص يلاحظ الطريقة التي استخدمها هذا المؤرخ في وصف وجه الخليفة الموحد، بل ووقوفه على الجزئيات الدقيقة لتقسيمات وجهه، وفي نفس الوقت لم يذكر ولو كلمة واحدة عن المزارعين والصناع والرعاة وكل من يدخل في تعداد هؤلاء البسطاء، بل يضرب بينه وبينهم ستاراً من الصمت والجهل، وهذه سنة سار عليها أغلب المؤرخين؛ ولذلك لا بُدَّ من فك الحصار عن تاريخ هؤلاء المهمشين والبسطاء إذا أردنا تجديد التاريخ الإسلامي، وهذا بدوره يستلزم الكشف عن عوامل إبعادهم وإقصائهم من دائرة التاريخ.

ومن أول تلك العوامل والتي تفسر هذا التهميش هو أن المؤرخين الكبار القدامى قد كتبوا تاريخ

(4879) الأفوه: واسع الفم، ورجلٌ أفوه: عظيم الفم طويل الأسنان. ينظر: «لسان العرب»، (13/ 525).

(4880) الأعين: الواسع العينين، ورجلٌ أعينٌ: واسع العينين بيئ العين. ينظر: «لسان العرب»، (13/ 302).

(4881) رقيق حواشي اللسان: أي: لين الكلام، لطيفه.

(4882) ينظر: «المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين» تأليف: عبد الواحد بن علي التميمي

المراكشي، (ص: 174) تحقيق: صلاح الدين الهواري، ط: المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ط: الأولى: 1426هـ-2006م.

السلطان والحكام، ولم يكتبوا تاريخ الشعوب، وذلك لأن التاريخ يكتب بأيدي الأقوياء، وكذلك التوتر الدائم القائم بين الجانبين (الحاكم والشعب)؛ وبما أن المؤرخين قد انجرفوا تحت تأثير الجانب الطبقي إلى الطرف السائد، وإلى الطرف القوي، وقد أخذ المؤرخون الجانب المعادي لهؤلاء البسطاء؛ فوصفهم في حالة تمردهم، أو ثوراتهم ضمن المارقين، والعصاة، وموقدي الفتن، والخارجين عن السنّة والجماعة⁽⁴⁸⁸³⁾.

وعندما ينجح الخليفة أو الحاكم في إخضاعهم تزداد نظرة المؤرخين إليهم احتقارًا، فيصبون عليهم اللعنات، ويقومون بوصفهم بالسفلة والغوغاء، وتقل قيمتهم بعد رضوخهم لقوة السطلة وبطشها، بل ويضعونهم على هامش التاريخ، فلا يتكلمون عنهم إلا ببعض السطور والتي يكون معظمها قدح وذم وتشويه⁽⁴⁸⁸⁴⁾.

العامل الثاني والذي يمكن من خلاله تفسير تهميش البسطاء والمستضعفين تكمن في الدور الذي لعبته السياسة المهيمنة للدولة، والتي كانت خلال عصر التدوين التاريخي، فلقد حاول العباسيون أن ينسوا سياسة التعايش السلمي بين الجماعات المتصارعة، والمقصود هنا الفرق الإسلاميّة، وذلك عن طريق إدماجها ضمن حظيرة الدولة، ومساهمتها في استغلال الثروة والنفوذ، فالمؤرخ الرسمي للدولة كان يحرص كل الحرص على تماسك وَحْدَةِ الأُمَّة من أجل تغطية التناقضات؛ لذلك نجده يتخذ معيارًا لقبول أقوال الرواة، وهو عدم الغلو في الآراء والأحكام، فيعتمد على رجال الاعتدال الذين لا يسبون، ولا يلعنون، ولا يفسقون، ولا يكفرون، أي الذين ليست لهم مواقف سياسيّة مضادة للسلطة العباسية الحاكمة⁽⁴⁸⁸⁵⁾، أما الرجال الآخرون من المغضوب عليهم وهم قد انضموا للبسطاء فقد تم طمس آثارهم.

وهذا الاعتدال يؤدي إلى الارتداد نحو الأفكار الغيبية التي ترى في التاريخ تحقيقًا لمشية قوى غير إنسانية؛ وَمِنْ ثَمَّ استبعاد العقلانيّة، وإقصاء دور البشر، وهم السواد الأعظم من المستضعفين في صنع التاريخ⁽⁴⁸⁸⁶⁾.

وقد كان المؤرخون واعين بخطئهم؛ ولذلك فإنهم كانوا يحملون اللوم إلى من نقلوا عنهم هذه الروايات،

(4883) يؤخذ على المؤرخ ابن حيان أنه من أكثر المؤرخين استعمالاً لهذه العبارات، وخاصّة عبارات الشتم، واحتقار هؤلاء البسطاء، كما هو موقفه بالنسبة لثورة عمر بن حفصون؛ حيث وصف قائد الثورة بعميد الكافرين، ورأس الغواية، وغير ذلك من عبارات الذم. ينظر: «المقتبس من أنباء الأندلس» تأليف: ابن حيان بن خلف بن حسين بن حيان الأموي المعروف بابن حيان القرطبي، (ص: 147)، تحقيق: الدكتور محمود علي مكي، ط: المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، 1390هـ - 1970م.

(4884) لاحظ ذلك عند ابن حيان والذي وصف ابن القط بالحبيث المرآئي، رغم ما تحمله حركة ابن القط من دعوة للجهاد ضد نصارى شمال الأندلس. ينظر: «المقتبس من أنباء الأندلس»، (ص: 171).

(4885) ينظر: «العرب والفكر التاريخي» تأليف د: عبد الله العروي، (ص: 83)، ط: المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط: الأولى: 1393هـ - 1973م.

(4886) ينظر مقال بعنوان: «بعض خصائص الكتابة التاريخيّة عند العرب» بقلم وجيه كوثراني، (ص: 59)، مجلة الفكر العربي، عدد: (2)، أغسطس 1978م.

فعلى سبيل المثال نجد المؤرخ الكبير (ابن خلدون) يتبع طريقة ذكية لتبرير صحة الأخبار التي ينقلها فيستعمل مرارًا عبارة "والله أعلم" (4887).

بينما نجد المؤرخ الكبير الطبري يصرح بجلاء عن هذه الأخطاء فيقول: "وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أي راسمه فيه، إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مسندها إلى روايتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول، واستنبط بفكر النفوس، إلا اليسير القليل منه، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادئين، غير واصل إلى من لم يشاهداهم ولم يدرك زمانهم، إلا بأخبار المخبرين، ونقل الناقلين، دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس، فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه، أو يستشعنه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهًا في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبيلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقله إلينا، وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا" (4888).

وهناك عامل ثالث من خلاله يمكن تفسير تهميش هؤلاء البسطاء والمستضعفين، وهو ما يمكن أن نطلق عليه سياسة مؤامرة الصمت، والتي اتبعتها غالبية المؤرخين المعارضين للحكومات الإسلامية التي كانت قائمة آنذاك، ولا غرابة في أن جميع مؤلفات، أو نصوص، أو كتابات الخوارج، والشيعة، والمعتزلة، والمرجئة كلها لازمت الصمت تجاه قضايا المستضعفين، ولعل لهذا الأمر ما يبرره، فإن غالبية تلك القوى المعارضة للحكومات الإسلامية القائمة آنذاك رغم معارضتها الشديدة للحكومات الإسلامية إلا أنها وضعت مبدأ وُحْدَةَ الأُمَّة الإسلامية فوق كل اعتبار، ومن يتأمل المؤلفات المتبقية لا يجد اختلافًا من حيث المنهج بين مؤرخ سني، وشمعي، أو معتزلي، وأشعري أو بين خوارجي وشمعي (4889)، حيث نجد أن الجميع قد تعمد غض الطرف عن أخبار العامة، واكتفوا بالدفاع عن وجهات نظرهم الكلامية، دون أن يتمكنوا من الخروج من هذا الهاجس، الذي رغم اختلافه بين مختلف التيارات والمشارب فإنه كان يجعل من وُحْدَةَ الأُمَّة منظومة مرجعية أساسية؛ ومن ثم فإن سرد أخبار الثورات والتوترات الاجتماعية لفئات المستضعفين لم تكن تخدم تلك المرجعية.

أما العامل الرابع لتفسير تهميش المؤرخين لدور المستضعفين والبسطاء فهو لا يقل أهمية عن العوامل

(4887) يلاحظ في جميع روايات ابن خلدون قوله هذه العبارة، انظر مثلاً: (ج1، ص50، ص66، ص110)، (ج2، ص: 126، ص: 135).

(4888) ينظر: «تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك» تأليف الإمام محمد ابن جرير الطبري، (7/1)، ط: دار التراث، بيروت، ط: الثانية 1387هـ - 1967م.

(4889) ينظر: «بعض خصائص الكتابة التاريخية عند العرب» وجيه كوثاني، (ص: 59).

التي سبقته، وهو هيمنة الرؤية البطولية في خيال بعض المؤرخين المسلمين، فهم قد اعتقدوا أن البطل أو الزعيم الملهم هو المحرك الأساسي للتاريخ، أما القدرات الجماعية فقد كانت في المرتبة الثانوية؛ ومن أجل ذلك قد عولوا على التفسير الفردي البطولي لوقائع تاريخ المسلمين، فلم تكن كتابتهم سوى سجل حافل للخلفاء والشخصيات السياسية المهمة، والأبطال العسكريين، وأصحاب صناعة القرار داخل الحكومات الإسلامية⁽⁴⁸⁹⁰⁾.

فالخليفة عند المؤرخ السني هو ظل الله في الأرض القادر على صنع التاريخ، والإمام عند المؤرخ الشيعي، هو الذات المعصومة من الخطأ، وبإمكانه دون غيره قيادة الإنسانية إلى النور بعد أن ضلت عنه⁽⁴⁸⁹¹⁾، أما المستضعفون الذين لم يصلوا إلى تلك المنزلة فلا موقع لهم في التاريخ.

العامل الخامس من عوامل تهميش الضعفاء والبسطاء، هو عدم ترك هؤلاء البسطاء والمستضعفين آثارًا يستطيع الباحث الاستعانة بها اليوم لفهم أفكار هؤلاء الناس وآرائهم، وحتى لو ترك هؤلاء البسطاء آثارًا شاهدة على حياتهم وأفكارهم، فمن البديهي أن تقوم السلطات الحاكمة في ذلك التوقيت بطمسها؛ وهذا يزيد الأمور تعقيدًا.

ومن خلال تلك العوامل التي ذكرت نستطيع أن نقول أن هناك العديد من العوامل المتشابكة والتي تفسر لماذا تم تهميش هذه الفئة المجتمعية المهمة، ويعد هذا التهميش ثغرة كبيرة في عملية كتابة التاريخ الإسلامي، ولا شك أن عملية تجديد الكتابة التاريخية لا بُدَّ وأن تنطلق من فك الحصار عن أخبار وتاريخ هذه الفئة الاجتماعية المهمة.

(4890) يلاحظ ذلك في غالبية الكتب التي ألفت خصيصًا للخلفاء كأخبار الرازي بالله، والمتقي لله للصولي (ت: 335هـ / 947م)، وكتاب الوزراء، والكتاب للحشباري (ت: 331هـ / 943م)، وكتاب الإشارة إلى من نال الوزارة لابن الصيرفي (ت: 550هـ / 1155م) وغيرهم. (4891) ينظر: «العرب والفكر التاريخي» د: عبد الله العروي، (ص: 94).

الضابط التاسع: البعد عن النزعات السياسيّة والتعصب للمذاهب بين المؤرخين:

لقد عمل في مجال التاريخ الكثير من أتباع الفرق وأهل الأهواء من الرواة والإخباريين والقصاصين والمؤرخين، وهم بطبيعة الحال قد اعتنوا برواية أخبار وقصص التاريخ؛ وبعضهم اختلق الروايات التاريخيّة وتزودوا في الأخبار؛ تحقيقًا لهدفهم، وهو نصره مذاهبهم، وتأيد لنزاعتهم وميوهم السياسيّة⁽⁴⁸⁹²⁾.

ولعلّ من أكثر وأعظم الفرق أثرًا في مجال تشويه التاريخ الإسلامي فرقة الشيعة، حيث كانوا من أكثر الفرق كذبًا، وأشدهم عداً للسلف الصالح؛ لأنّهم كانوا مجموعة من المتأثرين بعقائد المجوس، واليهود، والملاحدة الباطنيّة، والذين اتخذوا التشيع، وحب آل البيت ستارًا للوصول إلى أغراضهم، وأهدافهم من حيث هدم الإسلام وتشويه تاريخه وتاريخ أتباعه⁽⁴⁸⁹³⁾.

ولقد خصهم ابن تيمية بميزة يُعرفون بها فقال: "وقد اتفق أهل العلم بالنقل، والرواية، والإسناد على أن الرافضة أكذب الطوائف، والكذب فيهم قديم؛ ولهذا كان أئمة الإسلام يعلمون امتيازهم بكثرة الكذب"⁽⁴⁸⁹⁴⁾.

ولقد وجد من بين هؤلاء الشيعة عدد من المؤرخين والإخباريين المغالين في الرفض والنقمة على السلف الصالح ممن تصدوا لرواية أخبار التاريخ الإسلامي وتدوينها، بل ونجحوا في الترويج لأكاذيبهم، وانتقوا فيها من الروايات ما يوافق أهوائهم، ودسوا في التاريخ الإسلامي الأباطيل، والخرافات، والأكاذيب ما لا يمكن حصره أو عدّه⁽⁴⁸⁹⁵⁾.

فلقد كان مخنف لوط بن يحيى (ت: 157هـ/774م)، والذي يعد المرجع لدى مؤرخي الشيعة في نقل أخبار عصر صدر الإسلام، ولقد صنف رسائل عديدة في أحداث الفتنة، ومعركة الجمل، وصفين، ومقتل الإمام الحسين بن علي، وحركة المختار بن أبي عبيد الثقفي، وغير ذلك من المواقف الحاسمة في تاريخ آل البيت مع بني أمية، وأخباره مليئة بالغلو، والتعصب لبني هاشم، كما يظهر من النقول التي أوردها عنه بعض المؤرخين⁽⁴⁸⁹⁶⁾؛ والناظر في روايته يرى أن المحدثين قد تركوا روايته وعدّوه في عداد الجروحين.

ونصر بن مزاحم المنقري (ت: 212هـ/827م)، صاحب كتاب: «وقعة صفين»، والذي اعتمد في

(4892) ينظر: «تاريخ التاريخ مدخل إلى علم التاريخ ومناهج البحث فيه» د: سعيد بدير الحلواني، (ص: 30)، القاهرة، ط: الرابعة: 1423هـ/2002م.

(4893) ينظر: «التبني والرد على أهل الأهواء والبدع» تأليف: محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين الملقب بالعسقلاني، (ص: 18-19)، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

(4894) ينظر: «منهاج السنّة النبويّة في نقض كلام الشيعة القدرية» لابن تيمية، (59/1)، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، الرياض، السّعوديّة، ط: الأولى، 1406هـ/1986م.

(4895) ينظر: «علم التاريخ تدوينه ومناهج البحث فيه» د: السيد محمد الدفن، (ص: 170).

(4896) ينظر: «تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك»، (4/ 152، 519، 49/5، 64، 67، 174).

روايته على روايات الشيعة المغالين، كجابر الجعفي، وعمرو بن شمر، وقد نقل في كتابه الكثير من مرويات أبي مخنف، وهو مملوء بالأخبار الباطلة والموضوعة⁽⁴⁸⁹⁷⁾.

وكذلك إبراهيم بن هلال الثقفي (ت: 283هـ / 896م)، وهو صاحب كتاب: «الاستنفار والغارات»، وأحمد بن إسحاق اليعقوبي (ت: بعد 292هـ - بعد 905م)، المؤرخ الجغرافي الرافضي صاحب كتاب: «تاريخ اليعقوبي» وكتاب: «البلدان وأخبار الأمم السالفة»، والذي يُعد من كبار المروجين لأكاذيب أسلافه من غلاة الشيعة، وخاصة عن عصر صدر الإسلام حيث جمع كل منكر من القول والقبیح⁽⁴⁸⁹⁸⁾، وفي المقابل سار على نفس المنوال خصومهم من المؤرخين أصحاب الاتجاه المؤيد لبني أمية أمثال: عوانة بن الحكم، والذي قال عنه أئمة الجرح والتعديل: "إنه كان عثمانياً يضع الأخبار لبني أمية، والذي مات سنة 158هـ/775م"⁽⁴⁸⁹⁹⁾.

وفي هذا الأمر يعلق ابن قتيبة بقوله: "وقد رأيت هؤلاء أيضاً حين رأوا غلوالرافضة في حب علي (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) وتقديمه على ما قدمه رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وصحابته عليه، وادعاءهم له شركة النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في نبوته، وعلم الغيب للأئمة من ولده، وتلك الأقاويل، والأمور السرية التي جمعت إلى الكذب والكفر، إفراط الجهل والغباوة، ورأوا شتمهم خيار السلف وبغضهم وتبرأهم منهم، قابلوا ذلك أيضاً بالغلو في تأخير علي كرم الله وجهه وبخسه حقه، ولحنوا في القول وإن لم يعرضوا إلى ظلمه، واعتدوا عليه بسفك الدماء بغير حق ونسبوه إلى الممالة على قتل عثمان (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ)، وأخرجوه بجهلهم من أئمة الهدى إلى جملة أئمة الفتن، ولم يوجبوا له اسم الخلافة، لاختلاف الناس عليه، وأوجبوا ليزيد بن معاوية لإجماع الناس عليه، واتهموا من ذكره بغير خير، وتحامى كثير من المحدثين أن يحدثوا بفضائله كرم الله وجهه أو أن يُظهروا ما يجب له، وكل تلك الأحاديث لها مخارج صحاح، وجعلوا ابنه الحسين (عَلَيْهِ السَّلَامُ) خارجياً شاقاً لعصا المسلمين، حلال الدم لقول النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَنْ خَرَجَ عَلَيَّ أُمَّتِي وَهُمْ مُجْتَمِعُونَ يُرِيدُ أَنْ يُفَرِّقَ بَيْنَهُمْ فَأَقْتُلُوهُ كَأَنَّا مَنْ كَانَ»⁽⁴⁹⁰⁰⁾، وسووا بينه في الفضل وبين أهل الشورى لأن عمر لوتبين له

(4897) محمد عبد الوهاب فضل: ينظر: «التاريخ وتطوره في ديار الإسلام حتى نهاية القرن الثالث الهجري ومناهج البحث فيه»: د: محمد عبد الوهاب فضل، (ص: 70)، القاهرة، ط: الثانية، 1408هـ/1988م.

(4898) ينظر على سبيل المثال لا الحصر: «تاريخ اليعقوبي»، (ج2/ص124، ص126، ص170، ص172).

(4899) ابن حجر العسقلاني (أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد ت: 852هـ/1448م): لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظامية بالهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية 1390هـ/1971م، ج4، ص386.

(4900) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه»، كتاب: الإمامة، باب: حُكْم مَنْ فَرَّقَ أُمَّرَ الْمُسْلِمِينَ وَهُوَ مُجْتَمِعٌ (3/1479)، برقم:

(1852)، بلفظ: «إِنَّهُ سَتَكُونُ هُنَاكَ وَهَنَاتٌ، فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُفَرِّقَ أُمَّرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَهِيَ جَمِيعٌ، فَاضْرِبُوهُ بِالسَّيْفِ كَأَنَّا مَنْ كَانَ».

فضله لقدمه عليهم ولم يجعل الأمر شورى بينهم وأهملوا من ذكره أو روى حديثاً من فضائله"⁽⁴⁹⁰¹⁾.
ولقد كان للنزاعات السياسيّة والمذهبيّة دور خطير في ظهور الأكاذيب والانحرافات خاصّة فيما يتعلق
بالأحداث الحاسمة في تاريخ المسلمين، كما وصلت ببعض المؤرخين والذين لم يجرؤوا على الكذب إلى
التدخل بالتفسير الخاطيء للأحداث التاريخيّة، والمبالغة في إبراز محاسن الدول والمذاهب التي ينتمون إليها،
ومحاولة النيل والخط من مكانة الخصوم وغض الطرف عن المحاسن⁽⁴⁹⁰²⁾.

فاليعقوبي كمؤرخ مثلاً كان فيه بعض الرفض والحيف على الصحابة وبني أمية؛ ولذلك صور تاريخهم
أبشع الصور، ونسب إليهم قبائح لم يوافق عليها ثقات المؤرخين⁽⁴⁹⁰³⁾.

والحسن بن إبراهيم بن زولاق الليثي (ت: 387هـ - 997م)، وهو صاحب كتاب: «تاريخ مصر
وأخبارها»، كان فيه ميل للفاطميين، وقد كان متولياً لديوان المظالم في عهد الفاطميين، وقد قال عنه ابن
حجر العسقلاني: "ورماه بن أعين الغزال بالكذب، وابن أعين الغزال لا أعرفه، وابن زولاق صدوق لا
شك فيه، لكنه كان يظهر التشيع للفاطميين، ولا يبعد أنه كان حقيقة، فإن ذلك يظهر من تصانيفه
التي صنفها قديماً"⁽⁴⁹⁰⁴⁾.

وقلّ من يسلم من هذه الميول تاريخ من التواريخ، حيث قال الإمام الذهبي: "وما زال هذا في كل
دولة قائمة يصف المؤرخ محاسنها ويغضي عن مساوئها"⁽⁴⁹⁰⁵⁾.

الضابط العاشر: التخلي عن الشعبيّة سواء للمدن أو البلدان:

من المعلوم أن النعرات الطائفيّة والتعصب للبلدان والمدن قد ظهرت منذ وقت مبكر بين رواة التاريخ
الإسلامي، بل وكانت عاملاً أساسياً في نشأة الوضع والزيادة في الروايات التاريخيّة والأخبار، حيث دخل
بمجال كتابة التاريخ والتدوين التاريخي مجموعة من أصحاب الميول الشعبيّة سواءً من الإخباريين والمؤرخين،
وقد قاموا بتأليف وتصنيف العديد من الكتب والتي روجوا فيها لكثير من الأباطيل، والأخبار المزيفة في
مساوئ ومثالب خصومهم ومخالفهم في البلد أو المذهب أو الجنس؛ بدافع الشعبيّة والتعصب للأمصا
والبلدان.

(4901) ينظر: «الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة»، لابن قتيبة الدينوري، (ص: 54)، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمرط: دار
الراية - الرياض، السّعوديّة، ط: الأولى 1412هـ-1991م.

(4902) ينظر: «تاريخ التاريخ» د: سعد الحلواني، (ص: 32).

(4903) ينظر: «تاريخ اليعقوبي»، (ج2، ص123، ص124، ص131، ص171)، وغيرها كثير.

(4904) ينظر: «لسان الميزان» لابن حجر العسقلاني، (2/ 191).

(4905) ينظر: «الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ»، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، (ص: 113)، ترجمة: صالح أحمد
العلي، فرانز روزنثال، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط: الأولى، 1407هـ - 1986م.

وفي هذا الشأن ذكر محمد أبو اليسر عابدين قوله: "وحرصت كل قبيلة على أن تروي وقائعها وتزيد فيها أحياناً، ويسلمها السلف إلى الخلف، ولما تحولت العصبية القبيلة إلى عصبية بلدية تبعتها رواية الأخبار، ففخرت البصرة على الكوفة، والكوفة على البصرة بالأحداث التاريخية التي وقعت فيها" (4906).

وقد كان من بين الإخباريين والمؤرخين الذين اتجهوا اتجاهًا شعوبيًا في أثناء عملية تدوين التاريخ الإسلامي (علان الوراق السعوي) (ت: 218هـ - 833م)، والذي كان أصله من الفرس، وعُرف عنه أنه من علماء الأنساب والمثالب حيث قام بتصنيف كتاب: «الميدان في المثالب»⁽⁴⁹⁰⁷⁾، وقد قال ابن حجر العسقلاني عنه: "مصنف كتاب المثالب على ترتيب كتاب: «الأنساب لابن الكلبي» بدأ ببني هاشم فمن بعدهم، ثم أظهر فيه من مساوي العرب ما لم يحوه غيره، قال المَرْزُبَانِي: كان منصوبًا يعني بفضل العجم على العرب، قال وكتابه في المثالب كتاب سوء، وكان ينسخ في دار الحكم في عهد البرامكة ثم المأمون وقال ابن أبي الأزهري كان يورق في دكان ويبيع" (4908).

ومنهم كذلك أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت: 211هـ - 826م)، والذي عُرف عنه أنه كان من أثبت الناس، وقد قال فيه ابن قتيبة: "كان يبغض العرب ووصف في مثالبها كتاب، وكان يرى رأي الخوارج"⁽⁴⁹⁰⁹⁾، وقال ابن النديم عنه: «لم يكن يسلم منه شريف ولا غيره، وعمل كتاب المثالب الذي كان يطعن فيه على بعض أتباع النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»⁽⁴⁹¹⁰⁾.

ومنهم المؤرخ المشهور حمزة الأصفهاني (ت: قبل 360هـ - 971م)، وكان معروفًا عنه أنه شعوبي شديد التعصب على العرب، تقرب من البويهيين، وألف كتابًا بعنوان: «تاريخ أصبهان»، وكتابًا آخر: «تاريخ سني ملوك الأرض»⁽⁴⁹¹¹⁾، وقد قال عنه القفطي: "وكان ينسب إلى الشعوبية وأنه يتعصب على

(4906) ينظر: «أغاليط المؤرخين» تأليف: محمد أبو اليسر عابدين، (ص: 164)، ط: مكتبة الغزالي، القاهرة، 1409هـ - 1989م.
(4907) ينظر: «معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب» باقوت الحموي، (1631/4)، - تحقيق: إحسان عباس - دار الغرب الإسلامي - الطبعة الأولى - بيروت 1414هـ / 1993م.
(4908) ينظر: «لسان الميزان» لابن حجر العسقلاني، (4/ 187)، تحقيق: دائرة المعارف النظامية بالهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية 1390هـ 1971م.
(4909) ينظر: «تهذيب التهذيب» لابن حجر العسقلاني، (10/ 248)، ط: مطبعة دائرة المعارف النظامية - الهند، ط: الأولى 1326هـ - 1908م.
(4910) ينظر: «الفهرست»، لابن النديم، (ص: 76)، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت، لبنان، الطبعة: الثانية 1417هـ / 1997م، «تهذيب التهذيب»، (10/ 248).
(4911) ترجمته في الفهرست، ص 196؛ الزركلي (خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي ت: 1396هـ / 1976م): الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين - دار العلم للملايين - الطبعة: الخامسة عشرة - بيروت - أيار / ربيع الأول 1423هـ / مايو 2002م، ج 2، ص 277.

أما المتعصبون للمدن فقد وضعوا أخبارًا في فضائلها، وأساطير وخرافات في تاريخ فتحها، ومن المصنفات التي امتلأت بهذه الأباطيل كتاب: «فتوح الشام» وكتاب: «فتوح إفريقية» المنسوبان للواقدي⁽⁴⁹¹³⁾، وغيرها من المؤلفات الكثيرة التي وضعت في فضائل البلدان وفتحها.

ولقد دفعت هذه العصبية أحد الشعراء من مدينة نيسابور وهو محمد بن إبراهيم يحيى البشتي إلى أن ينظم قصيدة في رجال مدينته مفتخرًا بهم على أهل جرجان ومتباهيًا بتاريخ مدينته العلمي حيث قال:

ودع ذكر جرجان فإن شيوخنا ببلدة نيسابور أعلى فما الحزن

فيحيى بن يحيى لا يقاس بغيره كفاك به عزًّا إذا كنت ممتحن

وتابعهم إسحاق لله دره نعم والرباطي فضلهم غير مكتمن⁽⁴⁹¹⁴⁾.

ولقد كان لهذا التعصب للأمصار أثره في نشأة التواريخ للمدن والبلدان، وظهور تواريخ الرجال المحلية التي تقتصر على رجال بلدة بعينها بقصد إظهار مكانتها وتفوقها العلمي بين البلدان الأخرى؛ ومن ثمَّ كانت الشعوبية والتعصب للبلدان من العوامل التي أدت إلى عملية تشويه كثير من حقائق التاريخ الإسلامي؛ فلا بد إذن من التخلي عن الشعوبية سواءً للمدن أو البلدان في أثناء عملية إعادة كتابة التاريخ الإسلامي، وصياغة حقائقه في ثوب جديد بعيدًا عن التعصب الأعمى لتلك الشعوبية.

(4912) القفطي (جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي ت: 646هـ / 1248م): إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1406 هـ / 1982م، ج1، ص370.

(4913) انظر كتاب الشريعة لابن عراق الكناي، ص1 من المقدمة، وفضائل إفريقية، ص18.

(4914) الحاكم النيسابوري (أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني المعروف بابن البيع ت: 405هـ / 1015م): تلخيص تاريخ نيسابور، تلخيص: أحمد بن محمد بن الحسن بن أحمد المعروف بالخليفة النيسابوري، كتابخانه ابن سینا، طهران، عزبه عن الفرنسية: د/ بهمن كريمي - طهران، (د. ط)، (د.ت)، ص102.

الضابط الحادي عشر: البعد عن التعصب أمام ما عرضه الآخرون حول بعض النقاط في التاريخ الإسلامي:

وهذا الأمر مهم لباحث التاريخ الإسلامي؛ لأن من صفات المؤرخ الأمانة العلميّة، وخاصّة عند الاقتباس من كتب الآخرين، وخاصّة إذا كانوا غير مسلمين، ويقتضي هذا الأمر أن يُشير في كل ما يكتبه وبكل وضوح إلى المصادر والمراجع التي نقل منها أو اقتبس منها، ويبعد عن التعصب قدر المستطاع⁽⁴⁹¹⁵⁾.
وعليه فينقل الدارس للتاريخ الإسلامي النصوص الحرفيّة، والتي يقوم بانتزاعها من كتب الآخرين بكل أمانة وصدق، دون إدخال أي تحوير، أو تطويع للنصّ لكي يخدم أغراض السياق الذي تتخذه كتابته هو، فالنص المقتبس هو شيء مقدس في علم التاريخ، والعبث بنصوص الآخرين التاريخيّة فيه تجاوز وتعدي على جهود الغير، وفيه انتهاك لما يريدون قوله، وهو قبل كل شيء دلالة على التجني على الحقائق التاريخيّة، وعدم الحياديّة⁽⁴⁹¹⁶⁾.

