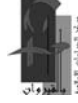


الجمهورية التونسية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الزيتونة
مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان



المدونة

مجلة علمية محكمة يصدرها سنويًا مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان،
تعنى المدونة بالدراسات المتخصصة في الحضارة الإسلامية تاريخًا وفكرًا وعلومًا

العدد السادس، 1445 - 1446 هـ / 2023 - 2024 م

ردم د: 2356-6043

المدير المسؤول : د. البشير عبداللّوي

رئيس التحرير : د. حسن العدولي

هيئة التحرير :

سهيل الحبيب

ياسين كرامتي

خالد الطرودي

يوسف الحامدي

كتابة التحرير :

نجوى النقاري

لجنة القراءة :

- | | |
|------------------|------------------------|
| د. رشيد الطباخ | د. عبداللطيف بوعزيزي |
| د. سامي الفريضي | د. هشام قريسة |
| د. إلياس قويسم | د. نجاة قرفال |
| د. منير بنجمور | د. يوسف السهيلي |
| د. رمضان برهومي | د. رمزي تقيفحة |
| د. محمد إدريس | د. الصحبي البعزاوي |
| د. بثينة الجلاصي | د. محمد دولة |
| د. معزّ الماجولي | د. الهادي روشو |
| د. منية الماجري | د. محمد الحبيب العّاني |
| د. إقبال الغربي | د. علي بن ساسي |
| د. أنيس الغزّي | د. عبد العزيز الكحلوي |

كالغزّي
مركز

مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان

2023

قواعد النشر بـمجلة الهدونة

1. تقبل المجلة المقالات العلمية المبتكرة في العلوم الإسلامية والحضارية، كما يمكن أن تكون تحقيقاً للمخطوطات، وتعريفياً بأعلام الفكر الإسلامي. أو تقديماً لكتاب على ألا يكون قد مضى على نشره أكثر من سنتين من تاريخ إرسال المقال.

2. يُشترط في المقالات تُوحيّ مقتضيات المعالجة الأكاديمية من دقة وموضوعية وتوثيق علمي، سواء باللغة العربية أو الفرنسية أو الإنجليزية.

3. توحيداً لشكل المقالات يقع إثبات الهوامش آخر كل صفحة على النحو التالي: المؤلف، العنوان بخط بارز (en gras)، المحقق، دار النشر ومكانها، تاريخ النشر، الجزء، الصفحة. (مثال: 1- الجويني، البرهان. تحقيق فلان. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1400هـ - 2000م. ج 1 ص 200). هذا عند أول ذكر، أما بعد ذلك فيُكتفى بالكاتب والكتاب والجزء والصفحة. وتثبت قائمة المصادر والمراجع في آخر المقال مرتبة ترتيباً أبجدياً حسب الألقاب أو اسم الشهرة. وعند الأخذ من مجلة يُكتب اسمها كذلك بخط بارز (en gras).

4. تُوثق الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وتُشكل شكلاً تاماً. بالنسبة إلى الآيات يذكر اسم السورة ورقم الآية (مثال: 1- البقرة، الآية 100). أما بالنسبة إلى الأحاديث فيذكر صاحب المصنّف والمصنّف والكتاب والباب، والمحقق ودار النشر والطبعة وتاريخها، والجزء والصفحة. وينبغي اجتناب التخرّيج الإلكتروني. (مثال: 1- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب

إفشاء السلام. تحقيق فلان. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى
1410هـ - 2010م. ج 2 ص 200).

5. لا تُقبلُ المجلَّةُ الدراسات والمقالات المنشورة من قبل، أو المرسلَة إلى
جهات أخرى، أو المُستلَّة من أعمال سابقة.

6. تكون البيانات من جداول وتصاميم وخرائط ورسوم وصور ووثائق
ومخطوطات... في شكلها النهائي في مفاص المجلَّة.

7. تخضع المواد المرسلَة إلى المجلَّة للتدقيق اللغوي والتحكيم العلمي.
ولا تلتزم هيئة التحرير إلا بموافاة صاحب الدراسة أو المقال المقبول للنشر مع
التعديل برأي التحكيم، على أن يلتزم أصحاب المواد المقبولة بإدخال التعديلات
المقترحة، ويتحمَّلون مسؤوليَّة آرائهم وصحَّة المعلومات والإحالات الواردة في
مقالاتهم.

8. يتراوح حجم المقال ما بين 5000 و8000 كلمة، أمَّا تقديم الكتب
فيتراوح بين 2000 و4000 كلمة.

9. بالنسبة إلى اللسان العربي SakkalMajalla حجم 16 والهامش 12،
يكون العنوان الرئيس بحجم 20 والعناوين الفرعية 18، مع بنط غليظ، أمَّا
بالنسبة إلى المقالات باللسان اللاتيني Traditionel Arabic المتن 13 والهامش
10. يكون العنوان الرئيس بحجم 16 والعناوين الفرعية 14، مع بنط غليظ. أمَّا
تباعد الأسطر Interligne فيكون مقداره 1. مع تقديم 1 صم في بداية كل فقرة.
وتكون الكتابة كلها مستوية. justifier. يكتب الهامش على النحو التالي:

1- وهكذا كل الأرقام التي تتجدد في كل صفحة يعني دون استرسال.

10. تُرسلُ البحوث والمقالات والدراسات والتقارير العلميَّة وفق
الصيغتين معًا word و pdf.

العنوان الإلكتروني للمجلَّة : almodawna.ceik@hotmail.com

كلية المدير المسؤول

يسعد إدارة مركز الدراسات الإسلامية بالقبروان إصدار العدد السادس من المجلة العلمية المحكمة "المدونة". ونأمل أن يجد فيها القراء الإضافة وما يغني رصيدهم المعرفي بالنظر إلى تعدد المسائل العلمية المطروحة فيها من زوايا مختلفة توسيعاً للآفاق وفتحاً لمجال الإبداع والابتكار. ولا شك أنه لما كانت مقالاتها متنوعة المواضيع فسيجد القراء - من مختلف الاختصاصات العلمية - ما يلبي بعض حاجتهم، ويجيب عن بعض تساؤلاتهم، أو يثير فيهم أسئلة تكون منطلقاً لبحث علمي جديد.

البشير عبداللاوي

مدير مركز الدراسات الإسلامية بالقبروان

فهرس المحتوى

- 9 الحجاج في الدرر الكلامى: رؤىة لتجديد علم الكلام في ضوء المقاربة التداولىة.....
د. رمزى تفففة
- 53 عقىة "المعاد" ودرها في البناء الاجتماعى والحضارى.....
د. السىة الشحات مصىلحى إبراهىم
- 105 أصحاب الكهف وآىة الله في اختراق الزمان.....
د. محمد الشىوى
- 137 المقاربات الحىثىة من خلال مسند الربىع بن حبىب وموطأ مالك بن أنس.....
د. هشام قرىسة
- 177 الءىنى والسىاسى فى التصور الإسلامى من خلال نظرىة مقامات النبوة.....
د. البشىر عبءاللوى
- 219 رسالة الشافعى من منظور وائل حلاق.. سىاق الطرح ومنهج المعالجة.....
د. عبء الحمىء الراقى
- 247 الءراسات المقاصدىة المعاصرة بىن الأصولىة والحءائىة.....
د. ربىع رحومة
- 283 تعلم الطب بأفرىقىة خلال الفءرة الوسىطة.....
د. بلقاسم الحاجى
- 301 مءل إلى علم الاستغراب.....
د. يوسف السهىلى
- قراءة فى أطروحة : "الفقه البءوى: من التمثل الحضرى إلى التمثل المضاء"
333 بىن إعاءةة قراءة نصوص الحءىث وفقه المصلحة.....
د. سهىل الحبىب

الحجاج في الدرس الكلامي رؤية لتجديد علم الكلام في ضوء المقاربة التداولية

د. رمزي تفيحة

المعهد العالي للعلوم الإسلامية بالقيروان
(جامعة الزيتونة - تونس)

الملخص :

أسهمت النظريات المعاصرة للحجاج في إعادة التفكير في الدرس البلاغي العربي بعد أن شهد حالة من التكلّس بسبب هيمنة المحدّدات التعليمية والمعيّارية، حيث تمّ اختزال هذا الدرس في أقسامه التقليدية الثلاثة وهي البيان والمعاني والبديع. وقد أهمل الدرس البلاغي الكلاسيكي الوجوه التواصلية التي تهتم بمقامات التفاعل بين المتكلمين ورصد الآليات التي يتحوّل من خلالها كلّ شاهد من شواهد البيان والمعاني والبديع إلى وسيلة من وسائل تبليغ المعنى وإقناع المتلقي بالحجّة. إنّ إعادة النظر في الدرس الكلامي ينبغي أن تتأسس على قراءة تفكيكية ترصد مقالات المتكلمين وطرائق استدلالاتهم بالنظر إلى فهم العلاقة التي تربط بين التركيب اللغوي والدلالة والتداول، إذ يُعنى التركيب اللغوي بالكوّن النحوي للمقالة وتحديد القواعد اللغوية التي اختارها المتكلم بعناية، وتهتمّ الدلالة بتحديد المعاني المستنبطة من التركيب اللغوي المستخدم، أمّا التداول فهتمّ بالمقالة من حيث سياقاتها ومناسبتها للمقام والبحث في العمل اللغوي الذي يرغب المتكلم في إنجازه، ورصد مجمل التأثيرات التي يسعى المتكلم إلى تحقيقها من خلال مقالته.

الكلمات المفاتيح: البلاغة الجديدة، الحجاج الكلامي، علم الكلام القديم، علم الكلام الجديد، التداولية

Abstract

Rethinking the scholastic theology lesson should hinge on a deconstructive reading which inspects theologists' articles and the inference process they take on with connection to the understanding of the relationship between the language structure, the signification and the deliberation. As a matter of fact, the language structure involves the grammatical component of the piece of writing and determining the language rules which the theologist delicately chose, while the signification is concerned with determining the meaning created by means of the utilized language structures. Deliberation, on the other hand, is concerned with the piece of writing from the point of view context and its compatibility with the framework, and with investigating the language work which the theologist wants to achieve and to examine the totality of the effects which he intends to attain by his writings.

المقدّمة

تمثّل البلاغة الجديدة أحد أهمّ المفاهيم التي تشتغل عليها النظريات اللسانية المعاصرة بالنظر إلى التحوّلات العميقة التي عرفتها البلاغة من بدايات التقعيد لها في العهد اليوناني إلى العصر الراهن. ولعلّ السياقات الفكرية والثقافية والاجتماعية المتغيرة أسهمت إلى حدّ كبير في تحوّل الأساليب اللغوية وتنوّع وظائف البلاغة وكفائاتها المعرفية والمذهبية، فقد وظفت البلاغة في العهد اليوناني لأغراض حجاجية فكانت أسلوباً من أساليب الجدل وإفحام الخصوم. ولئن اعتبرت الكلمة أسس الحضارة اليونانية وعنوان تطوّرها وازدهارها، فإنّها مثلت أهم عنصر في البنية الثقافية للمجتمع العربي، وقد أسهمت مصنفات اللغويين، وخصوصاً خلال القرن الثالث الهجري، في إعادة تشكيل الذائقة البلاغية وتمتين صلتها بالقرآن الكريم باعتباره أحد أهم العناصر التي أسهمت في

تشكيل الثقافة العربية الإسلامية وصناعة فنون الحضارة الإسلامية وعلومها. كما التبس التفكير البلاغي بمسائل العقيدة فتوسع العلماء على اختلاف اختصاصاتهم في استثمار البلاغة لخدمة مقاربات عقديّة اختلفت زوايا النظر إليها بحسب اختلاف المدارس والمناهج والمرجعيات الفكرية والمذهبية.

الإشكاليّة :

كيف يمكن توظيف النظريات المعاصرة للحجاج لتجديد الدرس الكلامي من حيث مضمونه وطرائق الاستدلال المعتمدة فيه؟

فروع الإشكاليّة :

كيف وظفت البلاغة القديمة لخدمة الغرض العقدي؟

وما إسهام النظريات المعاصرة للحجاج في إعادة التفكير في الدرس البلاغي؟

وكيف يمكن استثمار هذه النظريات في تجديد الحجاج الكلامي؟

1- البلاغة في الحقل الفلسفي اليوناني

لعلّ الصراع الذي خاضته الفلسفة اليونانية، ممثلة في أفلاطون وأرسطو، مع السفسطائيين، قد كشف الدور الذي تمارسه البلاغة في التوجيه والتأثير باعتماد المناورات الحوارية والتفوّق الخطابي. ويذهب الفيلسوف اليوناني قرجياس Gorgias (ت 375 ق.م) بعيدا في اعتبار البلاغة وفنون القول أسّ بناء الحضارة الإنسانية، فحسون أثينا وموانمها في نظره " إنّما بناها أصحاب القول لا أصحاب الصنائع"¹، والخطابة عنده " هي الخير الأعلى حقًا، تمنح من يحذقها الحرية في نفسه، والسيطرة على غيره من الناس في وطنه، والخطابة تحتضن في ذاتها السلط جميعا وتخضعها لهيمنتها"². ولئن أجاد السفسطائيون

¹ صمود حمادي، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، منشورات جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية (جامعة منوبة)، ص 55

² المرجع السابق، ص 55

في استثمار البلاغة في المناورة والتضليل لإبكات الخصوم وإفحامهم، فقد تصدّى سقراط (ت 399 ق.م) وأفلاطون (ت 348 ق.م) لأساليب السفسطائيين في الحجاج وميّز بين بلاغتين، الأولى سفسطائية تعتمد التشكيك والتضليل والمغالطات الحجاجية والأقيسة الفاسدة والمجادلات المرائية، وهي أساليب هاجمها أفلاطون في محاورة الجمهورية، بل منع في الكتاب السابع من المحاورة الشبان الذين بلغوا سنّ الثلاثين من ممارسة الجدل، وهم لا يزالون في حداثهم، وهو يرى أنّ " المراهقين الذين تذوّقوا الديالكتيك لأول مرّة، يسيئون استعماله ويتخذونه ملهاة ولا يستخدمونه إلا للمغالطة، فإذا ما قام أحدهم بتنفيذ حججهم فإنّهم يحاكونه ويفتدّون حجج الآخرين على نفس النحو، شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد لذة في جذب كلّ من يقرب منه وتمزيق ملابسه"¹. أمّا البلاغة الثانية فهي البلاغة الفلسفية وموضوعها إحقاق الحق وتنفيذ الخطأ، باعتماد الأقيسة العقلية الصحيحة والحجاج والحوار. ويعدّ أرسطو أشهر الذين قعدوا للبلاغة بوصفها فنّاً خطابياً يوظّف أدوات حجاجية، وأدلة عقلية لإقناع الخصم من خلال استخدام البرهنة المنطقية والأخلاقية، ويؤسس أرسطو بلاغته الفلسفية على ثلاثة أصناف للحجاج:

- الحجاج اللوغوسي، وهو الذي يُعنى بالأدلة والحجج العقلية والاستدلالات المنطقية التي يستثمرها المتكلّم في حجاجه ومحاوراته.

- الحجاج الإيتوسي، وهو المبني على الفضائل والقيم الأخلاقية التي يُفترض أن يتحلّى بها المحاور حتى يكون مؤثراً، ولا شك أنّ البلاغة، المثقلة أخلاقياً والمشحونة قيمياً، تنتقل بالعبارة من مجالها الإخباري الباهت إلى المجال الانفعالي المؤثر. فالمتسوّل الذي كتب على لوحته عبارة: " أعى منذ الولادة " لم يتعدّ بعبارته مجرد الإخبار عن حاله، وقد أكسبته العبارة الإخبارية دراهم قليلة، غير أنّه باستبداله تلك العبارة بعبارة أخرى وهي: " إنّ الربيع على الأبواب وأنا لن

¹ زكرياء فؤاد، جمهورية أفلاطون، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، دت، ص 435

أستمتع بمشاهدته"، فقد تحوّل بالكلام من دائرة الإخبار إلى دائرة الإحساس والوجدان، وهي الدائرة التي تتجه إلى عواطف الناس وأحاسيسهم وهو ما أكسبه مالا أوفر.

- الحجاج الباتوسي، وهو المتصل بالطرف المخاطب، إذ يهتم المتكلم بمعرفة خصوصيات ونوازع المخاطب وأهوائه وميولاته حتى ينجح الخطاب في استمالته والتأثير فيه. وقد تطوّر الاهتمام بالمتلقّي في العصر الراهن، وخصوصاً في الخطاب الرقمي الذي يحتكم أساساً إلى أذواق المتقبّلين وميولاتهم.

لقد حظيت اللغة في الخطاب الإغريقي بالعناية التي حوّلتها إلى أداة لتعبئة الناس والتأثير في عقولهم حتى أضحت اللغة قطب الرحي في الثقافة الإغريقية، بمختلف تشكلاتها الفلسفية والدينية والاجتماعية والسياسية. وقد انتبه المؤرّخ الفرنسي جون بيار فرنان Jean Pierre vernant إلى الدور المحوري للغة في بناء الحضارة اليونانية، فالعقل اليوناني في تصوّره عقل لغوي، والفعل بالنسبة إلى الإغريق في القرن الخامس قبل الميلاد بعيد عن صناعة الأشياء وتحويل الطبيعة، "إنّه بالأحرى التحكّم في النَّاس وإقناعهم وإخضاعهم. إنّ الأداة الضرورية للفعل في الحاضرة، أي تلك التي يخول تملكها السطوة على الآخرين، هي الكلمة"¹.

2- البلاغة في التراث العربي والإسلامي

لئن اعتبرت الكلمة أسّ الحضارة اليونانية وعنوان تطوّرها وازدهارها، فإنّها مثلت أهم عنصر في البنية الثقافية للمجتمع العربي، فقد شكّل الشعر في العصر الجاهلي الأداة التي بها صوّر العرب أنماط عيشهم، وعبّروا بها عن انفعالاتهم، فرسموا به كل مشاهد الحياة في حلّمهم وترحالهم، ومديحهم وهجائهم، وأفراحهم وأحزانهم، وسلّمهم وحروبهم، حتى أضحي الشعر عند العرب في الجاهلية كما يقول محمد بن سلام الجمحي (ت 231 هـ) "ديوان علومهم، ومنتهى حكمهم، به يأخذون وإليه يصيرون، وقال ابن عوف عن ابن سيرين قال: قال عمر بن الخطاب: كان الشعر

¹ Vernant jean pierre, Mythe et pensée chez les grecs, Edition Maspero, Paris, 1965, P 94

علم قوم لم يكن لهم علم أصحّ منه"¹. وقد مثّل الشعر في البيئة الجاهلية أحد أهمّ وسائل الترقّي المعرفي والاجتماعي، إذ كان للشعراء حظوة خاصة في مخيال الناس، فالشاعر في نظرهم مخلوق "من نوع خاص يتمتع بقدرات خارقة على الفطنة بما لا يفتن إليه الناس، والتطلّع إلى الغيب، وإقامة علاقات مع عالم الجنّ والشياطين"². ولا أحسب أنّ حذق العرب الشعر، وتفوّقهم في صناعة فصيح الكلام وجزله، كان بمقتضى الموهبة والفطرة فحسب³، بل كان التعلّم والدربة وملزمة الفصحاء من وسائل حذق الكلام وإتقانه ونظمه، وهو الرأي الذي مال إليه ابن حازم القرطاجني (ت 684 هـ)، حيث أقرّ دور التعليم ومعرفة أساليب النظم، وقواعد صناعة الكلام في بناء الشعر ونظمه، فكيف "يظنّ ظانّ أنّ العرب، على ما اختصّت به من جودة الطباع، لنشتمهم على الرياضة واستجداد المواضع، وانتجاع الرياض العواذب، فضلا عن هذه الطباع التي داخلها الفساد منذ زمان واستولى عليها الخلل، كانت تستغني في قولها الشعر الذي هو بالحقيقة شعر، ونظمها القصائد التي كانت تسميها أسماط الدهور، عن التعليم والإرشاد إلى كفيات المباني التي يجب أن يوضع عليها الكلام، والتعريف بأنحاء التصرف المستحسن في جميع ذلك، والتنبيه على الجهات التي منها يداخل الخلل المعاني، ويقع الفساد في تأليف الألفاظ والمعاني"⁴. وقد مثّل نزول القرآن حدثا فارقا في تاريخ العرب بل لعلّه الحدث الذي شكّل منعرجا حاسما في الثقافة العربية واللغوية منها على وجه الخصوص.