كذلك فإنه على دارس التاريخ أن يحترم من ينقل أو يقتبس عنهم، فلا يتهمهم بغير وجه حق، ولا يحاول طمس الإسهام العلمي لهؤلاء السابقين عليه في مجال التأليف التاريخي، وذلك إما لعداء شخصي، أو كانوا مخالفين له في العقيدة أو الملة أو القومية، أو غير ذلك، بل عليه أن يأتي بنصوصهم أولاً كما هي، ثم ينقدها بحسب المعايير العلميّة، وبحجج عمليّة وبرهانيّة متينة يشهد لها أصحاب الحق⁽⁴⁹¹⁷⁾.

فالذي يدرس التاريخ الإسلامي عليه أن يتحلّى بأكبر قدر ممكن من عدم التعصب، والموضوعيّة، والعدالة، وأن يترك رشق الشخصيات التاريخيّة بالإتهامات الجوفاء، وأن يكف عن التهجم، وأن يكون منصفاً في أحكامه، وغير متحيز إلا للحق فيما يكتب؛ لأن التحيز والتعصب في مسائل الكتابة التاريخيّة تجعل صاحبه كالبطل الأجوف الذي ينم عن تفكير عنصري أو إقليمي أو الإغراق في الذاتيّة، على حساب الوقائع الدامغة، ومن أخطر ما يعوق الكتابة في التاريخ الإسلامي أن يُقدم الإنسان على الكتابة التاريخيّة وهو مشحون ومتعصب بالأهواء الصيبانية، وبالجنوح إلى العاطفة المشبوهة؛ أو الميل إلى المبالغة، وحب إصدار الأحكام السابقة على الشخصيات والأحداث، وعدم التروي والانتظار حتى تستقصى الحقائق⁽⁴⁹¹⁸⁾.

(4915) ينظر: «منهج البحث التاريخي» تأليف د: حسن عثمان، (ص: 126)، ط: دار المعارف، القاهرة، ط: التاسعة، 1428هـ - 2007م.

(4916) ينظر: «تأريخ التاريخ مدخل إلى علم التاريخ ومناهج البحث فيه» تأليف د: سعد بدير الحلواني، (ص: 25)، ط: الرابعة، 1423هـ - 2002م.

(4917) ينظر: «علم التاريخ تدوينه ومناهج البحث فيه» د: السيد محمد الدقن، (ص: 155)، ط: مكتبة الجريسي - القاهرة، الطبعة الأولى.

(4918) ينظر: «التاريخ وتطوره في ديار الإسلام حتى نهاية القرن الثالث الهجري ومناهج البحث فيه» د: محمد عبد الوهاب فضل، (ص: 21)، ط: الثانية، 1408هـ - 1988م.

والرجوع إلى كتب غير المسلمين للأخذ منها يصنف حسب الموضوع كالتالي:

1 - إذا كان الموضوع متعلقًا بديانتهم وهي ديانة وثنيّة، فإنه حينئذ لا بأس من الأخذ عنهم مع النظر والمقارنة، أما إذا كانوا من أهل الكتاب وما يذكرونه عن ديانتهم ينسبونهم إلى الله تعالى، أو إلى رسولهم، أو غير ذلك من رسل الله عليهم الصلاة والسلام، فإن هذا لا يقبل منهم، ولا يؤخذ عنهم إلا وفقًا لضوابط رواية الإسرائيليات حتى لا ننسب إلى الله، أو إلى رسول من رسله ما لم يقله⁽⁴⁹¹⁹⁾.

2 - وإذا كان الموضوع متعلقًا بديننا من شرح أو تفسير أو إطلاق أحكام على الشخصيات الإسلاميّة، أو على علم من علوم الإسلام، أو نظام من النظم الإسلاميّة، أو دراسة لسيرة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فإنهم لا يصدقون فيما يقولونه، ولا يجلب للمسلم أن يأخذ عنهم في هذا المجال؛ لِأَنَّهُمْ لَيْسُوا أَهْلًا أَنْ يُؤْخَذَ عَنْهُمْ شَيْءٌ مِنْ دِينِ اللهِ؛ ولأن من شروط البحث في هذه القضايا: الإيمان بالله ورسوله، واليوم الآخر، فإذا كان علماء الإسلام لا يثبتون الأحكام بما يرويه المسلم ضعيف الضبط، فكيف يحق لقوم مؤمنين أن يحملوا عن هؤلاء؟!⁽⁴⁹²⁰⁾.

3 - أما إذا كان ما في كتبهم ليس له تعلق بشيء من الأنواع السابقة، فإنه يخضع لموازين النقد العلمي، وما ثبت منه، لا شيء على من أخذ به، وخاصة إذا كان ذلك وصفًا لحلمهم، وأوضاعهم، ومعاشهم؛ لِأَنَّهُمْ بِهَا أَخْبَرَ وَأَدْرَى⁽⁴⁹²¹⁾.

والسؤال الآن: هل نهمل ما كتبه الآخرون عن التاريخ الإسلامي؟

الإجابة: لا، لأننا لا يجوز أن نقول أن تراثنا نحن أهله وأصحابه ولا يجوز لغيرنا أن يتكلم عنه؛ لأن ذلك يجرمنا من حق دراسة التراث الإنساني، ولأولئك الأجانب الغرباء نصيب فيه، ويسقط في الوقت نفسه عن تراثنا صفة الإنسانيّة في تأثره بالثقافة العالمية، وأثره فيها، ولولا جهود المستشرقين لما أحطنا به، أو اهتدينا إلى عظمة أسلافنا، ومؤرخينا، وما دامت ثقافتنا عالمية، ومن سماء الشرق انبثقت الأديان الثلاثة المنزلة، حُقق لعلماء العالم تمحيصها لمعرفة مصادر حضارتهم، وتقصيهم صلات بلدانهم بالشرق، وبحالته العسكرية، والسياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة لتحديد تاريخهم في ضوءها⁽⁴⁹²²⁾.

وقد قال الدكتور زكي محمد حسن: "لسنا نظن أن باحثًا منصفًا يستطيع أن ينكر ضرورة الإمام بكل ما يكتب المستشرقون؛ لأن أكثر ما يكتبونه دقيق ومنظم، وفيه كثير من مزايا البحث العلمي الصحيح، أما

(4919) ينظر: «تاريخ التاريخ مدخل إلى علم التاريخ ومناهج البحث فيه»، تأليف د: سعد بدير الحلواني، (ص: 26).

(4920) ينظر: «التاريخ وتطوره في ديار الإسلام حتى نهاية القرن الثالث الهجري ومناهج البحث فيه»: (ص: 22).

(4921) ينظر: «المرجع السابق»: (ص: 23).

(4922) ينظر: «المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي»: د: عبد العظيم محمود الديب، (ص: 51)، كتاب الأئمة - قطر، ط: الأولى، 1411هـ - 1991م.

عيوب التعصب فمن السهل أن ندرکها ونحذر شرها⁽⁴⁹²³⁾.

الضابط الثاني عشر: الوقوف على شبهات المستشرقين والرد عليها:

إن قضية الرد على شبهات المستشرقين ضد الإسلام مما يشغل بال المفكرين المسلمين، والعلماء والمؤرخين، وغيرهم من المهتمين بقضايا الفكر المعاصرة، وقد تصدى لها كثير من الباحثين كل حاول أن يؤدي بقدر ما استطاع، لكنّها في الواقع جهود فردية تحتاج إلى إعادة نظر وإلى خطة منهجية علمية، تتضافر فيها جهود المخلصين من أجل تجلية ما أشكل على هؤلاء المستشرقين.

ولما كانت المسئولية الأخلاقية والمسئولية العلمية على علماء ومفكري الأمة أن يضعوا الإسلام في صورته الحقيقية دون غلو أو مبالغة، بل باستخدام المنهج العلمي السليم في تبيان الحقائق، مدعمة بالحجة والبرهان؛ لأن الحجة لا تفرع إلا بالحجة، والدليل لا يستقيم إلا بالدليل؛ من أجل ذلك جاءت هذه الورقة لتضع تصورًا واضحًا يبين الرد على الشبهات التي ألصقتها كثير من المستشرقين بديننا الحنيف.

وفي البداية يجب أن نوضح أن المستشرقين أنواع منهم من كان معاديًا بشكل قاطع للإسلام، ومنهم من كان يدرس الإسلام من باب العلم والاطلاع على جوانب هذا الدين، مستخدمًا المناهج الأكاديمية المعروفة ومنهم من تصدى لبعض قضايا الإسلام دون أن يكون مسلحًا بأية مؤهلات تمكنه من تقديم دراسة علمية سليمة لما يدرس.

وقد ذكر هذا التقسيم وغيره بعض المؤرخين المسلمين وغير المسلمين، ممن كتب عن الاستشراق أمثال نجيب العقيقي، وإدوارد سعيد، وغيرهما.

كما يجب أن أشير إلى أننا في أمس الحاجة إلى مواجهة هذه الهجمة الشرسة على الإسلام، والرد على تلك الشبهات التي بدأت مع بداية ظهور الاستشراق، كظاهرة علمية استعمارية لها أهدافها المحددة في أذهان القائمين عليها.

ومن المعلوم أن الاستشراق قد بدأ بشكل واضح منذ القرن الثامن عشر وتصدى لها كثير من المستشرقين الأوربيين، كان منهم علماء في اللغة والتاريخ والآثار والفنون، وغير ذلك من المجالات العلمية، وأعلنوا أنهم إنما يريدون دراسة الشرق ومعرفة الشرق، في جوانبه الحضارية والثقافية والبشرية واللغوية والجغرافية؛ هذا ظاهرًا، لكن هذا الظاهر كان يخفي وراءه أطماعًا وأهدافًا أخرى تصب في استغلال ثروات الشرق لمصلحة الغرب⁽⁴⁹²⁴⁾.

(4923) ينظر: المرجع السابق»، (ص: 72).

(4924) ينظر: «الاستشراق» إدوارد سعيد، (1150/3)، ط: دار المعارف القاهرة 1965م.

وللتصدي لهذه الظاهرة الخطيرة يجب على العلماء المسلمين، بكافة تخصصاتهم أن يقدموا دراساتهم العلمية رداً على مزاعم وافتراءات هؤلاء المستشرقين.

ولما كان هذا العمل لا يمكن أن يقوم به فرد واحد، فلا بد من إعداد فرق عمل كل يضطلع بمهمة محددة. وعلى هذا الأساس نضع الخطوات المقترحة في هذا الصدد.

أولاً: إعداد كوادر مؤهلة لحصر كتابات المستشرقين وتحديد الدراسات التي تحتاج تنفيذها والرد عليه. ولما كان المستشرقون يمثلون مدارس مختلفة من أهمها: المدرسة الإنجليزية، والمدرسة الفرنسية، والمدرسة الألمانية والمدرسة الإسبانية؛ فلا بد من إعداد الباحثين الذين يعرفون لغات تلك المدارس، وبصفة خاصة الإنجليزية والفرنسية.

ثانياً: تبويب كتابات المستشرقين حتى يمكن إسناد العمل لكل فريق حسب تخصصه، فعلى سبيل المثال: هناك كتب في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية، وكتب في الحضارة الإسلامية، وفي الشريعة والفقه وغير ذلك من التخصصات، ومن هنا جاءت ضرورة التبويب حتى يسهل العمل.

ثالثاً: هناك كثير من الأعمال المترجمة قام بها أفراد أو جماعات فمثلا لدينا ترجمات لكتاب: *The legacy of islam* (4925)

التي كتبها مجموعة من المستشرقين في تخصصات مختلفة، وهي تشمل دراسات في التاريخ والأدب والفقه والفنون والعملية، وغيرها من الموضوعات.

مثل هذه الترجمات يمكن النظر فيها والرد على ما جاء بها من مغالطات أو تفسيرات خاطئة، أو آراء جاهلة.

رابعاً: ركز كثير من المستشرقين على السيرة النبوية المطهرة، وهذه القضية تحتاج إلى عناية كبرى من المؤرخين المسلمين، ومن أهم من كتب في السيرة النبوية بعض غلاة المستشرقين مثل جولد تسيهر، وجوزيف شاخت، ووليم ميور وهؤلاء يمثلون فريقاً استبد به العداوة والغطرسة العلمية بشكل يستحق الرد عليه من أجل تجلية الحقائق ووضعها في مجالها الصحيح؛ مع أخذنا في الاعتبار أننا لسنا الجانب الأضعف، ولكن مواجهة الحجة بالحجة الدامغة وإظهار الحقائق العلمية والتاريخية التي غفل عنها أو تغافل عنها هؤلاء بقصد أو بغير قصد أو بجهل في بعض الأحيان.

خامساً: هناك بعض المستشرقين الذين ادعوا اتباع المنهج العلمي في دراساتهم للسيرة النبوية وتحقيق الموضوعية والأمانة العلمية في تناولهم لسيرة النبي (صلى الله عليه وسلم)، ولكنهم مع ذلك لم يتمكنوا من

(4925) ينظر: «مناهج التأليف عند العرب» د: مصطفى الشكعة، (ص: 55)، بيروت 1982م.

تحقيق ذلك عملياً، ومن هؤلاء المستشرق البريطاني مونتجمري وات M. Watt الذي تخصص في دراسة السيرة النبوية في عدة كتب من أهمها:

(4926) Muhammad At Macca.

(4927) Muhammad At Madina.

(4928) Muhammad prophet & states man.

سادساً: ضرورة اتباع المنهج العلمي في تنفيذ الشبهات والرد عليها باستخدام لغة رصينة، وتقديم الأدلة والبراهين على صحة الرأي ودعمه ببعض ما جاء من آراء هؤلاء المستشرقين أنفسهم، أو بما جاء في كتبهم: التوراة والانجيل.

سابعاً: رصد الدراسات التي قدمها بعض هؤلاء من الذين دخلوا في الإسلام، أو من بعض رجال الدين المسيحيين الذين راجعوا مواقفهم وصححوا آرائهم حول حقائق الدين الإسلامي الخفيف. ثامناً: جمع الدراسات والمناظرات والمحاضرات التي تلقى في الخارج، وحصر الداخلين في الإسلام في الدول المسيحية لتكون حجة في الرد على تلك الشبهات بأن الدين عند الله الإسلام.

تاسعاً: إعداد دراسات جديدة تتناول القضايا المعاصرة للرد على شبهات الغرب أو الشرق، مثل: قضايا التطرف، والإرهاب، والعنصرية، وسيادة الجنس الأبيض، وما إلى ذلك من القضايا المثارة على الساحة الفكرية، ومنها أيضاً السامية ومعاداة السامية، والتعصب الديني، والقضايا التي تشغل عقول الشباب في الفترة المعاصرة، مثل الإلحاد وضياع الهوية، والوطن وما إلى ذلك من القضايا الخطيرة التي يبثها دعاة الفتنة وغيرهم من المغرضين.

عاشراً: حصر دراسات المستشرقين المنصفين للإسلام ومنهم جوستاف لوبون، وبوهان فيك وليون كاتياي الإيطالي، وإماري وغيرهم، ومن المهم الإشارة إلى أن بعض هؤلاء المستشرقين تعرضوا لهجوم زملائهم والاعتراض على آرائهم، لأنهم قرروا حقائق صحيحة وقدموا أدلة وبراهين تدحض آراء أولئك مما دعاهم للتعرض لهم والهجوم عليهم.

فعلى سبيل المثال: سلك المستشرق (لوبون) في تأليف كتاب: (حضارة العرب) طريقاً لم يسبقه إليها أحد، فجاء جامعاً لعناصر هذه الحضارة وتأثيرها في العالم، شاملاً لجوانبها، باحثاً في قيام دولة العرب وفي

Muhammad At MaccaM. Watl, (4926)

Muhammad At Madina (4927)

Muhammad prophet & states man (4928)

أسباب عظمتهم، مبتعدًا عن أوهام المستشرقين الأوروبيين التقليديَّة عن العرب والإسلام، وقد استعان (لوبون) بطريقة التحليل العلمي، فأوضح في هذا الكتاب الصلة بين الحاضر والماضي ووصف فيه أصل الجنس العربي والبيئة العربيَّة، ودرس فيه أخلاق العرب، وعاداتهم وطبائعهم ونظمهم ومعتقداتهم وعلومهم وآدابهم وصناعتهم، وتأثيرهم في المشرق الإسلامي (4929).

ومن أبرز المستشرقين الذين خدموا التاريخ الإسلامي، المستشرق الألماني (يوليوس فلهوزن 1844 - 1918م) الذي أخرج للمكتبة الإسلاميَّة العديد من الكتب منها: (محمد في المدينة أو كتاب المغازي للواقدي في ترجمة ألمانية مخصصة سنة 1882م)، وكتب: (آثار من الجاهلية العربيَّة) ثم كتاب: (المدينة قبل الإسلام)، كتاب: (تنظيم محمد للجماعة في المدينة)، كتاب: (كتب محمد والسفارات التي وجهت إليه)، كتاب: (مقدمة للتاريخ الإسلامي الأقدم)، كتاب: (أحزاب المعارضة الدينيَّة السياسيَّة في عصور الإسلام القديمة سنة 1901م).

أما أعظم كتب (فلهوزن) فهو ولا شك كتاب: (الدولة العربيَّة وسقوطها) الذي نشره سنة 1902م، وقام بترجمته إلى اللغة العربيَّة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ونشره بالقاهرة.

وقد تحدث المستشرق الألماني المعاصر (بارت) (4930) عن هذا الكتاب، فقال: هو كتاب عظيم من الناحية العلميَّة، ومن الناحية الفنيَّة، وعمل يعتمد على تحليل نقدي للمصادر المتمثلة في الفُقرات المطلوبة من تاريخ الطبري، وعرض للتاريخ السياسي للإسلام حتى سقوط الأسرة الأموية، يأخذ بمجامع قلوب القراء، ولواقصر ما وصلنا من إنشائه على هذا الكتاب وحده، لحق علينا أن نعتبره من أجله أهم مؤرخ كتب عن تاريخ الإسلام.

وكتب (كارل هاينز بيكر) عن منهج (فلهوزن) فقال: كان فلهوزن لا يتجه إلى المادة بالتساؤلات، ولكنه كان يدع التساؤلات تفرض نفسها من روح المصدر نفسه، وكان يفوق كل من سبقوه في أنه يرى المصدر كلاً متكاملًا؛ ولذلك وقف حيال المدونات الفنيَّة موقفًا عظيمًا رفيعًا، وكان في إحساسه أنه ينبغي تجديد كل شيء من أساسه، لا يجد ضرورة ملححة في الاحاطة بكل شيء علمًا وفي مناقشته وتمحيصه (4931).

(4929) ينظر: مقدمة الأستاذ عادل زعيتر في ترجمته لكتاب: «حضارة العرب» لجوستاف لوبون، (ص: 6)، ط: الثالثة، سنة

1956م.

(4930) ينظر: «الدراسات العربيَّة والإسلاميَّة» بارت، (ص: 27)

(4931) ينظر: «المستشرقون والتاريخ الإسلامي» د: علي حسني الخربوطلي، (ص: 106)، ط: الهيئة المصرية العامَّة للكتاب

1988م.

بدأت الحركة الاستشراقية مبكرًا في حقل الدراسات التاريخية فلقد شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي ظهور مادة تاريخية عن الإسلام ساعدت إلى درجة ما على توضيح الصورة أو تعديلها بالنسبة للمستشرقين، وكان من نتيجة ذلك ظهور كتاب نولدكه الموسوم (تاريخ القرآن) سنة 1860م، وكان كل من (غوستاف فايل) و(هاينرش فيريناند فوستنفلد) قد نشرنا سنة 1858م، وسنة 1860م، بالتتابع النص العربي والترجمة لسيرة ابن اسحاق، وذلك قبل أن يصدر (الفريد كيوم) الترجمة الإنجليزية الكاملة لسيرة النبوة لابن اسحاق مضيفًا إليها الروايات التي لم يذكرها ابن هشام في روايته لكتاب ابن اسحاق، وقد اعتمد سيرنجر على هذه المادة الغزيرة في تأليف كتابه الموسوم (حياة محمد وتعاليمه) سنة 1861م - 1865م، والذي يُعدُّ في نظر الاستشراق الأوربي أول كتاب علمي منظم عن السيرة، وأول كتاب لتقويم الرسول صلى الله عليه وسل ضمن سلسلة طويلة من الكتب الاستشراقية التي لم تنقطع إلى الآن.

إن الجهد الذي بذله (سيرنجر) والمعلومات الكثيرة التي جمعها عن السيرة ظاهرة تنال التقدير، إلا أن ما ينقص الكتاب نظرة عميقة تحليلية وتفسير تاريخي مقبول وواضح لدور الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الذي لم يوفيه حقه على الإطلاق، ولعلَّ كتاب المستشرق الاسكتلندي (وليم ميور) الموسوم (حياة محمد من المصادر الأصلية) والذي ظهر في طبعته الأولى سنة 1861م، وفي طبعته الثانية سنة 1923م، أكثر حظًا من الكتاب الذي سبقه في اختياره روايات تاريخية ذات قيمة مستقاة من مصادر عربية، إلا أن ذلك كله لم يخفف من تعصبه وحقده على الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، والإسلام حينما يفسر الأحداث أو يدلي برأيه الخاص حولها⁽⁴⁹³²⁾.

لقد تلت التراجم آنفة الذكر عن السيرة تراجم جديدة في أواخر القرن التاسع عشر يمكن وصفها بكونها أكثر انتظامًا ووضوحًا وأولها كتاب (هيوبرت جريم) الموسوم (محمد) والذي نشر سنة 1892م- 1895م، وقد ركز (جريم) على البعد الاجتماعي في الإسلام من حيث طبيعته وأصوله مؤكدًا أن ما دفع الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) إلى الدعوة لرسالته لم يكن اعتقاديًا بقدر ما كان اجتماعيًا متمثلًا بامتعاضه لسوء توزيع الثروة بين فئات المجتمع المكّي، ورغبته لتحقيق مجتمع تسود فيه العدالة، ورغم أن فرضية (جريم) تحتوي على شيء من الصحة، إلا أن هذا البعد لم يكن أكثر من دافع واحد من جملة دوافع عديدة؛ ولذا لا يمكن قبول تفسير (جريم) لتاريخ الإسلام، كما لا يمكن من جهة أخرى قبول تفسير (لامنس) المستشرق المتزمت الذي أكد في جملة مقالاته العديدة عن الإسلام على العامل الاقتصادي، والذي يلاحظ على

(4932) ينظر: «الاستشراق والتاريخ الإسلامي: القرون الإسلامية الأولى» د: فاروق عمر فوزي، (ص: 55)، ط: الأهلية للنشر

والتوزيع، المملكة الأردنية الهاشمية، ط: الأولى.

المستشرق (لامانس) تشكيكه المتكرر بروايات التاريخ الإسلامي، وتحذيره من قبولها، ولكنه مع ذلك يستسيغ لنفسه قبول الروايات التي تتفق مع وجهة نظره وتفسيره لأحداث التاريخ الإسلامي، فهو يتهم على الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، ويعتبه نبياً مزيفاً، وهذا تفسير لا يختلف عن تفاسير القرون الأوربية الوسيطة مع فارق بسيط، هو أن المبشرين في القرون الوسطى كانوا يسردون أكاذيبهم وافترائهم معتمدين على الخيال والأساطير، أما الأب (لامانس) فيعطي للقارئ انطباعاً على موضوعيته وعلميته من خلال الهوامش المرصوفة بأسماء المصادر والكتب التي اعتمد عليها؛ بينما البحث التاريخي يؤكد عدم الثقة في الروايات التي اختارها، أو الخطأ في تفسير الروايات وتحميلها أكثر مما تحتمل، وهكذا فإن تعصبه الديني وتزمته قد أضعف من أهميته دراساته حول السيرة⁽⁴⁹³³⁾.

لقد اعتبر بعض المستشرقين كتابات (لامانس) إنتكاسه أوردت في الدراسات الاستشراقية التي بدأت تتجه بصورة تدريجية وبطيئة نحو الموضوعية رغم احتوائها على الكثير من حقد وتعصب العصور الوسطى الأوربية، فقد انتقده (شاخت) و(مونتجمري وات) بشدة، كما وصفه أحد المستشرقين بكونه «صوت معزول وخاطئ بالمقارنة مع الحكم التاريخي الجمع عليه في أوربا عن الصورة الجديدة لمحمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)»⁽⁴⁹³⁴⁾.

ويمكن أن يقال الوصف نفسه على الكتاب المرجعي الموسوم (تاريخ العالم للمؤرخين) والذي صدر في بدايات القرن العشرين في نيويورك، وأشرف على إعداد وكتابة القسم الخاص بالإسلام فيه ثلاثة من كبار المستشرقين هم (نولدكه - ولهازن-جولد تسهير) فقد عكس الفصل الخاص بالرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) روح العدا والنزعات التبشيرية المغالية واللاموضوعية.

وكتب ه. ج. ويلز بعد ذلك بعقدين كتاباً عن تاريخ العالم، ولم يكن هو الآخر مُوقفاً في عرضه لسيرة الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فكانت نظرتة غالباً حاقدة ومغرضة؛ لاعتماده على كتابات المستشرقين من القرن التاسع عشر، هذا مع اعترافنا بنظرتة الجيدة للحضارة الإسلامية التي وصفها بالسماحة والرفق، والإسلام الذي وصفه بالعقيدة السهلة اليسير على الفهم⁽⁴⁹³⁵⁾.

وربما كانت كتابات (ليون كايثاني) الإيطالي والمستشرق الدنماركي (فرانتس بجل) أكثر انتفاعاً بالمضامين العربية الأصيلة وأكثر قرباً في تقديم صورة أكثر صحة نسبياً، ولكنها لا تخلو كذلك من الهفوات والشطحات،

(4933) ينظر: «موسوعة المستشرقين»: د: عبد الرحمن بدوي، (ص: 347).

Muhammad in history p .18(4934).

(4935) ينظر: «معالم تاريخ الإنسانيّة» ه. ج. ويلز.

لقد ظهرت دراسة (كايتاني) الموسومة (حوليات الإسلام) سنة 1914م مؤكدة على العوامل الاقتصادية والاجتماعية في نشوء الإسلام وتطوره، ولكنها وفي الوقت نفسه ترفض فرضية (هيويرت جريم) آنفه الذكر والتي تعتبر الدافع الاقتصادي الدافع المحرك الوحيد في ظهور الإسلام، وبعد أن يرفض كايثاني فرضية (جريم) باعتبارها تفسيراً متطرفاً ومبتسراً يعطى الدافع الديني مركزاً قوياً في الدعوة الإسلامية، ويختتم (كايتاني) دراسته بحكم عادل موضوعي، وهو إخلاص الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وتفانيه في سبيل المصلحة العامة ورغبته في تحقيق الخير والنائج المهمة التي حققها خلال حياته⁽⁴⁹³⁶⁾.

أما (بجل) فإن كتابه لذي صدر حول السيرة النبوية سنة 1903م، وترجم إلى الألمانية سنة 1930م، والموسوم (حياة محمد) يعد أطول ترجمة لحياة الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قبل صدور كتابات (مونتجمري وات)، ورغم الأخطاء العديدة والمبالغات التي يجدها الباحث المسلم فيما كتبه (بجل) عن الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فإن هذا المستشرق قد أكد نقاط عديدة لم ينتبه إليها المستشرقون؛ حيث قاس عظمة محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بمقدار صبره وتحمله للشدائد وإخلاصه ذي النزعة الإنسانية، وكذلك فإن عظمة محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) تبدو واضحة، كما يقول (بجل) بالتأثير القوي له على معاصريه وأتباعه، لقد أقر معظم المستشرقين من جيل القرن العشرين بهذه الفكرة الأخيرة التي طرحها (بجل) حول الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) رغم الأخطاء في تفسيرهم لهذه الظاهرة أو تلك، وهكذا تبدو صورة الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) في الكتابات الاستشراقية أحسن (نسبياً) مما كانت عليه في عصر التنوير أو في عصر النهضة وبالتأكيد أحسن كثيراً من تحريكات العصور الوسطى.

ولعلَّ المستشرق (تور أندريه Andre) وهو أسقف على المذهب اللوثيري، والذي نشر كتابه الموسوم (محمد: الرجل وعقيدته) سنة 1932م، من أوائل من يمثل هذا الاتجاه، فقد كان كتابه دراسة كلاسيكية لشخصية النبي محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، شملت الأبعاد السياسية والدينية لحياته حيث يعالج موضوعه بمنهج أكثر استقراراً وموضوعية عن سبقه من المستشرقين معترفاً بفضائل الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) المتميزة والاستثنائية، إلا أن هذه الدراسة كغيرها من الدراسات الاستشراقية لا تخلو من هفوات ومطاعن، فالمستشرق أندريه يحاول جاهداً أن يجد ارتباطات عقائدية بين الإسلام والمسيحية الشرقية على أسلوب ومنهج مستشرفي العصور الوسطى، كما أن شخصية القس اللوثيري تتضح في أندريه حين يحاول المقارنة بين الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) والمسيح (عَلَيْهِ السَّلَامُ)⁽⁴⁹³⁷⁾.

(4936) ينظر: «الاستشراق والتاريخ الإسلامي: القرون الإسلامية الأولى»، (ص: 57).

(4937) ينظر: «محمد وعقيدته» تور أندريه، (ص: 27)، لندن 1956م.

وتأتي دراسة المستشرق الكاثوليكي (جويدي Guidi) الإيطالي الذي أصدر كتاباً عن (تاريخ الدين الإسلامي) سنة 1935م، وكتاباً بعنوان (تاريخ العرب وثقافتهم) سنة 1951م، والذي ختمه بوفاة الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، لقد أعطى جويدي للرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مركزاً مرموقاً كمؤسس للدين الإسلامي، واعترف بدوره الحيوي والمهم، قائلاً: «لقد لعب محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) دوراً مهماً في كسب النفوس التي كانت بعيدة جداً عن معرفة الحقيقة، ومغمورة في عبادة الأوثان وجعلهم يوقنون بالقوة الإلهية المقدسة، وبالثواب والعقاب العادل والطاعة إلى الإله الحق الواحد لكل البشرية».

وبهذا كان جويدي فيما توصل إليه من استنتاجات تاريخية عن رسول الإسلام (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يقف تماماً عكس موقف المستشرق (لامنس) الذي أشرنا إليه سابقاً، ولعلَّ السبب في ذلك بالإضافة إلى منهجه التاريخي واعتماده على المصادر الإسلامية، أن جويدي على عكس (لامنس) لم يكن مرتبطاً بدوائر الاستعمار الأوروبية التي سار في ركبها هذا الأخير حتى غدا المدافع عن سياسة فرنسا في بلاد الشام عمومًا بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، والمهم أن نشير كذلك إلى تأكيد جويدي أن إنجازات الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) تتميز (بالنسبة له) في عبقرته في التوفيق بين القيم العربية التقليدية التي كانت تتحكم في مجتمع الجزيرة العربية، وبين مبادئ الإسلام في التوحيد المطلق لله تعالى، ولكن جويدي (كعامة المستشرقين) لا يمكنه أن يتحرر من التراث الأوربي عن الإسلام؛ حيث يرى مثلاً أن الإسلام والرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قد تأثرا بالمبادئ المسيحية الموجودة في البيئة الشرقية⁽⁴⁹³⁸⁾.

وهكذا نلاحظ بأن المستشرقين أبناء بيئتهم تأثروا بالأفكار والآراء السائدة في عصرهم وطبقوها على التاريخ الإسلامي، ومن هنا وجب علينا فهم المستشرق أولاً، وفهم اتجاهات بيئته الاجتماعية والثقافية، وقد صدق كروتشي حين قال: «بأن التاريخ كله معاصر»، فالمؤرخ أو المستشرق يرى الماضي بمنظار الحاضر المعيش، وفي هذا المجال يعترف لوبون مؤلف «حضارة العرب» قائلاً: «إننا لسنا مفكرين أحرار في بعض الموضوعات والمرء عندنا ذا شخصيتين: الشخصية العصرية التي كونتها الدراسات الخاصة والبيئة الخلقية والثقافية والشخصية اللاشعورية التي استقرت وتبلورت بفعل الماضي الطويل وتأثير الأجداد والسلف. وهكذا فإن أوهامنا الموروثة والمستقرة في اللاوعي عن الإسلام والمسلمين قد تراكمت عبر قرون كثيرة، وصارت جزءاً من مزاجنا وطبيعة متأصلة فينا»⁽⁴⁹³⁹⁾.

(4938) ينظر: «الاستشراق والتاريخ الإسلامي: القرون الإسلامية الأولى»: (ص: 58).

(4939) ينظر: «حضارة العرب» غوستاف لوبون، (ص: 58). الرد علماء لوبون محمد صابر دياب، مجلة البحث العلمي بجامعة أم

ولعلّ ما يدلل على صحة هذا القرار الصريح من قبل مستشرق كتب باعتدال عن تاريخ الحضارة العربيّة رغم هفواته وشطحاته، أن هذه الأوهام المستقرة في اللاوعي قد أثرت على مؤرخين أو ريبين مشهورين مثل: فيشر، وفلاسفة معاصرين مثل: براتد رسل، فالأول ليس له علاقة بتاريخ الإسلام، ولكنه حين كتب كتابه الموسوم (تاريخ أوروبا حتى سنة 1713م) هاجم الدين الإسلامي بعنف، وبرر رفض الروس اعتناقهم له في القرن العاشر الميلادي، الرابع عشر الهجري لكونه لا يناسب العقل والمدنيّة.

وهكذا فقد عمل اللاوعي عمله مع هذا المؤرخ الأوربي في موقفه من الإسلام، أما بالنسبة للثاني فإن هذا الفيلسوف البريطاني المعاصر ذي النظرة المفتوحة التي تتميز بالعمق في دراساته عن المجتمع الأوربي كان (في نظره إلى الإسلام وحضارته) ساذجًا استعلائيًا؛ حيث رد كل معارف العرب والمسلمين وفلسفاتهم إلى أصول أجنبيّة يونانيّة وساسانيّة وغيرها، متأثرًا بالفكرة السابقة عن الإسلام والمتمركزة عنده في اللاوعي (4940).

بل الأكثر من هذا فإن الباحث في الاستشراق ليدش حين يلاحظ بأن التأثير السلبي للموروث الأوربي المتمركز في اللاوعي لا يزال يعمل عمله الفاعل لدى مؤرخين محترفين أو باحثين مختصين في تاريخ الشرق الإسلامي في العقود الأخيرة من القرن العشرين (4941).

ولهذا وغيره فنحن في حاجة لإعداد كوادرمؤهلة لخصر كتابات المستشرقين وتحديد الدراسات التي تحتاج تنفيذها والرد عليها.

(4940) ينظر: «الاستشراق والتاريخ الإسلامي: القرون الإسلاميّة الأولى»، (ص: 65).

(4941) ينظر: «المرجع السابق» نفسه.

القسم السابع : العلوم الإنسانية

القسم السابع: العلوم الإنسانية

مقدمة

تقوم العلوم الإنسانية بشتى فروعها بأدوارٍ مُهمّة في فَهْم واقع الإنسان وأسلوب حياته وطبيعة علاقاته بمحيطه الاجتماعي، فهي تمثل أداة مُهمّة لدراسة العلاقة التفاعلية بين الواقع الاجتماعي، والعالم المادي. فالإنسانيّات هي الأساس الذي تركز عليه المجتمعات البشريّة؛ وذلك لأن الدين والثقافة والهويّة والمجتمع والحياة اليوميّة والإعلام والعلم والتقدم والتكنولوجيا ومستوى المعرفة، كلها تندرج تحت الإنسانيّات، والتي تشكل القاعدة التي تقوم عليها العلوم التطبيقية والطبيعية، فهي التي تؤرخ للعلوم وتدرس تتبع تطورها ونحوضها؛ ومِن ثَمَّ فإن كل العلوم الطبيعية مدبنة للإنسانيّات بحفظ مادتها وتطورها. وانطلاقًا من هذا الأمر، فقد كرّس بعض العلماء حل جهودهم لدراسة الظواهر والمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والنفسية المختلفة التي يمكن أن يواجهها الفرد في المجتمع، ومحاولة فهم وفك مغاليقها؛ سعيًا للوصول إلى حلول لها من أجل السموبالإنسان ورفاهيته، ومن أجل دفع عجلة تطوره قدمًا نحو الأفضل.

في هذا الإطار برزت كتابات حول أزمة العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم الإسلامي سواء في علاقتها بواقعنا، أو علاقتها بالعلوم الإسلامية، والتراث الحضاري الإسلامي، وقامت مجموعات من العلماء والمفكرين والمثقفين والدارسين بالتنبه والتنبيه على عمق هذه الأزمة وخطورها وتجلياتها على حاضر العالم الإسلامي.

وقامت بالكتابة التي جمعت بين العلوم الطبيعية والتطبيقية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية، بالإضافة إلى العلوم الشرعية والفقهية.

بدا لهؤلاء العلماء أن أولى المهمات التي يجب أن تضطلع بها أن تباشر الأمر من خلال مشروع فكري ومعرفي أسمته (أسلمة المعرفة) والذي تحول بعد سنوات قليلة إلى عنوان آخر باسم (إسلامية المعرفة). لقد شكل هذا الجهد وتراكماته بحق منظورًا مستجدًا قدم رؤى في غاية الأهمية، وفق تخصصات مختلفة في محاولة لتجسير الفجوة بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية، من خلال مؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ونحن اليوم في حاجة إلى تفعيل هذا المنظور المشترك بين العلوم الشرعية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية من خلال هذه التراكمات المعرفية والخبرات التي كتبت حول هذه الموضوع، وما قدمناه هنا من بعض الضوابط لتجديد العلوم الإنسانية، فإنما هو بناءً على ما سبق من الدراسات والكتابات في هذا المجال، وهي محاولات وإن كانت ضعيفة، لكنّها لبنة على الطريق، يسترشد بها، ويكمل مسيرتها باحثون ناجحون ومتخصصون في حقل العلوم الإنسانية، والله أسأل أن يتقبلها بقبول حسن..

مدخل منهاجي لتعريف المصطلحات الأساسية الخاصة بالبحث مفهوم العلوم الإنسانية:

يتكون مصطلح العلوم الإنسانية من مصطلحين: (علم - إنسانية)

ولوضع تصور صحيح عن مفهوم المصطلح المركب، يجب تحرير مفاهيم المصطلحات المفردة أولاً ثم الجمع بينها في سياق المصطلح المركب حتى تتمكن من تحرير مفهوم المصطلح المركب بشكل صحيح.

تحرير مصطلح العلم:

يتسم مفهوم العلم بالغموض وصعوبة الإحاطة به؛ وذلك راجع إلى كثرة استخدامه ولتعدد الحقل المعرفية التي يوظف فيها، فلا يوجد اتفاق علمي حول معنى "العلم"، بين الباحثين، وإليك بعض التعريفات:

1 - العلم هو: "المعرفة المنسقة التي تنشأ عن الملاحظة والدراسة والتجريب، والتي تتم بغرض تحديد طبيعة أو أسس أو أصول ما تتم دراسته" (4942).

2 - العلم هو: "مجموعة المعارف المؤيدة بالأدلة الحسية، وجملة النواميس التي اكتشفت لتعليل حوادث الطبيعة تعليلاً مؤسساً على تلك النواميس الثابتة" (4943).

3 - العلم هو: "محاولة لاكتشاف العالم المحسوس، ومعرفة العلاقات المتداخلة والمنسقة للحقائق" (4944).

فأهم خصائص التفكير العلمي: "الملاحظة الحسية كمصدر وحيد للحقائق" (4945).

ويرى (ديفيد هيوم) أن الموضوع الأساسي للعلم «ينحصر في معرفة الروابط القائمة بين الظواهر» (4946)، كما يعتبره البعض على أنه: «وصف للإحساسات وجملة فروض تغني عن الملاحظة والمباشرة» (4947).

ويرى البعض أنه: "ليس العلم مجرد اكتساب معلومات علمية أو حيازة ذهنية لمعلومات وحيازة مادية لتكنولوجيا"، ولكن العلم الذي يمثل الآن روح العصر هو: "منهج في فهم ودراسة الواقع اعتماداً على العقل

(4942) ينظر: «مقدمة في مناهج البحث العلمي» تأليف: عبد العزيز النهاري، حسن السريحي، (ص:9).

(4943) ينظر: «أساليب البحث العلمي في العلوم الإنسانية والاجتماعية» تأليف: كامل المغربي، (ص:14)، ط: 2002م، عمان.

(4944) ينظر: «منهج البحث العلمي» تأليف: علاء إبراهيم زايد، (ص:12)، ط: الأولى، (الرياض: مكتبة الرشد، 1428هـ).

(4945) ينظر: «البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العلمية» تأليف: رجاء دويدري، (ص:12)، ط1، (الرياض: مكتبة الرشد،

1428هـ).

(4946) ينظر: «مدخل إلى علم السياسة» تأليف: محمد الرضواني، (ص:8)، سلسلة بدائل قانونية وسياسية، ط: الثانية 2015م.

(4947) ينظر: «مدخل لعلم السياسة» جومينو، (ص: 10) منشورات عويدات، بيروت، ترجمة: جورجونس، ط: الثانية 1967م.

الناقد بهدف التدخل التجريبي". والعلم هنا بنية معرفية نسقية.

العلم ظاهرة اجتماعية ثقافية وذلك لاعتباره نسقاً معرفياً متحداً مع بنية وأنشطة المجتمع، إنه ليس معارف متفرقة، بل منهج موظف في خدمة بنية المجتمع، يعمل على تماسكها وتقدمها ومواجهة تحدياتها ورسم معالم مستقبلها؛ ولهذا فهو مؤسسة اجتماعية وعنصر حضارات، أي ركيزة البناء الحضاري⁽⁴⁹⁴⁸⁾.
خصائص العلم: هناك العديد من الخصائص لأي أمر ما حتى يطلق عليه علم ويدخل في هذا النطاق وهي: (تحقيق التجريبية، مبدأ الموضوعية، مبدأ العلمية).

تحرير مصطلح إنسانية: يطلق مصطلح الإنسانية ويراد به معان عدة:

1- اسم مؤنث منسوب إلى إنسان.

2- مصدر صناعي من إنسان: ويقصد به مجموعة خصائص الجنس البشري التي تميزه عن غيره، وهو ضد البهيمة أو الحيوانية.

3 - إنساني منسوب إلى الإنسان.

الإنسانية: خدمة الجنس البشري؛ ولذلك نقول: رجل إنساني، وعمل إنساني، والضمير الإنساني.
الإنسانية كفلسفة تعتبر رد فعل مضاد للفلسفة الجوهريّة: فالفلسفة الإنسانية تؤمن بأن الفرد هو مصدر كل الوقائع والحقائق⁽⁴⁹⁴⁹⁾.

تحرير مفهوم العلوم الإنسانية:

بعد تعريف مصطلح (العلم - الإنسانية) نستطيع الآن الجمع بين المصطلحات لنصل إلى المصطلح المركب والذي هو محل تحرير المفهوم:

على حسب قاموس العلوم الاجتماعية، فإن العلوم الإنسانية والاجتماعية هي: «مجموع العلوم التي تدرس الإنسان داخل المجتمع، بحيث لا يمكن تصور إنسانٍ وحده ولا مجتمع من دون بشر»⁽⁴⁹⁵⁰⁾.

فالعلوم الإنسانية: هي كل العلوم التي لها علاقة بالدراسات الأدبية والفلسفية والتاريخية والاجتماعية. ويقصد بالعلوم الإنسانية "تلك التي تصبُّ اهتمامها على دراسة الإنسان من جوانبه المختلفة"⁽⁴⁹⁵¹⁾.

(4948) ينظر: «لماذا العلم» تأليف: جيمستريفيل، ترجمة شوقي جلال، (ص: 9)، منشورات عالم المعرفة، العدد: (372)، فبراير 2010.

⁴⁹⁴⁹ ينظر: «الإدارة المدرسية الحديثة» تأليف: د. محمد منير مرسى، د. وهيب سمعان، (ص: 46)، القاهرة: عالم الكتب، 1995م.
⁴⁹⁵⁰ ينظر: «دروس حول العلوم الاجتماعية» زمام نور الدين - 2010/12/10. في الموقع:

Knol.google.com/=sclient=psy-ab&ht

⁴⁹⁵¹ ينظر: «مناهج البحث العلمي» ناهد عرفة، (ص: 141)، ط: مصر الجمعية الفلسفية المصرية، ط: الأولى 1426هـ.

العلوم الإنسانيّة هي مجموع العلوم والاختصاصات التي تتناول النشاط البشري بوجهيه الفاعل والمنفعل.

معنى العلوم الإنسانيّة: العلوم الإنسانيّة هي العلوم التي تهتم بالإنسان فردًا أو مجتمعًا، وتُحاول وَضْعَ الأطرِ والقواعد، التي تحكم حياة الإنسان في هذه الحياة. وبإيجاز شديد يمكن أن نقول أن المقصود منها عند مؤسسيها هي العلوم التي تتصف بالعلميّة منهجًا وأن الإنسان مصدرها وموضوعها في نفس الوقت⁽⁴⁹⁵²⁾. وعلى هذا فالعلوم الإنسانيّة تشمل كل ما أنتجه الإنسان والعقل الإنساني فيما يخدم الإنسان في حد ذاته ويساعده على تحقيق الحياة وفهم نفسه والمجتمعات التي تحيط به وأيضًا الكون من حوله. وتُحاول هذه العلوم التي تهتم بالإنسان أن تُحقق نجاحاتٍ ملموسةً، كما حققت علوم المادة نجاحات باهرة.

2 - أقسام العلوم الإنسانيّة:

العلوم الإنسانيّة قسمان:

الأول: علوم إنسانيّة شرعيّة.

الثاني: علوم إنسانيّة وضعيّة، وهذه تنقسم قسمين:

أ - علوم إنسانيّة وضعيّة مُوافقة للشريعة الإسلاميّة.

ب - علوم إنسانيّة وضعيّة مضادة ومحادّة للشريعة الإسلاميّة.

أولًا: العلوم الإنسانيّة الشرعيّة: وتتمثل في القرآن الكريم والسنة النبويّة.

فمنّ المعلوم أنّ القرآن الكريم والسنة النبويّة قد أنزلهما الله لهداية البشر في هذه الحياة، حتّى يعيشوا حياتهم الدُّنيا في سعادة وطمأنينة وإحباء، ثمّ ينتقلوا إلى سعادة أعظم في الآخرة؛ قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽⁴⁹⁵³⁾، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾⁽⁴⁹⁵⁴⁾، وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾⁽⁴⁹⁵⁵⁾، وقال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا

⁽⁴⁹⁵²⁾ ينظر: مجلة التنوير بحث: «العلوم الإنسانيّة بين إكراهات النسق ومضايق الأيدلوجيا» د: محمد بن نصر، (ص: 99)، تصدر عن

مركز التنوير المعرفي، السودان، العدد العاشر يناير: ٢٠١١م.

⁽⁴⁹⁵³⁾ [النحل: الآية: 97].

⁽⁴⁹⁵⁴⁾ [البقرة: الآية: 2].

⁽⁴⁹⁵⁵⁾ [الإسراء: جزء من الآية: 9].

كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُونَ عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ
سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٤٩٥٦﴾.

والسبب في ذلك: أَنَّ الإنسان مخلوق لله، والقرآن والسنة شرع الله ووحيه وكلامه، والله (عَزَّ وَجَلَّ) أعلم بالإنسان من نفسه؛ لِأَنَّهُ هو الذي خلقه وأوجده؛ من هنا فشرع الله هو الشرع المناسب للإنسان في جميع مجالات حياته؛ ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (4957).

فالخالق أعلم بمخلوقاته، والصانع أعلم بمصنوعاته، فما يشرعه لمخلوقاته هو المناسب والملائم لهم؛ حيثما كان وأينما كان، فليس بين شرعه (عَزَّ وَجَلَّ) وخلقه أي معارضة أو تضاد؛ ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانُوا مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (4958).

ثانيًا: العلوم الإنسانية الوضعية:

وهي علومٌ وضعها الإنسان، وتمثّل في علم النفس وعلم الاجتماع، وعلم النفس موضوعه النَّفس البشرية وطبيعتها، والقواعد التي تحكمها، وعلم الاجتماع موضوعه القواعد التي تحكم اجتماع البشر.

وهذه العلوم الوضعية قسمان:

القسم الأول: علوم إنسانية وضعية موافقة للشريعة الإسلامية، مثل: الدراسات النفسية والاجتماعية، التي قام بها علماء المسلمين الملتزمون بدينهم، الذين لم يتأثروا بالغرب، ولم يستوردوا الأفكار والمصطلحات الغربية لهذه العلوم، وذلك مثل دراسة ابن خلدون (رحمه الله) عن أحوال اجتماع البشر والسُّنن، والقوانين التي تحكم اجتماعهم وحياتهم، وذلك كما في مقدمته للتاريخ.

وهناك كتابات كثيرة لعلماء المسلمين حول النفس البشرية وصلاحها، مستضيئة بكتاب الله وسنة نبيه (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) من أمثال ابن القيم في "مدارج السالكين"، و"إغاثة اللفهان"، وكذلك شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمهما الله تعالى) وغيرهما من علماء المسلمين، الذين أبدعوا في الدراسات النفسية والاجتماعية.

القسم الثاني: علوم إنسانية وضعية مُحاربة للشريعة الإسلامية، وهذه تتمثل في الدراسات النفسية والاجتماعية، والقواعد التي ابتدعها علماء النفس والاجتماع الغربيين، وأغلبهم من اليهود والملحدين، وتابعهم كثيرٌ من علماء الاجتماع العرب تابعوهم في جميع أطروحاتهم، التي تعارض الإسلام والفطرة والعقل؛ بل صاروا يتفاخرون بالاستدلال بكلام أمثال: "دور كايم"، و"ماكس فيبر"، و"باريتو".

[4956] (المائدة: الآية: 15 والآية: 16).

[4957] (الملك: الآية: 14).

[4958] (النساء: الآية: 82).

وعُلماء الدِّراسات الإنسانيَّة الاجتماعيَّة في الغرب، وكذلك أتباعهم في الشرق كلهم يَكُونون للدين (خاصَّةً الإسلام) عداً شديداً، ويحاولون إزالته بكل ما يستطيعون.

مفهوم علم الاقتصاد:

الاقتصاد لغةً: القصد: الوسط بين الطرفين، والقصد: إتيان الشيء، والقصد: في الشيء خلاف الإفراط، وهو ما بين الإسراف والتقتير، والقصد في المعيشة أن لا يسرف ولا يُقتَر.

يُقال: "فلان مقتصدٌ في النفقة"⁽⁴⁹⁵⁹⁾، ومنها قول الله تعالى: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾⁽⁴⁹⁶⁰⁾.

وفي الحديث النبوي الشريف قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): «مَا عَالَ مَنْ اقْتَصَدَ»⁽⁴⁹⁶¹⁾ أي:

ما افتقر من لا يُسرف في الإنفاق ولا يقتَر.

اصطلاحاً: دراسة سلوك الإنسان في إدارة الموارد النادرة وتنميتها لإشباع حاجاته⁽⁴⁹⁶²⁾.

الاقتصاد: كلمة مشتقة من لفظ إغريقي معناه تدبير أمور البيت بحيث يشترك أفراده القادرون في

إنتاج الطيبات الاقتصاديَّة، والقيام بالخدِّمات، ويشترك جميع أفرادها بالتمتع بما يحوزونه.

(ثم توسع الناس في مدلول البيت حتى أطلق على الجماعة التي تحكمها دولة واحدة، وعليه فلم يعد

المقصود من كلمة اقتصاد المعنى اللغوي وهو التوفير، ولا معنى المال فحسب، وإنما المقصود المعنى

الاصطلاحي لمسمى معين وهو تدبير شؤون المال، إما بتكثيره وتأمين إيجاده وإما بتوزيعه)⁽⁴⁹⁶³⁾.

ومن هنا نشأ علم الاقتصاد الإسلامي كعلمٍ مستقلٍّ اهتمَّ فيه الباحثون بتأليف الكتب، ونشر

البحوث، ومناقشة الأفكار؛ ليتبلور لنا مصطلح علم الاقتصاد الإسلامي.

مفهوم علم التربية:

التربية لغةً: يعود أصلاً لاشتقاق اللغوي لكلمة تربية إلى ثلاثة أصول لغويَّة:

⁽⁴⁹⁵⁹⁾ ينظر: «لسان العرب»، (15/1).

⁽⁴⁹⁶⁰⁾ [لقمان: جزء من الآية: 19].

⁽⁴⁹⁶¹⁾ أخرجه الإمام أحمد في «مسنده»: (302/7)، برقم: (4269)، وابن أبي شيبة في «مصنفه»، كتاب: الأدب، باب: في

الإسرافِ في النَّفَقَةِ (331/5)، برقم: (26604)، والطبراني في «المعجم الكبير»: (108/10/ح: 10118) من حديث عبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ

(رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، وأخرجه الطبراني في «الأوسط»، (152/8) برقم: (8241) من حديث ابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا)، وسنده ضعيف؛ لحال

إبراهيم بن مسلم الهجري، والحديث حسن لغيره بمجموع طرقه وشواهده.

⁽⁴⁹⁶²⁾ ينظر: «أصول الاقتصاد الإسلامي» رفيق يونس المصري، (ص: 12)، ط: دار القلم - دمشق، بيروت، الدار الشامية،

1413هـ-1993م.

⁽⁴⁹⁶³⁾ ينظر: «الاقتصاد الإسلامي في ضوء الشريعة الإسلاميَّة» محمود بابلي، (ص: 15) مطبعة المدينة المنورة - الرياض، ط: الثانية

1395هـ - 1976م.

رَبٌّ: ومنه ربّ الصبي، بمعنّى ربّه احتسأدرك، ورَبَّهُ رَبًّا: أَيْ تَوْلَاهُ مَرْهُومًا لِكِهِ، وَهِيَ بِهَذَا الْمَعْنَى ذَاتُ فِئْتِ حَقِّهَا تَعَالَى بِصِفَتِهَا الْمَالِكِ وَالسَّيِّدِ «(4964)، فَرَبٌّ يَرْبُّ بَوْزَنَ مَدٍّ بِمَدٍّ بِمَعْنَى: أَصْلَحَهُ وَتَوَلَّى أَمْرَهُ، وَسَاسَهُ وَقَامَ عَلَيْهِ وَرَعَاهُ» (4965).

2- رَبًّا: رَبًّا الشّيءَ يَرْبُوهُ، بِمَعْنَى زَادَ وَنَمَاهُ، وَرَبًّا تَرْبِيَةً أَيْ غَدَاهُ، وَيُطْلَقُ هَذَا عَلَيَّ كَمَا يُنْتَمَى، كَالْوَلَدِ، وَالزَّرْعِ وَنَحْوِهِ (4966).
فَرِيًّا يَرْبُوهُ بِمَعْنَى زَادَ وَنَمَاهُ، وَفِي هَذَا الْمَعْنَى قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رَّبًّا لِيَرْزُقُو فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرُوعُونَ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الروم: جزء من الآية: 39].

قال الراغب الأصفهاني: "الرَّبُّ فِي الْأَصْلِ: التَّرْبِيَةُ، وَهُوَ إِنْشَاءُ الشَّيْءِ حَالًا فَحَالًا إِلَى حَدِّ التَّمَامِ" (4967).

هَذِهِ الْأَصُولُ اللَّغَوِيَّةُ تَوْضِّحُ أَنَّ التَّرْبِيَةَ تَتَكُونُ مِنْ عُنَاوَرِ:

أولها: المحافظة على فطرة الناشئ ورعايتها.

ثانيها: تنمية مواهبه واستعداداته كلها، وهي كثيرة متنوعة.

ثالثها: توجيه هذه الفطرة وهذه المواهب كلها نحو صلاحها وكما لها اللائق بها.

رابعها: التدرُّج في هذه العملية، وهو ما يشير إليه الراغب بقوله: "حَالًا فَحَالًا" (4968).

مفهوم التربية في اصطلاح المفكرين الغربيين:

يُعرِّف جون ستيوارت ميل التربية بأنّها: «كل ما نفعله نحن من أجل أنفسنا وكل ما يفعله الآخرون من أجلنا حين تكون الغاية تقريب أنفسنا من كمال طبيعتنا» (4969).

ويُعرِّفها جون ديوي: «عملية صوغ وتكوين لفعالية الأفراد، ثم صبّها لها في قوالب معيّنة أي تحويلها إلى عمل اجتماعي مقبول لدى الجماعة» (4970).

رونيه أو بيرعرف التربية بأنّها: مجموع التأثيرات والأفعال التي يمارسها بكيفية إرادية، كائن إنساني على

(4964) ينظر: «القاموس المحيط»، (70/1).

(4965) ينظر: «المعجم السيط»، (ص: 39).

(4966) ينظر: «مختار الصحاح»، (ص: 231)، «لسان العرب»، (5/128).

(4967) ينظر: «المفردات في غريب القرآن»، للراغب الأصفهاني، (ص: 336).

(4968) ينظر: «أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع» عبد الرحمن النحلوي، (ص: 12)، ط: الأولى:

1399 هـ - 1979 م.

(4969) ينظر: «علم اجتماع التربية» عبد الله الرشدان، (ص: 25)، ط: دار الشروق.

(4970) ينظر: «بناء مستقبل الأمة» شريف عبد العزيز، (ص: 12)، ط: دار الصفوة.

آخر، غالبًا ما يكون راشدًا على شاب صغير، والتي تستهدف تكوين مُتَّلف الاستعدادات التي تقوده إلى النضج والكمال⁽⁴⁹⁷¹⁾.

أوهي: «عملية تضم الأفعال والتأثيرات التي تستهدف نمو الفرد من كل جهاته نموًا يسير به نحو كمال وظائفه من حيث التكيف مع ما يُحيط به، ومن حيث ما تحتاجه هذه الوظائف من أنماط سلوك وقدرات»⁽⁴⁹⁷²⁾.

وجاء في موسوعة لالاند الفلسفية: (Educatio): «تربية، تهذيب، تأديب: سلسلة عملية إجرائية يُدرَّب فيها الراشدون (الأهل عمومًا) الصغار من جنسهم، ويشجعون لديهم نموعض النزعات وبعض العادات»⁽⁴⁹⁷³⁾.

ويعرّف جود Good التربية في معجمه التربوي بتعريفات عدّة، منها: "مجموعة العمليات التي من خلالها يقوم الفرد بتنمية قدراته واتجاهاته وصور أخرى من السلوك ذات القيمة الإيجابية في المجتمع الذي يحيا فيه"⁽⁴⁹⁷⁴⁾.

إميل دوركايم قال هي: «الفعل الذي تمارسه الأجيال الراشدة على الأجيال الصغيرة التي لم تصبح بعد ذلك ناضجة للحياة الاجتماعية».

وموضوعها إثارة وتنمية عدد من الاستعدادات الجسدية والفكرية والأخلاقية عند الطفل، والتي يتطلبها المجتمع السياسي في مجمله والوسط الخاص الذي يوجه إليه⁽⁴⁹⁷⁵⁾.

مفهوم التربية الإسلامية في اصطلاح مفكري الإسلام:

يعرّف الفقهاء التربية بأنها: تنشئة الولد حتى يبلغ التمام الكمال شيئًا فشيئًا⁽⁴⁹⁷⁶⁾.

وهذه التنشئة لا بُدَّ وأنتكون ذات أبعاد أخلاقية واجتماعية ونفسية وعقلية وجسدية مستمدة من الإسلام

(4971) ينظر: «التربية عبر التاريخ من العصور القديمة حتى أوائل القرن العشرين» عبد الله الدائم، (ص: 42)، دار العلم للملايين بيروت - لبنان، ط: الخامسة 1975م.

(4972) ينظر: «التربية العامة» رونييه أو بير، (ص: 27)، دار العلم للملايين.

(4973) ينظر: «موسوعة لالاند الفلسفية» أندريه لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، (1/322)، منشورات عوايد - بيروت.

(4974) ينظر: «أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع» عبد الرحمن النحلوي، (ص: 9).