¹ الجمحي محمد بن سلام، طبقات الشعراء، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى 2001، ص 34

² صمود حمادي، التفكير البلاغي عند العرب، منشورات الجامعة التونسية، 1981، ص 25

³ يذهب الجاحظ وابن قتيبة إلى اعتبار الطبع والموهبة والقريحة عناصر محدّدة في التجربة الشعرية، وأنّ الطبع هو الأساس في إبداع الشعر ونظمه، غير أنّ ابن رشيق وابن حازم القرطاجني يقرّان بأهمية الدربة ومعرفة قوانين النظم في صناعة الشعر. يقول حازم القرطاجني: "وإنما احتجت إلى هذا لأن الطباع منذ اختلت، والأفكار منذ قصرت، والعناية بهذه الصناعة منذ قلت، وتحسين كل من المدعين صناعة الشعر ظنه بطبعه، وظنه أنه لا يحتاج في الشعر إلى أكثر من الطبع، وبنيته على أنّ كلّ كلام مقفي موزون شعر، جهالة منه: أنّ الطباع قد تداخلها من الاختلال والفساد أضعاف ما تداخل الألسنة من اللحن، فهي تستجد الغث وتستغث الجيد من الكلام ما لم تقم بردها إلى اعتبار الكلام بالقوانين البلاغية، فيعلم بذلك ما يحسن وما لا يحسن". انظر: القرطاجني حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بلخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة

1986، ج 2 ص 26

⁴ القرطاجني حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ج 2 ص 27

ولئن انحسر تأثير الشعر في الذهنية العربية بفعل الحضور المركزي للقرآن الكريم ودوره المحوري في تشكيل الثقافة العربية الإسلامية وصناعة فنون الحضارة الإسلامية وعلومها، فإن الاحتكام إلى المدونة الشعرية ظلّ المسلك الذي انتهجه علماء البلاغة والفقهاء والأصوليون والمتكلمون والمفسرون في التعرف إلى دلالات ألفاظ القرآن الكريم، فالشعر " معدن علم العرب وسفر حكمتها، وديوان أخبارها، ومستودع أيامها، والسور المضروب على مآثرها، والخندق المحجوز على مفاخرها، والشاهد العدل يوم التفار، والحجة القاطعة عند الخصام "¹. وقد أضحى الشعر بعد نزول القرآن الكريم خادماً للنصّ القرآني، فمتى أشكل على المسلمين فهم شيء من ألفاظه، نظروا في أشعار العرب وتأولوا القرآن على ما نطق به العرب في ديوانهم. ولقد قال عبد الله بن عباس: " إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر، فإنّ الشعر عربي. ثمّ دعا أعرابياً فقال: ما الحرج؟ قال: الضيق. قال: صدقت "². وهكذا تحوّل الشعر إلى فرع من فروع المعرفة، وزُحج عن المنزلة التي كان يحتلها في المجتمع.³ ولعلّ جمال النصّ القرآني وحسن نظمه ودقة اختيار ألفاظه، مع ما فيها من الوجوه البلاغية الشاهدة على إعجاز القرآن الكريم في مبناه ومعناه ومغناه، تدفع المسلمين إلى مزيد العناية بالبلاغة العربية واستثمارها في الخطابة في جميع ألوانها السياسية والوعظية والمذهبية، وربّما توسّل الكثيرون بفنون البلاغة وبراعة الخطاب في استمالة الناس إلى مذهبهم ونشر أفكارهم في بيئة كان حسن الكلام فيها أحد أهم وسائل الجذب والتأثير. ففي العصر الأموي برع بعض الساسة في خطبهم، فقد قال مالك بن دينار (ت 123 هـ) في الحجاج بن يوسف (ت 95 هـ): " ربّما سمعت الحجاج يخطب، يذكر ما صنع به أهل العراق، وما صنع بهم، فيقع في نفسي أنهم يظلمونه، وأنه صادق، لبيانه وحسن تخلصه بالحجج "⁴. ولمع الحسن البصري، (ت 110 هـ) وغيلان الدمشقي، (ت 106 هـ) وواصل بن عطاء (ت 131 هـ)، وظهرت في

¹ ابن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1997، ج 2 ص 200

² الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر، الطبعة الأولى 2001، ج 16 ص 642

³ انظر: صمود حمادي، التفكير البلاغي عند العرب، ص 34

⁴ الجاحظ، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى 2002، ج 1 ص 311

البصرة سوق المرید، وسوق كناسة في الكوفة، وتحوّلت هذه الأسواق إلى مسارح ينشد فيها الشعراء والخطباء قصائدهم وخطبهم. وفي العصر العباسي كان لعبد الله بن المقفع (ت 142 هـ) دور كبير في توليد أسلوب بلاغي جديد سُمّي بالأسلوب المولّد. وقد أسهمت ثقافة ابن المقفع الفارسية في نقل ما عرفه في لغته من إرث عقلي وفلسفي وأدبي إلى البلاغة العربية. وربما أسهم المنزع العقلي لابن المقفع في تحديد تصوّر جديد للبلاغة حيث عمد في تعريفه للبلاغة إلى القسمة العقلية فجعلها " أقساماً في الصمت والاستماع والإشارة والكلام، ثم يقسم الكلام أو قل يضع مكانه أنواعه، وهي الاحتجاج أو المناظرة والجدل، والجواب في الحديث، والشعر، والكلام المسجوع والخطب، والرسائل، ويطلب في جميع ذلك الإيجاز، ولعله يقصد إلى التدقيق وشدة التركيز اللذين يحدثان في الكلام حدّة، وضرباً من اللذع بحيث يصيب المتكلّم هدفه مباشرة"¹. وبدأت تظهر المصنّفات حول البلاغة وفنونها، فصنّف سيبويه (ت 180 هـ) كتابه في النحو، وهو مصنّف لا يُعنى بالنحو فحسب بل هو شديد الصلة بعلوم اللغة العربية الأخرى، وإنّما كان النحو جزءاً منها. ثمّ ظهرت مصنّفات الجاحظ (ت 255 هـ) التي تناول فيها مسائل البيان والفصاحة والبلاغة، وقد أسهمت كتاباته في إعادة تشكيل الذائقة البلاغية بفضل إحاطته، وهو ذو الأصول العربية، بجيد الكلام وبلغه، وهو ما تفرّد به عن معاصريه، فاستطاع أن يضيف إلى البلاغة العربية ما لم يضيفه أحد قبله. وتمثّل قضية المجاز أكثر القضايا التي اهتم بها اللغويون وخصوصاً في القرن الثالث الهجري، وقد التبتت هذه القضية بمسائل العقيدة فتوسع العلماء على اختلاف اختصاصاتهم في استثمار هذا الغرض البلاغي لخدمة مقاربات عقدية اختلفت زوايا النظر إليها بحسب اختلاف المدارس والمناهج والمرجعيات الفكرية والمذهبية.

3- المجاز والتحوّل من الدلالة إلى التداول:

مثّل المجاز أهمّ القضايا التي تناولها الأصوليون والمتكلمون والمحدّثون بالبحث والتعميد. وقد تحوّل المجاز من قضية لغوية وبلاغية إلى إشكال عقدي

¹ ضيف شوقي، البلاغة تطوّر وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، دت، ص 20-21

شكّل أبرز القضايا الخلافية بين المتكلمين والمحدثين في القرن الثالث الهجري. وبالرغم من أنّ البلاغة قد نشأت لرصد جماليات النصّ القرآني، وما فيه من بديع في النظم وسحر في البيان، إلا أنّ الخصومات الكلامية قد انحرفت بالدرس البلاغي نحو ما يخدم الأغراض العقديّة والمذهبية للمتكلمين، واختزلت البلاغة في حُدودٍ وتعريفات وقواعد منطقيّة بعيدة عن روح البلاغة والمقصد من تعبيدها، ولم يكن هذا غريباً عن المتكلمين وهم الذين وظّفوا المنطق والفلسفة في استدلالهم العقلية وفي مناظراتهم الكلامية، وتناولوا مباحث البلاغة " تناولا منطقياً استدلالياً بعيداً عن روح العمل الفئّي"¹. إنّها البلاغة البرجماتية التي تستثمر فنون اللسان العربي لتوجيهها نحو ما يخدم المدرسة الكلامية وأصولها النظرية ومبادئها العقديّة دون اعتبار ملامحها الجمالية والذوقية، ولعلّ الجهود التي بذلها علماء البلاغة فيما يتّصل بمبحث المجاز تؤكّد النقلة النوعية التي عرفتها البلاغة، فتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، واعتبار الحقيقة قسيماً للمجاز، قد أثار جدلاً كلامياً واسعاً حول مشروعية الانتقال من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية في النصّ القرآني، مع ما في هذا الانتقال من أثر على المعنى في زمن كان الصراع فيه على احتكار المعنى، أبرز ملامح الخصومات الدائرة بين المتكلمين فيما بينهم من جهة، وبين المتكلمين والمحدثين من جهة أخرى. ويظهر أنّ تععيد المجاز باعتباره قسيم الحقيقة، ومقابلاً لها لم يتشكّل إلا في القرن الثالث الهجري مع أعمال الجاحظ وابن قتيبة. وبالرغم من اهتمام أبي عبيدة (ت 209 هـ) بالمجاز في القرآن الكريم في كتابه الموسوم بمجاز القرآن، فإنّ التدقيق في مضمون الكتاب يرجّح أنّ صاحبه قد نحا منحى لغويّاً في تعامله مع المجاز، وهو ما " يقوّي الظنّ بأنّ مضمونه بلاغي صرف، ومن ثمّ يمكن أن نعتبر أنّ كلمة (مجاز) المستعملة في العنوان، ذات شحنة اصطلاحية ضيّقة"². ويمثّل "الحدث الجاحظي" على حدّ تعبير الباحث حمادي صمود لحظة تأسيس قوانين

¹ الخولي أمين، فنّ القول، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الأولى 1996، ص 118

² صمود حمادي، التفكير البلاغي عند العرب، ص 90

البلاغة العربية وإرساء قواعدها. والجاحظ أول من بحث في المجاز ومقابلته للحقيقة، فالحقيقة في مفهومه تعني استعمال اللفظ فيما وُضع له أصلاً، أما المجاز فهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لثبوت قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي. وقد عقد الجاحظ في كتابه الحيوان باباً مثل فيه لضروب كثيرة من مجازات القرآن الكريم مؤكداً أنّ الله تعالى باستعماله المجاز قد خاطب العرب بلغتهم ومعهود لسانهم، فقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِيَتَيْهِ ظُلْمًا [النساء: 10]، وقوله تعالى: أَكَلُونَ لِلْسُّحْتِ [المائدة: 42]، وقوله تعالى: أَيُّجِبُ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا [الحجرات: 12]، لا يخرج عن الاستعمالات المجازية للعرب للفظ "الأكل" المستعمل في غير دلالاته الحقيقية، كقول العرب: أكله الأسود¹، فإنما "يعنون النهش واللدغ والعض فقط"²، وقولهم: فلان يأكل الناس "وإن لم يأكل من طعامهم شيئاً"³. ولا يتردد الجاحظ في توظيف براعته البلاغية وعمق إحاطته بالمجاز في كلام العرب، لردّ شبهات خصومه ممن لا يذهبون مذهب المعتزلة في التنزيه كالمشبهة، أو الذين يثبتون رؤية الله يوم القيامة كالمحدثين، ففي رسالته التي دونها للردّ على المشبهة، يورد الجاحظ حججهم في التجسيم ثم يعمل على نقضها باستعمال عادة العرب في الكلام المحمول على المجاز. ففي قوله تعالى: وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ [الأنفال: 21-23]، يثبت الجاحظ أنّ الكلام في هذه الآيات محمول على المجاز لا الحقيقة، فالعرب في معهود كلامها "تسمي المتعامي أعمى، والمتصامم أصمّ، ويقولون لمن عمّل عمل من لا يعقل: لا يعقل"⁴. وهذا نظير قوله تعالى: وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا [الفجر: 22]، وقد يقولون: جاءنا فلان بنفسه،

¹ الأسود: ضرب خبيث من الأفاعي

² الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأولى 1943، ج 5 ص 27

³ المصدر السابق، ج 5 ص 27

⁴ الجاحظ، الرسائل، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى 1964، ج 4 ص 14

ويقولون: جاءنا بولده، وجاءنا بخير كثير، وذلك على معان مختلفة. ويقولون: جاءتنا السماء بأمر عظيم، والسماء في مكانها. وقد يقولون: جاءتنا السماء، وهم إنّما يريدون الغيم الذي يكون به المطر من شقّ السماء وناحيتهما ووجهها¹.

وتوظيف المجاز، من منطلق قاعدة تبرير الوسائل بالغايات، مسلك انتهجه أيضا ابن قتيبة، وهو الذي عاصر الجاحظ، ويظهر أنّه تأثر به بلاغيًا، إذ يمثل ابن قتيبة في جهوده البلاغية، امتدادا للحدث الجاحظي، وإن كانت مقاصد الرجلين متباينة مذهبيا. فإذا كان الجاحظ، وهو اللغوي والمتكلم البارع ينافح عن المعتزلة ويذبّ عن مقالاتها، ويستدلّ على صحّتها بحجج المنقول والمعقول ومعهود العرب في لسانها، فإنّ ابن قتيبة، وهو اللغوي والمحدث، لا يُخفي عداؤه للمتكلّمين، والمعتزلة منهم على وجه الخصوص، ويستثمر نفس الأدوات التي يعتمدها الجاحظ، وأساسا البلاغة، للذبّ عن آراء المحدثين وأهل السنّة في عصره. وإذا كان الجاحظ قد اعتنى بالبلاغة في مصنّفاته، وأفرد لها كُتبا كما هو الحال في البيان والتبيين، والحيوان، فإنّ ردّه على خصومه في المسائل الكلامية كان منثورا في مصنّفاته، إذ لا نجد مصنّفا ألفه الجاحظ لغرض عقدي عدا بعض الرسائل التي ناقش فيها قضايا كلاميّة، يظهر أنّها كانت مثار جدل كبير في عصره، كرسالتي "الردّ على المشبهة" و"خلق القرآن". وربّما كان علو كعب الجاحظ في اللغة والبلاغة وإحاطته الدقيقة بلسان العرب، وتفنّنه في بيان أساليبهم في الإيجاز والإطناب والتصريح والكناية والحذف والتقدير، سببا في انشغال الجاحظ باللغة بوصفها الأداة التي يُفهم فيها وبها القرآن الكريم، وما يتضمّنه من الآيات التي أثارت الخلاف حول مسائل كلاميّة كثيرة كتلك المتعلقة بالصفات الخيرية، وخلق القرآن، ورؤية الله. وإذا كان الجاحظ قد مارس التفكير في العقيدة باللغة، فإنّ ابن قتيبة قد مارس التفكير في اللغة بالعقيدة، فهو الذي أفرد كتبا لأغراض عقدية محضّة متوسّلا باللغة لإثبات صحّة مقالاته، إذ هو الذي اهتمّ في كتابه "تأويل مشكل القرآن" بما لم يهتمّ به في كتابه "الشعر

¹ المصدر السابق، ج 4 ص 15 - 16

والشعراء"، فكان حظ البحث البلاغي في كتابه "تأويل مشكل القرآن" أوفر من باقي المصنّفات الأخرى، وليس لهذا الأمر من تفسير إلاّ الإقرار بأنّ "العامل العقائدي والدفاع عن القرآن، كانا العامل الحاسم الذي اضطرّ العلماء إلى ضبط القواعد، وإقامة الحدود لغايات عمليّة عاجلة تسدّ الباب أمام الرأي المدخول ومحاولات التشكيك والدسّ"¹. والظاهر أنّ ابن قتيبة كان شديد الدفاع عن المجاز واستعمالاته في القرآن الكريم، وربّما مثّل موقف المناهضين لوجود المجاز في كلام الله تعالى، باعتباره كذبا يتنزّه الله تعالى عنه، سببا في التفات ابن قتيبة إلى وجوه المجاز في القرآن الكريم وإسهابه في عرض أمثلة منها في أبواب التشبيه والاستعارة والكناية والتعريض والحذف والاختصار، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والجميع خطاب الاثنين، وغيرها من الأساليب الأخرى التي قرن فيها ابن قتيبة المجاز بالتأويل، وهو مقصد الكتاب وغايته كما يؤكد ذلك عنوانه. وفي القرن الرابع تطوّر البحث في المجاز ليتحوّل إلى وسيلة من وسائل إثبات إعجاز القرآن الكريم، وكان الغرض من مباحث الإعجاز، الالتفات إلى وجوه التباين بين كلام الله تعالى وكلام البشر، وذلك بتوظيف البلاغة وفنونها.

ويُعدّ كتاب النكت في إعجاز القرآن للرماني (ت 386 هـ) أحد أهمّ المصنّفات في هذا الباب. ويقسم الرّماني البلاغة إلى عشرة أقسام منها الإيجاز والتشبيه والاستعارة والمبالغة، وهي الأقسام المتصلة بالمجاز. ويظهر أنّ أسلوب الرّماني في معالجة وجوه المجاز والأساليب اللغوية على وجه العموم "علمي ومنطقي، يحتاج في كثير من المواضع إلى الجهد في فهمه وتتبعه، ويغلب عليه الطابع الكلامي والمنزع الاعتزالي في تأويل القرآن"²، ففي قوله تعالى: وَجَاءَ رُبُّكَ وَالْمَلَكُ صَقًّا صَقًّا [الفجر: 22]، يجعل الرّماني لفظ المعجىء محمولا على المبالغة في الكلام، وهذا نظير قوله تعالى: فَاتَى اللَّهَ بُنْيَانُهُمْ مِّنَ الْقَوَاعِدِ [النحل: 26]، أي "أتاهم بعظيم بأسه، فجعل

¹ صمود حمادي، التفكير البلاغي عند العرب، ص 327

² خلف الله محمد أحمد و سلام محمد زغلول، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، دت، ص 17

ذلك إتيانا على المبالغة¹. وتناول الرّماني لفظي المحيي والإتيان بما يدراً عنهما معنى الإقبال على وجه الحقيقة، وهو المعنى الذي شاع عند المشبهة، وتبعهم فيه الحشوية من الحنابلة. ويظهر أنّ الخلفيّة الاعتزالية للرّماني قد أسهمت إلى حدّ كبير في توجيه البلاغة، والمجاز على وجه الخصوص، نحو أغراض عقديّة تخدم الموقف الاعتزالي وتنتصر بلاغيّاً له. ويتكرّر هذا الانتصار للمذهب في مواضع كثيرة من الكتاب باستعمال وجوه المجاز وفنونه، كما في قوله تعالى: خَلِقُ كُلَّ سَمِيٍّ [الأنعام: 102]، فالأخذ بحقيقة ألفاظ الآية يجعل أفعال الإنسان مخلوقة لله تعالى، لدلالة العموم المستنبطة من لفظ " كلّ ". على أنّ الرّماني يجعل أسلوب الآية ضرباً من ضروب المبالغة بالصيغة العامة في موضع الخاصة، وهذا كقول القائل: " أتاني النَّاسُ، ولعلّه لا يكون أتاه إلاّ خمسة فاستكثروهم، وبالع في العبارة عنهم²، وهو يدفع بهذا التأويل مقالة خصومه ممن يتوهّمون أنّ الآية حجّة في إثبات أنّ الله خالقُ أفعال العباد.

وقد حققت كتابات عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) إضافات نوعيّة لنظرية المجاز في البلاغة العربية، إذ أشاد الكثيرون بالعمل الذي أنجزه الجرجاني في هذا الباب، فقد عدّه يحيى بن حمزة العلوي (ت 749 هـ) واضع المجاز العقلي فقال: " اعلم أنّ ما ذكرناه في المجاز الإسنادي العقلي، هو ما قرّره الشيخ النحرير عبد القاهر الجرجاني، واستخرجه بفكرته الصافية، وتابعه على ذلك الجهابذة من أهل هذه الصناعة كالزمخشري وابن الخطيب الرازي، وغيرهما من النظّار³. وتمثّل مصنّفات الجرجاني وأبرزها "دلائل الإعجاز"، و"أسرار البلاغة"، و"الرسالة الشافية"، محاولات هامة لبناء نظرية المجاز في البلاغة العربية، وتنظيم هذا الفنّ، وتحديد أصنافه، وإيراد الشواهد والأمثلة الدالة عليه. وبالعودة إلى ما صنّفه الجرجاني في باب المجاز، بوصفه أحد أهم أعمدة

¹ المرجع السابق، ص 105

² المرجع السابق، ص 104

³ العلوي يحيى بن حمزة، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب الخديوية، القاهرة، الطبعة الأولى 1914، ج 3 ص 257 - 258

البلاغة العربية، يتضح أنّ المصنّف اهتمّ بهذا الفنّ لتحقيق غايات كثيرة اختزلها في ثلاثة أغراض مركّبة:

أولاً: الغرض القومي: وهو الغرض الذي حاول من خلاله الجرجاني الدفاع عن الهوية العربية وتأكيد تفوّق العرب في لسانها وبلاغتها على باقي الأمم والشعوب الأخرى. وبالرغم من الأصول الفارسية لعبد القاهر الجرجاني، إلاّ أنّه لا يتردّد في مهاجمة الفرس، ومناهضة النزعة الشعبويّة باعتبارها تياراً معادياً للعرب والإسلام معاً، فهو الذي خصّص مقدمة "الرسالة الشافية" لبيان علوّ كعب العرب في الكلام والفصاحة، وهو يقول: "معلوم أنّ سبيل الكلام سبيل ما يدخله التفاضل، وأنّ للتفاضل فيه غايات ينأى بعضها عن بعض، ومنازل يعلو بعضها بعضاً، وأنّ علم ذلك علم يخص أهله، وأنّ الأصل والقدوة فيه للعرب، ومن عداهم تبع لهم، وقاصر فيه عنهم"¹. كما لا يجد الجرجاني الأشعري حرجاً في الانتصار لرأي الجاحظ المعتزلي في إقراره بفضل العرب على الأمم كلّها في الخطابة والبلاغة، فيقول: "ونرى الجاحظ يدعي للعرب الفضل على الأمم كلّها في الخطابة والبلاغة، وينظر في ذلك الشعبوية، ويجهلهم ويسفّه أحلامهم في إنكارهم ذلك، ويقضي عليهم بالشقوة وبالتهاك في العصبية"²، ثمّ يورد الجرجاني نُتفا من كلام الجاحظ في كتابه البيان والتبيين، يثبت فيها فضل العرب على الأمم كلّها في أصناف البلاغة من القصيد والأرجاز، ومن المنثور والأسجاع، ومن السبك والنحت ممّا يعجز أشعر النّاس وأرفعهم في البيان أن يقول مثله³، ويعلّق على كلام الجاحظ قائلاً: "والأمر في ذلك أظهر من أن يخفى، أو أن ينكره إلا جاهل أو معاند"⁴.

¹ خلف الله محمد أحمد و سلام محمد زغلول ، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرمّاني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني، ص 117 - 118

² المرجع السابق، ص 118

³ انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج 3 ص 21

⁴ خلف الله محمد أحمد و سلام محمد زغلول ، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرمّاني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني، ص 118

ثانياً: الغرض العقدي: وهو غرض يتفرّع إلى ضربين :

- الأول: إثبات وقوع المجاز في القرآن الكريم والردّ على من أنكر ذلك بإيراد الحجج والقرائن الدالة على وقوعه ومنها:

• أنّ المجاز عادة من عادات العرب في لسانها، وهو من معهود العرب في الكلام، وهو واقع في لغتهم، وأقلّ ما ينبغي أن تعرفه الطائفة المنكرة للمجاز " أنّ التنزيل كما لم يقلب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها، ولم يُخرج الألفاظ عن دلالتها، وأنّ شيئاً من ذلك إن زيد إليه ما لم يكن قبل الشرع يدلّ عليه، أو ضمّن ما لم يتضمّنهُ أتبع بيانٍ من عند النبي ﷺ، وذلك كيبانه للصلاة والحجّ والزكاة والصوم، كذلك لم يقصّ بتبديل عادات أهلها، ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم، ولم يمنعهم ما يتعارفونه من التشبيه والتمثيل والحذف، والاتساع"¹.

• أنّ المجاز دليل على علوّ رتب الفصاحة في القرآن الكريم، ورفعة درجات البلاغة فيه، لما فيه من جمال العبارة، وحسن التصوير، وبراعة الأسلوب، وعدم الالتفات إلى المجاز في القرآن الكريم، يفسد المعنى، ويبطل الغرض، ويمنع النفس من تذوّق مواطن البلاغة. ولا يُخفي الجرجاني معارضته للظاهريين من أهل التفسير وجهلهم بدلالات الألفاظ الموضوعية على المجاز في القرآن الكريم، حيث يقول: " ومن عادة قومٍ ممّن يتعاطى التفسيرَ بغير علمٍ، أن يتوهّموا أبدأً في الألفاظ الموضوعية على المجاز والتمثيل، أنها على ظواهرها، فَيُفسدوا المعنى بذلك، ويُبطلوا الغرضَ، ويمنعوا أنفسهم والسماعَ منهم العلمَ بموضع البلاغة، ومكان الشرف. وناهيكَ بهم إذا هم أخذوا في ذكر الوجوه، وجعلوا يُكثرون في غير طائل، هناك ترى ما شئت من باب جهلٍ قد فتحوه، وزند ضلالةٍ قد قدحوا به"².