(4975) ينظر: «ما هي علوم التربية» تأليف جماعي لعدد من المؤلفين، (ص: 33)، ضمن سلسلة التكوين التربوي، المغرب 1999م.

(4976) ينظر: «شرح مختصر» الخليل محمد عبد الله الخرشى، (1/43)، ط: المكتبة العصرية بيروت، ط: الأولى: 2006م، «الأسرة

المسلمة في العالم المعاصر» وهبة الزحيلي، (ص: 26)، دار الفكر المعاصر دمشق، ط: الأولى: 2000م.

بمصادره المعروفة.

وعرّفها خالد الحازمي بأنّه: «تنشئة الإنسان شيئاً فشيئاً في جميع جوانبه، ابتغاء سعادة الدارين، وفق المنهج الإسلامي»⁽⁴⁹⁷⁷⁾.

وقال محمد خير فاطمة: «التربية الإسلامية ذات طابع شموليّ تكامليّ لجميع جوانب الشخصية الروحيّة والعقليّة والوجدانية والأخلاقيّة والجسمية والاجتماعيّة والإنسانيّة، وفق معيار الاعتدال والالتزان»⁽⁴⁹⁷⁸⁾.

عرّفها عبد الرحمن النحلاوي وزملاؤه بأنّها: «مجموعة التصرفات العمليّة والقوليّة التي يُمارسها راشد بإرادته نحو صغير، بهدف مساعدته في اكتمال نموه وتفتّح استعداداته اللازمة وتوجيه قدراته ليتمكّن من الاستقلال في ممارسة النشاطات وتحقيق الغايات التي يعدّها لها بعد البلوغ، في ضوء توجيهات القرآن والسنة»⁽⁴⁹⁷⁹⁾.

ويعرفها بعض العلماء المعاصرين بأنها: «إعداد المسلم إعداداً كاملاً من جميع النواحي في جميع مراحل نموه للحياة الدنيا والآخرة في ضوء المبادئ والقيم وأساليب التربية وطرقها التي جاء بها الإسلام»⁽⁴⁹⁸⁰⁾.

ويعرفها معاصرون آخرون بأنها: «مجموعة العمليات والجهود الموجهة، بغية إحداث التغيير المرغوب في سلوك الأفراد في أحوال وظروف البيئة الماديّة والاجتماعيّة»⁽⁴⁹⁸¹⁾.

وهذا التعريف يستند إلى تحديد طبيعة التربية من حيث هي طرق ووسائل لتنشئة الطفل تتم بطريق التدريس كما يراها ابنسينا⁽⁴⁹⁸²⁾ أو بطريق الاعتياد كما يراها الغزالي وغيره من علماء المسلمين الذين لديهم تراث تربوي إسلامي⁽⁴⁹⁸³⁾.

ومما سبق يمكن تعريف التربية من المنظور الإسلامي بأنّها: «علم إعداد الإنسان حسب ما يريد دينه،

⁴⁹⁷⁷ ينظر: «أصول التربية الإسلاميّة» خالد محمد الحازمي، (ص: 19)، ط: عالم الكتب.

⁴⁹⁷⁸ ينظر: «منهج الإسلام في تربية عقيدة الناشئ» محمد خير فاطمة، (ص: 52)، ط: دار الخير.

⁴⁹⁷⁹ ينظر: «دراسات في التربية الإسلاميّة» عبد الرحمن النحلاوي، محب الدين أبو صالح، مقداد بالجني، (ص: 113).

⁴⁹⁸⁰ ينظر: «التربية الإسلاميّة ودورها في مكافحة الجريمة» إعداد: د. مقداد بالجني، (ص: 32)، ط: مطابع الفرزدق - الرياض،

1408هـ - 1987م.

⁴⁹⁸¹ ينظر: «الفكر التربوي الإسلامي» د: سعيد علي، (ص: 43)، ط: دار السلام، 2006م، «الفكر التربوي الإسلامي» أحمد

رشيد القادري، (ص: 14)، ط: دار جرير - عمان، 2005م.

⁴⁹⁸² ينظر: «تدبير المنزل» ابن سينا، (ص: 35)، نشر ميديا كوم.

⁴⁹⁸³ ينظر: «إحياء علوم الدين» الغزالي، (89/2)، «سياسة الصبيان وتدريبهم» تحقيق: محمد الحبيب الهيلة (ص: 35)، ط: الدار

التونسية - تونس.

ومجتمعه وأمته» (4984).

وهذا التعريف الأخير يلفت الأنظار إلى عدة جوانب في إكتمال منظومة التربية:

- البعد الإنساني في التربية - الإعداد - التوجيه الديني للتربية.

- النفع المتعدى للناس والمجتمع.

- إدخال بعد مفهوم الأمة في التربية الإسلامية مما يعنى أن المربي والمربيون ومناهج التربية مثقلة بمحوم الأمة والوحدّة وقضاياها ومشكلاتها ومحاوله علاجها والوقوف أمام المشكلات المعاصرة كالأستعمار والتغريب وغير ذلك من مشكلات الأمة وربما هذا ما جعل الأستاذ الدكتور فتحى حسن ملكاوي يتحدث في بعض كتبه التربويّة عن استحضار مفهوم الأمة في التراث التربوى الإسلامى.

مفهوم علم النفس:

هو: «علمٌ يبحث في طبيعة النفس ومشاعرها وأحاسيسها ورغباتها وأحلامها ومكوناتها وأسرارها ونشاطاتها المختلفة»، «علمٌ يدرس السلوك البشرى وأسبابه ودوافعه»، «هو علمٌ يهتم بدراسة علاقة الإنسان مع بيئته ويبحث في طبيعة تفاعله وتعايشه معها» (4985).

وقد ذكرت الدكتورة ألفت حقيّ تعريفًا لعلم النفس بأنّه: «علم دراسة السلوك البشرى من جميع جوانبه الظاهرة منه والباطنة، مثل الحركة والكلام والتفكير والشعور والأحلام» (4986).

ويعرفه الدكتور عبد الفتاح دويدار فيقول هو «علمٌ يُعنى بدراسة النفس البشريّة ونشاطاتها ودوافعها وانفعالاتها ومكوناتها ومحاوله فهمها وتفسيرها وتعديلها وتوجيهها وحل مشكلاتها من خلال اتباع طرقٍ علميّة منهجيّة، ويفسّر سلوك الكائنات الحيّة، ويهدف إلى فهمه وتوضيحه والتنبؤ به، ووضح مفهوم السلوك بأنّه: جميع نشاطات وتفاعلات الكائنات الحيّة» (4987).

مفهوم علم الاجتماع:

يعرف (جيمس فاندنر زانندان) علم الاجتماع بأنّه: «علم يدرس السلوك والتفاعل الإنساني، والذي

(4984) ينظر: «التربية الأخلاقية الإسلامية» تأليف: د. مقداد بالجن، (ص: 59) ط: دار عالم الكتب - الرياض، ط: الأولى: 1412 -

1992م.

(4985) ينظر: «أصول علم النفس» د: أحمد عزت راجح، (ص: 3)، ط: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ط: السابعة: 1968م.

(4986) ينظر: «مدخل إلى علم النفس» د: ألفت حقيّ، (ص: 21)، ط: دار المعرفة الجامعية.

(4987) ينظر: «مناهج البحث في علم النفس» د: عبد الفتاح دويدار، (ص: 18)، ط: دار المعرفة الجامعية.

يظهر في علاقة الأفراد بعضهم ببعض».

حيث إنه يهتم بما يحدث بين الناس، وما يمارسونه من نشاطات، وبالعلاقات التي تنمو وتتطور فيما بينهم، كما أنه يهتم بالمحافظة على تلك الروابط.

أما (ماكجي) فهو يرى مع زملائه أن علم الاجتماع هو: «العلم الذي يدرس النظام الاجتماعي، والذي يعبر عن النمط الذي تقوم على أساسه الشئون بين الأفراد في المجتمع، بدءًا من العلاقات البسيطة بين الأفراد كالتعاون مثلاً، إلى العلاقات بين الجماعات التي تشترك بمواقف سياسية معينة، وتحدث اللغة نفسها»⁽⁴⁹⁸⁸⁾.

- بينما يرى (لوسيل دبرمان، وكلايتون هارتيجن) تعريفًا ثالثًا: مؤداه أن: «علم الاجتماع هو أحد العلوم الاجتماعية التي تدرس سلوك الكائنات الإنسانية»، وهو على خلاف العلوم الاجتماعية الأخرى التي تعنى بكافة جوانب السلوك الإنساني في وضع اجتماعي معين⁽⁴⁹⁸⁹⁾.

ويمكن أن نقول أن: علم الاجتماع هو ذلك العلم الذي (يدرس الظواهر الاجتماعية، والأنظمة الاجتماعية، وسلوك الإنسان في علاقته ببيئته والمجتمع)⁽⁴⁹⁹⁰⁾.

- عرّف مجمع اللغة بالقاهرة علم الاجتماع بأنه: «علم يبحث في نشوء الجماعات الإنسانية ونموها وطبيعتها وقوانينها ونظمها»⁽⁴⁹⁹¹⁾.

بمجال العلوم الاجتماعية هو العلاقات التي تظهر بين البشر في إطار تجمعاتهم الإنسانية، وكذا النشاط الاجتماعي للإنسان عند تعامله مع البيئة الفيزيائية والحيوية كصانع ومنشئ للخيرات المادية، ومبدع ومصور لإيجاءاتها ودلائلها، ومنتج ونتاج، وكمؤثر ومتأثر، وكفاعل ومتفاعل مع بيئتها الحضارية والثقافية.

علم الاجتماع يهتم بدراسة الأفراد والجماعات والمؤسسات التي تشكل المجتمع البشري، ويشمل مجال الدراسة في علم الاجتماع ميدانًا واسعًا يضم كل جانب من جوانب الظروف الاجتماعية.

وعلماء الاجتماع يقومون بملاحظة وتسجيل طريقة اتصال الأفراد بعضهم ببعض وبالبيئة التي يعيشون فيها؛ وهم يدرسون أيضًا تكون الجماعات، والأسباب الكامنة وراء الأشكال المختلفة للسلوك الاجتماعي.

⁴⁹⁸⁸ ينظر: «أسس علم الاجتماع» د: محمود عودة، (ص: 17) بتصرف، ط: دار النهضة العربية، بيروت.

⁴⁹⁸⁹ ينظر: «أسس علم الاجتماع» د: محمود عودة، (ص: 18).

⁴⁹⁹⁰ ينظر: «أسس علم الاجتماع» د: محمود عودة، (ص: 19).

⁴⁹⁹¹ ينظر: «المعجم الوسيط» إعداد: مجمع اللغة بالقاهرة، (1/135).

ويرتبط علم الاجتماع ارتباطاً وثيقاً بعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) وعلم النفس والعلوم الاجتماعية الأخرى التي يدرس كل واحد منها جانباً من حياة الإنسان الاجتماعية.

تعريف علم الاجتماع الديني:

نستطيع أن نقول أن علم الاجتماع الديني هو: (دراسة الظواهر الاجتماعية في ميدان الدين والعلاقات الاجتماعية للدين في الداخل والخارج)⁽⁴⁹⁹²⁾.

يقول عبد القادر عرابي: «لا يخفى على العاملين في الحقل الاجتماعي أن علم الاجتماع العربي كان ولا يزال دون الآفاق المجتمعية، ما زال غريباً وبعيداً عن المجتمع؛ لأنه لم يولد في رحم هذا المجتمع، ولم تصلب عوده الثقافة العربية، ولم تُكون هويته الفكرية»⁽⁴⁹⁹³⁾ هذا بالمعنى الحديث لعلم الاجتماع كعلم له قواعد وأصول ومنهج علمي معترف.

ويتنازع علماء الاجتماع في العالم العربي في المسميات، علم اجتماع عربي، علم اجتماع إسلامي، علم اجتماع وكفى، ولكن المفقود بالفعل هي المعرفة الاجتماعية بالواقع العربي إذا استثنينا بعض الجهود التي تبذل في أقسام علم الاجتماع أو في بعض المراكز العلمية المتخصصة في الدراسات الاجتماعية⁽⁴⁹⁹⁴⁾.

مفهوم علم السياسة:

لغة: مصدر من ساس يسوس، ومن المجاز سست الرعية سياسة، أمرتهم ونهيتهم، وساس الأمر سياسة، والسياسة القيام على الشيء بما يصلحه⁽⁴⁹⁹⁵⁾.

اصطلاحاً:

حسب تعريف موريس دوفرجيه هو: «الدراسة العلمية للظواهر والسلوكيات والمؤسسات والقرارات والعلاقات السياسية المعتمدة على الملاحظة والتجربة وطرق البحث العلمي للوصول إلى النتائج والخلاصات»⁽⁴⁹⁹⁶⁾.

ويعرف موضوع علم السياسة باعتباره علماً للسلطة.

⁴⁹⁹² ينظر: «علم الاجتماع الديني» د: عبد الله الخريجي، (ص: 166)، ط: رامتان - جدة - المملكة العربية السعودية، ط: الثانية 1410هـ - 1990م.

⁴⁹⁹³ ينظر: «العلمنة والدين والإسلام والمسيحية الغرب» محمد أركون، (ص: 29)، ط: دار الساقى - بيروت 1996م.

⁴⁹⁹⁴ ينظر: «آفاق علم اجتماع عربي» د: أبو بكر أحمد باقادر، د: عبد القادر عرابي، (ص: 47)، ط: دار الفكر - دمشق 2006م.

⁴⁹⁹⁵ ينظر: «تاج العروس» (169/14)، «لسان العرب»، (108/6).

⁴⁹⁹⁶ ينظر: «مدخل إلى علم السياسة» محمد الرضواني، (ص: 24)، ط: مؤمنون بلا حدود.

فقد أثبت الباحث (كوك COOK) بأن: «السلطة هي الموضوع الخالص لعلم السياسة»⁽⁴⁹⁹⁷⁾.

مفهوم السياسة في الفكر الغربي:

يطلق مصطلح السياسة في الفكر الغربي ويراد به مفاهيم متعددة تبلورت من الواقع السياسي الغربي⁽⁴⁹⁹⁸⁾:

- 1- بمعنى السياسة في الحكم أي حكم الناس.
- 2- بمعنى الصراع في الحكم.
- 3- بمعنى النفوذ في السلطة.
- 4- بمعنى الخداع.

مفهوم السياسة في الفكر الإسلامي:

يختلف عن المفهوم الغربي، فالسياسة الإسلامية ليست غاية في ذاتها، وإنما هي وسيلة لحمل المجتمع المسلم على مقتضى الشرع وهي أنواع:

- 1- السياسة الطبيعيّة: حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة وما يحقق المصالح الفرديّة.
- 2- السياسة العقليّة: وهي حمل الناس على مقتضى النظر العقلي بما يحقق مصالحهم ويدفع عنهم الضرر في الدنيا.
- 3- السياسة الشرعيّة: وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي بما يحقق مصالحهم الدنيويّة والأخرويّة معاً ويحصل نفع هذه السياسة في الدارين⁽⁴⁹⁹⁹⁾.

مفهوم علم السياسة في الفقه السياسي الإسلامي:

السياسة في الفقه السياسي الإسلامي هي: «ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب

(4997) ينظر: «نسق التواصل السياسي بالمغرب المعاصر» عبد الرحيم العماري، (ص: 43)، ط: زاوية للفن والثقافة، ط: الأولى: 2005م.

(4998) ينظر تفصيل ذلك في: «الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده» خيرية توفيق مجاهد، (ص: 310)، ط: مكتبة الأنجلو المصرية، ط: الأولى: السادسة.

(4999) ينظر: «مقدمة ابن خلدون» تحقيق درويش الجويدي، (ص: 189) المكتبة العصريّة - بيروت 2009م.

إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ولو لم يشرعه الرسول (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) ولا نزل به وحي⁵⁰⁰⁰.
قال الإمام أبو الوفاء في كتاب "الكليات": السياسة هي: «استصلاح الخلق بإرشادهم إلى
الطريق المنجي في العاجل والآجل، وتدبير المعاش مع العموم على سنن العدل والاستقامة
الإسلامية»⁽⁵⁰⁰¹⁾.

قال شهاب الدين بن الربيع السياسة هي: القيام بأمر الناس وتدبير أحوالهم بالدين القيم والسنة
العادلة⁽⁵⁰⁰²⁾.

قال الإمام الغزالي: صلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والمؤدي إلى
الآخرة⁽⁵⁰⁰³⁾.

⁵⁰⁰⁰ ينظر: «إعلام الموقعين»، (372/4).

⁵⁰⁰¹ ينظر: «الكليات» الكفوي (ص: 510).

⁵⁰⁰² ينظر: «سلوك المالك في تدبير الممالك»، (ص: 8).

⁵⁰⁰³ ينظر: «فاتحة العلوم» لأبي حامد الغزالي، (ص: 6)، طبع بالمطبعة الحسينية المصرية، ط: الأولى: 1322هـ.

الضابط الأول: أسلمة العلوم الإنسانيّة بين المؤيدين والمعارضين:

وهذا الضابط يحتوي على مسائل عدة:

- تاريخ ظهور مصطلح أسلمة العلوم.

- مفهوم أسلمة العلوم الإنسانيّة عند المؤيدين.

أسلمة المعرفة والعلوم الإسلاميّة عند المعارضين.

دواعي الأسلمة: لماذا نحتاج إلى أسلمة العلوم الإنسانيّة؟

أسلمة العلوم لاتعني الهيمنة الدينيّة الأيديولوجية

تاريخ ظهور مصطلح أسلمة العلوم:

اختلف الباحثون حول استخدام مصطلح الأسلمة، فمنهم من استخدم مصطلح «الأسلمة»، ومنهم من استخدم مصطلح «الوجهة الإسلاميّة»، وآخرون استخدموا مصطلح «التأصيل» وآخرون استخدموا مصطلح «العلوم»، وآخرون استخدموا مصطلح «المعرفة»، وآخرون استخدموا مصطلح «الثقافة»، وأياً كان المصطلح المستخدم، فالذي يهمننا هو المضمون والجوهر المقصود.

ومعنى «أسلمة الثقافة»: تحرير الثقافة من سلطة الثقافة الغربيّة، حتى تكون ثقافة أصيلة معبرة بحق عن ضمير الأمة وعقلها، ولا ريب أن العلوم الاجتماعيّة أوصل ما تكون بثقافة كل أمة، وخصوصيتها الحضاريّة. ومصطلح «أسلمة المعرفة» من المصطلحات الحادثة، يُنسب في الغالب للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وقيل: إنه للدكتور إسماعيل الفاروقي⁽⁵⁰⁰⁴⁾ (رَحِمَهُ اللهُ)، في رسالة بعنوان: "إسلاميّة المعرفة: المبادئ وخُطة العمل" منشورة بالإنجليزية، وترجمها للعربيّة الأستاذ الدكتور: عبد الحميد أبو سليمان والأستاذ الدكتور طه جابر العلواني، وأرجعت الرسالة تُخَلِّفَ الأمة إلى عاملين: الازدواجية التعليمية، المتمثلة في الانقسام بين اتجاهين؛ الإسلامي والعلماني من جهة، وانعدام الرؤية الواضحة لتوجيه الفعل الإسلامي في الاتجاه الصحيح من جهة أخرى⁽⁵⁰⁰⁵⁾.

⁵⁰⁰⁴(إسماعيل راجي الفاروقي: (1921 - 1986م): من كبار مؤسسي المعهد العلمي للفكر الإسلامي والمنهج القائم عليه، هو باحث ومفكر فلسطيني تخصص في الأديان المقارنة، من أوائل من نظروا لمشروع إسلاميّة المعرفة، وقد انتخب أول رئيس للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وقد استشهد برفقة زوجته لمياء الفاروقي ليلة (18) رمضان 1406 هـ الموافق (27) مايو عام 1986م بالولايات المتحدة الأمريكية طعنًا بالسكاكين.

⁵⁰⁰⁵(ينظر: "إسلاميّة المعرفة؛ من المبادئ المعرفيّة إلى الطرائق الإجرائية" د: لؤي صافي، (ص:11)، مجلة إسلاميّة المعرفة، العدد 3، 1996م.

أما مصطلح "أسلمة" فهو من الألفاظ الشائعة في الدراسات الغربية وكتابات المستشرقين، والمراد منه إدخال الناس في الإسلام، أو تحويل الفكر من منهج ما إلى منهج قائم على الإقرار بشرائع الإسلام، كقولهم: "أسلمة أوربا"، "أسلمة الجامعات"، "أسلمة العقل"... إلخ.

فقد أوكل الفاروقي حلَّ الإشكال للأساتذة والعلماء ذوي الإلمام بعلوم الدين، وعلوم الدنيا، بُغية الوصول لتحقيق تكامل معرفي بين الدراسات الشرعيَّة والإنسانيَّة، بين العلوم الحديثة والتراثيَّة.

ورصد لذلك مبادئ أولية تحت عنوان "المبادئ الأولية للمنهجيَّة الإسلاميَّة"، وهي تشكل الإطار العام لوجه عمليَّة الأسلمة، فيجب على إسلاميَّة المعرفة أن تلتزم بما هو من جوهر الإسلام، في الوقت الذي تتفادى فيه الرُّلَّات المنهجية التقليدية؛ ذلك أن إعادة ترتيب التخصصات الحديثة في إطار إسلامي، يتطلب إخضاع النظريَّات والطرائق والأسس إلى المبادئ الكليَّة الآتية: وَحْدَةُ الخَلْق، وَحْدَةُ المَخْلُوق، وَحْدَةُ الحقيقة، وَحْدَةُ الحياة، وَحْدَةُ الإنسانيَّة، وهي مبادئ تشكل نظريَّة الوجود(5006).

أسلمة المعرفة والعلوم الإسلاميَّة بين المؤيدين والمعارضين:

انقسمت الآراء حول مشروع أسلمة العلوم إلى ثلاث فرق:

الفريق الأول: فريق الرفض المطلق:

يرى هذا التيار الرفض المطلق لمشروع الأسلمة باسم الإسلام، وأن المسلمين في غنى عن التأصيل، وأنهم ليسوا بحاجة له، وهم بغنى عنه بما عندهم من كنوز في القرآن الكريم والسُّنة النبويَّة، ويتخذ هذا الموقف من لم يدرس العلوم النفسيَّة والاجتماعيَّة دراسة متخصصة، أو مَنْ رَكَّز على الجانب السلبي فيها(5007). وأصحاب هذا الاصطلاح يريدون جعل العلوم: "إسلاميَّة"، واشتقاق هذه المادة من "سَلَم"؛ ومنه "الإسلام" بمعنى الصحة والعافية، يأتي عليهم هذا اشتقاقاً ونحْتًا، يأبى المنحوت، ومن أين كان نحْتًا! والعلم هو العلم، والحقائق هي هي، والعلم الشرعي يرفض الدَّخَن والدَّخَل، فإن وُجد العالمُ المسلم، قُدِّمَت العلوم والمعارف الإسلاميَّة"(5008).

⁵⁰⁰⁶ينظر: «إسلاميَّة المعرفة؛ المبادئ العامَّة وخطة العمل» تأليف د: إسماعيل الفاروقي، (ص: 9)، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - واشنطن 1987م.

(5007) ينظر: بحث: «نحو وجهة إسلاميَّة لعلم النفس» إعداد: فؤاد أبو حطب، (ص: 129)، منشور بمجلة المسلم المعاصر، عدد: (63) نيسان/أبريل: 1992م.

(5008) ينظر: «المناهي اللفظية» تأليف: بكر أبو زيد، (ص: 373)، ط: دار العاصمة للنشر والتوزيع - الرياض، ط: الثالثة، 1417 هـ - 1996م.

إنَّ القول بأسلمة المعرفة هو تراجع عن عالميتها والتي مارسها في ما مضى العلماء والفلاسفة المسلمون؛ سواء بتطوير العلوم التي نقلوها عن الأوائل، أو بافتتاح فروع وحقول جديدة، ولتدائرك التحيز الذي يوحى به مصطلح «الأسلمة»، استبدل بعض العلماء هذا المصطلح بمصطلحات أخرى، من قبيل «أسلمة النفس»، أو «وحدة المعرفة»، أو «تكامل المعرفة»؛ وفي هذا الصدد يقول محمد رمضان سعيد البوطي في انتقاده لهذا المصطلح: «نقول: أسلمة النَّفس؛ لا أسلمة المَعْرِفة، غيرَ أنَّ هَذِهِ الحَقِيقَةُ وإنَّ كانت ثابتة دون رَيْب، لا تستدعي رَفْعَ ذلك الشُّعار الذي قد يَحْطُرُ بالبال لأوَّل وهلة، وهو «أسلمة المَعْرِفة»؛ ذلك أنَّ الإسلام لا يتطلَّب أكثرَ من أن تكون المعرفة معرفةً صحيحة، صافيةً عن الشُّوائب، وبعيدةً عن التحيز إلى أيِّ جهة قد تُبعدها عن ميزاتها العلميَّة الحَياديَّة، إنَّ التعبير بـ«أسلمة المعرفة» يوحى بِفَرَضِ تحيُّزٍ ما على النَّشاط المعرفي للفكر، وهو ما تنأى عنه طبيعة منهج المعرفة من حيث هو» (5009).

والبعض ينازع في صفة (الإسلامي) فلا يرى أن تضاف إلى علم النفس أو علم الاجتماع، ويرى هؤلاء أن لا معنى لتخصيص هذا الفرع من فروع المعرفة بالإسلام، ويسألون في عجب قائلين: ترى هل معنى ذلك أن فروع المعرفة الأخرى التي لم توصف بالإسلامية كإفريقية؟ وأعتقد أن هذا الاعتراض جد وجيه لأننا لم نقرأ يوماً عن علم الاجتماع المسيحي، أو علم النفس اليهودي، وما استعمل علماء المسلمين عبر العصور لفظ الإسلامي كإضافة لأي علم من العلوم التي درسوها.

ومع التسليم بوجاهة هذا الاعتراض إلا أنه لا مانع في الوقت الحاضر من استعمال مصطلح (علم النفس أو الاجتماع الإسلامي) علماً على ما تنتجه حركة التأصيل وعلى ما تسعى إليه، والمبرر لهذا ظريفي فقط، وإذا زال، زال معه الحكم. حقيقة لا يوجد علم كافر وآخر مسلم، وإنما توجد نظريَّات صائبة وأخرى خاطئة، والأصل في العلم أن يكن صواباً متفقاً مع الشريعة، وإذا كان يعارضها فقد انتفت عنه صفة العلميَّة، وانحط إلى رتبة الجهل أو الضلال والهوى، أي أنه لم يعد علماً قط، ومن ثَمَّ فلا معنى لتمييز علم عن آخر بوسم الإسلامي؛ هذا هو الأصل، أو هو ما ينبغي أن يكون ولكن الواقع بخلاف ذلك، حيث إننا نجد تحريفاً أخذ اسم العلم بل علوماً مبنية على تصورات منحرفة معارضة للشريعة الإسلامية، ومع ذلك لم يسلبها ذلك صفة العلميَّة عند الكثير، بل إنها تدرس في بلاد المسلمين ودور علمهم بصيغها المنحرفة، وبما أن التصور البديل لازال مفقوداً، والتصور الغالب هو التصور المنحرف، فلا بد من تمييز هذا الوليد الناشئ عن التصور السائد، وهذه التسمية ليس هدفها تمييز تصور عن آخر فحسب، وإنما لها وظيفة أخرى هي أنها

(5009) ينظر: «المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية» تأليف: مجموعة من الباحثين، تحرير: الطيب زين العابدين (94/1)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي واشنطن، ط: الثانية 1994م.

إصبع اتهام مشهور على علم النفس أو الاجتماع الآخر، لا يزال يذكر بخطئه وينادي بالبديل عنه، لهذا لا يرى كثير من الباحثين في الوقت الراهن مانعاً من استعمال مصطلح (علم النفس، أو الاجتماع الإسلامي) علماً على علم نفس أو اجتماع أو إعلام جديد يبنى على أسس إسلامية هذا فيما يتعلق بالمصطلح⁽⁵⁰¹⁰⁾.

الفريق الثاني: فريق الرفض الجزئي:

هناك تيار آخر: يرفض مشروع الأسلمة باسم العلوم النفسية والاجتماعية على وجه الخصوص، وهو ما يسمى بتيار الرفض الجزئي:

ويرى الراضون لهذا المشروع، أن تدخل الدين الإسلامي في العلوم النفسية والاجتماعية تدخلاً أيديولوجياً في مجال علمي بحت، يجب أن يتعد عنه الدين. وأن صحة النظريات العلمية أو خطأها يثبت بالعلم نفسه، ولا حاجة لتدخل الدين الإسلامي لإثبات صحة أو خطأ نظرية، فالعلم يصحح نفسه بنفسه، ويحتجون أنه يجب أخذ العلم كما هو في آخر مراحل تطوره، وبمستواه في البلاد المتقدمة، وأن العلم بجميع فروعه ذو طبيعة محايدة⁽⁵⁰¹¹⁾.

الفريق الثالث: موقف القبول بفكرة الأسلمة والعمل على تحقيقها⁽⁵⁰¹²⁾.

يرى هذا التيار القبول بفكرة الأسلمة، ولكن ما هو مفهوم الأسلمة لديهم:

مفهوم أسلمة العلوم الإنسانية عند المؤيدين:

إسلامية المعرفة: (أن تلتزم بما هو من جوهر الإسلام، في الوقت الذي تتفادى فيه الزلات المنهجية التقليدية؛ ذلك أن إعادة ترتيب التخصصات الحديثة في إطار إسلامي، يتطلب إخضاع نظريات وطرائقها وأسسها إلى المبادئ الكليّة الآتية: وَحْدَةُ الخَلْقِ، وَحْدَةُ المَخْلُوقِ، وَحْدَةُ الحَقِيقَةِ، وَحْدَةُ الحَيَاةِ، وَحْدَةُ الإنسانية، وهي مبادئ تُشكّل نظرية الوجود)⁽⁵⁰¹³⁾.

أوهي: (النظرة الإلهية للإنسان والسنن والنواميس؛ بحيث توثق منه مصادر المعرفة وسبل الحصول عليها أولاً، وتفسر فيه الظواهر المتعلقة بالإنسان والنفس والكون ثانياً؛ لتوظف المعرفة الناتجة بما يحقق للمسلم

(5010) ينظر: «التأصيل الإسلامي لعلم النفس» تأليف: عبد الله بن ناصر الصبيح، (ص: 469) وما بعدها، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عدد: (22).