¹ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق عبد الحميد هندواي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2001، ص 277

² الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، الطبعة الثالثة 1992، ص 305

- الثاني: توجيه المجاز لخدمة الأغراض السنيّة، والأشعرية على وجه الخصوص، ولا يُخفي الجرجاني في مصنّفاته مناهضته "لشناعات المعتزلة" في مواقفها الكلامية، وهو الذي ردّ في كتابه دلائل الإعجاز على قول المعتزلة بالصرفة، ولم يسهب في عرض الحجج المبطلّة لقولهم باعتبار أنّ مضامين الكتاب التي فصلّ فيها الجرجاني أسرار الإعجاز في القرآن الكريم، من جهة بلاغة ألفاظه، وحسن نظمه، وجمال صورته، تؤكّد بطلان القول بالصرفة وتثبت بالتالي أنّ القرآن معجز في نفسه، وليس لصرف همم العرب عن الإتيان بمثله، ولو لم يكن عجز العرب عن معارضة القرآن من جهة كونه معجزاً في نفسه بل لأنه أدخل عليهم العجز كما يذهب إلى ذلك بعض المعتزلة¹، و"كان حالهم على الجملة حال من أُعِدِمَ العلم بشيءٍ قد كان يَعْلَمُهُ، وحيل بينه وبين أمرٍ قد كان يَتَسَبَّحُ له، لكان ينبغي أن لا يتعاطمهم، ولا يكون منهم ما يدل على إكبارهم أمره وتعجبهم منه، وعلى أنه قد بهرهم، وعظّم كل العظم عندهم، بل كان ينبغي أن يكون الإكبار منهم والتعجب للذي دخل من العجز عليهم، ورأوه من تغيّر حالهم، ومن أن حيل بينهم وبين شيءٍ قد كان عليهم سهلاً، وأن سُدَّ دونه بابٌ كان لهم مفتوحاً"². ولا يتردّد الجرجاني في توظيف المجاز لنصرة المذهب الأشعري في مسائل كلامية اختلف فيها الأشاعرة مع المعتزلة وأبرزها مسألة خلق القرآن. ومن الملفت للنظر أنّ الجرجاني يعقد فصلاً في باب الاستعارة يعرض فيه دلالة لفظ "الجعل" في الكلام وفي القرآن، حيث يبيّن أنّ الاستعارة هي ادعاء معنى الاسم للشيء وليس نقل الاسم عن الشيء، فقولنا: زيد أسد، لا يعني نقل زيد من جنس الآدمية وإدخاله في جنس الأسود لأنّ هذا محال، بل هو نقل اللفظ لإثبات صفة في الأسود وهي الشجاعة. ويستثمر الجرجاني هذا المعنى الذي يبلوره للاستعارة لتوجيه لفظ "الجعل" المشكل في القرآن الكريم نحو دلالة محدّدة، وهو اللفظ

¹ حكى أبو الحسن الأشعري عن إبراهيم النّظام أنّه قال: " الآيّة والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب فأما التّأليف والنّظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدهما فيهم ". انظر: الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، تحقيق هيلموت ريتز، دار فرانز شتايز، ألمانيا، الطبعة الثالثة 1980، ص 225

² المصدر السابق، ص 390 - 391

الذي تنازع أهل السنّة والمعتزلة في فهم مراده في قوله تعالى: **إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** [الزخرف: 3]، فبينما ذهب المعتزلة إلى اعتماد اللفظ دليلاً على خلق القرآن لأنّ الجعل عندهم هو بمعنى الخلق، اتّجه أهل السنّة إلى الأخذ بسياقات ورود اللفظ في القرآن الكريم، وحملوه على غير معنى الخلق لورود لفظ "الجعل" على غير هذا المعنى في مواضع كثيرة من القرآن الكريم. ويظهر أنّ الجرجاني يخوض هذا النزاع بلاغياً دون أن يكشف عن خلفياته الكلامية والمذهبية بأسلوب بارع ينمّ عن ذكاء الرجل في تمرير مواقفه الكلامية بغطاء البلاغة، وهو الذي يدرك أنّ البلاغة هي أعدل الأشياء قسمة بين العرب. فقول العرب: "جعلته أميراً" يُراد به إثبات صفة الإمارة، و"وحكّم" جعل، "إذا تعدّى إلى مفعولين، حكّم" صيّر، فكما لا تقول "صيّرتُه أميراً"، إلّا على معنى أنك أثبتت له صفة الإمارة، كذلك لا يصحّ أن تقول: "جعلته أسداً"، إلّا على معنى أنك أثبتت له معاني الأسد¹. ويُفترض بالقارئ بعد هذا التدقيق اللغوي أن يستحضر قوله تعالى: **إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** [الزخرف: 3]، فينساق للمعنى الذي حدّده الجرجاني للجعل، وهو إثبات عربية القرآن لا إثبات خلقه. كما لا يفوت الجرجاني أن يشتمّ على المعرضين عن التأويل والمنكرين للمجاز، فمن "قدح في المجاز، وهمّ أن يصفه بغير الصدق، فقد خَبَطَ خَبَطًا عَظِيماً، وَهَرَفُ بِمَا لَا يَخْفَى"². ويعمد إلى استدعاء ألفاظ تجري على لسان العرب ليجتهد في بيان وجوه المجاز فيها مستندا إلى القرائن اللغوية وإلى معهود العرب في الكلام. والظاهر أنّ اختيار هذه الألفاظ كان مقصوداً من جانب المصنّف، فاخياره لألفاظ اليد والاصبع واليمين وبيان ضروب الأخذ بمجازها، واستحالة صرفها إلى حقيقتها، هو انتصار لمذهب الأشاعرة في تأويل هذه الألفاظ المنسوبة في القرآن الكريم إلى الله تعالى، فقول العرب وهي تصف راعي الإبل: "إنّ له عليها اصبعاً" أي أثراً حسناً³. وقولهم: "فلان طويل اليد" يُراد به القدرة، وقولهم: "فلان عظيم اليمين" بمعنى

¹ الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص 438

² الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص 275

³ انظر: المصدر السابق، ص 250

عظيم القدرة. ويذهب الجرجاني إلى أن المحدد في الالتفات إلى المجاز، في فهم هذه الألفاظ وغيرها دون العمل بحقيقتها، هو السياق الذي وردت فيه. فموقع اللفظ في الجملة يكشف عن مقصد المتكلم في إرادة الحقيقة أو المجاز من اللفظ المستخدم في كلامه، فلفظ اليد مثلاً " لا يكاد يقع للنعمة إلا وفي الكلام إشارة إلى مصدر تلك النعمة وإلى المولى لها، ولا تصلح حيث تُراد النعمة مجردة من إضافة لها إلى المنعم أو تلويح به، بيان ذلك أنك تقول: اتسعت النعمة في البلد، ولا تقول اتسعت اليد في البلد، وتقول: أقتني نعمةً، ولا تقول أقتني يداً، وأمثال ذلك تكثر إذا تأملت وإنما يقال: جلّت يده عندي، وكُثرت أياديه لديّ، فتعلم أن الأصل صنائع يده وفوائده الصادرة عن يده وأثار يده ¹. وكذلك الأمر في قول العرب: فلان طويل اليد، يُراد به فضل القدرة " فأنت لو وضعت القدرة هاهنا في موضع اليد أحلت، كما أنك لو حاولت في قول النبي ﷺ وقد قالت له نساؤه ﷺ: أَيُّهَا أَسْرَعُ لِحَاقًا بِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فقال: " أَطْوَلُكُنَّ يَدًا " ²، يريد السخاء والجود وبَسَطَ اليَدَ بالبَدَل أن تضع موضع اليد شيئاً مما أريد بهذا الكلام، خرجت من المعقول ³. والغريب أنّ الجرجاني يسهب في تفصيل مجازات الألفاظ المشكّلة في القرآن الكريم دون أن ينخرط في الجدل الكلامي الذي خاض فيه متكلمو عصره، ودون أن يصرّح بانتصاره للمذهب الأشعري في تأويل ألفاظ الاستواء واليد والاصبع واليمين وغيرها. ولعلّ الغرض البلاغي الذي بُني عليه كتابه منعه من الخوض في الجدل الكلامي، وهو الذي يدرك أنّ القرينة اللغوية والحجة البلاغية هي أكثر الحجج حسماً لهذا الجدل، فالإحاطة بعلوم اللغة عند الجرجاني غرض كريم، وتعرض لأمر جسيم، وهي أتمّ للدين، وأنبئ عند ذوي العقول الراجحة " وذلك أن تعرف حجة الله تعالى من الوجه الذي هو أضوأ لها وأنوه لها، وأخلق بأن

¹ المصدر السابق، ص 249

² عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «أَنَّ بَعْضَ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْنَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّا أَسْرَعُ بِكَ لِحَوْفًا؟ قَالَ: أَطْوَلُكُنَّ يَدًا، فَأَخَذُوا قَصَبَةً يَدْرَعُونَهَا، فَكَانَتْ سَوْدَةً أَطْوَلَهُنَّ يَدًا، فَعَلِمْنَا بَعْدَ: أَمَا كَانَتْ طَوِيلَ يَدَيْهَا الصَّدَقَةَ، وَكَانَتْ أَسْرَعًا لِحَوْفًا بِهِ، وَكَانَتْ تُحِبُّ الصَّدَقَةَ». انظر: البخاري، الجامع الصحيح، دار طوق النجاة، بيروت، الطبعة الأولى 2001، كتاب الزكاة، باب حديثنا موسى بن إسماعيل، الحديث رقم 1420، ج 2 ص 110

³ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص 252

يَزْدَادُ نُورُهَا سَطْوَعًا، وكوكبها طُلُوعًا، وَأَنْ تَسْلُكَ إِلَيْهَا الطَّرِيقَ الَّذِي هُوَ آمِنٌ لَكَ مِنَ الشَّلَكِ، وَأَبْعَدُ مِنَ الرَّيْبِ، وَأَصْحُ لِلْيَقِينِ، وَأَحْرَى بِأَنْ يُبَلِّغَكَ قَاصِيَةَ التَّبَيُّنِ"¹.

ثالثا : الغرض الفني: وهو الغرض الذي حاول من خلاله الجرجاني نقد فهم البلاغيين للمجاز، فالاستعارة مثلا، وهي ضرب من ضروب المجاز، نقلٌ للفظ إلى غير أصل موضعه، والانتقال باللفظ لا يفترض عنده نقل اسم شيء إلى شيء، وإنما هو ادعاء معنى الاسم لشيء². وهذا يعني أنّ الانتقال باللفظ من دلالة إلى أخرى لا يكون باللفظ في حدّ ذاته، وإنما بالمعنى الذي يفهمه المتكلم بالنظر إلى سياق اللفظ في الكلام. ويظهر أنّ الجرجاني في تعريفه الاستعارة قد أقحم ما لم يُقحمه لغويو عصره، وهو قصد المتكلم. ولهذا يرفض الجرجاني أن يحدّد الاستعارة بأنّها نقل للعبارة عمّا وُضعت له، وهو تعريف مطلق لا يأخذ بعين الاعتبار سياق الكلام، وقصد المتكلم، يقول الجرجاني: " وإطلاقهم في الاستعارة أنّها «نقلٌ للعبارة عمّا وُضعت له»، من ذلك، فلا يصحّ الأخذُ به. وذلك أنّك إذا كنتَ لا تُطَلِّقُ اسْمَ «الأسد» على «الرجل»، إلاّ مِنْ بَعْدِ أَنْ تُدْخِلَهُ فِي جَنَسِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْجَهَةِ الَّتِي بَيَّنَّا، لَمْ تَكُنْ نَقَلْتَ الْأَسْمَ عَمَّا وُضِعَ لَهُ بِالْحَقِيقَةِ، لِأَنَّكَ إِنَّمَا تَكُونُ نَاقِلًا، إِذَا أَنْتَ أَخْرَجْتَ مَعْنَاهُ الْأَصْلِيَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَقْصُودَكَ، وَنَقَضْتَ بِهِ يَدَكَ. فَأَمَّا أَنْ تَكُونَ نَاقِلًا لَهُ عَنِ مَعْنَاهُ، مَعَ إِرَادَةِ مَعْنَاهُ، فَمَحَالٌّ مُتَنَاقِضٌ"³.

وازدادت أبواب البلاغة تفرّعا بعد الجرجاني مع أبي هلال العسكري (ت 395 هـ) الذي عدّها سبعة وثلاثين نوعا، واعتنى المعاصرون من البلاغيين بهذه الفروع، وأغرقوا في تفصيلها حتى حادت البلاغة عن مقاصدها الفنية والجمالية، وتحوّلت إلى محاولات للتفريع والتقسيم والتبويب و" اختراع أسماء لمسميات قد لا يوجد من الشواهد ما ينهض بها، بل قد نرى أحدهم يكتفي بشاهد أو شاهدين على ما يقول، ولو فتّشنا عن غيرهما لبلغ بنا الجهد دون أن نصل إلى ضالّتنا"⁴.

¹ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 38

² انظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 434

³ المصدر السابق، ص 435

⁴ خلف الله محمد أحمد وسلام محمد زغلول، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 163

ومع تطوّر الدراسات البلاغيّة عند المعاصرين عرف المجاز تحوّلًا بالنظر إلى وظيفته اللغوية والدلاليّة، وقد أسهم المنهج التداولي في إعادة النظر إلى المجاز في علاقته بالمعنى. وقد كان للفيلسوف الانجليزي جون أوستين John Austin الفضل في التنبيه إلى الأبعاد العملية للغة، حيث تحوّلت اللغة معه من نظام لغوي تُستخدم فيه اللغة لأجل اللغة، كما هو الحال في البلاغة الكلاسيكية، إلى استخدام وظيفي للغة تتحوّل فيه اللغة إلى حدث كلامي speech act تترتب عليه أفعال إنجازية، ويقصد أوستين بالفعل الإنجازي للغة، الوظيفة التي تؤدّيها اللغة عند الاستعمال، إذ لا ينبغي في تصوّره أن يجري قول القائل: « أعدُ بفعل هذا الأمر » مجرى الإخبار والإعلام constat ، بل ينطوي قوله هذا على فعل إنجازي وعملي، وهكذا فكلّ خطاب، هو بشكل أو بآخر، عمل ينجزه المتكلّم، تتحوّل معه اللغة إلى أداة لصناعة المعنى عبر الاستعمال الوظيفي والعملي، إذ المعنى هو الاستعمال عند أوستين Meaning is use. ويقسم أوستين، في كتابه how to do things with words ، الحدث الكلامي إلى ثلاثة عناصر أساسية:

أولاً: الفعل اللفظي، وهو التركيب المدوّن الخاضع لقوانين اللغة وقواعدها.

ثانياً: الفعل الإنجازي، ويتعلّق بما يؤدّيه الفعل اللفظي من وظيفة في الاستعمال.

ثالثاً: الفعل التأثري، ويعني به الأثر الذي يحدثه الفعل الإنجازي في المتلقّي، وقد يكون هذا الأثر نفسياً أو ذهنياً أو جسدياً.

فقوله تعالى: **قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمِنَّا قُلْ لَمْ تُوْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَمَا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ [الحجرات: 14]** يُفهم، بناء على التقسيم الذي اعتمده أوستين، من ثلاث جهات:

الأولى: يؤشّر الفعل اللفظي للآية إلى أنّ الخطاب خرج عن العموم وأريد به فئة خاصة من الناس، وهو بعض الأعراب الذين انقادوا إلى الإسلام خوفاً من السيف، وطمعا في ما عند المسلمين من الخير، دون أن يواطئ القلب إقرارهم اللساني.

الثانية: يترتب على الآية فعلا إنجازيًا، يُدعى من خلاله كلّ المسلمين إلى العمل على أن يكون إقرارهم اللساني موطنًا لما في قلوبهم من التصديق اليقيني، إذ لا يحسن إيمان المرء إلا إذا قُرن التصديق بالعمل، والعمل بالتصديق، وهذا يفترض بدوره جهدا عمليًا يُدعى فيه المؤمن إلى تمتين تصديقه القلبي بالبراهين والأدلة الشاهدة على صحّة تصديقه، وتعزيز إسلامه بالطاعات التي تثبت التصديق، وترتقي به في سلّم الكلام الإيماني.

الثالثة: تمارس الآية فعلا تأثيريًا في المخاطب الذي متى قرن التصديق بالعمل، استحال إيمانه إيمانًا واثقًا مطمئنًا، فالقلب " متى تذوّق حلاوة هذا الإيمان واطمأنّ إليه، وثبت عليه، لا بد مندفع لتحقيق حقيقته في خارج القلب، في واقع الحياة، في دنيا الناس، يريد أن يوحد بين ما يستشعره في باطنه من حقيقة الإيمان، وما يحيط به في ظاهره من مجريات الأمور وواقع الحياة، ولا يطيق الصبر على المفارقة بين الصورة الإيمانية التي في حسه، والصورة الواقعية من حوله"¹. وقد عرفت آراء أوستين تطوّرًا هامًا مع النظرية التي بلورها تلميذه، الفيلسوف الأمريكي John Searle فقد ظهرت معه النظرية القصديّة للأفعال الكلامية، وهي مقارنة شدّد من خلالها على الوظيفة الجوهرية التي تؤدّيها اللغة، والمتمثلة أساسًا في التعريف بمقصد المتكلم، والأفكار والتصورات التي يسعى إلى تبليغها. وللقصديّة مستويات متعدّدة منها قصديّة اللفظ، وهي التي تخص تركيب العبارة وبنيتها الأسلوبية، ومنها قصديّة المعنى، وتتمثل في الجهد الذي يبذله المتكلم باستعماله اللغة لتبليغ مقصده من الكلام. والمعنى بوصفه مفهومًا قصديًا لا يحتكم إلى سلطة اللغة وقواعدها، بقدر ما يحتكم إلى إرادة المتكلم، فمعاني الألفاظ الواردة في كلام المتكلم قد لا تعبّر بالضرورة عن مقاصده التي تبقى عالقة في ذهنه. والقصديّة كذلك فردية وجمالية، فالقصديّة الفردية، فعل كلامي يتوسّل به المتكلم لتبليغ حالة شعورية كالخوف والرجاء أو

¹ قطب سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، الطبعة 32، ص 3349

اعتقاد أو تصوّر ما، أما القصدية الجماعية فهي الخطاب الخاص بالجماعة، وهي شكل مميّز من القصد تتحوّل فيه اللغة إلى أداة لتبليغ إرادة الجماعة ومقاصدها. ويذهب سيرل إلى أنّ الفعل الكلامي أوسع من أن يُختزل في قصد المتكلّم وإرادته من الكلام الذي يتلقّظ به، فالفعل الكلامي يرتبط أيضا بالسياقات الاجتماعية والأعراف اللغوية، فهي التي بها ينكشف المعنى، وتتحقّق الوظيفة الإنجازية للفعل الكلامي، فقد يتلقّظ المتكلّم بعبارة لا تحقّق معانها المقاصد التي ضبطها المتكلّم في ذهنه لمخالفة العبارة السياق الاجتماعي والعرف اللغوي للمخاطب، ولهذا يختزل سيرل هذا المعنى بإقراره أنّ المعاني ليست إلاّ أمرا متصلا بالتواضع اللغوي : «¹ Meanings are, after all, a matter of convention. كما طوّر سيرل التقسيم الذي أقامه أوستين حول الأفعال اللفظية والأفعال الإنجازية، فميّز بين ما أسماه الأفعال الإنجازية المباشرة، والأفعال الإنجازية غير المباشرة. وتمثّل الأفعال الإنجازية المباشرة في تلك الجمل التي يطابق معناها مراد المتكلّم، حيث تتجلّى "معاني الكلمات التي تتكوّن منها الجملة، وقواعد التأليف التي تنتظم بها الكلمات في الجملة، ويستطيع السامع أن يصل إلى مراد المتكلّم بإدراكه لهذين العنصرين معا"². أما الأفعال الإنجازية غير المباشرة فهي التي يخالف معناها الحرفي مراد المتكلّم، فقولته تعالى: هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَانُ [الرحمن: 60]، فعل إنجازي غير مباشر يقتضي معناه الحرفي، وهو الاستفهام، أن يجيب السامع بنعم أو لا، غير أنّ القوّة الإنجازية غير الحرفية لهذا الفعل الكلامي تؤدي معنى أرادته المتكلم وقصده، وهو الإقرار بأنّ الإحسان لا يكافأ إلاّ بالإحسان. وقد أكّد سيرل أنّ تواصلنا بالأفعال الإنجازية غير المباشرة أكثر من تواصلنا بالأفعال الإنجازية المباشرة، وهذا مألوف في كلام العرب التي تتكلّم بما لا تقصد، بل يتعدّى القصد من كلامها إلى ما هو أكثر منه.

¹ Searle J.R, *expression and Meaning*. Cambridge University Press, UK, 1979, P 135

² Ibid, P 117

4- الحجاج التداولي في الدرس الكلامي

أسهمت النظريات المعاصرة للحجاج وخصوصاً نظرية الأفعال اللغوية التي بلورها أوستين وسيرل، ثمّ قام بتطويرها اللساني الفرنسي أوزوالد ديكرت Oswald Ducrot، في إعادة التفكير في الدرس البلاغي بعد أن شهد حالة من التكلّس بسبب هيمنة المحدّدات التعليميّة والمعياريّة، فقد اكتُفي باختزال هذا الدرس في أقسامه التقليدية الثلاثة، وهي البيان والمعاني والبديع مع التمثيل لها بالشواهد التي تعزّز في المتقبّل جماليّة الكلام، وحسن صوره، والوقوع النفسي الذي يتركه في المتلقّي. وقد أهمل الدرس البلاغي الكلاسيكي الوجوه التواصلية التي تهتمّ بمقامات التفاعل بين المتكلّمين، ورصد الآليات التي يتحوّل من خلالها كلّ شاهد من شواهد البيان والمعاني والبديع، إلى وسيلة من وسائل تبليغ المعنى، وإقناع المتلقّي بالحجّة. ومن هنا كان المنهج التداولي أقدّر المناهج على فهم الخطاب الحجاجي، والإحاطة بعناصر القصد والتأثير والفعالية فيه.

إنّ إعادة النظر في الدرس الكلامي ينبغي أن تتأسّس على قراءة تفكيكيّة ترصد مقالات المتكلّمين، وطرائق استدلالهم بالنظر إلى العلاقة التي تربط بين التركيب اللغوي، والدلالة، والتداول، إذ يُعنى التركيب اللغوي بالمتكوّن النحوي للمقالة وتحديد القواعد اللغوية التي اختارها المتكلّم بعناية، وتهتمّ الدلالة بتحديد المعاني المستنبطة من التركيب اللغوي المستخدم، أمّا التداول فيهمّ بالمقالة من حيث سياقاتها، ومناسبتها للمقام، والبحث في العمل القولي الذي يرغب المتكلّم في إنجازه، ورصد مجمل التأثيرات التي يسعى المتكلّم إلى تحقيقها من خلال مقالته. ومثاله أنّ القدريّة لما قالت: " إنّ الله تعالى لا يشاء المعاصي، قال لهم عمر بن عبد العزيز: لو لم يشأها ما خلق إبليس"¹. فكلام القدريّة يُحلّل تركيبياً بالنظر إلى الهندسة اللغوية للجملة، فهي تنبني على ناسخ حرفي يفيد التوكيد، أمّا كلام عمر بن عبد العزيز فهو جملة اسمية قُدِّم فيها الخبر، أمّا من

¹ السكوني أبو علي، عيون المناظرات، تحقيق سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية 1976، ص 200

حيث الدلالة، فإنّ ما نطق به القدرية يؤسّر إلى منعهم أن يكون الله تعالى قد خلق الشرّ، ودليله أنّ المعاصي يختارها النّاس ولا يشاؤها الله، فهو المنزّه عن كلّ ما هو قبيح. وينطوي كلام عمر بن عبد العزيز على معانٍ مغايرة، فهو الذي ينسب الخلق كلّّه إلى الله تعالى، فالشرّ عنده مخلوق، وخالقه الله، وكلّ ما يحدث من أعمال النّاس هو بمشيئة الله وبخلقه. أمّا التحليل التداولي للجملتين فيهتم بالنشاط الحجاجي بين المتناظرين، والتعرّف إلى الدوافع المذهبية والخلفيات الفكرية والمبررات السياسية التي دفعت القدرية إلى منعهم القول إنّ الشرّ مخلوق من الله، ونسبهم المعاصي إلى العباد وتنزيه الله تعالى عنها. كما يهتم التحليل التداولي برصد مقام المتناظرين في كلا الجملتين، هل هو مقام الإثبات أم مقام النقص أم مقام المعارضة، أم غيرها من المقامات الأخرى؟ وقيس تأثير كلّ من المتناظرين في شدّة انتباه المستمع إليه، وإقناعه، وقدرته على تغيير رأيه، وتعديل معتقداته.

إنّ التحليل التداولي يسعى إلى تجاوز الوظيفة التخاطبية للغة، والتعامل معها بوصفها من أهمّ وسائل التأثير في ذهنيات وسلوكات الآخرين، وذلك بالنظر إلى الثقل الإنجازي والتأثيري للفعل الكلامي. ويستدعي الحجاج التداولي في الدرس الكلامي الاهتمام بثلاثة مكّونات مركزية، وهي المكوّن اللغوي، والمكوّن المنطقي، والمكوّن المقصدي.

أ- **المكوّن اللغوي:** تمثّل اللغة أسّ الخطاب الحجاجي، فيها ومنها ومعها يحدّد المتكلم مقالته العقدية مستثمرا كلّ التقنيات اللغوية والصور البلاغية لبناء نظامه البرهاني، واستدلالاته النقلية والعقلية. وكلّما أحكم المتكلم توظيفه للغة، بمختلف محمولاتها التقنية والقصدية، كان أقرب إلى التأثير والإقناع وبلوغ المقصد من الحجاج والاستدلال. وباستقراء النظام المعجمي لمقالات المتكلمين على اختلاف مرجعياتهم المذهبية، يمكن اختزال الأدوات اللغوية المستخدمة في الحجاج الكلامي، في خمس أدوات محورية وهي :

• أدوات التوكيد: وهي أكثر الأدوات استعمالاً في الحجاج الكلامي، وتتعدّد أساليبها في المدوّنة الكلاميّة، ويمكن حصرها في العبارات الأكثر استهلاكاً في الخطاب الحجاجي الكلامي وهي: « إنَّ » و « إنّما »، إذ يكاد لا يخلو حجاج كلامي من هاتين العبارتين، واستدلالات المتكلمين كلّها محشوّة بهما بحيث يعسر إحصاؤها لكثرة استعمالها في مقالاتهم، فقد أحصيت على سبيل المثال ثمانية عشر ومائة استعمالاً لأداة التوكيد « إنّ »، بمختلف صور ظهورها في الجملة (فإنَّ ، لأنَّ، إنكم، بأنَّ ...) في تسع صفحات دوّنّها القاضي عبد الجبّار (ت 415 هـ) في كتابه شرح الأصول الخمسة لإبطال قول من يقول إنّ القرآن قديم، وأحصيت ستين استعمالاً للعبارة ذاتها في نفس الحجم من الصفحات التي دوّنّها أبو الحسن الأشعري (ت 324 هـ) في اللمع عند كلامه في القدر.

ويسهب المتكلمون في التأكيد بعبارة « إنّ » وتوابعها، بحيث تتحوّل الجملة إلى ضرب من ضروب التفنّن في التوكيد لا في غيره، وهذا نظير ما كتبه القاضي عبد الجبّار وهو يُعدّد أصناف كلام الله تعالى فيقول: " فأما في القديم تعالى، فإنّا إنّما نعلم أنّ الكلام كلامه بطريقتين ...¹، ولا يخفى ما في هذه الجملة من صنوف التوكيد المعنوي واللفظي، فأما اللفظي فيظهره تكرار أداة التأكيد « إنّ » في ثلاث مواضع من الجملة، وأما المعنوي ففي لفظ الكلام المكرّر الذي أراد به القاضي عبد الجبّار توجيه القارئ إلى كلام الله تعالى دون غيره. كما تتواتر عبارة « إنّما » في الحجاج الكلامي، وهي أداة حصر مركّبة من « إنّ » و « ما » وهي كذلك من أدوات التوكيد المستعملة في المعجمين القرآني والنبوي، ودخول « ما » على « إنّ » غير دلالة التوكيد " من كونه توكيداً عادياً إلى كونه توكيداً قاصراً أو حاصراً، أو بعبارة أوضح، من كونه توكيداً مخفّفاً، إلى كونه توكيداً مشدّداً، كقوله تعالى: إِنَّمَا حَرَمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ [البقرة: 173]، وقولهم: إنّما زيد شاعر"². وكثافة أدوات التوكيد في المعجم الحجاجي للمدوّنة الكلاميّة تدفع إلى تسجيل الملاحظات التالية :

¹ القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الثالثة 1996، ص 539

² المخزومي مهدي، في النحو العربي، دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1986، ص 238 - 239

■ يحرض صاحب المقالة على توجيه اهتمامه بالمتلقّي، فالغرض من كلّ ما يدوّنه إقناع القارئ بصحّة المقالة، وسلامة استدلالها النقلية والعقلية وفق بناء معرفي ولغوي يبدو فيه المتكلّم حريصا على الدفاع عن مقارنته الكلامية. ومن هنا تتعدّد أدوات التوكيد على اختلاف ألفاظها ومناسباتها.

■ يسجّل الخصم حضوره في ذهن المتكلّم أثناء الحجاج الكلامي، بل ربّما يتحوّل الخصم إلى هاجس يسكن عقل المحاجج فتتحرك معه أدوات الحجاج كلّها، وقد يؤدّي ذلك في أحيان كثيرة إلى انحسار الدافع المعرفي، في مقابل تضخّم الدافع المذهبي الذي يعمل حضور الخصم في ذهن المحاجج على أن يتحوّل إلى محرّك لأحداث الحجاج كلّها. وهكذا تُستثمر أدوات التوكيد لاستهداف الخصم من خلال التشديد على صحّة حجة المتكلّم، ووهن حجة خصمه.

■ كلّ المقالات الكلاميّة تثير مسائل اعتقادية تتصل بتصدّيات قلبية يُفترض بالمعتقد التسليم بها، والاعتقاد يقينا بصحّتها، ولهذا يروم المحاجج عند استدعاء أدلّتها والبرهنة على صحّتها، القطع واليقين. على أنّ بلوغ القطع في استدعاء الدليل يكون بإيراد ما صحّ يقينا من الأدلة، واستبعاد الطّيّ منها، ولهذا اتّفق على قبول الحديث المتواتر مصدرا لإثبات العقيدة الإسلامية، وعدم قبول خبر الأحاد لأنّ " أخبار الأحاد مظنونة، فلا يجوز التمسك بها في معرفة الله وصفاته، وإنّما قلنا مظنونة وذلك لأنّنا أجمعنا على أنّ الرواة ليسوا معصومين"¹. أمّا بلوغ القطع في البرهنة على صحّة المقالة فيكون باستثمار الأدوات اللغوية التي تفيد القطع أو تنتهي بالمتلقّي إلى الوصول إليه، وأهمّها أدوات التوكيد.

• أدوات الربط المنطقي: وهي أدوات تحكمها علاقات سببيّة تتميّز بقدر كبير من الوضوح العقلي، تدفع المتقبّل إلى قبولها لصعوبة الاعتراض عليها. والعمليات الحجائية المبنية على هذه الأدوات كثيرة في مدوّنات المتكلّمين، وهي في

¹ الرازي فخر الدين، أساس التدريس، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى 1986، ص 215

معظمها تنبني على مقدمات يعرض فيها المحاجج معرفة يتفق عليها جميع العقلاء، أو قد يتفق عليها الفرقاء على اختلاف مذاهبهم. وتبني على هذه المقدمات نتائج بمقتضى رابط منطقي تحدده علاقة سببية تكون الصلة فيها بين العلة ومعلولها متلازمة. ومن أبرز التراكيب المعتمدة في هذه الروابط المنطقية الحجاجية، تركيب « إذا كان هذا هكذا ف... »، وتركيب « إذا لم يجر ذلك فقد بطل ما قالوه ». ومثاله ما أورده أبو الحسن الأشعري في كتابه الإبانة لإثبات رؤية الله يوم القيامة، حيث قال: " وذلك أن الرؤية لا تؤثر في المرئي، لأن رؤية الرائي تقوم به، فإذا كان هذا هكذا، وكانت الرؤية غير مؤثرة في المرئي لم توجب تشبيها ولا انقلابا عن حقيقة، ولم يستحل على الله عز وجل أن يُرى عباده المؤمنين نفسه في جنانه"¹. وهذا الاستدلال مبني على مقدمة يتفق حولها الأشعري مع خصومه المعتزلة الذين ينكرون الرؤية، ومضمونها أن الرؤية غير مؤثرة في المرئي، وهذا باتفاق جميع العقلاء. وتحوّل هذه المقدمة إلى علة لإثبات انفصال الرؤية عن المرئي، فالرؤية من الرائي، والمرئي مقصد الرائي من الرؤية وليس من جنسها، فبطل بذلك أن يكون في الرؤية تشبيها لعدم دخول المرئي في جنس الرؤية. ومن أمثلته أيضا قول الأشعري: " وإذا كانت اللعنة باقية على إبليس إلى يوم الدين؛ وهو يوم الجزاء، وهو يوم القيامة؛ لأن الله تعالى قال: مُلِكِ يَوْمِ الدِّينِ [الفاحة: 4]، يعني يوم الجزاء، ثم هي أبدا في النار، واللعنة كلام الله، وهو قوله: لَعْنَتِي [ص: 78]، فقد وجب أن يكون الله عز وجل لا يجوز عليه الفناء، وأنه غير مخلوق، لأنّ المخلوقات يجوز عليها العدم"². والمقدمة التي بنى عليها الأشعري استدلاله في هذا القول تنفي أن يكون الكلام، الذي توعدّ به الله تعالى إبليس، يطرأ عليه الفناء، وهذا يجري على كلّ كلام الله تعالى، وعدا كان أم وعيدا، خبرا أم إنشأء. ومن مستلزمات هذه المقدمة أنّ كلّ ما لا يطرأ عليه الفناء، لا يمكن أن

¹ الأشعري أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوفية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى 1977، ص 55

² المصدر السابق، ص 80

يكون مخلوقا، لأنّ المخلوقات محكومة بالعدم. وإحكام الربط بين المقدمات ونتائجها من خلال سلاسة الانتقال من مبادئ المقدمة إلى نتائجها باعتماد روابط لغوية دقيقة، هو الذي يصطلح الفيلسوف البلجيكي شايم بيرلمان Chaim Perelman على تسميته بالحجّة التداولية¹، وهي الحجّة التي تقتضي الإقرار بمخارجها المرغوبة وغير المرغوبة.

• أدوات الشرط: ومن أكثر هذه الأدوات حضورا في الحجاج الكلامي، أداة « لو »، وهو من " الحروف الهوامل، وفيه معنى الشرط. ومعناها امتناع الشيء لامتناع غيره، ولا يلها إلا الفعل مظهرا أو مضمرا"². وغالبا ما تستعمل أداة « لو » في حجاج المتكلمين لإبطال أقوال الخصوم، ونقض دعاواهم، وذلك بإثبات امتناع مقالهم إمّا بطريق المعقول أو بطريق المنقول. ومثاله ما أورده القاضي عبد الجبار، وهو يردّ على مقالة القائلين بقدم القرآن، حيث يقول: " فمن جملة ما يدلّ على ذلك، هو أنّه لو كان كلام الله تعالى قديما، لوجب أن يكون مثلاً لله تعالى، لأنّ القدم صفة من صفات النفس، والاشترار في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثّل لله تعالى"³. فامتناع أن يكون كلام الله تعالى مماثلا لله تعالى في القدم، يمنع من أن يكون الكلام قديما لانتهاء المثل عنه تعالى. ومثله أيضا ما أورده أبو علي السكوني (ت 717 هـ) في عيون المناظرات، حيث تناظر سنيّ وقدريّ في مسألة أفعال العباد، فزعم القدري أنّه الخالق، ودليله أنّه يقطع ثمرة من ثمار الشجر متى شاء ذلك، ويردّ عليه السنيّ بطلب ردّ الثمرة إلى موضعها كما كانت، ويُعلّق السكوني على احتجاج القدري قائلا: " ولو كان قادرا على إبداع فصلها، لكان قادرا على إبداع وصلها، لأنّ القادر على الشيء قادر على مثله وضده"⁴. فالتركيب بـ « لو » في تعليق السكوني، غرضه إثبات عدم صحّة جملي الشرط والجواب معا، لأنّ أداة « لو » توثّق صلة حدث بأخر، فمتى امتنع

¹ Chaim Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca, *The new rhetoric, a treatise on argumentation*, translated by John Wilkinson and Purcell Weaver, University of Notre Dame Press, 1958, P 266 – 267

² الرماني أبو الحسن، معاني الحروف، تحقيق عرفان بن سليم العشاء، المكتبة العصرية، بيروت، دت، ص 100

³ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 539

⁴ السكوني أبو علي، عيون المناظرات، ص 217

الثاني، امتنع الأول لأنّه ملازم له، لذلك عبّر النحاة بعد سيبويه (ت 180 هـ) عن « لو » بأنّها إنشاء امتناع لامتناع، أو انتفاء لانتفاء¹، فالتركيب بـ « لو » يدلّ بالضرورة على كذب جملي الشرط والجواب معا. ومن أدوات الشرط المعتمدة في الحجاج الكلامي أداة « إن »، وعادة ما يستعملها المتكلّمون في تركيب يتكرّر كثيرا في مدوّناتهم وهو: « إن قالوا ... قلنا ». وتكاد لا تخلو مسألة من المسائل الكلامية من اعتماد هذا التركيب في كتب المتكلّمين على اختلاف مذاهبهم. وفي هذا التركيب يستبق المتكلّم في حجاجه حجّة الخصم، فيوردها إمّا على لسانهم، أو على قرص استدعائهم لها، ولهذا فهي لا تتعلّق بما يمكن أن يكون، بل تتعلّق أيضا بما لا يكون على فرض أنه سيكون. وهذا نظير قول الأشعري: " فإن قال قائل: إذا كان كسبُ الإنسان خلّقا، فما أنكرت أن يكون له خالقا؟ قيل له: لم أقل إنّ كسبي خلق لي، فيلزمي أن أكون له خالقا، وإنّما قلت: خلق لي غيري، فكيف يلزمي، إذا كان خلقا لغيري، أن أكون له خالقا؟"². ونظيره أيضا قول القاضي عبد الجبار: " فإن قال: ما أنكرت أنّ التفاوت من جهة الخلقة على ما ذكره في آخر الآية، حيث قال: هل ترى من فطور [الملك: 3]، قلنا: هذا الذي ذكرته لا يصحّ، لأنّ تخصيص آخر الآية لا يقدح في عموم أولها. ألا ترى أنّ قوله تعالى: وَأَمْلَأْتُ يَبْرَصَانَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ [البقرة: 228]، عامٌّ في المطلقات، البوائن منها والرجعيّات، ثمّ تخصيص قوله تعالى: وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ [البقرة: 228]، لا يقدح في عموم الأوّل، كذلك في مسألتنا"³. وكثافة حضور هذا التركيب في حجاج المتكلّمين يُفضي إلى استخلاص الملاحظات التالية:

أولا: إنّ الغالب على أداة الشرط « إن » هو الإبهام، فهي تتعلّق بالمعاني المشكوكة، وهذا على خلاف « إذا » التي تفيد التحقيق⁴، فكلّ ما يرد بعد « إن »

¹ انظر: السبكي بهاء الدين، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق عبد الحميد هندواي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2003، ج 1 ص 339

² الأشعري أبو الحسن، المنع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، تحقيق حمودة غرابة، مطبعة مصر، الطبعة الأولى 1955، ص 78

³ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 355 - 356

⁴ انظر: سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة 1988، ج 3 ص 60

يُحمل على الإيهام والشكّ، ولا يُحمل على التحقيق واليقين، وتوظيف هذه الأداة لعرض حجة الخصم فيه ابتذال مقصود للدليل المعتمد من جهته، إذ كلّ ما يورده الخصم مشكوك فيه، غير متيقن بصحّته.

ثانياً: ليس كلّ ما يرد بعد أداة الشرط « إن » مقطوع بصحّة نسبه إلى قائله، بل قد يلتجئ المحاجج إلى استدعاء أضعف أقوال الخصم، وربّما اختلق من الحجج ما يسهل الردّ عليه أو ما يعيّر، بضعفها، خصمه.

ثالثاً: إنّ استدعاء مقالة الخصم وحججه باعتماد الرابط الحجاجي « إن » في التركيب الشرطي « إن قالوا ... قلنا »، يكشف رغبة المحاجج في إظهار قدرته على نقض كلّ حجج الخصم، وتوجيه القارئ إلى وجوه الوهن والضعف فيها، بما يؤكّد تفوّقه الحجاجي على خصمه. فيتحوّل الحجاج من وسيلة لدفع الحجّة بالحجة إلى نزال كلامي لا يكتفي فيه المتكلّم بردّ حجج خصمه، بل يفترض حججا ربما لم ينتبه إليها خصمه لإظهار تفوّقه عليه.

• **أدوات العطف الحجاجيّة:** ومن هذه الأدوات التي تتكرّر في الحجاج الكلامي الواو، والفاء، و« ثمّ » و« أيضاً »، أمّا الواو فهي أصل حروف العطف، وهي تضطلع في الخطاب الحجاجي بوظيفة الجمع بين حكمين متطابقين، فهي لا "توجب إلاّ الاشتراك بين شيئين فقط في حكم واحد"¹، وهذا على خلاف سائر حروف العطف الأخرى التي توجب زيادة حكم على ما توجيه الواو. واستعمالات الواو في الحجاج الكلامي أكثر من أن تُحصى، وتوظيفها في الروابط الحجاجية متعدّد ومتنوّع، ومنه استعمال تركيب « والذي يدلّ على »، وتركيب « والدليل على »، وتركيب « وعلى الجملة فإنّ »، وغيرها من التراكيب التي تجمع بين قضيتين، أو دليلين يخدمان غرض المتكلّم في حجاجه، بحيث تعمل الواو على تأكيد انتماء الحجج إلى نفس البناء الحجاجي. ومثاله ما أورده القاضي عبد الجبّار لإنكار أن يكون الله متكلّماً حيث قال: " إذا كان المتكلّم محتاجاً إلى الكلام،

¹ ابن يعيش أبو البقاء، شرح المفصل للزمخشري، تحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2001، ج 5 ص 6

والكلام محتاجا إلى المتكلم، فقد احتاج كل واحد منهما إلى صاحبه، ووجه الحاجة واحد، وذلك في الاستحالة بمنزلة حاجة الشيء إلى نفسه¹. وفي هذا البناء الحجاجي يقيم القاضي عبد الجبار سلما حجاجيا يتدرج فيه من الحجج الضعيفة إلى الحجج المتينة، وصولا إلى النتيجة التي يريد بلوغها، وهي نفي الكلام عن الله تعالى. فقد انطلق ببيان حاجة المتكلم إلى الكلام، ومنه حاجة الكلام إلى متكلم، ومن ثم استخلص حاجة المتكلم والكلام إلى أحدهما، ولما كان وجه الحاجة واحدا، استلزم ذلك أن يكون الشيء محتاجا لنفسه، وهذا محال عقلا. والأداة البارزة في الربط بين هذه الحجج وما ستؤول إليه من نتائج هي "الواو".

كما تسجل أداة العطف "الفاء" حضورها في حجاج المتكلمين، و"الفاء" تفعل فعل « ثم » من حيث اقتضاء الأداتين ترتيب الأفعال " إلا أن الفاء توجب وجود الثاني بعد الأول بغير مهلة، و« ثم » توجهه بمهلة². واستعملات الفاء كثيرة، فقد تستخدم للترتيب المعنوي، كما تُستخدم للترتيب وهو نوعان، ترتيب في الذكر وترتيب في المعنى، وتستخدم أيضا للتعقيب، غير أن معظم استعمالاتها في الحجج الكلامي، تكون للدلالة على السببية، ومثاله ما أورده السكوني حول مناظرة عالم مسلم نصارى الروم حين وقع في أسرهم، فقال لهم: " لِمَ تعبدون عيسى؟ قالوا: لأنّه لا أب له. قال فآدم أولى لأنّه لا أبوين له. قالوا: كان يحيى الموتى. قال: فحزقيل أولى، لأنّ عيسى أحى أربعة نفر، وأحى حزقيل ثمانية آلاف. فقالوا: كان يُبرئ الأكمه والأبرص. قال: فجرجيس أولى، لأنّه طبخ وأحرق ثمّ قام سالما³. وفي هذه المناظرة يسجل الرابط الحجاجي " الفاء " حضوره في ثلاث مناسبات، يقيم في كلّ مناسبة منها علاقة سببية بين المقدّمة ونتائجها، فكون عيسى لا أب له غير موجب لعبادته لأنّ آدم، المخلوق من غير أبوين، أولى منه بذلك. وكون عيسى يبرئ الأكمه والأبرص غير موجب لعبادته أيضا لأنّ جرجيس

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 538

² ابن يعيش أبو البقاء، شرح المفصل للزمخشري، ج 5 ص 12

³ السكوني أبو علي، عيون المناظرات، ص 218

فعل أكثر من فعله، وكلّ هذه العلاقات السببيّة تصنعها أداة الربط " الفاء " وفق بناء سببي تتماسك روابط العلل والمعلولات فيه.

• أدوات النفي : يمثّل النفي أحد أهمّ الروابط الحجاجية في المدوّنة الكلامية، والنفي مبحث مشترك بين البلاغيين والمناطق، فبه يحوّل المحاجج القضايا التي يسلم خصمه بخطئها إلى قضايا صحيحة، ولهذا يصطلح ابن يعيش (ت 643 هـ) في شرح المفصل للزمخشري على تسمية النفي بالإكذاب¹، ففي الإكذاب " توجيه للملفوظ وللمتقبّل نحو النتيجة التي يجب أن يصدّق بها المتقبّل قصراً، إذ محتوى القضية بلفظها لم يتغيّر سوى بتغيّر النتيجة من جراء سلطة العامل عليها"². ومن أهمّ أدوات النفي التي يستخدمها المتكلّمون: « ليس »، و« لا »، و« لم »، و« لن »، و« ما »، وإذا كان الداعي الحقيقي عند النحاة المعاصرين لبناء النفي هو الحالة الذهنية للمخاطب³ فإنّ غايته في الحجاج الكلامي تتصل أساساً بمقصد المتكلّم، فنفي الأشاعرة مقالات المعتزلة، ونفي المعتزلة مقالات الأشاعرة، لا يحتكم إلى الوضع الذهني للمتكلّم الذي يتوسّل بالنفي لمجرد النفي، أو لتصحيح معرفة، أو لبناء موقف، وإنّما تحرّكه اعتبارات مذهبيّة وسياسيّة، توظّف فيها المعرفة في مختلف مجالاتها لدحض ما ينبغي دحضه، ونقض ما يجب نقضه، انتصاراً للفرقة وإعلاء للمذهب. وهكذا يتحوّل النفي من حيث مقصده إلى إثبات وتحقيق، فالمتكلّم لا ينفي لإنكار أمر، أو لإزالة شكّ، بل هو ينفي لإثبات صحّة معتقده، وتحقيق مقالته. ونظير ذلك مناظرة عبد الله بن عباس للخوارج في حروراء، فقد وظّف في بعض مواضع المناظرة أدوات النفي بكثير من البراعة، والدقّة المقصودة، وذلك ردّاً على تحفّظات الخوارج التي اعتمدوا فيها أيضاً النفي

¹ انظر: ابن يعيش أبو البقاء، شرح المفصل للزمخشري، ج 5 ص 6

² الناجح عز الدين، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين، صفاقس (تونس)، الطبعة الأولى 2011، ص 48

³ انظر: المخزومي مهدي، في النحو العربي، ص 247

لأغراض محدّدة، ومن بين ما ورد في المناظرة اعتراض الخوارج على علي بن أبي طالب بقولهم: " وَقَاتَلَ وَلَمْ يَسْبِ وَلَمْ يَغْنَمْ، لِيُنْ كَانُوا كُفَّارًا لَقَدْ حَلَّتْ لَهُ أَمْوَالُهُمْ، وَلِيُنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ لَقَدْ حُرِّمَتْ عَلَيْهِ دِمَاؤُهُمْ " ¹. والنفي المستخدم في اعتراض الخوارج يحقق غرضاً محدداً بعناية، إذ القتال وفق ضوابط الشرع وأحكامه يوجب السبي وتحصيل الغنائم، والعلاقة بين القتال والسبي علاقة سببية، إذ سقوط أحد طرفيها موجب لسقوط الطرف الآخر، فلا قتال دون سبي، ولا يُتصوّر سبي دون قتال، وما فعله عليّ بن أبي طالب في تصوّر الخوارج تعطيل لقانون السببية الذي يُحكم علاقة القتال بالسبي، وفي تعطيل هذا القانون تعطيل للشرع، وكلّ هذا تؤشّر عليه أداة النفي الواردة في قولهم: " لم يَسْبِ، ولم يَغْنَمْ ". أمّا ردّ علي بن أبي طالب، فقد وُظّف فيه أسلوبان للنفي، الأوّل نفي ضمني، والثاني صريح، أمّ الضمني ففي قوله ردّاً على اعتراض الخوارج: " وَأَمَّا قَوْلُكُمْ: إِنَّهُ قَاتَلَ وَلَمْ يَسْبِ وَلَمْ يَغْنَمْ، أَتَسْبُونَ أُمَّكُمْ، أَمْ تَسْتَحِلُّونَ مِنْهَا مَا تَسْتَحِلُّونَ مِنْ غَيْرِهَا؟ فَقَدْ كَفَرْتُمْ " ²، ففيه نفي إمكان سبي السيدة عائشة لأنّ إثباته كفر، وأمّا النفي الصريح ففي قوله: " وَإِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّهَا لَيْسَتْ بِأُمَّكُمْ فَقَدْ كَفَرْتُمْ وَخَرَجْتُمْ مِنَ الْإِسْلَامِ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ [الأحزاب: 6] " ³، والنفي المعتمد في هذه الحجّة أداته « ليس »، وفيه إلزام الخوارج بالكفر متى نفوا أئمة السيّدّة عائشة للمسلمين.