(5011) ينظر: «التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية» تأليف: محمد عز الدين توفيق، (ص: 4) ط: دار السلام ط: الأولى.

(5012) ينظر: المرجع السابق، (ص: 44) وما بعدها.

(5013) ينظر: «إسلامية المعرفة؛ المبادئ العامة وخطة العمل» د: إسماعيل الفاروقي، (ص: 9).

عبوديته المطلقة لله، ومُهَمَّة استخلافه للأرض وعمارتها ثالثاً، ولتقدم الإنسانية المعاصرة مشروعاً حضارياً جديداً لحلّ معضلاتها الفكرية والعقدية والاجتماعية والأخلاقية المستعصية رابعاً»⁽⁵⁰¹⁴⁾.

أوهي: (إقامة هذا العلم على أساس التصور الإسلامي للإنسان، وعلى أساس مبادئ الإسلام، وحقائق الشريعة الإسلامية)⁽⁵⁰¹⁵⁾.

أو هي: (عبارة عن عملية إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود)⁽⁵⁰¹⁶⁾.

وهي: (ممارسة النشاط المعرفي كشفاً وتجميعاً وتوصيلاً ونشرًا من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان)⁽⁵⁰¹⁷⁾.

فهنا تأكيد على أهمية أن تكون الأسلمة من منطلق التصور الإسلامي، وذلك في مختلف مراحل المعرفة والكشف، والتجميع والتوصيل والنشر، فالإسلامية لا تعني الدعوة إلى الوفاق بين العلوم الإنسانية والمطالب الدينية بل احتواء كافة الأنشطة المعرفية الإنسانية، من أجل جعلها تتحقق في دائرة القنوات الإيمانية (5018).

فأسلمة المعرفة بهذا المفهوم «تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري، والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي إلهي، قائم على الوحي، وغير وضعي، وهذا معناه أسلمة العلوم التطبيقية والقواعد العلمية، بفهم التماثل بين سنن هذه العلوم وقوانينها، وسنن الوجود وقوانينه، وتوجيه هذه العلوم الوجهة الإسلامية، وتوظيفها لتحقيق المقاصد الإلهية»⁽⁵⁰¹⁹⁾.

وقد وضع بعض العلماء المعاصرين بعض المصطلحات الأخرى البديلة لمصطلح الأسلمة من وجهة نظرهم منها:

⁽⁵⁰¹⁴⁾ ينظر: «الإسلام وعلم النفس» د: نزار العاني، (ص: 118)، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008م.

⁽⁵⁰¹⁵⁾ ينظر بحث: «منهج التأصيل الإسلامي لعلم النفس» تأليف د: محمد عثمان نجاتي، (ص: 25)، مجلة المسلم المعاصر، السنة الخامسة عشر، عدد: (57) 1990م.

⁽⁵⁰¹⁶⁾ ينظر بحث: «مدخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية»، إبراهيم رجب، (ص: 10) بحث مقدم إلى ندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1991م.

⁽⁵⁰¹⁷⁾ ينظر: «مدخل إلى إسلامية المعرفة» تأليف د: عماد الدين خليل، (ص: 15)، ط: الدار العالمية للكتاب ط: الثالثة.

⁽⁵⁰¹⁸⁾ ينظر: المرجع السابق، (ص: 17).

⁽⁵⁰¹⁹⁾ ينظر: «إصلاح الفكر الإسلامي» د: طه العلواني، (ص: 119)، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

مصطلح التأصيل:

مفهوم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: "عبارة عن عملية إعادة بناء العلوم الاجتماعية في ضوء التصور الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود، وذلك باستخدام منهج يتكامل فيه الوحي الصحيح، مع الواقع المشاهد كمصادر للمعرفة بحيث يستخدم التصور الإسلامي كإطار نظري لتفسير المشاهد الجزئية المحققة (الواقعية)، وفي بناء النظريات في تلك العلوم بصفة عامة" (5020).

دواعي الأسلمة: لماذا نحتاج إلى أسلمة العلوم الإنسانية؟

قصور الأديان الأخرى وعجزها عن تقديم حلول لمشكلات الإنسان النفسية والاجتماعية؛ مما أدى إلى ظهور العلمانية، وهي الدعوة إلى فصل الدين عن هذا العالم (5021).

1- تكوين العقل المسلم:

تسهم الأسلمة في تكوين عقلية علمية منهجية، وتقديم معارف، وأهداف، واستنتاجات جديدة، وليس هي غايات وتأملات في دراسة للتراث (5022).

2- خلق علوم إنسانية إسلامية تتناسب مع الشخصية والمجتمع المسلم:

فالعلوم الإنسانية غريبة النشأة، ومن هنا فهي تتناسب مع الإنسان الغربي بتكويناته الاجتماعية، والأيدولوجية والفلسفية، والدينية المسيحية، أو اللادينية الملحدة في كثير من الأحيان تجعل الإنسان الغربي الذي لا يؤمن بالدين يبحث عن اللذة بالدرجة الأولى والسعادة في الدنيا، ولا يبحث في عالم الغيب، أو الدار الآخرة فهو لا يؤمن بها.

فعند الحديث في هذه العلوم عن المجتمع إنما هو المجتمع الغربي، وعند حديثهم عن الدين هو في الحقيقة المسيحية كما رأوها، أما القوانين الاجتماعية والاقتصادية فهي الممارسات العامة والخاصة في المجتمعات الغربية (5023).

وهذا ما جعل الأستاذ الدكتور: إسماعيل الفاروقي يقرر أن هذه العلوم تناسب المجتمع الغربي، ولا تناسب المجتمع الإسلامي وأن على العلماء المسلمين تبني مشروع الأسلمة.

(5020) ينظر: «التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: المفهوم، المنهج، المداخل، التطبيقات» د: محمد قطب، (ص: 41)، ط: دار عالم الكتب .

(5021) ينظر: قراءة في ميراث الثبوة اطار إسلامي للصحة الإسلامية» تأليف: أنور الجندي، (ص: 149) ط: دار الفضيلة.

(5022) ينظر: «مدخل إلى الحضارة الإسلامية» د: عماد الدين خليل، (ص: 35)، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط: الأولى: 2005م.

(5023) ينظر: «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية» د: إسماعيل الفاروقي، (ص: 14).

إن مما يدل على أن العلوم الاجتماعية والنفسية تخدم القيم الغربية، أن أقطاب هذه العلوم أمثال «كانط ودور كايم وماكس فيبر» قد نظروا لصعود الرأسمالية الغربية، ومجدوا الفكر الرأسمالي، ودافعوا عن التحديات الوافدة على مجتمعاتهم وكرسوا جهودهم لخدمة النظام الغربي، وتثبيت النفوذ والسلطان في البلدان الخاضعة لهم، في حين اتجهت الماركسية في علم الاجتماع إلى كشف تناقضات الرأسمالية، والرفع من شأن الجانب الاجتماعي على حساب الجانب الفردي، وسعت إلى بسط النفوذ الشيوعي، وبسط سيطرته على الدنيا من خلال مناصرته الاتجاهات الاجتماعية في بلدان العالم الثالث⁽⁵⁰²⁴⁾.

فأسلمة للعلوم الاجتماعية والنفسية تجعلنا ننتقي ونمحص ما نأخذه من نظريات غربية، دون أن يكون اتكاؤنا عليها عشوائياً كما يحدث اليوم، مما يؤدي إلى إدخال سم كثير في حياتنا الثقافية التي بدأت تفقد بعض مقوماتها الأساسية شيئاً فشيئاً، وتضحى بتمييزها، الأمر الذي قد يؤدي إلى تفككها وسقوطها⁽⁵⁰²⁵⁾.

3- لأن العلوم الإنسانية في الغرب تخضع للمنهج التحريبي البيكوني:

بدأ عصر التنوير في أوروبا في منتصف القرن الثامن عشر الميلادي، فكان العقل المصدر الأول للمعرفة متقدماً على الدين؛ حيث يحق له الإشراف على كافة اتجاهات الحياة، وبنهاية القرن الثامن عشر، دخل عصر جديد في الصراع فأخذ الاتجاه الحسي يسيطر على الدين والعقل، وظهرت الفلسفة الوضعية التي رغبت في معارضة الكنيسة باسم العلم⁽⁵⁰²⁶⁾.

وهذا خطأ فلا يمكن إخضاع الظاهرة الإنسانية المتغيرة المكونة من روح وجسد لقوانين الظاهرة الطبيعية الجامدة الثابتة، والتي لا تتكون من روح ولا جسد ولا تحتاج إلى الدين أو الوحي، فالظاهرة الإنسانية تدخل فيها عناصر مختلفة عن أي ظواهر أخرى، وأنها تنتمي إلى نظام مختلف من العناصر الروحية والأخلاقية، ويؤثر في الظاهرة الإنسانية عناصر التقاليد والثقافة، والدين، والأولويات الشخصية؛ لذا فهي لا تتسم بالتماثل بين الجماعات الإنسانية، ولا يمكن إخضاعها لنفس الأسلوب المتمثل في الأسلوب التحريبي.

إن هناك اختلافاً واضحاً بين النظريات المتصلة بالإنسان والعلوم الطبيعية، ومرد هذا الاختلاف أن النظريات المتصلة بالإنسان ترتبط بمشاعره وعواطفه، وهي حالات يصعب بل يستحيل إخضاعها للقوانين

⁵⁰²⁴ ينظر: «مجموع الاستشراق والمستشرقين» تأليف: أنور الجندي، (ص: 136)، ط: دار الجيل - بيروت.

⁵⁰²⁵ ينظر بحث: «أسلمة العلوم الإنسانية عند الفاروق» إعداد: عماد عبد الله الشريفين، (ص: 456)، مجلة الجامعة الإسلامية، مجلد: (21) العدد الأول، 2013م.

⁵⁰²⁶ ينظر: «دراسات في علم الاجتماع الإسلامي» تأليف أ: أسعد أحمد جمعه، أ: عارف أحمد جمعه، (ص: 33)، ط: دمشق

التي خضعت لها الظواهر الطبيعيّة، فالمفاهيم الإنسانيّة تتصل بأعماق النفس، ويستحيل تحريرها من الأهواء والميول والمصالح، كل هذا يجعلها متعذرة الخضوع لما تخضع له العلوم الطبيعيّة.

إن تبني المنهج التجريبي في دراسة العلوم الاجتماعيّة والنفسية أدّى إلى حدوث أزمة تعاني منها تلك العلوم، وهذه الأزمة تتمثل في قضيتين كان لهما أكبر الأثر في حدوث تلك الأزمة⁽⁵⁰²⁷⁾.

أولاً: إهمال العلوم الاجتماعيّة والنفسية للعناصر الروحيّة والأخلاقيّة، وإنكار دورها في السلوك الإنساني.

ثانياً: دعوى الموضوعيّة في دراسة العلوم الاجتماعيّة والنفسية، وأن هذه العلوم ينبغي أن تكن متحررة من القيم.

إن المنهج المتبع في دراسة العلوم الاجتماعيّة والنفسية ليس المنتج النهائي الذي لا يحتمل التعديل، ولا يخضع للتعديل، بل إسهام بشري، والمسلمون أولى من غيرهم للقيام بأمانة النقد والإصلاح لنواحي الضعف والخطأ، فإهمال العناصر الروحيّة والأخلاقيّة ودورها في فهم الإنسان خطأ منهجي؛ لذا ينبغي التوصل إلى صيغة ملائمة يمكن بها الجمع بين معطيات الوحي ومعطيات الحس والعقل، بحيث تعطي الجوانب الروحيّة والأخلاقيّة في الظاهرة الإنسانيّة مكانها الصحيح⁽⁵⁰²⁸⁾.

4- غياب الموضوعيّة والقيم في العلوم الإنسانيّة الغربيّة:

إذا تقرر أن علم الاجتماع الغربي قد عكس أيديولوجياً الفكر الغربي، وكذلك علم الاجتماع الماركسي فقد سقط تماماً مفهوماً الموضوعيّة وسلامة المنهج وتحريره من التبعية، ومن هنا فقد تقرر أن العلوم الاجتماعيّة ليست علومًا مجردة خالصة لوجه العلم والحقيقة، ولكنها علوم ذات مضامين أيديولوجية وتبعية سياسيّة في النهاية، وأن الباحث في هذه العلوم من حيث إنه إنسان لا يمكنه أن يتخلى عن انتماءاته الأيديولوجية وتوجهاته الفكرية والسياسية والعقدية⁽⁵⁰²⁹⁾.

"لقد كان العلماء الاجتماعيون الغربيون من الجرأة بحيث أعلنوا أن بحوثهم تتسم بالموضوعيّة، ولكننا نعلم جيداً أنهم يدينون بالتحيز، وأنها غير مكتملة، وأن موضوعيتهم المفترضة لم تكن بأكثر من حلم".

⁽⁵⁰²⁷⁾ ينظر: «التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعيّة» تأليف د: إبراهيم عبد الرحمن رجب، (ص: 91)، ط: دار عالم الكتب، بيروت

1416هـ - 1996م.

⁽⁵⁰²⁸⁾ ينظر: «أسلمة المعرفة» د: إسماعيل الفاروق، مجلة المسلم المعاصر، العدد: (32)، 1982 م.

⁽⁵⁰²⁹⁾ ينظر: «قراءة في ميراث النبوّة إطار إسلامي للصحوة الإسلاميّة» تأليف د: أنور الجندى، (ص: 148) ط: دار الفضيلة.

ومما يؤكد عدم الحيادية أنه ليس هناك إدراك علمي لأي حقيقة إلا بإدراك طبيعتها وعلاقتها القيمية، وعليه فإن الاعتبارات القيمية هي التي تقرر الاستنتاجات، ولكن بطريقة غير علنية⁽⁵⁰³⁰⁾.

وكذلك مما يدحض موضوعية النظريات الغربية أنها: "تقوم دعوى الموضوعية في الدراسات النفسية على أساس أن معظم بحوث علم النفس اليوم قد أصبحت تجريبية تجري في المعمل، ويقوم الباحثون بتحليل النتائج تحليلاً علمياً، فلا يكون فيها موقف ذاتي، إنما تفرض التجارب نتائجها بنفسها، ودور الباحث محصور في بيان النتائج المستخلصة بعد إجراء التحليلات العلمية على التجربة، وعمل الإحصائيات اللازمة التي تبين مدى مصداقيتها، وهذا المنهج في الدراسات النفسية على ما يقدم من معونة للدارسين، وخاصة في مجال التعليم، وفي مجال تعليم الصغار على الأخص مملوء بالثغرات التي يجب أن يتجنبها التأصيل الإسلامي⁽⁵⁰³¹⁾."

ومما يؤكد بطلان الموضوعية المطلقة ويؤكد وهم الحياد وحتمية التحيز، أن علم النفس في الولايات المتحدة الأمريكية يركز على الذاتية والفردية وروح المنافسة، وفي الدول الاشتراكية يهدف إلى تأكيد الروح الجماعية وعدم تميز أي فرد عن الآخر، فلكل مجتمع أهدافه، وقيمه، ومعايره الخاصة، لذا يركز هذا العلم في كل مجتمع على تأكيد القيم والمعايير الخاصة به، وعليه تظهر خطورة استيراد العلم وهي أكثر خطورة من استيراد التكنولوجيا والأدوات، والسلع الاستهلاكية، فعملية الاستيراد ليست محايدة، فاستيراد الفكر يؤدي إلى استيراد مشوه للقيم والمعايير.

ويرى بعض الباحثين: أن من نتائج دعوى الحياد القيمي، تجاهل القيم الاجتماعية السائدة، واستبعادها عن مجال الدراسة، وتبرير الواقع الفاسد من خلال التأكيد على القيم السائدة بغض النظر عن سلبياتها أو إيجابياتها⁽⁵⁰³²⁾.

5- التفسيرات المشوهة للإنسان:

يرى الفاروقي أن العلوم الاجتماعية والنفسية ناقصة وغير مكتملة، ويؤكد على أن تطبيق أسلوب

⁵⁰³⁰ ينظر: «صياغة العلوم صياغة إسلامية» د: إسماعيل الفاروقي، (ص: 22).

⁵⁰³¹ ينظر: «حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية»، محمد قطب، (ص: 158).

⁵⁰³² ينظر: «منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية» تأليف د: محمد أمزيان، (ص: 20)، ط: الرياض: الدار العلمية للكتاب

الإسلامي، 1992م.

المواد الطبيعيّة في العلوم النفسيّة والاجتماعيّة أدّى إلى تقديم نظريّات مشوهة، وغير متقنة علميًّا، يقول: «ولقد فرض العلم تحليله للعناصر الطبيعيّة القابلة للملاحظة، التي تتمثل في سلوك الإنسان، وبإصراره على تفسير السلوك الإنساني، فإنه قدم إلينا نظريّات غير متقنة وتفسيرات مشوهة»⁽⁵⁰³³⁾.

ويقول: «لقد كان العلماء الاجتماعيون الغربيون من الجرأة بحيث أعلنوا أن بحوثهم تتسم بالموضوعيّة، ولكننا نعلم جيدًا أنهم يدينون بالتحيز، وأنها غير مكتملة»⁽⁵⁰³⁴⁾.

يخلص المتأمل في نظريّات العلوم الاجتماعيّة والنفسيّة إلى أنه لا يوجد ولونظريّة واحدة حازت على قبول الجميع، وكذلك ليس هناك نظريّة واحدة استطاعت تفسير جوانب حياة الإنسان، وهذه النظريّات تعاملت مع الإنسان على أساس تصور فلسفي يراه صاحب النظريّة حول طبيعة الإنسان، ففرويد ينظر إلى الإنسان على أساس الغريزة الجنسيّة، وأنه ذو طبيعة نزاعة للشر، وأنه «فرد مكتمل الأعضاء يعيش تارة في عالم الحقيقة، وتارة في عالم الخيال، تعترضه صراعات وتناقضات داخلية، قادر على أداء الفكر والفعل العقلاي يتحرك بواسطة قوى لا يعلم عنها إلا الشيء اليسير، ووحى لا يمكنه الوصول إليه، ويتسم بالحيرة، ووضوح الفكر، الرضا والإحباط، الأمل واليأس، الأنانية والغيرية، وباختصار إنسان معقد»⁽⁵⁰³⁵⁾.

ويتعامل مع الإنسان من جانب الوراثة، فالأطفال يقومون بالاكشاف، ولا تدعو الحاجة إلى وجود دوافع خارجية، فالأطفال مثارون داخليًّا، ويستخدمون المخططات الموجودة لديهم فعلاً⁽⁵⁰³⁶⁾.

والمدرسة السلوكية سكرت تعاملت مع الإنسان على أساس أنه ذو طبيعة محايدة، وأن كل سلوك يسلكه هو سلوك متعلم يخضع لقوانين التعلم التي استنبطها الباحثون من تجاربهم على الحيوان في المختبرات، وترك هؤلاء الإنسان، وعقله، ومشاعره جانبًا⁽⁵⁰³⁷⁾.

فمنطلق «سكتر» بيولوجي، ولا يرى أن يشغل علم النفس بالشخصيّة، والوعي، والنفس، وإنما بأجهزة الجسم العضويّة، فالإنسان في جانب بيولوجي ولا خيار له في آرائه إلا في مستوى خياراته في الهضم الذي يجري في بطنه⁽⁵⁰³⁸⁾.

⁽⁵⁰³³⁾ ينظر: « صياغة العلوم صياغة إسلاميّة» د: إسماعيل الفاروقى، (ص: 12).

⁽⁵⁰³⁴⁾ ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 14).

⁽⁵⁰³⁵⁾ ينظر: «نظريّات النمو» باتريشيا ميللر، (ص: 135)، ترجمة محمد عوض الله سالم وآخرين، دار الفكر، عمان، الأردن، ط: الأولى 2005م.

⁽⁵⁰³⁶⁾ ينظر: «المرجع السابق» باتريشيا ميللر، (ص: 72).

⁽⁵⁰³⁷⁾ ينظر: «بحوث في التوجيه الإسلامي للإرشاد والعلاج النفسي» تأليف: محمد محروس الشناوى، ص 307، ط: دار غريب 2001م.

⁽⁵⁰³⁸⁾ ينظر: «التأصيل الإسلامي للدراسات النفسيّة» محمد عز الدين توفيق، (ص: 125)، ط: دار السلام - القاهرة.

فهذه النظريّات أحدثت اضطراباً في نظرتها إلى الإنسان، فهي تخلط خلطاً معيياً بسبب نظرتها إلى الإنسان، وإصرارها على تفسير الكل الإنساني بالجزء الذي تهتدي إليه، ولا يقف خطؤها بإعطاء صورة مشوهة ومزورة عن الإنسان، بل تضيع كذلك الاستفادة من الحقائق الجزئية في مكانها الصحيح، ويزيد الخطأ حين تنشأ على أساس هذه النظرة الجزئية نظريّات في الاقتصاد، والاجتماع، والأخلاق، والسلوك، وينتهي الأمر إلى تدمير الإنسان بسبب جهلنا المطبق بحقيقته⁽⁵⁰³⁹⁾.

إن المراجعة والتقويم الجاد لنظريّات العلوم الاجتماعيّة والنفسية، تكشف بكل وضوح ضعف هذه النظريّات، وتضاربها الشديد الذي يصل في كثير من الأحيان حد التناقض، ويكشف (كيث ديكسون) عن حال النظريّة في علم الاجتماع بقوله: «إن أي معرفة بالكتابات التي تدور حول نظريّات علم الاجتماع عموماً تكشف بوضوح أن بناء النظريّة في علم الاجتماع، إذا حكمنا عليه بالمعايير المأخوذ بها في العلوم الطبيعيّة، يفتقر إلى وجود أي منطق متماسك، فهناك اختلافات كثيرة ليس فقط حول مناهج البحث الاجتماعي، وإنما حول طبيعة علم الاجتماع ذاته»⁽⁵⁰⁴⁰⁾.

أسلمة العلوم لا تعني الهيمنة الدينيّة الأيديولوجية:

قبل القول بتجديد العلوم الإنسانيّة والشروع في هذا التجديد لا بُدّ من التأصيل الإسلامي لهذه العلوم، وهذا التأصيل وهذه الأسلمة تحتاج إلى ضوابط من نواحي متعددة.

هل الأسلمة لهذه العلوم تكون من ناحية العلة الفاعلة؟ أم من ناحية العلة الغائية؟ أم من ناحية ذات الموضوع والمتعلّق من حيث الجوهر أو القيود والشروط أو الأحكام؟

يجب تحديد نواحي وجهات الأسلمة لكل نوع من هذه العلوم، فالشموليّة الإسلاميّة ليست مطلقة، بل هناك شموليّة كلية تختص بالمبانيء، والقواعد العامّة فقط، وشموليّة جزئية تشمل القواعد الصغرى والكبرى للموضوع.

كل العلوم يمكن أسلمتها من ناحية الغاية منها، حتى العلوم الطبيعيّة، أما من ناحية الموضوع، والعلة، والشروط، والمنهج، والأحكام فلا يمكن أسلمة كل العلوم، أو أسلمة كل علم من عدة نواحي، قال (صلّي الله عليه وسلّم): «أنتم أعلم بأمور دنياكم».

التبادل المعرفي لا الغزو الثقافي:

⁽⁵⁰³⁹⁾ ينظر: «دراسات في النفس الإنسانيّة» د: محمد قطب، (ص: 23)، ط: دار الشروق، ط السادسة: 1983 م.

⁽⁵⁰⁴⁰⁾ ينظر: «التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعيّة» د: إبراهيم عبد الرحمن رجب، (ص: 83).

فالأسلمة لا تعني الانغلاق الثقافي عن الآخر بمعارفه الإنسانيّة، وعدم الاستفادة منها، بل لا بُدَّ من التقارب الحضاري والمعرفي من أجل التكامل.

فالمنهجية العلميّة الواعية تلتقط الصواب من كل أحد، ما دام خيراً لا يصادم ما هي عليه، بغض النظر عن صفات قائله، وخصائص مصدره، لكن يجب التأكيد على أن الأخذ من الغير له ضوابطه، فمخاطر الأخذ عن الآخر لا تقودنا إلى "عدم القدرة على التمييز بين الغزو الثقافي والتبادل المعرفي، وإقامة هذا الحاجز من تحوُّف الغزو الثقافي، حرم العقل المسلم الكثير من المعارف، وارتداد الآفاق التي تُمكنه من اختصار فجوة التخلف، والمساهمة في التغيير الحضاري"⁵⁰⁴¹.

المتدبر لكتاب الله تعالى يجد العلم فيه يدور في الغالب على محاور ثلاثة، لا يكاد يتجاوزها إلى غيرها: **أولها:** ما يتعلق بتوحيد الله تعالى في ربوبيته وألوهيته، وأسمائه وصفاته، وما يتعلق بها من قضايا العبادة.

وثانيها: ما يتعلق بقضايا الكون، وما أودع الله فيه من الحُكم والأسرار، وما يحكمه من سنن وقوانين ونواميس، يسير من خلالها في دقة متناهية.

وثالثها: ما يتعلق بأحوال الأمم من حيث منظومة علاقاتها بالخالق والمخلوق.

وكل بُعد من هذه الأبعاد تتعلق به علومٌ متخصصة:

فالبعد الأول: تتعلق به علوم الشريعة على اختلاف تخصصاتها، على أن يكون بين المسلمين من هذه العلوم قدرٌ مشترك لا يعذر أحدٌ بجهله، ثم يكون ما بقي ميدان اجتهاد ومنافسة بين أهل العلم فيه.

والبعد الثاني: تتعلق به العلوم الطبيعيّة على اختلاف تخصصاتها.

والبعد الثالث: تتعلق به العلوم الإنسانيّة على اختلاف تخصصاتها كذلك"⁵⁰⁴².

ولكي تحقق هذه الدّعوة أهدافها لا بُدَّ أن تقوم في نظر المدافعين عنها على معايير دقيقة، أجملها نزار العاني مدير مركز القياس والتّقيّم والتّطوُّر الأكاديمي بجامعة البحرين في خمسة عشر معياراً هي: أن تكون «مخلوقة غير خالقة، غرضيّة غير عبثيّة، تعبديّة استخلاقيّة، محكومةً بالسُّنن الكونيّة، نفعيّة غير ضارّة، وحديّة

(5041) ينظر: «حتى يتحقق الشهود الحضاري» د: عمر عبيد حسنة، (ص: 11)، ط: المكتب الإسلامي: بيروت - لبنان، ط: الأولى: 1992م.

(5042) ينظر: «منهجية التفكير العلمي» د: خليل بن عبد الله الحدري، (ص: 88)، ط: دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط: الأولى: 2005م.

غير تجزيئية، علمية غير علمائية، دالة لا يستدل عليها، مفسرة غير معللة بالضرورة، ظاهرة غير باطنة، مهيمنة غير تابعة، مرجعيتها لله غير وضعية، مؤمنة بالغيب، توكلية غير تواكلية» (5043).

(5043) ينظر: «محددات أولية لمنهجية أسلمة المعرفة: "نظرة مضافة"» د: نزار العاني، (ص: 125)، بحث منشور بمجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، السنة الثانية، العدد الثالث، فبراير 1988م.

الضابط الثاني: تجديد العلوم الإنسانية من خلال التكامل المعرفي:

ثمة تكامل معرفي من وجوه متعددة من ناحية المنهج، والموضوع، والغايات بين علوم الشريعة، والعلوم الإنسانية، ومنبع هذا التكامل هو القرآن الكريم بمناهجة المعرفة الإنسانية والكونية ففي بنية الإسلام ونصه الأول القرآن الكريم، الذي اعترف بإمكانية إعادة تشكيل الوعي الإنساني، وفق رؤية تُحقق انسجامًا وتكاملاً بين مختلف أنشطة الإنسان الروحية والمادية الفردية والجماعية، والدينية والدينيوية، فلا انفصال ولا تمزق في ذلك الوعي الإنساني، ما دام هذا الإنسان ينجح في تحديه الأكبر؛ تحدي تحقيق التواصل بينه وبين عناصر الوجود المتباينة، ومن ثمَّ تحقيق التكامل بين معارفه وعلومه المختلفة، خاصة في ضوء تلك القيمة الكبرى التي تسلمها علماء الإسلام من القرآن الكريم، ألا وهي قيمة الحق التي يُعلي القرآن من شأنها، وهي التي عمل على إبرازها في الوجود، وفي العلم وفي المعرفة، فصار الحق هدف العلماء، كما صارت منهجية الوصول إلى ذلك الحق محط عنايتهم (5044).

وقد كان علماء الشريعة وهم يؤسسون ويؤطرون ويشرحون علومها يستحضرون قيمة العلوم الأخرى التي أيقنوا أنه لا غنى لعلوم الشريعة عنها، فتنبه المحدثون المهتمون بالرواية، والخبر، وعلم الرجال لدور علم التاريخ، ومناهجها، في معرفة أحوال الرواة، وتمييز الصادقين فيهم من الكذبة المدلسين.

وأدرك الأصوليون أهمية علم المنطق، والجدل، والفلسفة في مباحث علم أصول الفقه المختلفة.

واهتم الفقهاء قبل إصدار الفتوى بأحوال السائلين الاجتماعية والاقتصادية، وفقها واقعهم فجاءت فتاؤهم مناسبة لكل حالة، مختلفة باختلاف أحوال السائلين وواقعهم الاجتماعي، لا باختلاف الأسئلة فحسب.

ولهذا رأينا الأمام الشافعي يُعَيِّر فتواه على حسب أحوال الناس ومجتمعاتهم بما يتناسب معهم ومع أحوالهم، فمذهبه في العراق يختلف عن مذهبه في مصر، وبعد الإمام ابن حزم بكتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» من العلماء المسلمين الذين كانوا على اطلاع واسع بالعلوم الأخرى، والذين استفادوا منها ووظفوها في نقدهم للأديان الأخرى.

فكانت الاستعانة والاستفادة من العلوم الإنسانية والكونية في دراسة النصوص المقدسة ونقدها، من: جغرافيا، وهندسة، وفلاحة، وحساب، ومنطق بارزة عند الإمام ابن حزم أكثر من غيره من النقاد المسلمين؛ إذ هو العالم الموسوعي الذي أَلَّف في المنطق، والأصول، والحديث، وعلم النفس، والتاريخ... أما معرفته

(5044) ينظر: «إشكالية مفهوم التكامل المعرفي في الإسلام: بنيتها وتشكلها» د: عبد المجيد الصغير، (ص: 37)، ندوة التكامل المعرفي في الإسلام، المغرب: دار الحديث الحسنية، فبراير 2009م.

بالجغرافيا فقد مكنته من معرفة طول الأنهار، ومنابعها، ومصابها؛ ومن ثمَّ بيان الأخطاء الجغرافية التي تملأ التوراة، فأبطل ادعاء التوراة في كون نسل إبراهيم (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، يملكون من النيل إلى الفرات، لما بَيَّنَّ أن ما تدعيه التوراة بشأن حدود الأرض التي سيملكونها الممتدة من نهر مصر النهر الكبير إلى نهر الفرات مخالف لجغرافية المنطقة.

يقول ابن حزم: «ثُمَّ قَوْلُهُ النَّهْرُ الْكَبِيرُ وَمَا فِي بِلَادِهِمُ الَّتِي مَلَكَوا نَهْرٌ يَذْكَرُ إِلَّا الْأُرْدُنُّ وَحْدَهُ وَمَا هُوَ بِكَبِيرٍ إِنَّمَا مَسَافَةٌ مَجْرَاهُ مِنْ بَحِيرَةِ الْأُرْدُنِّ إِلَى مَسْقَطِهِ فِي الْبَحِيرَةِ الْمُنْتَنَةِ نَحْوِ سِتِّينَ مِيلاً فَقَطُّ»⁽⁵⁰⁴⁵⁾.

ويظهر من خلال كلام ابن حزم عن الأنهار في التوراة مدى علمه بجغرافية الشرق الأدنى، مع أنه لم يغادر الأندلس قط، ولا زار المشرق أبداً؛ إذ نجد يصف الأنهار الأربعة المذكورة في التوراة: النيل، وجيحان، ودجلة، والفرات، وصفاً دقيقاً يُبَيِّنُ به كذب مؤلف التوراة.

وكان عالماً بالفلاحة بصيراً بها، فاستعمل المعلومات التي يتوفر عليها في هذا المجال، للرد على أقوال إنجيل (مَتَّى) الذي ادَّعى أن الطيور تعشش في نبات الخردل⁽⁵⁰⁴⁶⁾.

وتمكن بفضل ضبطه للهندسة، وحساب المساحات، من بيان كذب التوراة في عدد قبائل بني إسرائيل الداخلين إلى الأرض المقدسة⁽⁵⁰⁴⁷⁾.

وقد كان ابن حزم كلما ذكر فصلاً من فصول أسفار أهل الكتاب المتناقضة، ختم قوله بأن واضح هذِهِ الفصول يستحيل أن يكون الله تعالى، أو أحدُ رسله الكرام،⁽⁵⁰⁴⁸⁾؛ لما تشتمل عليه من أخطاء حسابية⁽⁵⁰⁴⁹⁾.

أثر العلوم الشرعية في العلوم الإنسانية:

إذا كانت العلوم الإنسانية ذات تأثير في العلوم الشرعية، وتغير الفتوى، والحكم الشرعي فهناك أيضاً تأثير آخر للعلوم الشرعية في العلوم الإنسانية بمختلف أنواعها من نواحي متعددة نوردتها على النحو التالي:

أولاً: أثر العلوم الشرعية في علم التاريخ:

⁵⁰⁴⁵ ينظر: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم، (102/1)، مكتبة الخانجي - القاهرة.

⁵⁰⁴⁶ ينظر: «السابق نفسه»، (79/2).

⁵⁰⁴⁷ ينظر: «السابق نفسه»، (262/1).

⁵⁰⁴⁸ ينظر: «السابق نفسه»، (216/1).

⁵⁰⁴⁹ ينظر: «السابق نفسه»، (242/1).

وهو العلم الذي يتضمن ذكر الوقائع، وأوقاتها، وأساليبها، ومظاهر الحضارة، وازدهارها، وعوامل اضمحلالها، وانحيارها، وموضوعه الإنسان والزمان معًا. والمؤرخون المسلمون هم أول من أرخ حوادثه باليوم والشهر والسنة، كما ربطوا تاريخهم بكل العلوم، بالآداب، والسياسة، والاجتماع، والفقه، والجغرافيا، والرحلات.

وقد اهتموا بتدوينه للدوافع التالية:

- 1- رغبتهم في معرفة تاريخهم السياسي، والاجتماعي، والثقافي.
 - 2- رغبتهم في معرفة كل ما يتصل بسيرة الرسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، وكذا سير أعلامهم وسلفهم؛ ليستعينوا به على تفسير القرآن الكريم، وشرح السنة النبوية المطهرة، والاطلاع على تاريخ التشريع والفقه الإسلامي.
 - 3- تشجيع الخلفاء والأمراء، وقادة الجيش، ورجال الدولة والعلماء على تسجيل حوادث زمانهم لتطلع عليها الأجيال القادمة، فتستخلص منها الفوائد والعبر.
- لهذا كله نشأ علم التاريخ الإسلامي نشأة طبيعية يمكن اعتبارها استجابة لحاجة المسلمين إليه، فجاءت تأليفهم فيه غاية في النفاسة والإحكام، ويمكن الجزم بأن حظ جمهرة المؤرخين المسلمين من النزاهة والحياد لا سبيل إلى جحوده ونكرانه⁵⁰⁵⁰.

ثانيًا: أثر العلوم الشرعية في دراسة علم النفس:

يُعدُّ علم النفس من العلوم التي حظيت باهتمام وعناية بالغين في العصر الحديث، وُحِيلَ إلى كثير من المفكرين أنهم قد ازدادوا علمًا بالنفس الإنسانيَّة، وبلغوا حقيقة أمرها، وكشفوا سرها، وسيروا أغوارها، وعرفوا جوهرها، فإذا بهم يجدون علمهم سرابًا؛ إذ سرعان ما تهاوت جميع نظريَّاتهم ومدارسهم⁵⁰⁵¹، وقد اعترف بذلك أعلام الغرب بأنفسهم.

⁵⁰⁵⁰ ينظر: «الحضارة الإسلاميَّة - دراسة في تاريخ العلوم الإسلاميَّة»: طه عبد المقصود عبد الحميد، (1/232)، ط: دار الكتب العلميَّة، بيروت - لبنان، ط: الأولى 2004م.

⁵⁰⁵¹ ينظر: «دراسات في النفس الإنسانيَّة»: أ: محمد قطب، (ص: 18) وما بعدها، ط: دار الشروق، القاهرة، ط: السادسة 1403هـ - 1983م.

يقول إريك فروم: (إن علم النفس الحديث يهتم في أغلب الأحيان بدراسة نواح تافهة وسطحية من سلوك الإنسان، ويغفل مشكلات الإنسان المُهمّة، وقيمه العليا)⁽⁵⁰⁵²⁾، ويقول ألكسيس كاريل: (إن معرفتنا بأنفسنا ما زالت بدائية في الغالب)⁽⁵⁰⁵³⁾.

والسبب الرئيس لهذا الانحراف والتخبط، إغفال التوجه الشرعي لهذا العلم الذي يمتاز بتأصل جذوره في مصدرى الوحي؛ ذلك أن الحاجة إلى المعرفة الصحيحة بالنفس حاجة إنسانية أساسية؛ لأن حياة الإنسان وبناءه الأخلاقي، والنفسي، والاجتماعي، يتوقف عليها، وإنه لمن السفه أن يظن ظان أن الله تعالى قد خلق الناس، وتعبدهم، وكلفهم، ثم تركهم بدون علم صحيح بالنفس، وهو يعلم أن حياتهم لا تصل إلا بهذا العلم، وعليه فإن العلم الصحيح بالنفس لا يلمس إلا عند الأنبياء الذين أخذوا هذا العلم من خالق النفس الذي هو أعلم بها من أهلها⁽⁵⁰⁵⁴⁾، الأمر الذي أدركه الوعاظ وعلماء الترياق، فسعوا إلى الحفاظ على سلامتها وعلاجها من آفات وأمرضها، وأول هذه الأمراض الذنوب والمعاصي؛ لأنّها تصيب النفس بالغم، والهم، والحزن، وضيق الصدر، والحياة الضنك، وحلول الغضب الإلهي، واستحقاق العذاب في الآخرة⁽⁵⁰⁵⁵⁾، وأثناء ذلك توصلوا إلى جملة من الآراء والنظريات غير المسبوقة، فكان لهم دور كبير في تطوير علم النفس وتقديمه، وعلى رأس هؤلاء ابن الجوزي، وابن عطاء الله السكندري، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، وابن مفلح، وعبد الغني النابلسي وغيرهم⁽⁵⁰⁵⁶⁾.

وهذا وإن لباقي علماء الشريعة أثرًا بارزًا في علم النفس إلى حد كبير، كعلماء العقيدة الإسلامية عند بيانهم لأثر الإيمان على النفس الإنسانية مثلاً، وعلماء المقاصد عند حديثهم عن حكم بعض العبادات كالصلاة، والذكر، والدعاء، فأمدنا الفريق الأول بأسلحة وقاية النفس من الأمراض قبل وقوعها، وأمدنا الفريق الثاني بلون من ألوان إفضاء الإنسان بمشكلاته وهمومه لتخفيف حدتها⁽⁵⁰⁵⁷⁾.

⁵⁰⁵² ينظر: «القرآن وعلم النفس» د: محمد عثمان نجاتي، (ص: 39)، ط: دار الشروق، القاهرة، مصر، ط: الأولى: 1402هـ.

⁵⁰⁵³ ينظر: «الإنسان ذلك المجهول» ألكسيس كاريل، (ص: 17)، ترجمة شفيق أسعد فريد، ط: مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط: الثالثة 1983م.

⁵⁰⁵⁴ ينظر: «علم النفس الإسلامي العام والتربوي (دراسة مقارنة)»، د: محمد رشاد خليل، (ص: 39)، ط: دار القلم، الكويت، ط: الأولى 1407هـ.

⁵⁰⁵⁵ ينظر: «مناهج البحث في العلوم والإنسانية» د: مصطفى حلمي، (ص: 106)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: الأولى 1426هـ-2005م.

⁵⁰⁵⁶ ينظر: دراسة رائعة ومستفيضة حول العلماء والمفكرين المسلمين الذين كان لهم دور رائد في مجال الدراسات والنظرية النفسية، أصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي مجموعة من الأستاذة في ثلاثة مجلدات تحت عنوان: «موسوعة علم النفس في التراث الإسلامي».

⁵⁰⁵⁷ ينظر: «مناهج البحث في العلوم والإنسانية»، (ص: 116).

ثالثاً: أثر العلوم الشرعية في دراسة علم الاجتماع:

يُعدُّ ابن خلدون المؤسس الأول لعلم العمران البشري، والمُعَبَّرُ عن نظريَّة القرآن الاجتماعيَّة بأسلوبه المتميز، جراء تدبره الاجتماعي لآيات القرآن، التي يمكن أن يُقَّاس على ما تتضمنه من معاني يسهل تطبيقها على الأحوال الاجتماعيَّة، وساعده في ذلك تبحره في علوم القرآن، والحديث، والفقه، وأصوله، ودرايته بأحوال الناس كونه قاضيًا يفصل في قضاياهم، وخصوماتهم المختلفة⁽⁵⁰⁵⁸⁾.

ومع ذلك فإن علماء المسلمين من فقهاء، وقضاة، وأهل حاسبة، قد استوحوا قبل ابن خلدون أصول النظم الاجتماعيَّة التي جاء بها الإسلام في القرآن والسُّنَّة، وإنهم وإن لم يتوصلوا إلى التقسيم المعاصر لعلم الاجتماع (نظريًا وعمليًا)، فإن جهودهم في استخلاص ما تتضمنه الآيات والأحاديث التي تتناول الظواهر الاجتماعيَّة، كنظام الأسرة (من زواج، وطلاق، وميراث، وتربية أطفال)، والنظام المالي (من بيع وشراء وتعاقد ورهون) والنظام الأخلاقي، والسياسي، تُمثِّل الجانب النظري، أما الجانب العملي فتمثله جهود القضاة، وأهل الحسبة، والفقهاء، القائمين على تنفيذ حدود الله تعالى بالتحذير من الانحرافات وتصحيحها، عن طريق الفتاوى، والأحكام القضائية بتنفيذ الحدود والتعازير، والعمل بقاعدة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، استحابة لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾⁽⁵⁰⁵⁹⁾.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن عقيدة التوحيد تعتبر أول الأصول التي تحكم دراسة الظاهرة الاجتماعيَّة وتهيمن عليها، حيث يفسر في ضوءها حركة الفرد، والمجتمع، والأُمَّة، والأمر نفسه مع العبادات بأنواعها، وبخاصَّة تلك التي تسهم في وُحْدَةِ المجتمع، سواء في شكل صلاة الجماعة، أو حقوق الأموال بعامَّة كأداء الزكاة، والصدقات وغيرها، وفي هذا الشأن يقول الشيخ محمد صادق عرجون: (والإسلام في عقيدته، وعباداته، ونظمه الاجتماعيَّة، حقيقة واحدة مرتبط بعضها ببعض، لا تقبل التجزئة والتفريق، فعبادته كلها إذا لم تقم على أساس عقيدة التوحيد الخالص كانت سرابًا لا حقيقة له، ونظمه الاجتماعيَّة في سياسته، واقتصاده، وأخلاقه، إذا لم يكن أساسها العقيدة والعبادات معًا (وأجلها الصلاة)، وهي ركن إخلاص العبادة لله تعالى، وتتبعها في الفضل أختها الزكاة، فهي ركن التكافل الاجتماعي الذي يجمع كلمة المسلمين على المواسة والتعاون الصادق، كانت أشباحًا لا روح فيها، وكانت أعمالًا آلية لا تثمر في القلب أثرًا)⁽⁵⁰⁶⁰⁾.

⁽⁵⁰⁵⁸⁾ ينظر: «علم الاجتماع الخلدوني - قواعد المنهج» حسن الساعاتي: (ص: 191)، ط: دار النهضة العربيَّة، القاهرة، سنة: 1981م.

⁽⁵⁰⁵⁹⁾ [آل عمران: الآية: 104]

⁽⁵⁰⁶⁰⁾ ينظر: «سنن الله في المجتمع من خلال القرآن»، للشيخ: محمد الصادق عرجون، (ص: 58-59)، ط: دار السُّعُودِيَّة للنشر والتوزيع،

تجديد العلوم الإنسانية من خلال تفعيل الأدلة العقلية في علم أصول الفقه:

تقسيم الأدلة من حيث رجوعها إلى النقل أو الرأي (العقل)، تنقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين:

الأول: الأدلة النقلية: وهي التي طريقها النقل فلا مدخل للمجتهد في تكوينها وصياغتها وإيجادها وإنما عمله مقتصر على فهم الأحكام منها بعد ثبوتها وهذا يشمل الكتاب، والسنة، والإجماع، وكذلك قول الصحابي، وشرع من قبلنا.

الثاني: الأدلة العقلية: هي التي يتدخل العقل في تكوينها أو صياغتها بواسطة نظر المجتهد وهذا يشمل القياس ويلحق به الاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب، وفقه الواقع وفقه النوازل والعرف والعادات والتقاليد وغير ذلك من أصول الاستدلال.

أصول الأدلة العامة لوقوع الأحكام وتفعيلها لتجديد العلوم الإنسانية:

إن الأدلة العامة لوقوع الأحكام لا تتوقف على نص من جهة الشرع، بل بكل طريق ثبت وقوعها أخذنا به⁽⁵⁰⁶¹⁾.

ولهذه الأدلة طرق يعتمد عليها سائر المكلفين في العلم بحصول الوقائع، سواء من العامة، أم المفتين، أم القضاة، أم الشهود، فطرق العلم بإدراك الحوادث التي يلتزمها المكلف، وئفتي فيها المفتي، ويعتمد عليها الشاهد في إدراك المشهود به، هي أصول الأدلة العامة لوقوع الأحكام، وهي تعود في الجملة إلى ما يلي:

1- العقل.

2- الحس.

3- العادة والتجربة.

4- الخبر المتواتر.

5- العرف والتقاليد.

6- الخبرة.

ما سبق من هذه الأنواع من الأدلة العقلية وأصولها، والمستخدمة في مناهج أصول الفقه يمكن استخدامها في تجديد وأسلمة العلوم الإنسانية فهذه الأدلة وضعت لتحقيق المرونة، ومواكبة الوقائع، والمتغيرات العصرية في أي زمان ومكان ومع الأحكام الشرعية التي تتناسب مع الإنسان بكل متغيراته.

⁽⁵⁰⁶¹⁾ ينظر: «القواعد»، لتقي الدين الحصني: (ص: 154)، تحقيق: عبدالرحمن الشعلان، وجبريل البصيلي، ط: مكتبة الرشد، الرياض، ط:

1، سنة: 1418هـ.

اتفقت كلمة العلماء على ضرورة معرفة الواقع والفقهاء فيه، وحاجة المجتهد المقاصدي إلى الاستفادة من العلوم الإنسانية لمعرفة الواقع، وخير مثال على ذلك فقه الواقع والنوازل:

النازلة هي: «الشدة من شدائد الدهر تنزل بالناس»⁽⁵⁰⁶²⁾ ولا نهاية لما يقع من الحوادث والحاجة داعية إلى ذلك (أي للاجتهد) لكثرة الوقائع واختلاف الحوادث⁽⁵⁰⁶³⁾.

قال ابن القيم: «لا يتمثل المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم أحدهما: فهم الواقع والفقهاء فيه، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع»⁽⁵⁰⁶⁴⁾، وأهل الخبرة هم أهل الرأي المعتمد في الوقائع والنوازل، وفي الوقائع النبوية أصل لهذا الطريق، ومن ذلك اعتمادهم رأي الخبير الحربي في معركة بدر في تحديد مكان موقع الجيش، ورأي الخبير سعد بن معاذ في اتخاذ عريش لتوالي القيادة منه⁽⁵⁰⁶⁵⁾، ومن ذلك اعتماد النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) تقرير القائف⁽⁵⁰⁶⁶⁾، وأجاز العلماء تقليد التاجر في قيم المتلفات، والمقوم، والخارص، والراوي، والطبيب، والملاح في تحديد القبلة⁽⁵⁰⁶⁷⁾.

وإذا تقرر من خلال ما سبق أن المجتهد المقاصدي قبل الإقدام على البحث في حكم الواقعة ودليلها لا بُدَّ وأن يتصور الواقعة تصورًا صحيحًا مضبوطًا يمكن البناء عليه، وإذا قصر المجتهد وخاصة في عصرنا هذا عن درجة الموسوعية فيلزم على سبيل الوجوب اللجوء إلى أهل الذكر من أصحاب العلوم الإنسانية والكونية لمعرفة الواقعة على ما هي عليه، فالظاهرة الإنسانية تتعدد أبعادها وتتعدد فروع العلوم الإنسانية ومناهجها في تحديد حقائق متعلقة بالإنسان، فالإنسان تعزيره أحوال نفسية وأحوال اجتماعية، وأخرى اقتصادية، ولا يمكن تنزيل أي حكم قبل الإحاطة بالواقعة المعروضة بجميع أبعادها.

اعتبار مقاصد المكلفين في التصرفات وضرورة الكشف عنها:

قال الإمام الشاطبي: «إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعبادات، والأدلة على هذا لا تنحصر»⁽⁵⁰⁶⁸⁾.

⁵⁰⁶² ينظر: «لسان العرب» لابن منظور، (11/ 659).

⁵⁰⁶³ ينظر: «إعلام الموقعين» لابن قيم الجوزية، (4/ 230).

⁵⁰⁶⁴ ينظر: «المرجع السابق»، (1/ 69).

⁵⁰⁶⁵ ينظر: «السيرة النبوية» لابن هشام، (ص: 145)، «الطبقات الكبرى» لابن سعد، (2/ 5).

⁵⁰⁶⁶ ينظر: «الذخيرة» للإمام القراني، (1/ 141).

⁵⁰⁶⁷ ينظر: «المرجع السابق»، (1/ 142).

⁵⁰⁶⁸ ينظر: «المواقفات»، (2/ 246).

«فالمقاصد تفرق بين ما هو عادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفاسد، وغير ذلك من الأحكام، والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيماناً، ويقصد شيء آخر فيكون كفرًا كالسجود لله أو الصنم»⁽⁵⁰⁶⁹⁾.

هكذا حتى تقرر عند أهل المقاصد والأصول أن «العمل إذا تعلق به المقصد تعلق به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها، كفعل النائم والغافل والمجنون»⁽⁵⁰⁷⁰⁾.

وَبِنَاءً عَلَى ما سبق فإنه يجب ضرورة الكشف عن مقاصد المكلفين كما هي ناتجة أيضًا عن العلاقة بين قصد المكلف ومناط الحكم، ومفادها أنه ما دام قد ثبت تأثير قصد المكلف على تنزيل الأحكام وفق مقاصدها، فقد أصبح بهذا التأثير مناط كثير من الأحكام تتعلق به، بل الأحكام عندما تحقق أسبابها، وشروطها، وتنتفي موانعها لا يتم إمضاؤها إلا بعد التحقيق من قصد المكلف في ذلك في الأعمال العبادية والعادية على السواء مع القليل من الفرق يخضع لنظر محقق المناط.

وانطلاقًا من هذا انتهى أهل المقاصد إلى قاعدة مُهِمَّة مفادها: أن الحكم على أي فعل من أفعال المكلفين يتوقف على معرفة قصده من ذلك الفعل، هل هو جار على الموافقة، أم المخالفة، لذلك قالوا: «ينبغي للمفتي أن لا يأخذ بظاهر لفظ المستفتي العامي حتى يتبين مقصوده»⁽⁵⁰⁷¹⁾.

مراعاة الأحوال الاجتماعية والاقتصادية وعلم الاجتماع عند الاجتهاد:

إن مما يستحق النظر الاجتهادي الجانب المالي الاقتصادي عند المكلف لتعلق كثير من التكاليف به، ونظرًا لأن الله تعالى خلق الناس مختلفين في هذا الجانب منهم الفقير ومنهم الغني، ومنهم المتوسط بين ذلك، ومنهم المسكين.. وجعل بعضهم لبعض فتنة وابتلاء، فإن الأحكام تختلف من حالة إلى حالة. والأمثلة على هذا الباب كثيرة:

- منها أن العبادات المالية كالزكاة يختلف الحكم فيها من الغني إلى الفقير، فالغني الممتلك للنصاب تجب عليه الزكاة وتندب إليه الصدقات، وأما الفقير فيجب صرف الزكاة إليه والعناية به

⁽⁵⁰⁶⁹⁾ ينظر: «المرجع السابق»، (2/ 246).

⁽⁵⁰⁷⁰⁾ ينظر: «المرجع السابق» نفسه

⁽⁵⁰⁷¹⁾ ينظر: «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام» للإمام القراني، (ص: 237).

وكذلك المسكين وجميع المحتاجين، فالجتهد عند التطبيق لا بُدَّ له من التحقيق في الأحوال المالية كالتحقيق من ثبوت النَّصاب عند الغني، وثبوت الحاجة عند الفقير والمسكين.

- والحج كذلك من العبادات التي يشترط فيها الاستطاعة المالية وهي «معتبرة بحال المستطيع»⁽⁵⁰⁷²⁾.

- ومنها الحقوق المتعلقة بالأموال: كالدين مثلاً يتجه النظر فيه إلى المدين المعسر فإن تحقيق المناط بأنه على حال عسر مالي وضائقة اقتصادية فالحكم بالنظرة أو الأعفاء.

- وكذلك إنفاق الزوج على الزوجة: فإذا تحقق المناط بأن العجز عن الإنفاق موجود، فللزوجة «أن تفارقه بعد ضرب الأجل ليتضح إعساره»⁽⁵⁰⁷³⁾.

وقد يمتد النظر في هذا الصدد إلى الأحوال الاقتصادية العامة للمجتمع كنظر عمر الفاروق (رضي الله عنه) إلى حال المجاعة العامة، فلم يطبق حد السارق؛ إذ لم يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه⁽⁵⁰⁷⁴⁾.

وعلى هذا فإن أهمل هذا النظر فكثير من المقاصد الشرعية يلحقها الخلل والخرم وعلى رأسها الكليّات الخمس، لذلك كانت الأحوال المالية جزءاً من المناط المقاصدي الذي يتأثر به تطبيق الحكم في علاقته مع مقصده.

وعلى هذا أيضاً لا بُدَّ من الاستعانة بعلم الاقتصاد في تحديد الوضعية الاجتماعية العامة بالتدقيق، وخاصةً عندما يتعلق الأمر بالتصرف الإمامي المنوط برعاية المصلحة.

أهمية البحث الاجتماعي في تحديد عوائد المكلفين وأعرافهم:

إن مما يجب اعتباره في التنويط المقاصدي العوائد والأعراف الصحيحة، وقد تكلم العلماء كثيراً في هذا الشأن، واعتبروا العرف مصدرًا من مصادر التشريع، وقسموه إلى صحيح وفاسد، ونوّعوه إلى العرف الفعلي والعرف القولي.

⁵⁰⁷² ينظر: «التقلين» للقاضي عبد الوهاب، (ص: 51).

⁵⁰⁷³ ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 87).

⁵⁰⁷⁴ ينظر: «إعلام الموقعين»، (3/ 17).

والأدلة على اعتبار العرف تواترت حتى كادت أن تبلغ مبلغ القطع، وإليها استند العلماء في تععيد القاعدة الفقهية الكبرى القطعية «العادة مُحْكَمَةٌ» والتي ثبت باستقراء نصوص الكتاب، والسُّنَّة، وتصرفات الصحابة، وعلماء الأُمَّة.

ومما يدعم الاحتكام إلى العرف من جهة الواقع هو هذا الاختلاف الحاصل في الأحوال البشرية، فلو حدد الشرع جميع الأحكام والمقادير، ولم يترك مساحة للاختلاف الموجود بين البلدان والأقوام والأزمان لدخل الحرج على المكلفين وصعبت عليهم الاستجابة لتطبيق الشريعة وانتفت بذلك مقاصد الشرع؛ ولأن القول بالاحتكام إلى أعراف النموذج التطبيقي الأول (أي العرب في عهد التنزيل) لا يستقيم مطلقاً؛ ذلك أن أعراف النموذج الأول صالحة لفهم الخطاب؛ لأن عليه أنزل، ولكن على مستوى تطبيق الأحكام، فالأمر مختلف؛ لذلك اتفقت كلمة العلماء على «أن العادتين متى كانتا في بلدين ليستا سواء، فحكمهما ليس سواء»⁽⁵⁰⁷⁵⁾.

وعلى هذا فالجتهد سواء كان مفتياً أو قاضياً أو إماماً ينبغي له أن يعلم عوائد وأعراف أهل البلد، أو أهل المهنة، أو المؤسسة التي يريد تنزيل الحكم على المكلفين التابعين لها، قال القراني: «ينبغي للمفتي إذا ورد عليه مستفت لا يعلم أنه من أهل البلد الذي منه المفتي وموضع الفتيا، أي لا يفتيه بما عادته يفتي حتى يسأله عن بلده، وهل حدث لهم عرف في ذلك البلد في هذا اللفظ اللغوي أم لا؟ وإن كان اللفظ عرفياً فهل عرف ذلك البلد موافق لهذا البلد في عرفه أم لا؟ وهذا أمر متعين واجب لا يختلف فيه العلماء»⁽⁵⁰⁷⁶⁾.

وإذا ثبتت مشروعية اعتبار العوائد والأعراف وضرورته الواقعية خدمة لتطبيق الشريعة، فإن العلماء اشترطوا لذلك شروطاً ينبغي التحقيق في توفرها في الأعراف المراد تحكيمها منها:

1- الاطراد والغلبة: بمعنى أن تكون هذه العادة المراد تحكيمها منتشرة ومتعارفاً عليها وليست نادرة، قال السيوطي: «إنما تعتبر العادة إذا اطردت فإن اضطربت فلا وإن تعارضت الظنون في اعتبارها فخلاف»⁽⁵⁰⁷⁷⁾.

وهذا الاطراد ينبغي أن يعرف بأدلة واقعية تستند في غالبها إلى بحوث اجتماعية تعتمد طرق الإحصاء والاستقراء.

⁵⁰⁷⁵ ينظر: «الإحكام» للقراني، (ص: 232).

⁵⁰⁷⁶ ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 232).

⁵⁰⁷⁷ ينظر: «الأشباه والنظائر» للسيوطي، (ص: 65).

2- أن يكون العرف قديماً غير طارئ قال الإمام جلال الدين السيوطي: «العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر»⁽⁵⁰⁷⁸⁾، وقال القرافي: «والعوائد المتأخرة مطلقاً لا تخصص، ولا تقييد وما علمت في ذلك خلافاً»⁽⁵⁰⁷⁹⁾.

فقه المآلات والنظر في مآلات الأفعال والدراسات المستقبلية:

ومن جوانب المناط المقاصدي التي يشترك فيها علم المقاصد مع أحد فروع العلوم الإنسانيّة مآلات الأفعال؛ لما ثبت أن لها تأثيراً على مجرى الأحكام الشرعيّة، فاعتبرها الشارع ولم يهملها حتى تقرر عند أهل المقاصد أن: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة»⁽⁵⁰⁸⁰⁾. فهذه قاعدة كبرى وضابط عظيم لتنزيل جميع أحكام الشريعة، إن قاعدة اعتبار مآلات الأفعال، قاعدة كبرى، وضابط عظيم، لتنزيل جميع أحكام الشريعة.

فمراعاة مآل هذه الأحكام عند التطبيق من إحدى ركائز الاجتهاد التنزيلي، ذلك أن الاعتبار بالثمرة المقصدية، هو الذي توجهت إليه أنظار المجتهدين⁽⁵⁰⁸¹⁾، فالجتهاد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالاعتداء، أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل⁽⁵⁰⁸²⁾.