ب- المكوّن المنطقي: يُعتبر شايم برلمان Chaiim Perelman أحد أهمّ الذين عملوا على تركيز أدوات المنطق في النظرية الحجاجية المعاصرة، والظاهر أنّ بيرلمان، وإن استفاد من الإرث الأرسطي، إلّا أنّه أسّس بلاغته الجديدة على قواعد مستحدثة تحقّق أهدافاً أبعد من تلك التي رسمها أرسطو، فههدف الحجاج

¹ الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى 1994، باب العين، الحديث 10598، ج 10 ص 257

² المصدر السابق، ج 10 ص 257

³ المصدر السابق، ج 10 ص 257

عند بيرلمان " ليس استنباط نتائج لبعض المقدمات، وإنما إثارة وزيادة قبول المتلقّي للأطروحات المقدّمة ليقبل بها"¹. ويختلف التمشّي الذي اعتمده بيرلمان في نظريته الحجاجية عن المسلك الذي انتهجه أوزوالد ديكر و Oswald Ducrot، فإذا كان بيرلمان يسعى إلى إقحام المنطق في اللغة باستخدام وسائل بلاغية معاصرة، فإنّ ديكر و اقترح البحث عن المنطق في اللغة، وهو ما اصطلح على تسميته بمنطق اللغة²، وذلك بعد أن تبين له أنّ اللغة تتأسّس بطبيعتها على وظيفة حجاجية يتكوّن من خلالها منطق اللغة، وهو يعني " وجود طابع استدلال في بنية اللغة الطبيعية، ووجود علاقات استنباطية بين مكوّناتها دون اللجوء إلى اصطناع هذه المكوّنات أو صورتها"³. ومن هنا يفرّق ديكر و بين الاستدلال بوصفه نظاما منطقياً مستنبطاً من المنطق الأرسطي، تكون عناصره معلومة لأنّها تنبني على مقدّمات يقينيّة، وبين الحجاج الذي من أهمّ سماته التعدّد والاختلاف والارتهان بالسياق والحيثيّات، " فالحقيقة فيه ليست مضمونة، ولا هي واحدة، أو ضروريّة، أو مفارقة، أو متعالية، وموضوعيّة شأنها في الاستدلال، إنّما الحقيقة في الحجاج نسبيّة وذاتيّة، لكن لا إلى غير حدّ، وهي مرتبطة بالمقام، ولا تكون إلاّ تحت أنظار جمهور سواء أكان جمهوراً كونياً أم خاصاً"⁴.

لقد مثّل المنطق الصوري الأرسطي على امتداد قرون طويلة المرجع الذي استلهم منه المتكلّمون حجاجهم الكلامي، وهو منطق بعيد في صلته عن مقتضيات اللغة الحجاجيّة، فإذا كان المنطق الصوري آلة لاستخراج الأحكام اليقينيّة، والأفكار الأحادية التي لا لبس فيها ولا تناقض، فإنّ اللغة الحجاجية، بوصفها أداة لدراسة القضايا الإنسانيّة، تحكمها سمات النسبيّة والتغيّر وتعدّد المعنى. ولهذا يذهب الفيلسوف البلجيكي ميشال مايير Michel Meyer إلى القول

¹ فيليب بروتون وجيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة محمد صالح الغامدي، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 2011، ص 43

² Voir : Ducrot O, Logique, Structure, énonciation, lecture sur le langage, Edition Minuit, Paris 1989, P 13

³ ناصر عمارة، الفلسفة والبلاغة، الدار العربيّة للعلوم، ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى 2009، ص 104

⁴ صولة عبد الله، في نظرية الحجاج، مسكلياتي للنشر، تونس، الطبعة الأولى 2011، ص 14

بأنّ المنطق قد قام بإقفال ما فتحتّه الحجاجية¹. ومن هنا فإنّ تجديد البناء الحجاجي في مجال علم الكلام يقتضي، في تقديري، قطع الخطوات التالية:

أولاً: تحرير علم الكلام الجديد من المنطق الصوري، ومن الديالكتيك القائم على بنيتي الإثبات والنفي، فالكثير من المقدمات المعتمدة في المنطق ليست قطعية أو أحادية في معناها، " ذلك أنّ مقدمات المقاييس الجدلية في غالب الأمر ليست كاذبة بالكلّ ولا صادقة بالكلّ"². لقد أضحت الحاجة ملحة إلى استنباط نظام تفكير عقلائي لا يضع جميع القضايا التي يطرحها في دائرة الصحيح، إنّه التفكير الذي بواسطته نتمكّن من " برهنة كيف أنّ الفكر ينتج شيئاً مفيداً عندما يتوصّل إلى الحركة اللامتناهية التي تحرّره من الصحيح من حيث هو نموذج مفترض، ويكتسب قوّة في الإبداع مماثلة"³.

ثانياً: البحث عن المنطق داخل اللغة، وتجنّب قراءة اللغة بالمنطق، ذلك أنّ الإقرار بالوظيفة الحجاجية للغة يقتضي التسليم بوجود عقل استدلائي في بنية اللغة الطبيعية، وهو ما أقرّه ديكره حين قال: " توجد بين بعض ملفوظات اللغة الطبيعية علاقات حتمية، حيث إنّنا عندما نقبل هذه الملفوظات نكون مجبرين على تقبّل ملفوظات أخرى"⁴. إنّ اللغة الحجاجية تستمدّ منطقتها من العلاقات الاستنباطية التي تربط بين الملفوظات، وهي علاقات يحكمها نظام عقلائي يحوّل اللغة إلى برهان عقلي، ذلك أنّ سلسلة الملفوظات المنجزة في اللغة " هي عبارة عن مقامات حجاجية تقوى أو تضعف حسب سيرورتها العقلانية، وتراتبيتها الإقناعية الناشئة أصلاً عن قوّة الحجّة ودافعيتها الخطابية، وبهذا يتشكّل الخطاب باعتباره لوغوس، أي كنظام عقلائي للغة"⁵. إنّ البناء الحجاجي

¹ Meyer M, Qu'est-ce que l'argumentation ?, Librairie philosophique, J. Vrain, Paris 2005, P75

² ابن رشد، نصّ تلخيص منطق أرسطو، كتاب الجدل والمغالطة، تحقيق جبرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى 1992، ص 501

³ دولوز جيل فيليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، ترجمة جورج سعد، دار عويدات الدولية، بيروت، الطبعة الأولى، دت، ص 145

⁴ Ducrot O, Logique, Structure, énonciation, lecture sur le langage, P 66

⁵ ناصر عمارة، الفلسفة والبلاغة، ص 105

في الكلام الجديد يفترض الاحتكام إلى اللغة لتعزيز فاعليتها الحجاجية وفق رؤية تجعل التأويل محكوما بسياق خطابي، أبرز سمات جملة الانسجام والاتساق. وهكذا تتحوّل اللغة بهذا الاعتبار إلى كليات عقلية تفوق من حيث قيمتها الحجاجية المقدمات المنطقية التي اعتمدها المتكلمون القدامى في حجاجهم الكلامي. وقد انتبه ابن جنيّ (ت 392 هـ) إلى الوظيفة التعليلية للغة الحجاجية، ورجّحها على العلل الفقهية لانسجام اللغة مع الفطرة البشرية، إذ "لست تجد شيئا ممّا علّل به القوم وجوه الإعراب، إلّا والنفوس تقبله، والحسّ منطو على الاعتراف به، ألا ترى أنّ عوارض ما يوجد في هذه اللغة شيء سبق وقت الشرع، ونُزِع في التحاكم فيه إلى بديهية الطبع، فجميع علل النحو إذا، مواظئة للطباع، وعلل الفقه لا ينقاد جميعها هذا الانقياد"¹.

ثالثاً: استبدال علم المنطق القائم على أحادية المعنى، والقوالب العقلية الجاهزة، بعلم الأفكار الذي ينتصر للإنسان، ويلتفت إلى إنسانيته المفقودة في عالم استأصلت فيه العقلانية المتوحّشة كلّ الجوانب المعيشية التي تصنع الأفكار والإدراكات والانفعالات. لقد أثبت علم الكلام القديم، من خلال اعتماده أدوات المنطق الصوري، انتصاره للغة على حساب الإنسان، ويُفترض بعلم الكلام الجديد أن ينتصر للغة بواسطة الإنسان، إنّها اللغة التي تُحيي في الإنسان إنسانيته، فتحوّل علاقة الإنسان باللغة من بعدها الابستمي إلى بعدها الأنطولوجي. وهكذا تتحوّل اللغة الحجاجية في علم الكلام الجديد من لغة محكومة بالإكراه المنطقي والضرورات العقلية، إلى لغة مدفوعة بقوة الحجّة، وهي القوة التي يصطلح الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس Jürgen Habermas على تسميتها بالدافعية العقلانية².

ت- **المكوّن المقصدي:** وهو من أهمّ المكوّنات التي ينبغي الانتباه إليها في الحجاج الكلامي، وذلك بالنظر إلى الطبيعة الإنجازية للخطاب الحجاجي،

¹ ابن جنيّ، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى 1957، ص 51

² Habermas Jürgen, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Traduction Rainer Rochlitz, PUF, Paris 1987, P 308

فالأفعال اللغوية هي أفعال قصدية، وهو ما يؤكد متانة الصلة بين اللغة والواقع. ويُعزى الاهتمام بالأفعال الإنجازية إلى اللساني الفرنسي Oswald Ducrot الذي اهتمّ بالفعل الحجاجي بوصفه نوعاً من الأفعال الإنجازية التي يحققها الفعل التلقّظي في بعده الغرضي¹، ففي الخطاب الحجاجي تختفي الصفة الإخبارية للكلام المحكوم بمعايير الصدق والكذب، ويتحوّل الخطاب بكلّ مكوناته اللغوية والمنطقية والسياقية إلى وسيلة لإقناع المتلقّي بفحوى الخطاب، وتترتّب على هذا الإقناع سلوكيات عملية تحكمها معايير الفعل، والكفّ والاحتجاج، والغضب، والثورة، والممانعة، وغيرها من الأعمال التي يرسمها المحاجج بدقّة في خطابه الحجاجي، فاللسان في الخطاب الحجاجي لا يُستخدم للتواصل الهادف إلى نقل المعلومة، أو الخبر، بل يهدف إلى تأكيد أنّ "الإخبارية في الواقع تُعدّ من درجة ثانية بالمقارنة مع الحجاجية، فالزعم بوصف الحقيقة قد لا يكون إذا إقناعاً لزعم أكثر جوهرية بممارسة ضغط على آراء الآخر"². وهكذا يكتسب الحجاج الكلامي ثقله الإنجازي بالالتفات إلى المقاصد التي يحددها المتكلّم في حجاجه، فليس الغرض من الحجاج، في السجال الكلامي، أن يثبت الأشعري صدق مقالته ويكذب مقالة خصمه، أو أن ينفي المعتزلي حجج خصمه ليحقّق مقالته، أو أن يكتفي المتكلّمون بالبرهنة على صدق عقائدهم لنفي عقائد المخالفين لهم. إنّ الحجاج الكلامي، في بعده الإنجازي، يفترض سلوكيات وغايات عملية يمكن اختزالها في المقاصد العملية التالية:

أولاً: دعم جهود مؤسسة الخلافة في إثبات سيادتها، وفرض قوّتها، وبسط نفوذها متى تعلّق الأمر بحجاج المتكلّمين مع المخالفين لهم في العقيدة، فدحض عقائد المخالفين ومحاججتهم بالدليل الساطع والبرهان القاطع تتأكد من خلاله علوية الدين الإسلامي وهيمنته على باقي الأديان، وقد قال تعالى: هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ

¹ بولدواني رتيبة محمّدة، آليات الحجاج والتواصل في ضوء النظرية التداولية، مجلة مقاربات، العدد 12، فاس، المغرب، المجلد 6، السنة 2013، ص 22

² الحباشة صابر، تلوين الخطاب: فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية، الدار المتوسطة للنشر، تونس، الطبعة الأولى 2007، ص 197

رَسُولُهُ بِأَلْهَدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ۗ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ [التوبة: 33].

ثانيا: حشد التأييد للفرقة، أو المذهب، متى تعلّق الحجاج الكلامي بخصوصيات بين مذهب وآخر، أو بين فرقة وأخرى، إذ من المعلوم أنّ تزايد أنصار الفرقة مؤشّر من مؤشرات قوّتها، وعلامة من علامات نفوذها.

ثالثا: توسيع دائرة الغاضبين على الخصم، وتأجيج الخلاف معه، بما يساعد على انحسار نفوذه الأدبي والمادّي، تمهيدا للقضاء عليه، والفتك بأتباعه، وربّما الثورة عليه وتقويض سلطانه إن كان الخصم في موقع السلطة والحكم. ومثاله ما فعله الجهم بن صفوان (ت 128 هـ) مع خلفاء بني أميّة، إذ لم يكن تعريفه للإيمان الذي اكتفى فيه بالتصديق القلبي دون اعتبار العمل شرطا لصحّته¹، إلّا انتصارا للموالي الذين أرهقتهم الدولة الأموية بالشروط المجحفة لقبول إيمانهم وإعفائهم من دفع الجزية، فكان تعريف الجهم للإيمان اعترافا بصحّة إيمان الموالي ودعوتهم إلى الامتناع عن دفع الجزية، وهو ما أضعف خزينة الدولة، خصوصا إذا أدركنا حجم عدد الموالي، واستعدادهم للثورة على الأمويين متى تهيأت أسباب ذلك، ولم تكن مقالات الجهم سوى تغذية لأسباب الثورة، ومحركا لها².

¹ انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الثانية 1992، ج 1 ص 74

² انظر: الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة الرابعة 2000، ص 320

الخاتمة

لقد أوضحت الحاجة ملحة إلى استعادة النظر في الدرس الكلامي من خلال إخضاع مقالات المتكلمين إلى محك النقد التداولي، والعمل على تفكيك البنية المنطقية واللغوية والسياقية للتناظر الكلامي، وتمثّل البلاغة الجديدة إحدى أهم الأدوات التي أعادت النظر في الحجاج الكلامي القديم، وفتحت السبل للباحثين لاستنطاق مقالات المتكلمين على ضوء النظريات اللسانية الحديثة، وهو ما سيفتح أفق التجديد في علم الكلام، بما يوفّر له فرص الانسجام والتناغم مع اللحظة الراهنة في المستويين المعرفي والمنهجي.

قائمة المصادر والمراجع العربية:

- 1- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم الكوفي.
- 2- الأشعري أبو الحسن،
- الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى 1977.
- للمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، تحقيق حمودة غرابية، مطبعة مصر، الطبعة الأولى 1955.
- مقالات الإسلاميين، تحقيق هيلموت ريتز، دار فرانز شتايز، ألمانيا، الطبعة الثالثة 1980.
- 5- البخاري، الجامع الصحيح، دار طوق النجاة، بيروت، الطبعة الأولى 2001.
- 6- بولدواني رتيبة محمّدة، آليات الحجاج والتواصل في ضوء النظرية التداولية، مجلة مقاربات، العدد 12، فاس، المغرب، المجلّد 6، السنة 2013.
- 7- الجاحظ،
- البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى 2002.
- الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة مصطفى الباي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأولى 1943.
- الرسائل، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى 1964.
- 10- الجابري محمد عابد، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة الرابعة 2000.
- 11- الجرجاني عبد القاهر،
- أسرار البلاغة، تحقيق عبد الحميد هندواوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2001.
- دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، الطبعة الثالثة 1992.
- 13- الجمعي محمد بن سلام، طبقات الشعراء، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى 2001.
- 14- ابن جيّ، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى 1957.
- 15- الحياشة صابر، تلوين الخطاب: فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلاليّة والمعرفيّة والتداوليّة، الدار المتوسّطية للنشر، تونس، الطبعة الأولى 2007.

- 16- خلف الله محمد أحمد و سلام محمد زغلول، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطّابي وعبد القاهر الجرجاني، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، دت.
- 17- الخولي أمين، فنّ القول، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الأولى 1996.
- 18- دولوز جيل فيليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، ترجمة جورج سعد، دار عويدات الدولية، بيروت، الطبعة الأولى، دت.
- 19- الرازي فخر الدين، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى 1986.
- 20- ابن رشد، نصّ تلخيص منطوق أرسطو، كتاب الجدل والمغالطة، تحقيق جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى 1992.
- 21- الرماني أبو الحسن، معاني الحروف، تحقيق عرفان بن سليم العشا، المكتبة العصرية، بيروت، دت.
- 22- زكرياء فؤاد، جمهورية أفلاطون، دار الوفاء لعنينا الطباعة والنشر، الاسكندرية، دت.
- 23- السبكي بهاء الدين، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق عبد الحميد هنداي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2003.
- 24- السكوني أبو علي، عيون المناظرات، تحقيق سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية 1976.
- 25- سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة 1988.
- 26- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أحمد فهد محمد، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الثانية 1992.
- 27- صمود حمادي،
- أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، منشورات جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية (جامعة منوبة)، دت.
- التفكير البلاغي عند العرب، منشورات الجامعة التونسية، 1981.
- 29- صولة عبد الله، في نظرية الحجاج، مسكلياني للنشر، تونس، الطبعة الأولى 2011.
- 30- ضيف شوقي، البلاغة تطوّر وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، دت.
- 31- الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الأولى 1994، باب العين، الحديث 10598.

- 32- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، مصر، الطبعة الأولى 2001.
- 33- العلوي يحيى بن حمزة، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب الخديوية، القاهرة، الطبعة الأولى 1914.
- 34- فيليب بروتون وجيل جوتيه، تاريخ نظريات الحجاج، ترجمة محمد صالح الغامدي، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 2011.
- 35- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، الطبعة الثالثة 1996.
- 36- ابن قتيبة، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1997.
- 37- القرطاجي حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بلخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة 1986.
- 38- قطب سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، الطبعة 32.
- 39- المخزومي مهدي، في النحو العربي، دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1986.
- 40- الناجح عز الدين، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين، صفاقس (تونس)، الطبعة الأولى 2011.
- 41- ناصر عمارة، الفلسفة والبلاغة، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى 2009.
- 42- ابن يعيش أبو البقاء، شرح المفصل للزمخشري، تحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2001.

قائمة المراجع باللغة اللاتينية:

- 1- Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca, The new rhetoric, a treatise on argumentation, translated by John Wilkinson and Purcell Weaver, University of notre dame press, 1958
- 2- Ducrot O, Logique, Structure, énonciation, lecture sur le langage, Edition Minuit, Paris 1989.
- 3- Habermas Jürgen, Logique des sciences sociales et autres essais, Traduction Rainer Rochlitz, PUF, Paris 1987, P 308
- 4- Meyer M, Qu'est-ce que l'argumentation ?, Librairie philosophique, J. Vrain, Paris 2005.
- 5- Searle J.R, expression and Meaning, Cambridge University Press, UK, 1979.
- 6- Vernant Jean Pierre, Mythe et pensée chez les grecs, Edition Maspéro, Paris, 1965.

عقيدة "المعاد" ودورها في البناء الاجتماعي والحضاري

د. السيد الشحات مصيلحي إبراهيم

مدرس بقسم العقيدة والفلسفة

كلية أصول الدين جامعة الأزهر

msalhymsalhy@gmail.com

الملخص

تحتل عقيدة "المعاد" موقعًا أساسيًا في العقيدة الإسلامية؛ إذ هي صنو حقيقة التوحيد والمُعَرِّف الحقيقي بجلال الباري ﷻ وكماله، وهي الأساس الذي إذا ما ساوره شكٌّ أو جحود انهار الإيمان كله.

ومن ثمَّ بيَّنها القرآن الكريم ببيانات وافية، واستدل لها باستدلالات شافية، أخذت حجمًا من البيان القرآني، لعله يفوق ما حُصِّص لأي مفردة عقديّة أخرى.

وجريًا على هذا التوجّه القرآني حُصِّصت في مُدونات "علم العقيدة" أيضًا مساحة واسعة لبيانها والاستدلال عليها، وجعلت كلّ المصادر المعتبرة من هذا المبحث قسيمًا لمبحثين آخرين هما: "الألوهية، والنبؤة"، وعلى هذا النحو جرى التأليف في علم العقيدة طيلة تاريخه.

وعلى الرغم من ذلك ترى الكثير ممن يؤمن بهذه العقيدة قد فهمها ضمن رؤية آيسة حبيسة على الموت، والفوت، والعظام، والرُّفات، ونهاية الكون، رؤية تفصلها عن ضرورة الاهتمام بشؤون الدنيا، وإعمار الأرض، رؤية تستبعد أن يكون للإيمان بها دور فاعل في بناء الإنسان النموذجي، والإقلاع الحضاري.

ومن ثمَّ جاءت هذه الورقات بعنوان "عقيدة المعاد، ودورها في البناء الاجتماعي، والحضاري"

Summary

The doctrine of the "resurrection" occupies a fundamental position in the Islamic faith. As it is the essence of the truth of monotheism and the true acquaintance of the majesty and perfection of the Creator, may God bless him and grant him peace, and it is the foundation upon which, if he is overcome by doubt or denial, all faith collapses.

Then the Holy Qur'an explained it with comprehensive data, and provided satisfactory inferences for it, which took a volume of Quranic statement, perhaps exceeding what was allocated to any other doctrinal term.

In keeping with this Qur'anic trend, the "Science of Doctrine" blogs also allocated ample space to explain and infer it, and all the considered sources made this topic a division into two other topics: "Divinity and Prophecy," and in this way the writing on the Science of Doctrine took place throughout its history.

Despite this, you see that many who believe in this doctrine have understood it within a vision of being trapped in death, loss, bones, remains, and the end of the universe, a vision that separates it from the necessity of caring for worldly affairs and rebuilding the earth, a vision that excludes belief in it from having an effective role in building the human being. Model and civilizational take-off.

Hence, these papers were titled "The Doctrine of Resurrection and its Role in Social and Civilizational Construction."

المقدمة

تحتلَّ عقيدة "المعاد" موقعًا أساسيًا في العقيدة الإسلامية؛ إذ هي صنو حقيقة التوحيد والمُعْرِفِ الحقيقي بجلال الباري ﷻ وكماله، وهي الأساس الذي إذا ما ساوره شكٌّ أو جحود انهار الإيمان كلّه.

ومن ثمَّ بيَّننا القرآن الكريم ببيانات وافية، واستدل لها باستدلالات شافية، أخذت حجمًا من البيان القرآني، لعلّه يفوق ما خُصَّص لأي مفردة عقديّة أخرى.

وجريًا على هذا التوجّه القرآني خُصَّصت في مُدونات "علم العقيدة" أيضًا مساحة واسعة لبيانها والاستدلال عليها، وجعلت كلّ المصادر المعتبرة من هذا المبحث قسيمًا لمبحثين آخرين هما: "الألوهية، والنبوّة"، وعلى هذا النحو جرى التأليف في علم العقيدة طيلة تاريخه.

وعلى الرغم من ذلك ترى الكثير ممن يؤمن بهذه العقيدة قد فهمها ضمن رؤية آيسة حبيسة على الموت، والفوت، والعظام، والرُفات، ونهاية الكون، رؤية تفصلها عن ضرورة الاهتمام بشؤون الدنيا، وإعمار الأرض، رؤية تستبعد أن يكون للإيمان بها دور فاعل في بناء الإنسان النموذجي، والإقلاع الحضاري.

ومن ثمَّ جاءت هذه الورقات بعنوان "عقيدة المعاد، ودورها في البناء الاجتماعي، والحضاري" كمحاولة لتحقيق عدة أهداف:

(1) الكشف عن أسباب تولّد إيهام تعارض الإيمان بـ"المعاد" مع الإقلاع الحضاري، ومحاولة دفعه، وإزالته.

(2) إعادة طرح عقيدة "المعاد" على نحو يُجلب قيمتها، ومضامينها المعاشية، وقيمتها التربوية والأخلاقية والحضارية، ويُبرز دورها الفاعل في بناء الإنسان النموذجي على كل المستويات "العقلية، والنفسية، والأخلاقية"، والإقلاع الحضاري على كل الأصعدة "الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية"، ويجعل منها مجالًا واسعًا يمهد للاهتمام بشؤون الدنيا، ويبعث في النفوس إيمانًا يُجلب حقائق الوجود، وينهض لأجل تحقيق غايات الخلق.

(3) الإسهام في الارتقاء بواقع أمتنا؛ إذ أنّ مهمة الفكر الأساسية، وعلامة نجاحه هي دراسة الواقع الإنساني، ومعايشته، وتلبية حاجته المشروعة. ومحاولة تقديم الحلول لمشكلاته "الثقافية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية" المختلفة التي تتطور وتتجدد تبعًا لتطوره وتجده.

1- مصطلحات ومفاهيم

أولاً: مفهوم العقيدة

"العقيدة" لغة: من العقد: وهو الربط¹، والإبرام، والإحكام، والتوثق، والشد بقوة، والتماسك، والمراصة، والإثبات، ومنه اليقين والجزم، ومنه عقدة اليمين والنكاح، قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾²

فهي إذن عبارة عن: كل ما انعقد عليه القلب، واستمسك به، وخضع له سواء كان صحيحاً، أو باطلاً.

"العقيدة" اصطلاحاً: تعددت تعريفاتها، ولكن اتفقت في مجموعها على أنها عبارة عن: إيمان جازم عن دليل قاطع لا يتطرق إليه شك لدى معتقده بمجموعة من الأسس، والمبادئ المتعلقة بالخالق ﷻ، والنُّبُوت، وما أخبر به الأنبياء من الأمور الغيبية، مثل "الملائكة، والبعث، واليوم الآخر" وغيرها.

ثانياً: مفهوم "المعاد":³

المعاد لغة: وردت مادة الكلمة "ع.و.د" في لغة العرب على العديد من المعاني التي تدور حول "الرجوع، والمصير، والمآل، والتكرار مرة بعد مرة"⁴، وعليه فهو عود كل شيءٍ إلى المصير والمآل.

1 الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، (1407 هـ / 1987 م) ج 2 ص 510. (ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (1399 هـ / 1979 م)، (ج4/ص86).

² سورة المائدة: الآية 89.

³ وردت مادة الكلمة "ع، و، د" في "القرآن الكريم" حوالي (63) مرة، وقد تكفل المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ببيان مواضعها من السور، والآيات القرآنية. (محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الريان للتراث (1407 هـ/1987 م)، (ص493).

⁴ ابن منظور: لسان العرب، مادة "عود" دار صادر، بيروت، ط3، (1414 هـ)، (ج3/ص315)، (الفيروز آبادي: القاموس المحيط، (مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة، والنشر، والتوزيع، بيروت، لبنان، ط8، (1426 هـ / 2005 م ج 1 / ص319)).

"المعاد" اصطلاحاً: تعددت تعريفات علماء الكلام للفظ "المعاد"، ودار جماعها حول "الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرّق، وإلى الحياة بعد الموت، ورجوع الأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة"¹.

ثالثاً: مفهوم "البناء"

"البناء" لغة: من الفعل الثلاثي بنى: وهو ضمُّ الشيء بعضه إلى بعض.²

"البناء" اصطلاحاً: "هو الشكل الناتج عن تنظيم العناصر المكوّنة له"، وعلى هذا الأساس يكون للمبنى بناء، وللمجتمع بناء، وللسلوك بناء، وللفكر بناء، وللحضارة بناء؛ لأنّ ثمة علاقات، وروابط معينة تقوم بين هذه الأجزاء التي تؤلّف الكل، وتجعل منه بناءً متماسكاً ومتمايزاً.

ثالثاً: مفهوم "البناء الاجتماعي"

هو عبارة عن "مجموعة العلاقات التي تقوم بين الجماعات الاجتماعية التي تتمتع بدرجة عالية من القدرة على البقاء والاستمرار في الوجود"³. كعلاقة الإنسان مع ربه، ومع نفسه، ومع أسرته، ومع مجتمعه.

وعليه فإن الشيء المهم في البناء الاجتماعي هو دراسة العلاقات، والروابط الاجتماعية المتبادلة التي تقوم بين أفراد المجتمع الواحد، وبينهم وبين الغرباء.⁴

¹ راجع: الإمام الأشعري: اللُّمَع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ت: د: حمودة غرابية، مطبعة مصر، ط1، (1955م)، (ص 24.23)، (التفانزاني: شرح المقاصد، تحقيق: د: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط2، (1419هـ/1998م)، (ج5/ص82).

² ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (1399هـ/1919م)، (ج 1/ ص 202).

³ السيد الحسيني: مفاهيم علم الاجتماع، دار المعارف، القاهرة (1986 م)، (ص 95.94).

⁴ أحمد أبو زيد: البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع، المفهومات، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط8 (1982 م)، (ج1/ص 15.14).

خامساً: مفهوم "الحضارة":

تُنطق "الحضارة" بكسر الحاء وفتحها، وهي مشتقة من الحضير، وهم سكان المراكز العمرانية، وتعني الإقامة في الحضير، وهي ضد البداوة فيقال فلان من أهل البادية، وفلان مدني من أهل الحضير.¹

الحضارة اصطلاحاً: نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي.²

وعليه فالحضارة هي تجسيد عملي للنشاط الفكري الذي يقوم به الإنسان عبر اجتيازه معارج الحياة، فكل ما ينتجه الإنسان، ويُعِينه في حياته هو حضارة، فاللغة التي يتخاطب بها أبناء المجتمع الواحد هي تعبير حضاري لذلك المجتمع، وكذلك الملابس، والعادات، والتقاليد هي تعبير لحضارة أي مجتمع.. فلكل مجتمع حضارته سواء كان هذا المجتمع متقدماً، أو مجتمعاً متخلفاً.

2- "المعاد" وإيهاً التعارض مع الإقلاع الحضاري

بُذلت جهود، وطاقات فكرية كبيرة حول إقرار عقيدة "المعاد"، والدِّفاع عنها على مر تاريخها، بيد أنَّه وبعد مصافحة كثير من العقول في العصر الحديث حول علاقة هذه العقيدة بالبناء الاجتماعي، والإقلاع الحضاري، لوحظ أنَّ كثيراً من تلك العقول - التي تؤمن بها - قد فهمتها ضمن رؤية آيسة حبيسة على الموت، والفوت، والعظام، والرُّفات، ونهاية الكون؛ رؤية تفصلها عن ضرورة الاهتمام بشؤون الدنيا، وإعمار الأرض، رؤية تستبعد أن يكون للإيمان بها دور فاعل في بناء المجتمع النَّمُوذجي، والإقلاع الحضاري، لاسيما مع هذا التَّقدم العلمي، والتَّقني الهائل في الواقع المعاصر.

¹ الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مادة "حضر" تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، (1407 هـ / 1987 م)، (ج 3/ ص 632).

² ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود وآخرين، دار الجيل، بيروت، لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس (1408 هـ / 1988 م)، (ج1/ص3).

ولا جرم أن التشخيص السليم لهذا الإيham يقتضي التنقيب عن الأسباب الكامنة وراءه تمهيداً لمجابهته، وإيجاد الحلول الكفيلة للخروج منه. ومن ثم جاء هذا المبحث للإجابة عن هاتك الأسئلة على النحو التالي:

إنَّ البحث المتأني، والتقصّي الدقيق للأسباب العميقة الكامنة وراء هذا الإيham ينحو إلى إرجاعها لعاملين رئيسين: (أ): العامل الذاتي. (ب): العامل الخارجي.

أ): العامل الذاتي

تمثّل العامل الذاتي في عدة مظاهر منها:

(*) المناهج التعليمية

إنَّ التعليم أصل تفاضل الأمم ورقمها، بل هو أساس الثقافة، والمكوّن الرئيس للفكر، فعلى ضوء نوع التعليم يتحدد نوع الثقافة، والفكر؛ ومن ثم السُّلوك، بل وهويّة المجتمع.

والملاحظ أن اهتمام المناهج التعليمية في مراحلها المختلفة قد انصبَّ على العلوم التجريبية، واللُّغات الأجنبية، ولا شك أن هذه حاجة عصرية، إلا أنها في المقابل لم تعط علم العقيدة - فضلاً عن العلوم الشَّرعية - المساحة الكافية للإيضاح الشامل لقيمتها، وقضاياها، ومدلولاتها، ومقاصدها، وحتى في المساحة المتاحة لها لم تسلط الضوء على عقيدة "المعاد" من حيث أبعادها الأخلاقية، والاجتماعية، والاقتصادية، وعلاقتها بالإرادة الفاعلة، والإعمار الحضاري، بشكل يدفع إرادة النشء الصَّاعد إلى العمل بما تقتضيه في الواقع؛ الأمر الذي أدى إلى سطحية التَّحمل الإيماني لدى الكثير من النشء، وضعف الرابطة بين الحياة العملية، وبين مرجعيتهم العقدية سواء على المستوى الفكري الثقافي، أو على المستوى السُّلوكي العام، وجعل منهم فريسة سهلة لليأس، والكسل، والتَّطرف، والإلحاد؛ ومن ثم تراخي الدفع الإرادي للعمل الحضاري.

(*) النتائج الفكرية في حقل العقيدة

حفلت المدونات الجامعة لعلم "العقيدة" بمساحة واسعة لبيان عقيدة "المعاد"، والاستدلال عليها، فكلّ المصادر المعتبرة جعلت من هذا المبحث قسيماً لمبحثين آخرين هما: "الألوهية، والنبوة".¹

وقد أبلى المتقدمون بلاءً حسناً في سبيل تقرير هذه العقيدة، والدبّ عنها، والرّد على ما يثار من تساؤلات حولها، اقتضاها الفكر في حينها، ووظفوا في تحقيق ذلك الجهد، والطاقة، والوسائل المتاحة لهم آنذاك.

بيد أنها في ذات الوقت ومع مرور الزمن أحدثت فجوة بين القارئ، وبين علم العقيدة عامة وعقيدة "المعاد" خاصة، ولعل الذي ساعد على ذلك عدة أمور، منها:

التّوجه في عموم خطابها إلى الملكة العقلية المنطقية للإنسان، دون سائر ملكاته الروحية، والعاطفية، فقد صيغت في مجملها صياغات منطقية تميل إلى الحسم بالأقيسة التي تترتب فيها النتائج على المقدمات بما اقتضاه الواقع في مراحل تاريخية سابقة، لم تعد كافية لمعطيات الواقع الحالي.

غلبة التجريد في الأسلوب، والغموض في الخطاب، وأنماط التعبير؛ مما أظهرها على أحسن التقادير في صورة نتاجات نُخبوية أكاديمية، ومباني بحثية ذات مناظير متنوعة، وآراء متنازعة غارقة في استخدام طرق الجدل، والإفحام، الأمر الذي خيّل للقارئ المتخصص فضلاً عن العادي، أنها ضرب من الألغاز، ونوع من الطلاسم؛ ومن ثم انصرف عنها لما لم يجد فيها ضالته.

¹ راجع في ذلك: الأشعري: اللّع في الرد على أهل الزيغ، والبدع، ت: د: حمودة غرابية، مطبعة مصر، ط1، 1955م)، (ابن فورك: مجرد مقالات الأشعري، ت: أ.د: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الإسلامية، القاهرة، ط1 (1425هـ/2005م)، (الباقلائي: الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ولا يجوز الجهل به، ت: محمد زاهد الكوثري، المطبعة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، (1421هـ/2000م)، (القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ت: د: عبد الكريم عثمان، الهيئة العامة المصرية للكتاب القاهرة (2009م)، (الغزنوي: أصول الدين، ت: د: عمر وفيق الداوق، دار البشائر الإسلامية ببيروت ط1 (1419هـ/1998م).

دوران أقلام المتأخرين من أهل هذا الفن في فلك ما قدمه أكبر المتقدمين إمّا بالعرض والدراسة، أو بالنقد والمقارنة، واقتصرهم على القضايا التي كانت مورد شبهة، وتساؤل في عصر التّدين، الذي شهد مُواجهات، ومُدافعات أثبت العلماء ما يختص بها مثل: هل المعاد بالروح أو بالجسد، أو بهما معاً؟ وهل تعاد بعناصرها وهيئاتها الأصلية، أو بصورها المثالية؟ وما مستوى التماثل؟ ثم من يستحق الجزاء، أهي الروح، أو الجسد؟ وهل يعاقب الجسم الأصيل، أو البديل؟.

ظناً منهم أنّ مدلول العقيدة ينحصر فيما دونه المتقدمون من قضايا، وأنّ غيرها من مسائل الفكر، والعمل، خارجة عن الإطار العقدي، وأنّ الخروج عن هذا الفلك -بالإضافة أو الحذف- يُعدُّ ارتداداً عن الخطّ الفكري.

ومن ثم انحسرت وتقلصت من مدلول العقيدة في الأفهام مسائل أخرى ذات معانٍ عقديّة، مثل: مهمة الخلافة في الأرض كغاية لحياة الإنسان، ومثل: الحرّيّة، والمساواة، والعدالة الاجتماعية كقاعدة لبناء المجتمع النموذجي، ومثل: قضية تسخير الكون للإنسان، وضرورة استثماره، والانتفاع بمرافقه، وتسخير مقدراته لبناء الحياة، والرفق به للحفاظ عليه من الفساد والتدمير، في اتجاه تحقيق الخلافة ابتداءً بالتدبر والتّفكير؛ لتحصيل العلم، وانتهاءً بالاستثمار التطبيقي النفعي لذلك العلم، فهذه القضايا، وأمثالها رغم ما لها من مدخل في تحقيق الإيمان وعدمه، لا تدخل اليوم ضمن دائرة العقيدة عند كثير من المفكرين.

فكانت النتيجة أنّ غُيّبت وراء زُكام هذا الطّرح المفاهيم العملية، والمضامين المعيشية، والقيم التربوية، والأبعاد الحضارية التي تهدف إليها العقيدة سعياً وراء تحقيق السّعادة، والأمن لبني البشر في الدارين، وتوهمت الأذهان أنّ عالم الغيب في انقطاع عن عالم الشهادة.

بيد أنّ هذا الوهم مدفوع بعدة وجوه منها :

1. أن قضايا العقيدة لا تنحصر في عالم الغيب دون وصلٍ له بعالم الشهادة وواقع الحياة؛ إذ المتأمل لعرض القرآن الكريم لقضية "المعاد" مثلاً يجد أنه في إثباتها لم ينفك عن ربطها بعالم الشهادة.

2. أن التحديات القديمة، والاعتبارات التاريخية، ونزاعات الفرق والمذاهب في بعض المسائل لا تصلح معياراً لتحديد حجم الاهتمام، والحضور، والتصنيف لأية قضية مطروحة، بل المعيار هو الواقع المعيش، وكون القضية داخلية في دائرة الإيمان والتحمل العقدي أم لا؛ لأنّ القضايا الجامعة لعلم العقيدة قد طرحها الواقع، وطلب من الفكر القديم الاهتمام بها؛ لكونها داخلية في دائرة الإيمان.

3. أن أكابر المتقدمين قد أقروا بأنّه ما من حرج في عرض العقيدة الإسلامية بصورة يُستخدم فيها جميع أنواع السُّبُل المستحدثة التي لا تتعارض مع كليات الدِّين، إذا كان الإقناع بها، ودفع الشبه عنها يتطلب ذلك¹، ولا شك أنّ تسليط الضوء على الأبعاد الأخلاقية، والاجتماعية، والاقتصادية والنفسية لعقيدة "المعاد" يُعدُّ من أكثر الوسائل العصرية الفاعلة في إثباتها، والإقناع بها.

(*) الفهم السُّلبي للسلوك الصُّوفي

لقي التَّصوُّف الإسلامي قبولاً وانتشاراً واسعاً في البيئة الإسلامية حتى انصبغ أكثر المسلمين بالطرائق الصُّوفية - بشكل مباشر أو غير مباشر - بحيث قلَّ أن تجد مسلماً غير منتسب لطريقة منها؛ وظلَّ التصوف - حقيقة وممارسة - عنواناً لأهل المحبَّة وطُلاب الآخرة²؛ وقد كان لذلك أبعاد إيجابية في الأفق الأخلاقي بلا شك³.

¹ بالرجوع إلى مدونات أعلام هذا الفن كـ"الأشعري، والباقلاني، والغزالي، والرازي" وغيرهم، تجد أنهم قد استعانوا بالعلوم الكونية والطبيعية في إقرار العقيدة الإسلامية.

² راجع في ذلك: أبو نصر السراج الطوسي: اللُّمع، تحقيق: عبد الحليم محمود وطفه عبد الباقي سرور، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (1423هـ/2002م)، (عبد الكريم بن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية، بيروت، ط2/1990م)، (ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1983م).

³ محمد إقبال: تجديد التفكير الديني، دار الهداية ط2، (1421هـ/2000م) (ص9). (أبو الحسن الندوي: ربانية لا رهبانية، دار القلم بدمشق، والدار الشامية، بيروت، ط1، (2000م)، (ص 23-25)، (سعيد حوى: تربيتنا الروحية، دار عمار، بيروت، لبنان، (1989م)، (ص 18-20).

ولكن في ذات الوقت وبعد مرور الزمن ظهرت له أبعادٌ سلبية انعكست على أوضاع البيئة الإسلامية؛ إذ في إطار أخلاق التَّصوف وسلوكياته المحمودة التي تُؤكِّد على قِيَمِ الزهد، والانقطاع، والخلوة، والعُزلة عن الدنيا والعمل للأخرة، وفي إطار الممارسة السَّلبية لها من بعض المنتسبين إليه؛ فهتت شريحة من المسلمين أنَّ العلاقة بين الدنيا، والأخرة قائمة على التناقض، وأنَّ ضرورة الاستقالة من الدنيا من لوازم طلب الأخرة، والإيمان بها، والارتقاء في درجات الحب الإلهي، ضرورة الاستقالة من الدنيا، والعُزلة عن الأحداث المتسارعة التي تقع للأُمَّة في أوضاعها الفكرية، والتربوية، فضلاً عن الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية.

وعليه فقد تجسَّدت عقيدة "المعاد" في الأذهان في صورة الجنوح إلى السكون، والاستسلام، وانتظار الأجل؛ ومن ثمَّ تعطلَّت الطاقات عن العمل الجاد النَّافِع؛ لتحقيق الإقلاع الفكري، والبناء الحضاري.

(*) الخطاب الدَّعوي

إنَّ للخطاب الدعوي استراتيجيَّة خاصة في طريقة عرض الأفكار العقديَّة، ووضع آليات الإقناع بها، وهذا الخطاب يتمثل في إثارة الوجدان، وتحريك المشاعر، الأمر الذي جعله مختلفاً عن النصوص الكلاميَّة الحجاجيَّة. كما جعله يتميز بقدرة على الوصول إلى السَّواد الأعظم من الجماهير والتأثير فيهم، ولعل التاريخ والواقع شاهدان بدوره الإيجابي تجاه الأحداث المتسارعة التي وقعت، ولا زالت تقع للأُمَّة في أوضاعها الفكرية، والحضارية.

بيد أنَّه في طرحه لعقيدة "المعاد" أثر بالسَّلب؛ حيث اقتصر في ترغيبه وترهيبه على تجريم الأمل في الدنيا، والتذكير بالموت وسكراته، والقبر ونعيمه، والجنة والنار.. إلخ، ولم يهتم بعرض علاقة "المعاد" بالأمل والعمل، والدَّور الذي يقوم به في مجال البناء الاجتماعي، والعمراني، مما ساعد على تكريس هذه الفكرة السَّلبية عن عقيدة "المعاد" في الأذهان.

(*) المنبر الإعلامي

يُعد الإعلام بوسائله المتعددة من أهم العوامل المؤثرة في تشكيل البناء الإدراكي والمعرفي للفرد تجاه قضايا مجتمعه، وقدرته على تحليلها، واستيعابها لاتخاذ السلوك المناسب لها. والإعلام بذلك هو السلاح الذي تعجز الحواجز عن صِدِّ ما يحمل من ثقافات مهما كان شأنها، فهو أشد خطراً من التعليم؛ لأنَّ التعليم قد يُخاطب الآلاف بمناهجه، لكنَّ الإعلام يُخاطب الملايين ببرامجه، "وأكثر هذه الملايين ساذجة تُؤثِّر فيها الكلمة مقروءة، أو مسموعة، أو منظورة، وفي ظل ثورة الإعلام الرقمي بأشكاله المختلفة، لم تعد الثقافة تتشكل عبر "الكتب، والأفلام، ومواد الترفيه الأخرى فقط، بل أضيف إلى ذلك الوسائل الحديثة ك"الصحافة الالكترونية، ومواقع الأخبار والمعرفة المختلفة على شبكة الانترنت، ومواقع التواصل الاجتماعي، وغيرها¹.

وإذا كان لهذه الثورة آثار إيجابية لا تنكر على الثقافة المجتمعية؛ ، فإنها في ذات الوقت تساعد على تكريس هذا الإيهام في العقول من خلال عدة أمور:

• تركيز اهتمام المواد الإعلامية على الحياة الدنيا، وإهمال الاهتمام بأمر الآخرة من "بعث، وحشر، وجنة، ونار".

• تضخيم القضايا الهامشية، والكيدية، والشبهات، والتحريفات، والأباطيل، وتهميش القضايا الجوهرية التي تتعلق بالواقع العقدي، والتي تحتاج إلى جهود كثيرة من العلماء، والمفكرين؛ لإيجاد نظريات جديدة لحلها.