فالفعل وإن استجمع الأسباب والشرائط، وانتقاء الموانع، فهو معلق حتى يتحقق في مآله، وقصد المكلف فيه، فقد يسفر التحقيق في المآل على مانع من موانع ذلك الفعل، وهذا الذي استحضره أهل المقاصد في تطبيقاتهم، ويجدوهم في ذلك هم الحفاظ على الكليّات المقاصدية، ذلك أن كثيراً من الأفعال الجزئيّة، المفهوم من مظاهرها الإذن، قد تسفر في مآلها عن خرق واسع في الكليّات الثابتة⁽⁵⁰⁸³⁾.

وقد استدلل المقاصديون على اعتبار الشرع للمآل بأدلة كثيرة تفيد الاستقراء التام الدال على قطعية هذا الأصل في الجملة وإن وقع الخلاف في التفصيل على ما سيأتي، ومن تلك الأدلة:

- الآيات من القرآن الكريم: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾⁽⁵⁰⁸⁴⁾، فحرم الله سب آلهة المشركين مع كون السب غيظاً وحمية لله وإهانته لأهلهم، لكونه ذريعة إلى سبهم الله تعالى⁽⁵⁰⁸⁵⁾.

⁵⁰⁷⁸ ينظر: «الأشباه والنظائر» للسيوطي، (ص: 68).

⁵⁰⁷⁹ ينظر: «النفائس»، (2145/5).

⁵⁰⁸⁰ ينظر: «الموافقات»، (4/ 140).

⁵⁰⁸¹ ينظر: «التنويط المقاصدي، والعلوم الإنسانيّة»: عبد الرزاق وورقية، (ص: 55).

⁵⁰⁸² ينظر: «الموافقات» للشاطبي، (4/ 140).

⁵⁰⁸³ ينظر: «التنويط المقاصدي، والعلوم الإنسانيّة»: عبد الرزاق وورقية، (ص: 81 - 82).

⁵⁰⁸⁴ [الأنعام: جزء من الآية: 108].

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا زَاعِنًا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾⁽⁵⁰⁸⁶⁾، نهاهم سبحانه أن يقولوا هذه الكلمة مع قصدهم بها الخير؛ لئلا يكون قولهم ذريعة إلى التشبه باليهود في أقوالهم وسبهم الله تعالى، والقرآن الكريم مملوء بمثل هذه الأمثلة.

ومن الوقائع النبوية: أن النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) امتنع عن قتل من ظهر نفاقه، وقال: «أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه»⁽⁵⁰⁸⁷⁾؛ وذلك لئلا يكون ذريعة إلى تنفير الناس عنه⁽⁵⁰⁸⁸⁾.

القياس الأصولي والعلوم الإنسانية:

فإنه بإمعان النظر في الظواهر الإنسانية عن طريق الاستدلال بالقياس الأصولي، وحسن توظيفه، ينتج عنه المزيد من ضبط العلوم الإنسانية من حيث المنهج والقياس من هذه الحيثية وهذا الاعتبار، كما قال حسن الساعاتي: "استدلال في صميمه الكشف عن الأسباب، أي الربط بين العلة والمعلومات"⁽⁵⁰⁸⁹⁾. من التعليل الأصولي إلى التعليل الاجتماعي:

إن أهم ما في القياس الأصولي (أيضاً) هو جانب التعليل، ولأصوليين في ذلك دراسات وبحوث عميقة لضبط "علة ومسالك التعليل"، فلا يكاد مؤلف أصولي يخلو من التطرق إلى القياس، وما يتعلق به إيجازاً، أو استقصاءً.

على أن التعليل الأصولي وطرق الكشف عن العلة يمكن إعمالها في العلوم الإنسانية، بغية تعليل الظواهر الإنسانية حين يتم رصدتها واكتشافها، فعلى إثر ذلك يتم فهم الظواهر الاجتماعية فهماً سليماً وعميقاً، للإحاطة بها وكشف مقاصدها، وعن هذا يتحدث لؤي صافي حين جعل التعليل ضرورة لتحليل الفعل الاجتماعي والسياسي، فنص على ذلك بقوله: "إن عملية التعليل أكثر أهمية لفهم النصوص المتعلقة بالفعل الاجتماعي والسياسي، نظراً لأنّها تساعدنا على التحرر من الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية"⁽⁵⁰⁹⁰⁾.

⁵⁰⁸⁵ ينظر: «إعلام الموقعين»، (3/ 110).

⁵⁰⁸⁶ [البقرة: جزء من الآية: 104].

⁵⁰⁸⁷ أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» كتاب: «تفسير القرآن» باب: «قوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ، لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [المنافقون: الآية: 6]»، (6/ 154) برقم: (4905)، ومسلم في «صحيحه»، كتاب: البرّ والصلّة والآداب، باب: نصّر الأخ ظالمًا أو مظلومًا (4/ 1998)، برقم: (2584) كلاهما من حديث جابر بن عبد الله (رضي الله عنهما).
⁵⁰⁸⁸ ينظر: «إعلام الموقعين»، (3/ 111).

⁵⁰⁸⁹ ينظر: «علم الاجتماع الخلدوني قواعد المنهج» لحسن الساعاتي، (ص: 137).

⁵⁰⁹⁰ ينظر بحث: «نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية» د: لؤي صافي، (ص: 48)، مجلة إسلامية المعرفة عدد: (1) سنة: 1416 هـ

فلا بد إذن من تعليل الظواهر الإنسانية، والكشف عن أسبابها ومسبباتها ومقاصدها وغاياتها للإحاطة بما قبل الحكم عليها، ولكن الأهم من هذا هو أن يكون التعليل علمياً ومضبوطاً، ومما يساعدنا ويفيدنا: علم أصول الفقه بمباحثه الدقيقة في مسالك التعليل، مثل: مسلك السير والتقسيم، ومسلك الدوران، ومسلك تنقيح المناط... إلخ.

ابن خلدون وتوظيفه للقياس الأصولي:

إن مما يزيدنا اطمئناناً إلى هذا النوع من التوظيف والإعمال للمنهج الأصولي أنه سبق لابن خلدون أن وطف القواعد الأصولية، وأعمل مناهج وطرائق المحدثين في إرساء وبناء القواعد الأصولية، وأعمل مناهج وطرائق المحدثين في إرساء، وبناء قواعد علم العمران البشري.

والدليل على ذلك أن كتابه الموسوم بـ(المقدمة) مملوء بهذا النوع من التوظيف، سواء صرح به ابن خلدون نفسه، أو استنبطناه من خلال المقدمة نفسها.

من ذلك اعتماده على القياس في الكشف عن الأغلاط والأخطاء التي يقع فيها المؤرخون في نقلهم للأخبار في غفلة عن مقايستها بنظائرها، ففي ذلك يقول: "وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع؛ لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط"⁽⁵⁰⁹¹⁾.

وهكذا فإن ابن خلدون يعتمد المقايسة والمقارنة منهجاً وسبلاً لدراسة وتحليل الظواهر الاجتماعية، والأخبار التاريخية، على أن ابن خلدون لم يستخدم القياس للاستدلال به في العقليات، ولا ليتوسل به الشرعيات، بل كان مستخدماً له لبسط حججه، وبراهينه الاجتماعية للوصول إلى القوانين والأسباب التي تحكم العمران البشري، فعن طريق القياس وصل ابن خلدون إلى تعليل ضروب من الظواهر الإنسانية. ومما استعمل فيه ابن خلدون القياس ما يلي:

- صناعة الغناء وما تحدّثه من تغير في طبيعة العمران البشري⁽⁵⁰⁹²⁾.

⁽⁵⁰⁹¹⁾ ينظر: «المقدمة» لابن خلدون، (1/291)، تحقيق عبد الواحد وافي، «الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين» د: محمد عبد السلام عوام، (ص: 21)، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: الأولى 1435هـ - 2014م.
⁽⁵⁰⁹²⁾ ينظر: «المقدمة» لابن خلدون، (2/976).

• وفي رده للرواية الفاسدة عن سبب نكبة الرشيد للبرامكة، وما حصل لأخته العباسة مع يحيى البرمكي، وما قيل في معايرة الرشيد للخمر⁽⁵⁰⁹³⁾.

• كما أنه طبق مسلك السير والتقسيم في الفصل الذي كتبه (في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه)⁽⁵⁰⁹⁴⁾.

وقد صرح ابن خلدون أيضًا بمسلك السير والتقسيم عند بيانه للحكمة في اشتراط النسب القرشي فقال: "إن الأحكام الشرعية كلها لا بُدَّ لها من مقاصد وحكم تشمل عليها وتشريع لأجلها، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي، ومقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا، لكن التبرك بها حاصلًا لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيتها.

وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة⁽⁵⁰⁹⁵⁾.

وبالرغم من اعتماد ابن خلدون على القياس، فإنه يحذر من الوقوع في الشطط والخطأ والزلل عند استعماله، ففي ذلك يقول: "والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده، وتعوج به عن مرامه، فرمما يسمع السامع كثيرًا من أخبار الماضين، ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها فيجريها لأول وهلة على ما عرق، ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينها كثيرًا فيقع في مهواة من الغلط⁽⁵⁰⁹⁶⁾.

والجدير بالتنبيه عليه إزاء هذه المسألة، أن ابن خلدون كثيرًا ما يستعمل مفهوم (الاعتبار) (اعتبر) للتدليل به على صحة القياس، وكأن به اقتصر على لفظ (الاعتبار) لوروده في القرآن الكريم على غيره، قال تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾، وهذه الآية هي التي يستدل بها الأصوليون على حجة القياس. يقول ابن رشد: "فإن هذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً"⁽⁵⁰⁹⁷⁾، و(الاعتبار) عند ابن رشد ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول واستخراجه منه وهذا هو القياس⁽⁵⁰⁹⁸⁾.

⁵⁰⁹³ ينظر: «المرجع السابق»، (300/1).

⁵⁰⁹⁴ ينظر: «المرجع السابق»، (910/2).

⁵⁰⁹⁵ ينظر: «الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين»، (ص: 22).

⁵⁰⁹⁶ ينظر: «المقدمة» لابن خلدون، (1/321-322).

⁵⁰⁹⁷ ينظر: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، لابن رشد: (ص: 9).

⁵⁰⁹⁸ ينظر: «السابق نفسه»، (ص: 10).

ولما كان التعليل هو لب القياس وجوهره، فقد حظي عند ابن خلدون برواج كبير جداً، حتى قرر أنه هو باطن علم التاريخ، إذ في باطنه: "نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات، ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق⁽⁵⁰⁹⁹⁾."

وعلى كل حال فإن ابن خلدون لم يكن ليتوصل إلى علمه الجديد (العمران البشري) إلا تأملاته وتدبراته القرآنية، وباستخدامه للمنهج الأصولي، ومناهج المحدثين في التثبت من الأخبار، وطرق سيرها، وعلى هذا وقع قول الساعاتي مؤكداً ما سبق ذكره: "إن ابن خلدون قد توصل إلى علمه الاجتماعي الجديد متأثراً جداً بتدبره الاجتماعي للقرآن من جهة، وباهتدائه بمناهج علم الحديث، وأصول علم الفقه من جهة

5100

أخرى () .

⁵⁰⁹⁹ ينظر: «المقدمة» لابن خلدون، (1/282).
⁵¹⁰⁰ ينظر: «علم الاجتماع الخلدوني»، (ص: 138).

الضابط الثالث: تجديد العلوم الإنسانية من خلال ربطها بالمقاصد:

الناظر في السياق التاريخي لمباحث مقاصد الشريعة، يلحظ جهداً مبارکاً في استبانة حلقاتها، والكشف عن مسالكها، وذلك منذ مرحلة التأصيل المرجعي مع نزول القرآن الكريم وترجمته العملية في السنة النبوية مروراً بمراحل:

التأسيس النظري مع الرواد الأوائل من أمثال الإمام الترمذي الحكيم (ت320هـ)، والإمام القفال الشاشي الكبير (ت365هـ)، والإمام الأبهري (ت375هـ)، والإمام العامري (ت381هـ)، والإمام الباقلاني (ت403هـ)، وإمام الحرمين الجويني (ت478هـ)، والإمام الغزالي (ت505هـ)، والإمام الرازي (ت606هـ)، والإمام الآمدي (ت631هـ). ثم مرحلة الجمع بين التأصيل النظري والتفعيل العملي مع سلطان العلماء العز بن عبد السلام (ت660هـ)، والإمام القراني (ت684هـ)، وابن تيمية (ت728هـ)، وتلميذه ابن القيم (ت751هـ).

ثم مرحلة النضج النظري والإبداع المنهجي مع الإمام أبي إسحاق الشاطبي المالكي (توفي790هـ)، وصولاً إلى مرحلة الإحياء واستئناف الاجتهاد المقاصدي مع جيل النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري إلى اليوم (الدكتور علال الفاسي، والشيخ الطاهر ابن عاشور، والشيخ عبد الله دراز وغيرهم)، وقد حاولت هذه الزمرة الكريمة تحقيق أهم نصوص هذا العلم، ومحاولة نقده، وقراءة محتويات أهم مصنفاته، تدقيقاً وتركيزاً على بعض قضاياها، واجتهاداً في تجديد مضامينه، وتقريبها من التداول العام⁽⁵¹⁰¹⁾.

تميز الرؤية المقاصدية بأنها محاطة بسياجات ثلاث:

الأول: جانب النص الشرعي بما أودع من واضح الغايات وخفياتها، ومن مكامن الأنوار وهدايتها.

الثاني: جانب العقل باعتباره عملية فكرية تستخدم وسائل تحليلية وتركيبية واستنتاجية حديثة، وبرهانية واستقرائية، للانتقال من مقدمات أولية إلى نتائج لازمة عنها.

الثالث: جانب الواقع باعتباره مكان الاستخلاف ومجال ممارسة العقل والشرع في هذا التطبيق، الذي لا ينجح إلا بمراعاة الواقع، وملاحظة أبعاده؛ لأن الواقع ليس جانباً تصورياً، وإنما هو جانب حسي متعلق بميدان التاريخ الذي يتشكل فيه فعل المكلفين⁽⁵¹⁰²⁾.

⁽⁵¹⁰¹⁾ ينظر بحث: «النظر المقاصدي وسؤال التجديد» د: أحمد عبادي، (ص: 13)، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط: دار أبي رقرق، العدد: (36)، (جمادى الثانية 1433هـ/مايو2012م).

⁽⁵¹⁰²⁾ ينظر: «الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية» د: عبد الرحمن العضاوي، (ص:36)، ط: وزارة الأوقاف والشؤون الكويتية، أكتوبر 2010م.

بيد أنه ورغم ولوع الباحثين بفكرة المقاصد الشرعيّة، فإن البحث انحصر في جزئيات محددة تكرر طرقها، كمسالك الكشف عن المقاصد، والمقاصد عند الشاطبي أو عند الطاهر بن عاشور، أو المقاصد عندهما، إلى غير ذلك من المباحث التي لم تتجاوز الهدف التقليدي المتمثل في تحليل الكتابات الموروثة في المقاصد؛ إذ انحصرت جهود الباحثين في شرح وتحليل نظريّات المقاصد عند من عُرفوا بها أو عُرفت بهم، دون مجاوزة هذا الهدف المرحلي إلى تطبيق نتائج المقاصد على مباحث الفقه⁽⁵¹⁰³⁾، كما لم يلتفت إلى دراسة علاقة المقاصد بشعب المعرفة المختلفة، وما بينهما من تكامل معرفي، الأمر الذي يهدد المقاصد بالجمود.

إن تكثيف الجهود قصد الكشف عن ما بين الفكر المقاصدي والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة من تكامل معرفي، من شأنه أن يفتح أمام الباحثين آفاقاً جديدة في مجالات عديدة، وخاصّة في مجال بناء العلوم والمعارف؛ فالفكر المقاصدي الذي يستغرق شعب المعرفة جميعاً، بحيث يستوعب الوحي كإطار مرجعي وضابط منهجي، ويستنفر العقل، ويشحذ فاعليته، كوسيلة لفهم الوحي، وفهم المجتمع والواقع، لتهديف حركة الأئمة في كل مرحلة حسب إمكاناتها واستطاعتها، بحيث يتم الاستخدام الأفضل للإمكانات، وتصبح قاصدة بعيدة عن الهدر والضياح والضلال، هذا من جانب.

ومن جانب آخر نحسب أن الفكر المقاصدي، إذا أخذ سبيله إلى التكامل المعرفي مع شعب المعرفة جميعاً، سوف يخلص العقل المسلم من الفوضى وانفلات الفقه والمعيار في التعامل مع الأحكام الشرعيّة، ويُكسّنه من حسن اختيار وتقدير الموقع المناسب للاقتداء والتأسي من مسيرة النبوّة والأحكام المناسبة للمرحلة، والحالة التي عليها الاستطاعة، فلا يصاب بالخسران والخيبة والإحباط لعدم استكمال تنزيل جميع الأحكام على جميع المجالات، بل يطمئن إلى أنه يطبق كل الأحكام الشرعيّة المناسبة للحالة والواقع والإمكانات، فهو بذلك مطبق للشرعية، متق لله بقدر استطاعته...

وهذا التطبيق الجزئي بالنسبة لشمول الشريعة المستطاع، المتناسب مع الحالة والواقع بالنسبة للفرد، هو السبيل للتخصير والتنمية للإمكانات والاستطاعات للارتقاء من الحسن إلى الأحسن⁽⁵¹⁰⁴⁾.

فبين الفكر المقاصدي والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، من معالم التكامل المعرفي، ومظاهر التفاعل العلمي، والتداخل المنهجي، التي تؤسس منهجاً حركياً، يقوم على الانطلاق من الواقع إلى النص الشرعي، ومنه إلى الواقع، فحقق السياسة الشرعيّة محتاج إلى من يدرس مباحثه وإشكالاته من خلال رؤية مقاصدية.

⁽⁵¹⁰³⁾ يُنظر: «التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرفات المشروعة وأثره الفقهي» د: عبد القادر بن حرز الله، (ص:9) الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط: الأولى 1426هـ/2005م.

⁽⁵¹⁰⁴⁾ ينظر: مقدمة د: عمر عبيد حسنة، لكتاب الأئمة: «الاجتهاد المقاصدي» تأليف: نور الدين بن مختار الخادمي، (ص:23-24) بتصرف، ط: الأولى، جمادى الأولى 1419هـ-1998م.

لماذا تجديد العلوم الإنسانيّة من خلال علوم المقاصد في الإسلام؟

والجواب: لأنّ الإنسان والواقعة الإنسانيّة والفعل الإنساني، هي المحل المشترك بين علم المقاصد والعلوم الإنسانيّة؛ لأنّها محل الحكم، فالحكم الشرعي عندما يُنطق به يتوجه إلى أفعال وأقوال وتصرفات الإنسان المكلف، فهناك اتفاق معرّفى متعدد ومشترك في الغاية من العلوم الإنسانيّة، والغاية من علوم المقاصد في الإسلام، مع العلم بأنهما لا يتفقان في بعض النقاط الأخرى، ولتوضيح الأمر نقول:

إن أي علم من العلوم له أركان يتكون منها (مصدر، وموضوع، ومنهج، وغاية)، وكل ركن من هذه الأركان قد يكون واحداً أو متعدداً بمعنى قد تتعدد المصادر والموضوعات والمناهج والغايات للعلم الواحد، وقد يتغير أيضاً كل هذا حسب المصلحة، ومن هنا نقول:

من محاور علوم المقاصد الشرعيّة (الكبرى أو الكلّيّة مع كثرة فروعها وجزئياتها): (الدين، النفس، العقل، العرض، المال).

وكذلك من محاور أو موضوعات العلوم الإنسانيّة المعاصرة: (علم النفس، علم الاجتماع، علم الاقتصاد، علم السياسة، علم التربية).

فلنتقى العلوم الإنسانيّة مع علوم المقاصد من عدة نواحي:

أولاً: من ناحية المصدر: تتفق العلوم الإنسانيّة مع علوم المقاصد بشكل جزئي وكبير من ناحية الواقع والعقل والوحي، بل إن علوم المقاصد في الإسلام أعم وأشمل في مصادرها المتعددة، والعلوم الإنسانيّة أخص فلها نوع مصادر خاصّة بها

ثانياً: من ناحية الموضوع: تتفق العلوم الإنسانيّة مع علوم المقاصد الإسلاميّة بشكل جزئي في موضوعات متعددة، نفسيّة، ومالية، واجتماعيّة، وسياسيّة، وتتسع موضوعات علوم المقاصد لتشمل موضوعات أخرى، كالعبادات والعقائد، والتي يمكن أيضاً ربطها بالإنسان.

ثالثاً: من ناحية المنهج: تتفق العلوم الإنسانيّة مع علوم المقاصد بشكل جزئي في بعض المناهج، وليس في كل المناهج، ومن الخطأ محاولة الزعم بالاتفاق التام في المنهج بين كلا العلمين كمحاولة للأسلمة، والزعم بأن الإسلام وضع نظريّة متكاملة في علم النفس، أو علم الاجتماع، أو علم السياسة، وهذا خطأ فادح فالإسلام وضع النظرية الجزئية، وليس الكلّيّة لهذه العلوم المتغيرة والمتطورة مع تطور وتغير الإنسان والبيئة والزمان والعلوم.

فعلوم المقاصد فرع من مصادر التشريع في الفقه الإسلامي، والذي يخضع للقرآن الكريم والسنة النبويّة والإجماع بشكل أساسي ورئيسي، ثم تأتي المصادر الأخرى بعد ذلك؛ بينما العلوم الإنسانيّة يفترض (من

وجهة نظري) أنها يجب أن تخضع أولاً في مناهجها ومصادرها للعقل البشري، والتجربة، والدراسات المجتمعية، كمصدر أساسي ورئيسي للتشريع، ثم يكون الشرع (ومنه علوم المقاصد، هو المصدر الثانوي التابع والخاضع) في تشكيل هذه العلوم.

رابعاً: من ناحية الغاية: تتفق العلوم الإنسانية مع علوم المقاصد بشكل كبير في الغاية، والتي هي الإنسان بمكوناته، وظواهره، ومصالحه، وحفظه، وتحقيق سعادته، وعلاج شقائه وإمراضه، وتحقيق الاستخلاف في الأرض حسب المصطلح الإسلامي.

غير أن هناك إشكاليات وأموراً فارقة في غاية الأهمية:

الأمر الأول: علوم المقاصد في الإسلام تهدف إلى تحقيق سعادة الإنسان في الدارين (الدنيا والآخرة) بالسعادة في الدنيا، والنجاة من النار في الآخرة؛ بينما العلوم الإنسانية الغربية المعاصرة ليس في الغاية منها، أو من مناهجها هذا المقصد الإسلامي المركزي في الفكر الإسلامي بشكل عام بكل صغيرة وكبيرة من تشريعاته، فنستطيع أن نجزم ونقول: (بغيب مقصد النجاة في الدار الآخرة من الفكر العلماني الغربي، والذي لا يؤمن بالدار الآخرة، أو يؤمن بها ولكن بتصور خاص على حسب عقيدته المخالفة للتصور الإسلامي، بشكل عام والفكر العلماني الإسلامي بوجه خاص، رغم إيمانهم به، وبغيب هذا المقصد من العلوم الإنسانية الغربية والمعاصرة بشكل خاص).

ومن هنا تأتي أهمية «التوحيد» كونه الفكرة المركزية في كل العلوم من ناحية توجيهها للغاية منها.

الأمر الثاني: الغاية في العلوم الإنسانية الغربية المعاصرة هو الإنسان الغربي فقط، حتى وإن زعموا غير هذا؛ بينما الغاية في علوم المقاصد الإسلامية، هو الإنسان كإنسان، سواء كان مسلماً أو غير مسلم، شرقياً، أو غربياً، بمعنى كونيّة (كينونة) الإنسان في العقيدة الإسلامية، ثم الفكر الإسلامي، ثم الفقه الإسلامي، ثم علوم المقاصد الإسلامية، ثم العلوم الإنسانية الإسلامية الجارية تأسيسها، والتي يجب أن تكون هكذا حتى تنجح وتسد عجز العلوم الإنسانية الغربية.

الأمر الثالث: العلوم الإنسانية الغربية من غاياتها تحقيق اللذة المطلقة والبحث عنها (وهذه هي دواعي وأسباب اختيار الإنسان في الحضارة الغربية) بينما في الفكر المقاصدي الإسلامي نجد الإسلام يهذب اللذة ويضبطها، فالإسلام يخاطب ويهذب الروح والعقل والجسد معاً.

الأمر الرابع: قد تهدف العلوم الإنسانية الغربية إلى الاستعمار، ونهب الثروات من العالم (وهذا واقع) أما في علوم المقاصد في الإسلام؛ ومن ثمّ في العلوم الإنسانية في الإسلام فالهدف هو التوحيد والعدل بشكل عالمي.

الأمر الأخير: العلوم الإنسانيّة الغربيّة وضعت كبديل عن الدين، وهذا من أسباب القصور فيها؛ بينما علوم المقاصد، والعلوم الإنسانيّة في الإسلام وضعت لتتكامل مع الدين؛ وذلك ليكمل الدين الموضوعات التي لم تستطع العلوم الإنسانيّة، والعقل الإنساني وضعها، أو الوصول إليها، أولتفصل وتشرح وتطبق العلوم الإنسانيّة الموضوعات التي وضع الدين أصولها وقواعدها وثوابتها، ثم ترك التفاصيل للعقل الإنساني الذي يأتي ليكمل ما سكت عنه الدين في إطار المناهج والقواعد والضوابط والمقاصد التي وضعها الدين أيضًا.

التقاء الفقه بالعلوم الإنسانيّة:

ثمة التقاء ما يجب أن يكون بين الفقيه وخبير العلوم الإنسانيّة؛ حيث يلتحم كلاهما معًا في نقاط الالتقاء والانطلاق مرورًا بمناهج العمل وموضوعاته وصولًا إلى الغايات.

الفقيه يلتحم بالواقع الإنساني بشكل عام والواقع الإنساني الإسلامي بشكل خاص لمعيشة الواقع ومعالجته وتطويره ووضع الحلول لمشكلاته، فمن مشكلات الفقه الإسلامي المعاصر ابتعاد الفقيه عن العلوم الإنسانيّة؛ مما أدى إلى الجمود وتوقف التجديد والمعاصرة؛ ولهذا يجب على الفقيه التعامل والانفتاح على الظاهرة الإنسانيّة بكل أبعادها نفسيّة كانت أو اجتماعيّة أو مالية لاستيعابها؛ ومن ثمّ الوصول إلى بناء علوم إنسانيّة إسلاميّة أصيلة ومستقلة.

وخبير العلوم الإنسانيّة يلتحم بالفقه الإسلامي من خلال مناهج أصول الفقه وأدلته العقليّة، من القياس، وفقه الأولويات، والمآلات، والموازنات، والمقاصد، والفقه بشكل عام بمناهجه، ورحابته، وتعددية آرائه، وتغير فتواه من مكان إلى مكان آخر، ومن مجتمع إلى آخر، لمواكبة أحوال الناس، ولا يغيّب عنا تغيير الإمام الشافعي لفتواه عندما ترك بلاد العراق وجاء إلى مصر، فنقول قال الشافعي في القديم، وقال الشافعي في الجديد؛ وذلك لأن الإنسان هو مركز الفتوى في الفقه الإسلامي.

مفهوم المناط المقاصدي:

قال الإمام الغزالي (ت505هـ): «اعلم أنّا نعيّني بِالْعِلَّةِ فِي الشَّرْعِيَّاتِ مَنَاطَ الْحُكْمِ، أَي: مَا أَضَافَ الشَّرْعُ الْحُكْمَ إِلَيْهِ، وَنَاطَهُ بِهِ، وَنَصَبَهُ عَلامَةً عَلَيْهِ»⁽⁵¹⁰⁵⁾.

قال إمام الحرمين الجويني (ت478هـ) على جواز تعليل الحكم بعلة كثيرة بعمل الصحابة (رضي الله عنهم) بأنهم «كانوا يرسلون الأحكام ويعلقونها في مجالس الاشتوار بالمصالح الكليّة»⁽⁵¹⁰⁶⁾.

أي أن المصالح الكليّة (أي المقاصد) هي مناطات هذه الأحكام الشرعيّة، فتقرر أن «التعليل بالعلة

⁵¹⁰⁵ ينظر: «المستصفى للغزالي»، (ص: 281)، «الإحكام في أصول الأحكام» للامدي، (3/ 302).

⁵¹⁰⁶ ينظر: «البرهان في أصول الفقه» إمام الحرمين الجويني، (41/2).

العامة أولى من الخاصة لكثرة فروعها»⁽⁵¹⁰⁷⁾.

فقبل تطبيق الأحكام الشرعية لا بد من النظر في مناطها أي مقاصدها أي وقائع تطبيقها. قال الإمام القراني (ت 684 هـ): «وتخريج الأحكام على القواعد الأصولية الكلية أولى من إضافتها إلى المناسبات الجزئية، وهو أدب فحول العلماء دون ضعفة الفقهاء»⁽⁵¹⁰⁸⁾.

ويرى الإمام القراني أنه لا بد من اجتماع دليل المشروع ودليل الوقوع لتطبيق الحكم الشرعي، فيقول: «الأدلة قسمان: أدلة مشروعية الأحكام وهي سبعة عشر بالاستقراء: الكتاب والسنة، وأدلة وقوعها، وهي غير متناهية؛ لأنّها وقوع أسبابها وشروطها وانتفاء موانعها»⁽⁵¹⁰⁹⁾.

وهذا ما يراه الشاطبي في الاعتصام فيقول: «إن كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه»⁽⁵¹¹⁰⁾.

والإمام الآمدي يقول: «ولا نعرف خلافاً في صحة الاحتجاج بتحقيق المناط»⁽⁵¹¹¹⁾. والشاطبي يقول: «لا خلاف بين الأمة في قبوله»⁽⁵¹¹²⁾، ويقول: «يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله»⁽⁵¹¹³⁾.

تجديد علم السياسة من خلال التنويط⁽⁵¹¹⁴⁾ بالمقاصد:

السياسة في الإسلام تابعة للشرع ونابعة من المقاصد الشرعية، فتاريخ النظرية السياسية الشرعية، تاريخ فعل حركي متجدد يأخذ بكل الوسائل الموصلة لرعاية المصالح ودفع المفاصد وانتظام الأحوال، وهو تاريخ الالتزام بالنظم الإسلامية باعتبارها مجموعة من الأحكام الشرعية التي فيها نص والتي لا نص فيها، المنظمة

⁽⁵¹⁰⁷⁾ ينظر: «الذخيرة» للإمام القراني، (2/518)، تحقيق مجموعة من المحققين، ط: دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط: الأولى،

1994م.