• نُذرة المواد الإعلامية التي تتناول التجليات الحضارية للإيمان بـ"المعاد"- باعتباره أهم الأسس التي تقوم عليها العقيدة الإسلامية-، كـ"الإيمان بالمعاد والحد من الجريمة"، "الإيمان بالمعاد وإتقان العمل"، الإيمان بالمعاد ونهضة الاقتصاد"، وغيرها من الوجوه التي تربط الإيمان بالمعاد، وبين مناشط الحياة المختلفة.

¹ عبد الرحمن عزي: الإعلام وتفكك البنيات القيمة في المنطقة العربية: قراءة معرفية في الرواسب الثقافية، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط1، (2009م).

• كثرة المواد الإعلامية - المسموعة، والمرئية، والمقروءة - التي تتنافى مع العقيدة عامة، ومع عقيدة "المعاد" خاصة، فلا يكاد يخلو برنامج تلفزيوني، أو لقاء صحفي إلا ويُستغل من قِبَل القائمين على المؤسسة الإعلامية لبث الأفكار الوافدة المسمومة، وبالأخص برامج الأطفال التي تُنخر عقول الناشئة، وتنقش فيها أفكارًا يرضعونها منذ حداثه السن ويشبون عليها، ويستحسنونها في شبابهم، ويُدافعون عنها، وتصبح لديهم قيمًا مستقرة.

ومن ثم أفضى كل هذا إلى تراخٍ في الصلّة بين الإيمان بـ"المعاد"، وبين مناشط الحياة المختلفة، وضعف الشعور بغاياتها السلوكية، وغدت حقائقها تُشبه أن تكون تصديقات ذهنية غايتها في ذاتها.

ب): العامل الخارجي

تمثل العامل الخارجي في "الغزو الفكري" الذي استعدى فيه الغازي الغربي على الهوية الإسلامية بخلاصة ما توصّل إليه الفكرُ البشريُّ من منجزات العلم المادية وقوة الحضارة، في صورة حملاتٍ تحملُ عناوينَ "التبشير، والاستشراق، والعلمانية، والوضعية، والوجودية، والحدائثة، والعمولة، والقيم الكونية"، وغيرها من المصطلحات¹ التي تتحد في جوهرها وهو الفكرة المادية التي تقوم على إنكار كل مالميس ماديًا، واعتبار المادة هي الفاعل الوحيد في الكون، والحياة.

ومما يؤسف له أنّ هذه الأخطار استطاعت اختراق الكيان العقدي للمجتمع الإسلامي، وبتُّ الشكوك، والوهن فيه؛ وبدا ذلك في المذهبية المادية التي تسربت إلى الشباب الإسلامي، وفي العلمانية التي أصبحت مذهبًا لكثير من النخب المثقفة المسيطرة على الحظوظ التربوية والاقتصادية، والثقافية، والسياسية في العالم الإسلامي، والتي أفضت إلى تراجع في نظرة الطلائع لدينهم العظيم، وفي درجة استمساكهم به، فتمَّ إلى حد كبير إهمال الإيمان بالغيب وهو أهم الأسس

¹ محمد محمد عبدالقادر الخطيب: دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة، (1990م)، (ص 1، 2).

التي تقوم عليها العقيدة الإسلامية، وإهمال الاهتمام بأمور الآخرة من "بعث، وحشر وجنة، ونار" وتركز الاهتمام على الحياة الدنيا، وتبع ذلك تقصير شديد في أداء العبادات؛ ك"الصلاة، والصيام، والزكاة"، وتقصير في أداء المعاملات، والآداب والأخلاق، متابعة للمفهوم الثقافي الغربي الذي لا يقيم لها وزناً.

وحاصل الأمر..

أن هذه الأسباب مجتمعة قد أفضت إلى تداعيات خطيرة في مجال العقائد عامة، وعقيدة "المعاد" خاصة؛ حيث وقعت في نفوس الكثير موقعاً باهتاً لا يمتد أثره إلى الإرادة ليحركها فتدفع الجوارح إلى العمل، وجنحت عند البعض لتكون أقرب إلى ظاهرة عقلية مجردة، فيها مغالاة التفصيل، والتقرير والمجادلة، وليس فيها ما يؤثر في مجامع النفس، وكيان الإنسان كله لتدفعه إلى إنجاز الأعمال.

ولذلك كان لزاماً أن يمتد ترشيد الاعتقاد ليشمل علاقة العقيدة لاسيما عقيدة "المعاد" بالإرادة الفاعلة؛ لتثمر إنجاز العمل الصالح المؤسس للنهضة، والإقلاع الحضاري. وذلك من خلال عدة خطوات:

• تذكير الفرد المسلم بالمعطيات الحضارية التي منحها الإيمان بـ"المعاد" لمن سبقه، وإبراز قيمته؛ لترسيخ قناعاته بقوته، وصلاحيته للعصر الراهن، ولكلِّ العصور.

• العمل على إعادة دور عقيدة "المعاد" في بناء الإنسان، والمجتمع، والحضارة، لتتجسد في فكره إيماناً عميقاً، وفي سلوكه عملاً صالحاً، وأخلاقاً حميدة، كما كانت تتفاعل عطاءً وجهاداً في نفوس المؤمنين السابقين ومن تبعهم بإحسان.

• تعريف الإنسان المسلم بعقيدته الحققة عن طريق منابع المعرفة الصافية، وبلغة معاصرة، ثم بشكل يتناسب مع التحليل الفكري، ومقتضيات العصر الحديث.

والذي هو موضوع الصفحات التالية إن شاء الله تعالى.

3- قيمة عقيدة "المعاد"

إنَّ عقيدة "المعاد" في أصلها ليست مفاهيم تنحصر في التصديق القلبي بها، بل ذلك هو جزء من الإيمان بها فحسب، وإنَّما قيمتها الحقيقية تكتمل بما يحدثه الإيمان بها من أثر شامل في حياة الإنسان الفكرية، والعملية، فهي التي تُسَيِّر الإنسان إلى الخير أو الشر، وتلك هي النقطة الفارقة بين العقيدة الإسلامية وسائر العقائد الأخرى.

ومن هنا تبرز قيمة عقيدة "المعاد" في عدة أمور:

- أنَّها أصل ثابت من أصول الاعتقاد ليس في الإسلام وحده، بل في سائر الأديان السماوية، فما من نبي من الأنبياء إلاَّ وأُنذر قومه هذا اليوم.¹
- أنَّها صِنو حقيقة التوحيد والنُّبوة؛ إذ الإيمان بالله ﷻ، وبرسله، وكتبه داعيًا إلى ضرورة الإيمان به، فهو لازم التصديق بدعوات الأنبياء المشحونة بالنصوص القاطعة في إثباته.
- أنَّها المعرِّف الحقيقي بجلال الباري ﷻ وكماله؛ إذ هي لازم القدرة الإلهية المطلقة، ولازم الوعد الإلهي بالثواب، والوعيد بالعقاب، وهما من لوازم التكليف، ولوازم العدل الإلهي أيضًا، ولوازم الحكمة الإلهية في الحياة المنافية للعبث الذي لا محل له مع العدل، والحكمة الإلهيين، و"القرآن الكريم" يكشف عن هذا التلازم الأكيد في نصوص كثيرة، منها:

قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾². **وقوله تعالى:** ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ

¹ قال الله ﷻ "عن قيل نبيه "إبراهيم" عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعْهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (سورة البقرة: من الآية 126) وقال تعالى عن قيل نبيه "توح" عليه السلام لقومه: ﴿وَاللَّهُ أَنْتَبَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾ (سورة نوح: الآية 17-18)

وقال تعالى عن قيل نبيه "شعيب" عليه السلام لقومه: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (سورة العنكبوت: الآية 36)

² سورة يس: الآية 81.

حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ
وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴿١﴾ ، وقوله
تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾.²

• أن لها أشد الأثر في توجيه الإنسان، والتزامه، وانضباط أسلوب تبادله
لحقوقه، وأدائه لواجباته تجاه ربه، وتجاه نفسه، وتجاه مجتمعه؛ لأنها تغرس في
النفوس أسس التربية الأخلاقية القائمة على الشعور بوجود الرقيب على القول،
والعمل في السر، والعلن، والثواب والعقاب، حتى وإن أمن من عقوبة القانون
وسلطته؛ إذ لا مفر من حكم الله وسلطانه؛ لأنه محيط بكل شيء، ولا يعزب عنه
مثقال ذرة. قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ
مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾³

وتتجلى هذه القيمة بالنظر إلى حال الروابط الاجتماعية في المجتمعات
التي غابت عنها هذه العقيدة؛ ففي دراسة أجراها "إميل دوركايم 1917م" عن
ظاهرة "الانتحار" بعد أن ارتفعت نسبته في المجتمعات "البروتستانتية" عن
المجتمعات "الكاثوليكية"، تبين أن السبب في هذه الزيادة هو أن المذهب
"البروتستانتية" يؤمن أصلاً بحرية الفكر، ويؤكد الفردية ويدعم روحها، ولا يؤمن
بمظاهر الشعائر؛ مما أدى إلى قتلها، بعكس المذهب "الكاثوليكي" الذي يؤمن
بروح المحافظة والتمسك بمظاهر التقاليد والشعائر؛ ومن هنا أدى تحديد
المعتقدات البروتستانتية إلى ضعف واضح في درجة الالتحام والتماسك
الاجتماعي؛ مما هدم روح المحافظة والتضامن الاجتماعي؛ فظهرت بوادر
التفكك، والتخلخل واضحة بين الفرد ومجتمعه.⁴

"ففرق كبير بين إنسان يؤمن بالبعث والحساب والعقاب في الدار الآخرة
وإنسان آخر لا يؤمن بذلك".⁵، وسيظهر هذا جلياً في السطور التالية إن شاء الله.

¹ سورة يونس: الآية 4.

² سورة المؤمنون: الآية 115.

³ سورة آل عمران: الآية 29.

⁴ سلوى سليم: الإسلام والضبط الاجتماعي، دار التوفيق النموذجية، القاهرة، (1985م)

⁵ د: مصطفى حلمي: الإسلام والفلسفة، (ص190.191).

• أُنْهَى طَوْقَ النَّجَاةِ، وَصَمَّامَ الْأَمَانَ لِكَيَانَ الْفَرْدِ وَالْمَجْتَمَعِ: قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾¹، فالآية الكريمة تصرح بأن الإيمان بـ"المعاد" يدفع عن المؤمن الخوف والحزن، ويحفظ له أجره، في حين أن غياب سبب في فتح أبواب الانحراف، والفساد، والظلم والطغيان: قَالَ تَعَالَى: ﴿وَأَسْتَكْبَرُوا هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ﴾²، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾³، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّكْرِ الَّذِي يُدْعَى الْيَتِيمَ وَلَا يَخُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ﴾⁴، فهذه الآيات تشير إلى أن ما حمل هؤلاء وأشباههم على أن يصنعوا صنيعهم إلا وهمهم باستحالة "المعاد".

يشير "إيريك فروم 1980م" في كتابه "المجتمع السوي، والخوف من الحرية" إلى أن: "نسبة الاضطرابات النفسية، والعصبية تزداد في المجتمعات الحضارية الحديثة، حيث تضعف المشاعر الدينية، وحيث يزداد الإحساس بالفردية، والغربة، والصراع، وحيث يزداد القلق والتوتر"⁵، ولا يخفى ما تسببه تلك الاضطرابات من سلوكيات مرفوضة، وتهديد لاستقرار تلك المجتمعات وأمنها، وتاريخ الجرائم، ولعل وواقعها الآن خير شاهد على ذلك، ففي أكثر بلاد العالم تحضرًا في العصر الحديث "الولايات المتحدة الأمريكية" تعلن نتائج شيوع القلق، وانتشاره أرقامًا مفرقة من الجرائم حيث تحدث جريمة قتل كل 43

¹ سورة البقرة: الآية 62.

² سورة القصص: الآية 39.

³ سورة الجاثية: الآية 23، 24.

⁴ سورة الماعون: الآية 1-3.

⁵ راجع إيريك فروم: الخوف من الحرية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، بيروت ط1، 1972م. إيريك فروم: المجتمع السوي، ت: علي مولا.

دقيقة، واغتصاب كل 19 دقيقة، وسرقة كل دقيقتين، أما السطو على المنازل فجرime كل 20 ثانية، وعلى السيارات كل 48 دقيقة، والرقم المفزح اختطاف رجل كل 20 ثانية.¹

• أنّها مصّل الأمان الذي يزوّد المؤمن بمضادات ذات قيم فعّالة تعالج ما قد يبتلى به من إصابات سلوكية، كالثبات على المبدأ، والصبر على الأذى، والتّحرر من المطامع وإغرائها، وتقبّل المغارم مهما كانت ثقيلة؛ بحيث يكون مستغنياً عن كل شيء بما ادخره مالكة الكريم من خزائن لا تنفذ في الآخرة.

قال تعالى: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَعَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنَ عِزِّ الْأُمُورِ﴾² ، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُؤَقِّي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾³

وروي أنّ امرأة أتت النبي ﷺ فقالت: إِنِّي أُصْرَعُ، وَإِنِّي أَتَكَشَّفُ، فَادْعُ اللَّهَ لِي، قَالَ: «إِنَّ شِئْتَ صَبَرْتِ وَلَكَ الْجَنَّةُ، وَإِنْ شِئْتَ دَعَوْتُ اللَّهَ أَنْ يُعَافِيكَ» فقالت: أَصْبِرُ، فقالت: إِنِّي أَتَكَشَّفُ، فَادْعُ اللَّهَ لِي أَنْ لَا أَتَكَشَّفَ، فدعا لها⁴

• أنّها تُمثل الدّعاة التي يُعتمد عليها في إقامة جميع الأنظمة بما فيها "النّظام الاجتماعي"، و"النّظام العمراني"، فهي التي تشعل فتيل البناء الحضاري أول مرة، وإنّ أي خلل فيها يترتب عليه تقلص إبداعي، وانحسار حضاري، وواقع الأُمَّة الإسلامية خير شاهد على ذلك؛ إذ المتأمل له يجد أنّ الخلل الذي أصابها في تحمّلها لعقيدتها، لاسيما الإيمان بـ"المعاد"، وما آل إليه الأمر من انحراف في التّصور، وسطحية في التّحمل الإيماني، كان عاملاً حاسماً في انحسارها الحضاري.

¹ رمزي كلارك إحصائية عن الجرائم في الولايات المتحدة الأمريكية في عام نقلًا عن: ناهد الخراشي: أثر القرآن الكريم في الأمن النفسي، و وكالة الأهرام للتوزيع، القاهرة، ط1(1407هـ)، (ص 17).

² سورة الشورى: الآية 43.

³ سورة الزمر: من الآية 10.

⁴ رواه البخاري في صحيحه، كتاب "المرضى"، باب "فضل من يصرع من الرّيح"، (ج7/ص116)، رقم (5652).

• أنها وسيلة الحفظ والحماية للبناء الحضاري من تسلل الغلبة المادية على القيمة الإنسانية، عندما تزخر الحضارة بعالم الأشياء الذي نتج عن ذلك البناء، فتكون الغائية التي تصحب صفة الإيمان هي نظام المناعة الذي يدرأ عن الحضارة خطر المادية والركون إلى عالم الأشياء الذي قد يقودها إلى الانحدار، والواقع خير شاهد على ذلك؛ حيث نجح الإنسان المعاصر في امتلاك تقنية متطورة، وأدوات حضارية مكنته من السيطرة على قوى الطبيعة المختلفة، إلا أنها في ظل غياب صفة الإيمان بـ"اليوم الآخر" فشلت في كبح جماح النفس الإنسانية، وترويضها في طريق الكمال المطلوب.

ومن هذا المنطلق اهتم القرآن الكريم بتقريبها، وأكد وقوعها بشتى الأساليب النظرية والعملية، ونبه إليها في كل مناسبة، حتى استغرقت آياته مُشكِّلاً مع موضوعات السور وشائج محكمة تصب في محور رئيس هو الإيمان الذي تظهر آثاره في سلوكيات الفرد تجاه ربه، وتجاه نفسه وتجاه مجتمعه.

4- "المعاد" والبناء الاجتماعي

إن عقيدة "المعاد" ليست أفكاراً نظرية بحتة تجول في الأذهان، وتُحلِّق نحو عوالم متعالية عن حياة الناس وواقعهم المعيش، ولا هي مفاهيم تجريدية محضة تُفَرِّغ في وسائل التناقل الفكري، ولا هي دعوات لترك العمل، وتجريم الأمل، وتشجيع الانعزال عن مناسط الحياة، بل هي حقائق تختزن في عمقها دلالات، ومضامين تتفاعل بإشعاعها مع حركة الإنسان في كافة مناسط الحياة، وتُمثل هذه المضامين الدُعامة التي يُعتمد عليها في إقامة جميع الأنظمة بما فيها "النظام الاجتماعي"، ويمكن إبراز علاقة عقيدة "المعاد" بالبناء الاجتماعي من خلال النقاط التالية:

أولاً: عقيدة "المعاد" والضبط الاجتماعي

لا يمكن للمجتمع أن يوجد، أو يستمر بدون علاقات اجتماعية تربط بين أفرادها، وتساعدهم على إشباع حاجاتهم الأولية والثانوية، ولا يمكن أن يتم ذلك

في صورة عشوائية، بل لابد أن يكون في صورة تضمن ضبط العلاقات الاجتماعية، بما يحقق التوازن بين الحقوق والواجبات، والمصالح الفردية وقيم الغيرية¹، وهو ما يصلح عليه بـ"النظم الاجتماعية"²، أو المعايير الاجتماعية التي تمثل "مجموع القواعد المثالية للفعل، والتفكير، والشعور التي يستند إليها المجتمع في تحديد ما هو صواب وما هو خطأ، وما هو جائز، وما هو غير جائز، وما يجب أن يكون، وما يجب ألا يكون، حتى يكون الفرد مقبولاً من الجماعة ملتزماً بسلوكها، ومسائراً لقواعدها، ومتجنباً لرفضها"³، فتكون هي أساس الحكم ومنطلق القياس⁴.

ولاشك أنّ تطبيق تلك المعايير والقواعد، وإلزام الأفراد بها من حيث ما يجب إتيانه، وما يجب تركه من أنماط سلوكية في ظروف محددة، يحتاج إلى سلطة توجب انقيادهم لتلك المعايير، وهو ما يعرف بـ"الضبط الاجتماعي"⁵، وهو "القوة التي تحمل الأفراد على السير على المستوى العادي، والمألوف المصطلح عليه في الجماعة دون انحراف أو اعتداء"⁶، ومن صوره "الدين، والقانون، والعرف، والضمير".

حيثُ أثبتت التجربة عدم قدرة القوانين وحدها - حتى في أكثر دُول العالم مدنيّةً وتقدمًا - على ضبط الأدياء الميئس والسُّلوكي لمتمتني الإعلام الرقيي بما يحول دون انتشار عوامل الاضطراب، والقلق والانجراف، والفساد في المجتمع؛ نظراً لغيبها أحياناً وقصورها في كثيرٍ من الأحيان.

¹ علي عبد الرازق جلبي: دراسات في المجتمع والثقافة الشخصية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان (1984م) (ص134)، (نبيل توفيق السملوطي: الدين والبناء الاجتماعي، دار الشروق، جدة (1981م)، (ج1/ص84.83).

² محمد الطيب: الإثنولوجيا، دراسة عن المجتمعات البدائية دار علاء الدين، دمشق، سوريا (2000م) (ص169)، (عبد الله محمد عبد الرحمن: علم اجتماع التنظيم، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (1988م)، (ص9).

³ محمود فؤاد حجازي: البناء الاجتماعي، دار غريب للطباعة، القاهرة، مصر (1979م)، (ص78)، (محمد شفيق: الإنسان والمجتمع، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية (1997م).

⁴ أحمد محمد الطيب: أصول التربية، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية (1999م)، (ص100).

⁵ ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، (1988/51408م)، (ج1/ص377).

⁶ محمد عبد المنعم نور: المجتمع الإنساني، (مكتبة القاهرة الحديثة، مصر (1970م)، (ص254).

كما أثبتت التجربة أنّ الضمير الإنسانيّ وحده ليس كافيًا لتحقيق ذات الهدف؛ إذ زبّما ينصح ويُعاتب، ويُؤنّب لكنّه لا يُعذّب ولا يُعاقب؛ بل كثيرًا ما يُغالبه الهوى فيكفّ ويعتزل، وعندها يفعل الإنسان ما يشاء تحت جُنح الظلام بعيدًا عن أعين الناس.¹

ومن هنا تظهر علاقة الإيمان بـ"المعاد" بـ"الضبط الاجتماعي" وأثره في حفظ النَّسَق الاجتماعي، وضبط السلوك الأخلاقي؛ حيث يُعدُّ النظام الأمثل لمعالجة تلك التحدّيات أمّا لماذا؟؟؟ فلأمرين:

الأمر الأول: أنّها المصدر المباشر والمسئول الأول عن تقرير القيم الأخلاقية ورعايتها، واستيعاب الجانِب المعنويّ والروحِي الذي هو المحوَر الأضعف والأهم في المعادلة من خلال ما يغرسه في النفوس من أسس للتربية الأخلاقية، وإحساس بالمسؤولية إزاء أعمالها، وما يزودها به من مُضادات ذات قيم فعّالة تُعالج ما قد تتبلى به من إصابات سلوكية، كالثبات على المبدأ، والتحرر من المطامع وإغرائها، وتقبُّل المغارم مهمًا كانت ثقيلة؛ وما يزيّ فيها من نزعة تصدّها عن العدوان على حقوق الآخرين، وورع يجردّها عن الظلم، والتجاوز على الغير.

الأمر الثاني: أنّه أكثر السُلطات الإلزامية فاعلية وتأثيرًا في حمل الأفراد على الالتزام بالضوابط الاجتماعية والأخلاقية؛ وذلك لأنّه يتضمّن جوهر الإلزام الأمثل الذي يُفرز سُلطة هي الأقوى² والتي تتميّز عن غيرها بعدة ميزات منها:

القداسة والهيبة: لأنها نابعة من معتقد صحيح، وذلك يؤدي إلى شعور عميق بالثقة الكاملة بها، ويجعلها موضعًا للإيمان، والتسليم من الجميع.

الرقابة الذاتية: إذ السلطان على الفرد هو الاعتقاد الذي يحمله بين جنبه، فلا حاجة إلى محرك ورقيب خارجي؛ ولا شك أن هذا يفضي إلى خفض السيطرة القسرية.

¹ راجع: د: وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى مدخل علمي إلى الإيمان (ص 122، 123)، تعريب: د: ظفر الإسلام خان، ت: د: عبد الصبور شاهين، مكتبة الرسالة.

² محمد عبد المنعم نور: المجتمع الإنساني (ص 252)، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر (1970م). (خالد بن عبد الرحمن السالم: الضبط الاجتماعي والتماسك الأسري، الرياض، (2000م).

الحضور الدائم: مع الجميع أفرادًا، وجماعات في جميع الأوضاع والأحوال، وفي مختلف الأمكنة والأزمنة بغير تفريق، أو تمييز؛ ولا شك أن هذا يوفر كثيرًا من الجهود والنفقات التي تبذل لضبط السلوك الاجتماعي.

امتداد أثر رقايبته إلى عالم الغيب، بينما تنتهي رقابة القوانين، والأعراف، والعادات، بانتهاء عالم الواقع.

استتباع الثواب والعقاب في الدارين على العمل: وذلك يؤدي إلى الطاعة الاختيارية من ذات الفرد لها؛ لأنها تقوم على الإيمان بأن الامتثال لها يحقق له السعادة في معاشه ومآله، والعكس؛ وهذا بلا شك يدفعه إلى العمل برغبة ذاتية نشطة.