⁽⁵¹⁰⁸⁾ ينظر: «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام» للقراني، (ص: 90).

(5109) ينظر: «الذخيرة»، (10/86)، (1/149).

(5110) ينظر: «الاعتصام»، (3/161).

(5111) ينظر: «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي، (3/264).

(5112) ينظر: «الموافقات»، (5/12).

(5113) ينظر: الموافقات مرجع سابق 5/12.

(5114) التنويط في اللغة: على وزن «تفعيل» وهو التعليق والإثقال، ومنه «هذا منوط به معلق وبالقوم دخيل فيهم أدعي». أما في الاصطلاح: فقد سبق أن المناط هو متعلق الحكم، وبناءً عليه فالتنويط: هو عملية تعليق الحكم بمناط معين أي البحث في المحل الواقعي لينزل الحكم خادماً لمقصده، وهذا ما أطلق عليه المقاصديون: «الاجتهاد في تحقيق المناط» ينظر بحث: «التنويط المقاصدي والعلوم الإنسانية»، لعبد الرزاق وورقية: (ص: 60)، مجلة المسلم المعاصر، عدد: (118)، أكتوبر، سنة: 2010م.

لمصالح الناس تحت الحكم الإسلامي في السياسة والإدارة والاقتصاد والاجتماع⁽⁵¹¹⁵⁾.
وهناك بعض المقاصد الشرعيّة والتي يمكن تطبيقها في علم السياسة منها:

مقصد العقيدة:

فالقواعد الكليّة العقديّة مضمون ثابت، ومنهج متكامل، يملك العمل الاجتهادي على تنوع تخصصاته
الفقهية والتاريخية والاجتماعية والطبيعية، فلا يدع تخصصًا إلا عمل على تربيته للناس بما يحقق مقصد تنزيل
الكتاب العزيز على الرسول الكريم، الذي يتلخص في هداية الناس وإخراجهم من عبادة أصنام سموها
تسميات مختلفة، إلى عبادة الواحد الأحد الفرد الصمد، وهذه الهداية تطبيق عقدي واتباع قولي وعملي في
الواقع يكشف عن توجيه العقيدة لأفعال الناس، من خلال فهم النص وتفسيره وتأويله فهمًا وتفسيرًا وتأويلًا
مناسبًا لابتلاءات الواقع العرفية والسياسية⁽⁵¹¹⁶⁾.

وعمل المقصد العقدي في السياسة الشرعية يمكن من خلال مكونين له، هما: الحاكمية وأخلاق
العقيدة.

على اعتبار أن الأول يمثل لب العقيدة الإسلامية، من حيث إنه يفسر القواعد المنظمة لسيادة منهج
الله تعالى في هذه الأرض التي جعل فيها الإنسان خليفة.

ودور الثاني؛ (أي أخلاق العقيدة): في الفعل السياسي فعال ومحوري، فأخلاق العقيدة عماد السياسة
الشرعية، وروحها وصمام أمانها، لاستمرار فعاليتها واستدامة قوتها الكامنة في قوة الالتزام بفعل ما تعنيه من
واجبات ومندوبات، والانتهاز عما تحدده من محرمات ومكروهات، وارتباط الأخلاق العقديّة بالسياسة
الشرعية ضرورة للبناء الاجتماعي الاستخلافي، وبذلك نرد على كل الدعاوالبقائلة بفصل الأخلاق عن
السياسة⁽⁵¹¹⁷⁾.

المقصد الثاني: مقصد التاريخ:

أما بخصوص مقصد التاريخ، فالعلاقة وطيدة بين التاريخ والسياسة، والتي يمكن أن نتلمسها في تقديم
القرآن الكريم مادة تاريخية غنية بالدلالات المعرفية، وإن كانت هذه المادة مجملة، فهي غنية تبوي المعرفة
التاريخية والمنهج التاريخي مكانة عالية في سلم البناء المعرفي والتربوي للإنسان⁽⁵¹¹⁸⁾.

(5115) ينظر: «الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية» للدكتور: عبد الرحمان العضراوي، (ص: 250)، ط: وزارة الأوقاف
الكويتية، ط: الرابعة 2010م.

5116) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 275).

(5117) ينظر: «الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية»، (ص: 289).

(5118) ينظر: «المرجع السابق»، (ص: 290-299).

كذلك مقصد العدل، مقصد الشورى، مقصد الحقوق، فلهذه المبادئ الثلاثة مقاصد وظيفية كبرى في إبراز بناء السياسة الشرعية؛ من حيث إن المنطق الشرعي وتنزيله يفرض أن يحي كل إنسان تحت مظلة سياسة عادلة بما قوام الدين والدنيا وسبب صلاح المخلوقين، وميزان التناصف والتعامل، وأن يرى الفروض والمصالح العامة تدبر بالشورى والحوار وتغليب المصالح العامة على المصالح الخاصة، بعيداً عن سلطة القهر والطغيان والاستبداد، وأن يتمتع بحقوقه الخاصة والعامة دون إغفال لواجباته الاستخلافية والتعميرية للأرض؛ وذلك بتفعيل كل مظاهر التكريم الإلهي للإنسان التي تدفع كل ذرائع الاستعباد والحرمان من الحقوق الفطرية والطبيعية⁽⁵¹¹⁹⁾.

ويمكننا من خلال المقاصد تجديد الكثير من مسائل علم السياسة العالقة، والمختلف فيها بين العلماء الآن، وإعادة صياغتها وتجديدها لتواكب العصر في ضوء القواعد الكلية للفكر السياسى الإسلامى، ومنها:

1. تعريف مفهوم الخلافة الإسلامية.
2. تصحيح مفهوم تطبيق الشريعة.
3. تعريف أهل الحل والعقد وعلاقتهم بالأمة وصفاتهم وكيفية اختيارهم.
4. شروط الإمامة من خلال المقاصد.
5. شرط الذكورة.
6. شرط القرشية.
7. شرط الاجتهاد.
8. طريقة اختيار الإمام.
9. مدى مشروعية الاستخلاف في هذا الزمان.
10. الانتخابات.
11. تكوين الأحزاب.
12. الفصل بين السلطات.

إن عدم استخدام آليات المقاصد في معالجة هذه القضايا أدى إلى طرح هذه المفاهيم بصورة خاطئة؛

(5119) ينظر: «الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية»، (ص: 326).

مما أدى إلى التخلف السياسي، وفشل الإسلاميين في صياغة نظرية إسلامية معاصرة وتطويرها، ولعله ممن تكلم في مفاهيم السياسة الإسلامية والخلافة من خلال المقاصد في هذا العصر هو السنهوري باشا⁽⁵¹²⁰⁾ (رَحِمَهُ اللهُ).

تجديد علم النفس من خلال مقصد الحفاظ على النفس في الإسلام:

القرآن والسنة يأمران بالتفكير في النفس البشرية في كثير من الآيات القرآنية، ويأمران بحفظ النفس كذلك، إنَّ حفظ النفس كما أمر به القرآن والسنة أوسع من الجانب القانوني المتمثل في حفظ الحياة، فإنه عام لكل ما تُحفظ به هذه النفس ويُحفظ به نموذج الحياة الذي تنشده في جميع مراحل العمر. فالشريعة الإسلامية قد استوعبت بأحكامها مراحل الحياة كلها بدءًا بالإنسان وهو جنين وانتهاء به وهو ميت مرورًا بمراحل الرضاعة والطفولة والرشد والهرم، وبنفس المعنى الشامل الذي يتجاوز المراحل القانونية جاءت الأحاديث النبوية تأمر بحفظ النفس ليس بتحريم قتلها فحسب بل بحفظ كرامتها وتحقيق سعادتها⁽⁵¹²¹⁾.

والأسلوب العلمي لجمع المعلومات عن هذه النفس وبناء معرفة منصفة قادرة على تصحيح نفسها وفق مناهج محددة يقتضى قيام فروع متخصصة كل واحد منها يستقل بدراسة جانب منها، وبما أن النظر في النفس يشمل الإنسان بجوانبه الجسمية والعقلية والروحية والاجتماعية، فإن علم النفس ليس العلم الوحيد الذي يستكشف آياتها، فهناك عدة علوم تقوم بذلك وتتعاون عليه.

وإذا أخذنا الجانب الجسمي من الإنسان على سبيل المثال نجد أن:

- الإنسان كيف هو؟ موضوع علم التشريح.
- والإنسان كيف يعمل؟ موضوع علم وظائف الأعضاء.
- والإنسان كيف يكون؟ موضوع علم الأجنة.
- والإنسان كيف يفكر؟ موضوع علم النفس.
- والإنسان كيف يتكلم؟ موضوع علم اللغة.
- والإنسان كيف يتكيف؟ موضوع علم الاجتماع.
- والإنسان كيف يمرض؟ موضوع علم الطب.

(5120) ينظر: كتب السنهوري باشا من ذلك: «الوسيط في شرح القانون المدني»، «مصادر الحق في الفقه الإسلامي»، «إسلامية الدولة والمدنية والقانون»، وغير ذلك.

(5121) ينظر: «التاصيل الإسلامي للدراسات النفسية» د: محمد عز الدين توفيق، (ص:70).

والإنسان كيف يدع؟ موضوع علم الأدب.

مع تداخل كبير بين هذه العلوم في موضوعها وعدم استقلال علم منها بموضوع خاص لا يشاركه في دراسته غيره.

من محاور تجديد العلوم النفسية من خلال تنويط المقاصد:

التنويط المقاصدي المتعلق بأحوال المكلفين النفسية وعلم النفس⁽⁵¹²²⁾:

اعتبر الشرع الإسلامي الحنيف الأحوال البدنية في القيام بالتكاليف، ففرق بين المريض والمعاق، وبين سليم الأعضاء والمعاق في الخطاب بكثير من الأحكام، كذلك راعى الأحوال النفسية، حيث جعل كثيراً من الأحوال النفسية الباطنية مناط كثير من التكاليف، فالأحكام الشرعية تراعي نفس الإنسان المكلف وتبني عليها من عدة نواحي منها:

قصد المكلف ونيته:

قال الإمام الشاطبي: «إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات، والأدلة على هذا لا تنحصر»⁽⁵¹²³⁾.

يقول الشاطبي: «الأمر بمقاصدها» قطعية بالاستقراء وعليها بُنيت كثير من أبواب الفقه وجماع ذلك كله: «أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفساد، وغير ذلك من الأحكام، والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيماناً، ويقصد شيء آخر فيكون كفرًا كالسجود لله أو الصنم»⁽⁵¹²⁴⁾.

يقول الشاطبي: «العمل إذا تعلق به المقصد تعلق به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها، كفعل النائم والغافل والمجنون»⁽⁵¹²⁵⁾.

المقاصد المتعلقة بالنفس تؤدي ثلاثة وظائف⁽⁵¹²⁶⁾:

(5122) ينظر: «الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية»، (ص: 330).

(5123) ينظر: «الموافقات»، (2/ 246).

(5124) ينظر: «السابق نفسه»، (2/ 246).

(5125) ينظر: «الموافقات»: (2/ 246).

(5126) ينظر بحث: «التنويط المقاصدي والعلوم الإنسانية» عبد الرازق وورقية، (ص: 71).

أحدها: تمييز العبادات عن العادات: كالوضوء والغسل يتردد بين التنظيف والتبرد والعبادة، والإمساك عن المفطرات قد يكون للحمية والتداوي ولعدم الحاجة إليه، والجلوس في المسجد قد يكون للاستراحة، ودفع المال للغير قد يكون هبة أو صلة أو لغرض دنيوي، وقد يكون قرينة كالزكاة والصدقة والكفارة، والذبح قد يكون بقصد الأكل وقد يكون للتقرب، فشرعت النية لتمييز القرب من غيرها»⁽⁵¹²⁷⁾.

الثاني: للتمييز بين رتب العبادات: «كالصلاة تنقسم إلى فرض ونفل، والنفل ينقسم إلى راتب وغير راتب، والفرض ينقسم إلى مندور وغير مندور وغير المنذور ينقسم إلى ظهر وعصر ومغرب وعشاء وصبح، وإلى قضاء وأداء فيجب في النقل أن يميز الراتب عن غيره بالنية، وكذلك في العبادات المالية تميز الصدقة الواجبة عن النافلة، والزكاة عن المنذورة والنافلة»⁽⁵¹²⁸⁾.

الوظيفة الثالثة: تحويل العادة إلى عبادة: وهذه الوظيفة لم يذكرها مستقلة، ولكن أوردوها ضمن تفصيلات كلامهم عن النية.

وذلك أن «الأعمال العادية، وإن لم يفتقر في الخروج عن عهدتها إلى نية، فلا تكون عبادات ولا معتبرات في الثواب إلا مع قصد الامتثال، وإلا كانت باطلة»⁽⁵¹²⁹⁾ وهذا يحمل على الأعمال المباحة.

تجديد علم الترية:

وذلك من خلال: (تحقيق المناط الخاص الدقيق) والذي هو فرع ودرجة من درجات تحقيق المناط الشرعي المقاصدي: وهو «النظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكميلية، بحيث يُعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقبها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل»⁽⁵¹³⁰⁾.

ويستطيع أهل العلم من خلال هذا تحديد ما «يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزن

(5127) ينظر: «المرجع السابق» نفسه.

(5128) ينظر: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» للعلز بن عبد السلام، (208/1)، تعليق: طه عبد الرؤوف سعد، ط: مكتبة

الكليات الأزهرية - القاهرة، ط: 1414 هـ - 1991 م.

(5129) ينظر: «الموافقات»، (2/250).

(5130) ينظر: «الموافقات»، (4/70).

واحد» (5131).

ويظهر من هذا أن محقق هذا النوع من المناط تلزمه معرفة بالنفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف» (5132).

علم الاجتماع:

العرف الصحيح مصدر من مصادر التشريع وإذا اختلفت العادات والأعراف اختلفت الأحكام الشرعية المترتبة عليها.

قال الشاطبي: «العادتان متى كانتا في بلدين ليستا سواء أن حكمهما ليس سواء» (5133).

وقال القرافي: «ينبغي للمفتي إذا ورد عليه مستفتٍ لا يعلم أنه من أهل البلد الذي منه المفتي وموضع الفتيا، ألا يُفتيَّ بما عاداته أن يُفتيَّ حتى يسأله عن بلده، وهل حدث لهم عرف في ذلك البلد في هذا اللفظ اللغوي أم لا؟ وإن كان اللفظ عُرفيًّا؛ فهل عُرف ذلك البلد موافق لهذا البلد أم لا؟ وهذا أمر متعين واجب لا يختلف فيه العلماء» (5134).

5131 ينظر: «السابق نفسه»، (70/4).

5132 ينظر: «السابق نفسه»، (71/4).

5133 ينظر: «الإحكام»، (ص: 232).

5134 ينظر: «المرجع السابق» نفسه.

فهرس الكتاب
فهرس الجزء الأول

..... خطة العمل

المدخل

..... تحديد مفهوم المنهج والمنهاج والمنهجية.

..... تحديد مفهوم التراث.

..... لفظة التراث في القرآن الكريم.

..... لفظة التراث في السنة النبوية.

..... مناهج المتعاملين مع التراث.

..... منهج القرآن الكريم في التعامل مع التراث.

..... نظرة الحدائين للتراث وطرائق التعامل معه.

..... الأسباب التي حالت دون مراجعة التراث الإسلامي.

..... تحرير مفهوم النص وضبط دلالاته.

..... مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي.

..... التجديد بين النظرية والتطبيق.

..... المجددون بين الوحدة والتعدد.

..... العلاقة بين التجديد والاجتهاد.

..... ضرورة التجديد.

..... مفهوم التجديد في المدرسة الغربية.

..... ضوابط التجديد المشروع.

..... الأصول العشرة للتجديد كما يراها أ.د: محمد عمارة.

..... مصطلحات ذات صلة بالتجديد.

القسم الأول: التفسير

..... مقدمة.

..... محاولات التجديد في تفسير القرآن الكريم في القرن الماضي.

..... الاتجاه الأول: التفسير الهدائي.

- الاتجاه الثاني: التفسير العلمي.....
- الاتجاه الثالث: التفسير الأدبي أو البياني.....
- الاتجاهات الثلاثة السابقة في ميزان النقد العلمي «مقاربة نقدية».....
- الضوابط التجديدية لقسم التفسير.....
- الضابط الأول: القواعد العلمية المنهجية التي يجب مراعاتها عند التفسير.....
- الضابط الثاني: القواعد العلمية المنهجية التي تراعى عند تفسير القرآن بالسنة النبوية.....
- الضابط الثالث: القواعد العلمية المنهجية التي يجب مراعاتها عند تفسير القرآن بالرأي.....
- الضابط الرابع: الضوابط المنهجية للتعامل مع القراءات القرآنية.....
- الضابط الخامس: مراعاة المقاصد العليا الحاكمة عند تفسير القرآن الكريم.....
- الضابط السادس: مراعاة التفسير النبوي الشريف نظرياً وتطبيقياً.....
- الضابط السابع: مراعاة لسان القرآن الكريم.....
- الضابط الثامن: السياق التاريخي وأثره في تفسير القرآن الكريم.....
- الضابط التاسع: معالجة القرآن الكريم لأزمات الناس ومشكلاتهم «التفسير الاجتماعي»..
- الضابط العاشر: توخي الحذر من التفاسير المعتمدة على الاستدلال بالظواهر الكونية.....
- الضابط الحادي عشر: تنقية التراث التفسيري من الإسرائيليات.....
- الضابط الثاني عشر: لا نسخ في القرآن الكريم.....
- الضابط الثالث عشر: ليس في القرآن متشابه بمعنى الغامض الذي لا يُعرف معناه.....
- الضابط الرابع عشر: أثر النصوص (الموازية) على تفسير القرآن الكريم.....
- الضابط الخامس عشر: الحذر من الخروج بالتفسير عن المراد منه.....
- الضابط السادس عشر: اجتناب الاشتغال بالمبهمات وما ضرب القرآن عنه الذكر صفحاً.
- الضابط السابع عشر: اجتناب القراءات الخاطئة للقرآن الكريم.....
- الضابط الثامن عشر: التاريخانية وأثرها السلبي على فهم القرآن الكريم وتفسيره.....
- الضابط التاسع عشر: اجتناب النظرة الحداثية عند تفسير القرآن الكريم.....
- الضابط العشرون: الحذر من الاتجاهات المنحرفة أثناء تجديد تفسير القرآن المجيد.....

فهرس الجزء الثاني

القسم الثاني: الحديث

- مدخل.....
- الضابط الأول: التفرقة بين مصطلح «سنة» ومصطلح «حديث».....
- الضابط الثاني: التأكد من ثبوت الحديث، وصلاحيته للحجية.....
- الضابط الثالث: اجتناب الأخبار الموضوعية والواهية، وأنها لا يُحْتَجَّ بها.....
- الضابط الرابع: إخضاع الأحاديث التي تفرد بها راوٍ لا يُحْتَمَلُ تفردُه للنقد والتحليل.....
- الضابط الخامس: رد الحديث المروي عند المتأخرين ولم يعرفه الأئمة المتقدمون.....
- الضابط السادس: معرفة مسالك العلماء في التعامل مع الأحاديث التي ظاهرها التعارض....
- الضابط السابع: فهم الحديث النبوي في ضوء القرآن الكريم.....
- الضابط الثامن: جمع الأحاديث الواردة في الباب الواحد.....
- الضابط التاسع: فهم الحديث النبوي وفق أساليب اللغة العربية ودلالاتها.....
- الضابط العاشر: فهم الحديث النبوي في ضوء مقاصد الشريعة، وغاياتها الكلية.....
- الضابط الحادي عشر: فهم الحديث النبوي في ضوء أسباب وروده.....
- الضابط الثاني عشر: فهم الحديث النبوي في ضوء سياقه وملابساته الزمانية والمكانية.....
- الضابط الثالث عشر: فهم الحديث النبوي وفق مقتضيات العقل الصريح.....
- الضابط الرابع عشر: فهم الحديث النبوي وفق معطيات الحس والمشاهدة والعادة.....
- الضابط الخامس عشر: فهم الحديث النبوي في ضوء الحقائق العلمية الثابتة في الكون.....
- الضابط السادس عشر: فهم الحديث النبوي في ضوء الحقائق التاريخية الثابتة ثبوتاً يقينياً...
- الضابط السابع عشر: فهم الأحاديث المعللة بعلّة في ضوء عللها والحكمة منها.....
- الضابط الثامن عشر: معرفة المطلق والنسبي في السنة النبوية.....
- الضابط التاسع عشر: مراعاة التفرقة بين تصرفات النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بالإمامة والسياسة المتغيرة بِحَسَبِ أحوال المكلفين، وأحاديث التشريع الثابتة في كل الأحوال.....
- الضابط العشرون: التفرقة بين أحاديث وقائع الأعيان والأحاديث التي لها حكم العموم...
- الضابط الحادي والعشرون: ضرورة التفرقة بين أحاديث عالم الغيب، وعالم الشهادة.....
- الضابط الثاني والعشرون: التفرقة بين الحديث المروي باللفظ والحديث المروي بالمعنى.....

الضابط الثالث والعشرون: محاكمة المظنون إلى المقطوع، وحسن التنسيق بين الأدلة.....

الضابط الرابع والعشرون: أصول العقائد وقضايا الإيمان بالغيب تثبت بالقرآن والأحاديث المتواترة.....

الضابط الخامس والعشرون: ردُّ خبر الواحد (وَإِنْ صَحَّ) إذا خالف السُّنَّةَ العمليَّةَ المتواترة، أو المشهورة ولم يمكن الجمع.....

الضابط السادس والعشرون: رد الأحاديث التي تُشكك في عصمة الأنبياء، أو تنتقص من أقدارهم.....

الضابط السابع والعشرون: تحري سلامة النص النبوي من التصحيف والتحرير.....

الضابط الثامن والعشرون: عدم إغفال قواعد علم الجرح والتعديل وقواعد علم الرجال...

الضابط التاسع والعشرون: الحذر من القراءة الحدائِية للسُّنَّة النبويَّة، واجتناب التَّأويل الفاسد للنصِّ النبوي.....

الضابط الثلاثون: تعظيم الحديث الشريف (متى ثبت) وتوقيره وإجلاله.....

فهرس الجزء الثالث

القسم الثالث: العقيدة

- مدخل.....
- أولاً: ضوابط تجديد علم الكلام.....
- الضابط الأول: عرض أصول العقيدة من خلال آيات القرآن الكريم وتبويبها وفق مناهج المتكلمين، وشرحها في سياقاتها.....
- الضابط الثاني: عرض الفروع المختلف حولها، وتحقيق كونه لفظياً، أو موضوعياً، مع بيان حكم الخوض فيها.....
- الضابط الثالث: تراث علم الكلام وآفاق التجديد في ظل العلوم الطبيعية.....
- الضابط الرابع: الموقف الفقهي من علم الكلام وفق النسق التاريخي وسياقاته.....
- ثانياً: تجديد الدرس العقدي المعاصر.....
- الضابط الأول: تحرير مصطلح «علم التوحيد» و«علم الكلام».....
- الضابط الثاني: معالم منهجية لبناء الدرس العقدي من خلال منهج القرآن الكريم في عرض مسائل العقيدة.....
- الضابط الثالث: تجديد عقيدة التوحيد من خلال إحياء المنظور القرآني في النفوس.....
- الضابط الرابع: تجديد مفهوم العمل التعبدي عند بديع الزمان النورسي «مفهوم التقوى - مفهوم العبادة نموذجاً».....
- الضابط الخامس: تجديد الدرس العقدي عند فضيلة الشيخ محمد الغزالي.....
- الضابط السادس: الملامح التجديدية في علم العقيدة عند رواد مدرسة «الإحياء والتجديد» [الشيخ محمد عبده - والشيخ شلتوت نموذجاً].....
- الضابط السابع: الملامح التجديدية للدرس العقدي عند بديع الزمان النورسي.....
- الضابط الثامن: دور الدرس العقدي المعاصر في مواجهة الإلحاد وأيدلوجياته.....
- الضابط التاسع: خطورة ظاهرة التَّكْفِير للعامة والخاصة من المسلمين، والتحذير من ذلك.....

القسم الرابع: الفقه

- مدخل تجديدي.....
- ضوابط تجديد الفقه.....
- الضابط الأول: القرآن الكريم هو مرجعية تقويم التراث الفقهي.....
- الضابط الثاني: مراجعة الأحكام الفقهية المبنيّة على الأحاديث الضعيفة والواهية.....
- الضابط الثالث: الثبوت من حكاية الفقهاء للإجماع.....
- الضابط الرابع: إحياء بعض الآراء الفردية مراعاةً لمصلحة المكلفين ونفعاً للإنسانية.....
- الضابط الخامس: قصر دراسة المسائل الافتراضية على المتخصصين.....
- الضابط السادس: تجديد الاجتهاد في المسائل الفقهية القديمة بما يتناسب مع تغير الظروف الزمانية والمكانية.....
- الضابط السابع: تجديد الأمثلة الشارحة في الفقه الإسلامي بما يتناسب مع العصر.....
- الضابط الثامن: مراعاة التقدم العلمي والتكنولوجي عند دراسة الفروع الفقهية.....
- الضابط التاسع: تحويل المقادير الشرعية القديمة إلى مقادير معاصرة.....
- الضابط العاشر: مراعاة الحالة الاجتماعية والسياسية للاجتهادات الفقهية السابقة.....
- الضابط الحادي عشر: دراسة الأحكام الشرعية وعرضها في سياقاتها الصحيحة.....
- الضابط الثاني عشر: دراسة الأحكام الشرعية في ضوء مقاصد الشريعة.....
- الضابط الثالث عشر: العناية القصوى بفقه التنزيل لفهم النص.....
- الضابط الرابع عشر: إعادة النظر في تقسيم الدور إلى دار إسلام ودار حرب وما بُني على ذلك من أحكام شرعية.....
- الضابط الخامس عشر: مراعاة المراجعات الفكرية والفقهية للأئمة.....
- الضابط السادس عشر: مراعاة القيم الأخلاقية عند مراجعة تراثنا الفقهي.....
- الضابط السابع عشر: فقه النوازل وأثره في التعامل مع المُستجدّات المعاصرة.....

فهرس الجزء الرابع

القسم الخامس: أصول الفقه

.....	مقدمة.
.....	الضابط الأول: إشكالية التدوين في علم أصول الفقه.
.....	الضابط الثاني: اختلاف المدارس الأصولية وأثر ذلك على التراث الأصولي.
.....	الضابط الثالث: ضبط علاقة علم المنطق والكلام والجدل بعلم أصول الفقه.
.....	الضابط الرابع: تجريد علم أصول الفقه من مسائل الخلاف اللفظي، ومالم يظفر له بمثال.
.....	الضابط الخامس: القرآن هو مرجعية الأدلة الأصولية.
.....	الضابط السادس: ضرورة الفصل بين خطاب الأمة، والحكاية عن الأمم الأخرى.
.....	الضابط السابع: الظواهر اللغوية، والنظم القرآني.
.....	الضابط الثامن: مراعاة الأحكام الشرعية من خلال سياق النص، والفرق بين السياق الأصلي والتبعي.
.....	الضابط التاسع: درء تعارض خبر الواحد إذا خالف الأصول.
.....	الضابط العاشر: إعادة النظر الأصولي لمسألة الإجماع.
.....	الضابط الحادي عشر: دور القياس في بيان أحكام النوازل المستجدة.
.....	الضابط الثاني عشر: إعادة النظر في الاجتهاد وشروطه.
.....	الضابط الثالث عشر: تعزيز دور الاجتهاد الجماعي والمؤسسي.
.....	الضابط الرابع عشر: مزج علم أصول الفقه بالقيم الأخلاقية.
.....	الضابط الخامس عشر: مراعاة أثر علم الاجتماع في أصول الفقه.
.....	الضابط السادس عشر: إعادة النظر في عوارض الأهلية.
.....	الضابط السابع عشر: رد الجزئيات التشريعية إلى كلياتها.
.....	الضابط الثامن عشر: الحفاظ على سعة دائرة المباح.
.....	الضابط التاسع عشر: إعادة النظر في تدريس علم أصول الفقه.
.....	القسم السادس: قسم التاريخ

.....

.....

الضابط الأول: تأصيل مصطلح «التاريخ» في الفكر الإسلامي.....	
الضابط الثاني: التحقق من الروايات التاريخية وفق الموازين النقدية التي اتبعها علماء الحديث النبوي.....	
الضابط الثالث: مراعاة المنهج في تفسير الحوادث والحكم عليها.....	
الضابط الرابع: التفرقة بين أخطاء البشر وأحكام الإسلام.....	
الضابط الخامس: عدم التأثير بالمكانة الاجتماعية أو العلمية عند إصدار الأحكام.....	
الضابط السادس: البعد عن أسلوب التعميم قبل استقراء الأحداث التاريخية.....	
الضابط السابع: معرفة القيم الأساسية المرجوة من تحليل التاريخ الإسلامي.....	
الضابط الثامن: رد الاعتبار لتاريخ البسطاء والمستضعفين والتنقيب عن الجوانب المسكوت عنها في المصادر التاريخية.....	
الضابط التاسع: البعد عن النزعات السياسية والتعصب للمذاهب بين المؤرخين.....	
الضابط العاشر: التخلي عن الشعوبية سواء للمدن أو البلدان.....	
الضابط الحادي عشر: البعد عن التعصب أمام ما عرضه الآخرون حول بعض النقاط في التاريخ الإسلامي.....	
الضابط الثاني عشر: الوقوف على شبهات المستشرقين والرد عليها.....	
<u>القسم السابع: العلوم الإنسانية</u>	
مقدمة.....	
مدخل منهجي لتعريف المصطلحات الأساسية الخاصة بالبحث.....	
الضابط الأول: أسلمة العلوم الإنسانيّة بين المؤيدين والمعارضين.....	
الضابط الثاني: تجديد العلوم الإنسانيّة من خلال التكامل المعرفي.....	
الضابط الثالث: تجديد العلوم الإنسانيّة من خلال ربطها بالمقاصد.....	
فهرس الكتاب.....	