مخالطة الاقتناعات العقلية بمعاني الحب، والشوق، والخوف، والرجاء، ولا يخفى أن العواطف، وأشواق الروح لها من التأثير على الاندفاع في العمل ما يوازي، أو يفوق التصديق العقلي المجرد.

قوة التأثير: إذ أن الثقة الكاملة بين الإنسان، وبين مصدر الإلزام لديه يحمله على الاستقامة، والاحترام لما يجب عليه فعله، وحبه الصادق له، ورغبته القوية فيه، وحرصه التام عليه، وسعادته الغامرة في أدائه، وشعوره بالوخز، والضيق، والكآبة عند التقصير فيه.

الإيجابية المتزنة: حيث تدفع الفرد دائمًا إلى التفاعل الإيجابي مع مجتمعه، والتأثير فيه، ومحاولة المهوض به في صورة رائعة تتوازن فيها الثقة بين الدنيا والآخرة، والحرية الفردية والمصلحة الجماعية، وتتكافأ فيها الحقوق والواجبات، وتتوزع بالعدل.

وعليه فإن مجموع هذه السمات جعل من الإيمان بـ"المعاد" النظام الأكثر تأهيلاً لضبط الاجتماعي، وإنبات القيم ورعايتها، وإنشاء الروابط المرغوب فيها لبناء الإنسان النّمودجي، والمجتمع النّمودجي؛ باعتبار أن "البناء الاجتماعي في أصله نتاجًا طبيعيًا لمدى قوة أداة الضبط وتأثيرها، وفعاليتها"¹.

¹ عبد الله الرشدان: علم اجتماع التربية، دار الشروق عمان، (1999م) (ص200).

ومن ثمّ اعتمدها الخطاب القرآني، والخطاب النبوي مصدرًا رئيسًا لحمل الفرد على الالتزام بالمعايير الاجتماعية المصطلح عليها فيما يتعلق بـ"العبادات، المعاملات، الآداب والأخلاق .."، وقد ظهر ذلك في صور عديدة منها:

☐ التأكيد على التلازم بين كمال الإيمان بـ"المعاد"، وبين من يرضى حقوق الآخرين، من ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾¹، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾²، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾³، وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾⁴

☐ التأكيد على التلازم بين نفي الإيمان، وبين الإخلال بحقوق الآخرين، من ذلك:

ما روي عن أبي هريرة: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ،" وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ، وَاللَّهُ لَا يُؤْمِنُ، وَاللَّهُ لَا يُؤْمِنُ، وَاللَّهُ لَا يُؤْمِنُ، وَمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «الَّذِي لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ»⁵.

¹ سورة البقرة: الآية 228.

² سورة البقرة: الآية 232.

³ سورة الطلاق: الآية 2.

⁴ سورة النور: الآية 2.

⁵ رواه البخاري في صحيحه، كتاب "الأدب"، باب "إثم من لا يأمن جاره بوائقه" (ج8/ص10)، رقم (6016).

وَعَنْ وَهْبٍ قَالَ: سَأَلْتُ جَابِرًا: أَسَمِعْتَ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: "لَا يَزِيءُ الْمُؤْمِنُ حِينَ يَزِيءُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ؟"¹.

وما روي عن أنس بن مالك . ﷺ . قال: قال رسول الله ﷺ: "مَا أَمَنَ بِي مَنْ بَاتَ شَبَعَانًا وَجَارُهُ جَائِعٌ إِلَى جَنْبِهِ وَهُوَ يَعْلَمُ بِهِ."²

وما روي عنه أيضًا أن النبي ﷺ قال: "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ"³

التأكيد على التلازم بين كمال الإيمان بـ"المعاد"، وبين التحلي بمكارم الأخلاق، ومن ذلك"

قوله ﷺ: " مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُؤْذِ جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ"⁴، وقوله ﷺ "أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا، وَخَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِنِسَائِهِمْ"⁵

تحديد الجزاء الأخروي للتعدي على حقوق الآخرين، من ذلك:

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾⁶، وقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا

¹ رواه الحارث في المسند، كتاب "الإيمان"، باب "ما جاء في الكِبَائِرِ" (ج1/ص180)، رقم (33).

² رواه الطبراني في المعجم الكبير، (ج1/ص259)، رقم (751).

³ رواه البخاري في صحيحه، كتاب "الإيمان"، باب "من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه" (ج1/ص12)، رقم (13).

⁴ رواه البخاري في صحيحه، كتاب "الأدب"، باب "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره" (ج8/ص11)، رقم (6018).

⁵ رواه الترمذي في سننه، باب "ما جاء في حق المرأة على زوجها" (ج3/ص458)، رقم (1162).

⁶ سورة النساء: الآية 30.29.

كَالْوَهْمِ أَوْ وَرَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ¹،
 وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا
 وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾².

وعن أبي يعلى معقل بن يسار رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "مَا مِنْ
 عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللَّهُ رَعِيَّةً، يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لِرَعِيَّتِهِ، إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ
 الْجَنَّةَ"³.

تحديد الجزاء الأخروي للتحلي بالأخلاق والآداب فمن اتصف بالأخلاق
 الحسنة وعدته بالثواب الجزيل والدرجات الرفيعة، ومن ساء خلقه وأطلق
 العنان لنفسه وعدته بالعقاب الأليم. ومن ذلك:

قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ الْعَبْدَ لَيَبْلُغُ بِحُسْنِ خُلُقِهِ عَظِيمَ دَرَجَاتِ الْآخِرَةِ،
 وَشَرَفِ الْمَنَازِلِ، وَإِنَّهُ لَضَعِيفُ الْعِبَادَةِ، وَإِنَّهُ لَيَبْلُغُ بِسُوءِ خُلُقِهِ أَسْفَلَ دَرَجَةِ فِي
 جَهَنَّمَ"⁴، وقال صلى الله عليه وسلم موصياً: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَفْسُوا السَّلَامَ، وَصَلُّوا الْأَرْحَامَ،
 وَأَطْعِمُوا الطَّعَامَ، وَصَلُّوا بِاللَّيْلِ وَالنَّاسُ نِيَامٌ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِسَلَامٍ"⁵.

تحديد الجزاء الأخروي للتعاون والتكافل المادي والمعنوي، من ذلك:

ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ نَقَسَ عَن مُؤْمِنٍ
 كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ الدُّنْيَا، نَقَسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى
 مُعْسِرٍ يَسَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا
 وَالْآخِرَةِ، وَاللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ"⁶.

¹ سورة المطففين: من الآية 5:1

² سورة النساء: الآية 10.

³ رواه مسلم في صحيحه، كتاب "الإيمان"، باب "استحقاق الوالي الغاش لرعيتيه النار" (ج1/ص125)، رقم (142).

⁴ رواه الطبراني في المعجم الكبير، (ج1/ص260)، رقم (754).

⁵ رواه ابن عساکر في المعجم، (ج2/ص1039)، رقم (1339).

⁶ رواه مسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن، (ج4/ص2074)، رقم (2699).

وَعَنْ سَهْلٍ، قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "وَأَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هَكَذَا"، وَأَشَارَ بِالسَّبَابَةِ وَالْوُسْطَى، وَفَرَّجَ بَيْنَهُمَا شَيْئًا¹

ولا شك أن هذا أثمر في مداه الأرحب الفضائل الإنسانية العليا، والروابط الاجتماعية الوثيقة؛ حيث سمت النفس عن الأنانية، والماديات الوضيعة، واتجهت دائماً نحو المكارم الأخلاقية، والفضائل الاجتماعية التي قويت بها دعائم البناء الاجتماعي. وفيما يلي عرض لبعض الآثار التي أحدثتها هذه العقيدة على مستوى البناء الاجتماعي.

ثانياً: آثار عقيدة "المعاد" في البناء الاجتماعي

إن المتأمل في صفحات التاريخ يجد أن الإيمان بـ"المعاد" قد أحدث آثاراً واضحة في الحفاظ على المعايير الاجتماعية، وتنظيم حياة المجتمع المسلم؛ حيث نجح بعد التصديق به، والتعايش معه، والتلقي له بقلب واع، وصدر رحب، وعقل خصب، نجح في أن يسمو بروابط البناء الاجتماعي من أسس الطبقية، والعصبية القبلية، وعنصرية اللون والمال إلى دعائم معنوية تتمثل بالتقوى، والفضيلة، والإخاء الإنساني، فشكّل المسلمون أمة واحدة بعد أن كانوا جماعات متفرقة متناحرة. وقد تجلت تلك الآثار في عدة مظاهر منها:

● إثارة الشعور الاجتماعي

فبعد أن كان الإنسان ما قبل الإسلام يتمحور في سلوكه الاجتماعي حول ذاته، وينطلق في تعامله مع الآخرين من منظار مصالحه وأهوائه، وينساق بعيداً مع أنانيته، غدا بتفاعله مع إكسير الإيمان بـ"المعاد"، يضحى بالنفس والنَّفيس في سبيل دينه ومجتمعه، وبلغت آفاق التَّحول في نفسه إلى المستوى الذي يُؤثر فيه مصالح أبناء جنسه على منافع نفسه.

وليس بخفيّ على أحد مستوى الإيثار الذي أبداه الأنصار مع المهاجرين، إذ شاطروهم في كلِّ ما يملكون حتى في بيوتهم، وأمتعتهم.

¹ رواه البخاري في صحيحه، كتاب "الطلاق"، باب "اللَّعَان"، (ج7/ص53)، رقم (5304).

فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: " لما قدم المهاجرون المَدِينَةَ نزلوا على الأَنْصَارِ في دروهم فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا رَأَيْنَا مِثْلَ قَوْمٍ نَزَلْنَا عَلَيْهِمْ أَحْسَنَ مُوَاسَاةً فِي قَلِيلٍ وَلَا أَبَدَلٍ فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ لَقَدْ أَشْرَكُونَا فِي الْمَهْنِ وَكَفَوْنَا الْمُؤَنَةَ وَقَدْ حَسِينَا أَنْ يَكُونُوا ذَهَبُوا بِالْأَجْرِ كُلَّهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: كَلَا مَا دَعَوْتُمْ اللَّهَ لَهُمْ وَأَثْنَيْتُمْ بِهِ عَلَيْهِمْ ¹"

وروي أَنَّ "سعد بن الربيع" قال لـ"عبد الرحمن بن عوف": "أي أخي، أنا أكثر أهل المدينة مالاً، فانظر شَطْرَ مالي فخذهُ، وتحتي امرأتان فانظر أيهما أعجب إليك حتى أطلقها؛ قال عبد الرحمن: بارك الله لك في أهلك ومالك، دلوني على السوق؛ فدلوه على السوق.. قال عبد الرحمن: فلقد رأيتني ولو رفعت حجراً لرجوت أن أصيب ذهباً وفضة"²

ولم ينحصر هذا المستوى من الإيثار في الأفراد، بل شكّل ظاهرة اجتماعية عامّة لم يشهد لها تاريخ الإنسانية نظيراً.

وروي أَنَّ السيدة عائشة رضي الله عنها دخل عليها مسكينٌ فسألها - وهي صَائِمَةٌ - وَلَيْسَ فِي بَيْتِهَا إِلَّا رَغِيفٌ. فَقَالَتْ لِمَوْلَاةٍ لَهَا: أَعْطِيهَا إِيَّاهُ. فَقَالَتْ: لَيْسَ لَكَ مَا تُفْطِرِينَ عَلَيْهِ. فَقَالَتْ: أَعْطِيهَا إِيَّاهُ. قَالَتْ: فَفَعَلْتُ قَالَتْ: فَلَمَّا أَمْسَيْنَا أَهْدَى لَنَا أَهْلُ بَيْتِ، أَوْ إِنْسَانٌ، مَا كَانَ يُهْدِي لَنَا، شَاءَةً وَكَفَمَهَا. فَدَعَعْتَنِي عَائِشَةُ فَقَالَتْ: كُلِي مِنْ هَذَا خَيْرٌ مِنْ قُرْصِكَ.³

وروي أَنَّهُ أَهْدَى لِرَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَأْسَ شَاةٍ، فَقَالَ: إِنَّ أَخِي فَلَانًا أَحْوَجُ إِلَى هَذَا مِنِّي، فَبِعْتُ بِهِ إِلَيْهِ، فَلَمْ يَزَلْ يَبِيعُ بِهِ وَاحِدًا إِلَى آخِرِ حَتَّى تَدَاوَلَهُ سَبْعَةُ أَهْلِ أَبْيَاتٍ حَتَّى رَجَعَتْ إِلَى الْأَوَّلِ.⁴

¹ ضياء الدين المقدسي: الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج البخاري ومسلم في صحيحيهما (ج21/ص346)، رقم، (13863)، ت: عبد الملك بن عبد الله بن دهب، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، (1420هـ/2000م). إسناده صحيح.

² أخرجه أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، (ج21/ص346)، رقم، (13863)، إسناده صحيح على شرط مسلم.

³ رواه مالك في الموطأ، كِتَابُ "الصَّدَقَةِ"، بَابُ "التَّرْغِيبِ فِي الصَّدَقَةِ" (ج2/ص997)، رقم (5)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (1406 هـ / 1985 م)

⁴ رواه الحاكم في المستدرک، (ج2/ص526)، رقم (3799)، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1411هـ/1990م)

وروي أنّ "ابن عمر" ﷺ مرض فاشتى عنبًا -أول ما جاء العنب- فأرسلت صفيّة -يعني امرأته- فاشترت عنقودًا بدرهم، فاتّبع الرسول السائل، فلمّا دخل به، قال السائل: السائل. فقال ابن عمر: أعطوه إيّاه. فأعطوه إيّاه. ثمّ أرسلت بدرهم آخر، فاشترت عنقودًا، فاتّبع الرسول السائل، فلمّا دخل، قال السائل: السائل. فقال ابن عمر: أعطوه إيّاه. فأعطوه إيّاه. فأرسلت صفيّة إلى السائل، فقالت: والله إنّ عُدت لا تصيبُ منه خيرًا أبدًا. ثمّ أرسلت بدرهم آخر فاشترت به¹.

وقد نزل في هذه الظاهرة قرآن كريم يبارك هذه الروح، ويخلّد ذكر مجتمع تحلّى بها، كنموذج من نماذج التلاحم الاجتماعي والمواخاة.. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.²

وقال تعالى: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطِيرًا﴾.³

• تعميق مبدأ المساواة الاجتماعية

فبعد أن كان البناء الاجتماعي تسوده الطبقة، والعنصرية، غدا بعد حياة الإيمان ب"المعاد" مجتمعًا جديدًا قوامه المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات، مثل:

حق الحياة والكرامة: فتحرر أبناء طبقة العبيد، ومارسوا حقهم في الحياة، وارتفع "بلال بن رباح، وعبادة بن الصامت، وسلمان الفارسي" رضي الله عنهم،

¹ رواه ابن عساکر في تاريخ دمشق، (ج31/ص144)، ت: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (1415 هـ / 1995م)

² سورة الحشر: الآية 9 .

³ سورة الإنسان: الآية 7-10 .

وأمثالهم عاليًا فوق طبقة أشراف قريش ك"الوليد بن المغيرة، وهشام بن الحكم" وأمثالهما، باعتبار أنهم متساوون في القيمة الإنسانية.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۝﴾¹

وقال الرسول ﷺ في خطبة الوداع: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَىٰ عَجَبِيٍّ، وَلَا لِعَجَبِيٍّ عَلَىٰ عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَىٰ أَسْوَدَ، وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَىٰ أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَىٰ، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ، أَلَا هَلْ بَلَغْتُ"²

وروي أن "عبادة بن الصامت" ﷺ لما أرسله "عمرو بن العاص" ﷺ علي رأس وفد للتفاوض مع "المقوقس" عظيم القبط. استاء "المقوقس" من سواد لونه، وطلب من الوفد أن يفاوضه غيره. فرفضوا؛ لأن الأمير أمره عليهم، وهو أفضلهم رأيًا وعلماً.

وروي أن "أبا ذر الغفاري" تجادل مع أحد العبيد، وغضب منه فعبره بأمه، فشكاه إلى النبي ﷺ فقال النبي ﷺ يَا أَبَا ذَرٍّ أَعَيَّرْتَهُ بِأُمِّهِ؟ إِنَّكَ أَمْرٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ، إِخْوَانُكُمْ خَوْلُكُمْ، جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَحْوَهُ تَحْتَ يَدِهِ، فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ"³

حق التعليم: حيث أصبح مضمونًا، ومتاحًا لكل طالب مهما كان عنصره ومستواه شريفًا، أو ضييعًا، غنيًا أو فقيرًا، عربيًا أو أعجميًا.

حق المال: فلم تعد الأموال حكرًا على الأغنياء ليزدادوا ثراءً، وذلك بما وضع لها من آليات ضابطة، مثل:

¹ سورة الحجرات: الآية 13.

² البيهقي: شعب الإيمان، (ج7/ص132)، برقم(4774)، ت: د: عبد العلي عبد الحميد حامد، كتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط1، (1423هـ/2003م).

³ رواه البخاري في صحيحه، كتاب "الإيمان"، باب "المعاصي من أمر الجاهلية"، (ج1/ص15)، رقم (30).

- 1 - إباحة الملكية بأسلوب يضمن صالح الفرد، ويضمن صالح الجماعة، ولا يضر بهما.
- 2 - تحريم "الربا، والرِّشوة، والاحتكار، واكتناز المال الذي فرض الله فيه نصيبًا للفقراء.
- 3 - تشريع قانون الإرث الموجب لتفتيت الثراء، وتوزيعه على عدد من الوراث في كل جيل.
- 4- تشريع الفرائض المالية لإعانة الفقراء وإنعاشهم، ك"الزكاة والخمس والكفارات وردِّ المظالم".

ج) تعميق مبدأ العدالة المدنية والقانونية

فبعد أن تغلبت على المجتمع الأثرة في تطبيق القوانين، وفي توزيع الحقوق والواجبات، غدا بعد نور الإيمان ب"المعاد" يسوده مبدأ العدالة المدنية والقانونية، فلا فرق بين سيّد ومسود، وأمير ووضيع، وحاكم ومحكوم، فالكل سواء أمام القانون، ومَن يستقرئ التاريخ الإسلامي الطويل، يجد هذه النماذج قد تحققت على أرض الواقع، ومن ذلك:

ما روي عن عائشة رضي الله عنها، أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمُخْرُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ، فَقَالُوا: وَمَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم؟ فَقَالُوا: وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ، حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "أَتَشْفَعُ فِي حَدِّ مَنْ حُدِّدَ لِلَّهِ، ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِيمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا".¹

وجاء "عمر" رضي الله عنه ب"ابن عمرو بن العاص"، وطلب من القبطي الأجنبي البعيد، بل والكافر أن يأخذ الدِّرَّةَ ويضعها على رأسه ويضربه. وقال: اضرب ابن

¹ رواه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، (ج4/ص175)، رقم (3457).

الأكرمين، خذ حقلك، انتصر من ابن الأكرمين، ثم قال لعمر بن العاص: "مذكم تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً"¹.

وكان أول ما نصح به عمر بن الخطاب رضي الله عنه قاضيه في الكوفة أبا موسى الأشعري رضي الله عنه، هو المساواة بين الناس تحقيقاً للعدالة، فجاء في صدر رسالته إليه: "أس بين الناس في مجالسك وفي وجهك وفي قضائك، حتي لا يطمع شريف في حيفك، ولا يبأس ضعيف من عدلك"².

وروي أنّ "عثمان بن عفان" رضي الله عنه جاد بماله عندما اشترى بئر "رومة" من يهودي، وتصدّق بها على المسلمين، وأصبحت هذه البئر من المرافق العامّة بالمدينة، وقد كان يُمكن أخذها من اليهودي دون مقابل: لأنّ الأمر يصبُّ في مصلحة الوطن الذي يسكنه الجميع، غير أنّ ذلك لم يقع؛ بل كان الشراء بالاختيار من صاحب البئر، وكان الاحترام التامّ لملكّيته، وبقاء البئر بيد اليهودي حتى تمّ الشراء، وفي ذلك دلالةٌ على أنّ الرسول صلى الله عليه وآله قد أقرّ اليهود على ما تحت أيديهم، ولم يُجبر أحدًا على التنازل عن ما يملكه، ممّا يدلُّ على العدل والإنسانيّة التي يكفلها الإسلام لمن يعيشون في رحابه، وتحت ظلال دولته.³

(د) التكافل المادي، والمعنوي

فبعد أن كان الإنسان ينطلق في تعامله مع الآخرين من منظار مصالحه، وأهوائه غداً أحاد الشعب، وكلّ قادر، أو ذي سلطان كفيلاً في مجتمعه يُمدُّه بالخير، وظهرت أنواع عديدة من التكافل كالتكافل "الأخلاقي، والروحي، والاقتصادي، والعلمي، والعائلي،..." التي شملت بمجموعها كل شرائح المجتمع، "الصغار، والشيوخ، والعجزة، والأيتام...، وغيرهم.

¹ المتقي الهندي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، (ج12/ص661)، برقم (36010)، ت: بكرى حياي، صفة السقا، مؤسسة الرسالة، ط5، (1401هـ/1981م)

² المبرد: الكامل في اللغة والأدب ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، المنار، ط3(1417هـ/1997م)، (ج1/ص15).

³ ابن القيم: زاد المعاد مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27(1415هـ/1994م)، (ج5/ص714).

روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وغيره من الصحابة رضي الله عنهم أن مخمصة أصابت الناس مع النبي صلى الله عليه وسلم في بعض مغازيه، فدعا ببقية الأزواد، فجاء الرجل بالحثية من الطعام وفوق ذلك، وأعلاهم النبي أتى بالصاع من التمر، فجمعه على نطع، قال سلمة: فحزرته كربضة العنز. ثم دعا الناس بأوعيتهم فما بقي في الجيش وعاء إلا ملئوه وبقي منه قدر ما جعل وأكثر، ولو ورده أهل الأرض لكفاهم.¹

وكان النبي صلى الله عليه وسلم يضرب المثل بالأشعرين "قوم أبو موسى" في تكافلهم وتعاونهم فيقول: "إِنَّ الْأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أَرْمَلُوا فِي الْغَزْوِ، أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ جَمَعُوا مَا كَانَ عِنْدَهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسَّوِيَّةِ، فَهُمْ مِنِّي وَأَنَا مِنْهُمْ"²

وروي أن صلى الله عليه وسلم قال: "مَنْ يَشْتَرِي بِئْرَ رُومَةَ يُوسِّعُ بِهَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَلَهُ الْجَنَّةُ" أَوْ كَمَا قَالَ، فَاشْتَرَاهَا عُثْمَانُ بْنُ عَمَانَ رضي الله عنه مِنْ يَهُودِيٍّ بِأَمْرِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم وَسَبَّلَهَا لِلْمُسْلِمِينَ، وَكَانَ الْيَهُودِيُّ يَبِيعُ مَاءَهَا.³

هـ) إثارة الشعور بالمسؤولية تجاه البناء الاجتماعي

حيث خلق الايمان بـ"المعاد" في نفس الإنسان موجة قوية من الإحساس بالمسؤولية إزاء كل عمل من أعماله، وزكي في روحه نزعة تصدده عن العدوان على حقوق الآخرين، وورعاً يجردده عن الظلم، والتجاوز عليهم؛ فغدت كل القوى الإنسانية في المجتمع متلاقية في المحافظة على مصالح الآحاد، ودفع الأضرار عن البناء الاجتماعي، وإرساء قواعد التعامل الصحيح، القائم على الإنصاف، والصدق، والأمانة.

¹ أخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند المكيين (ج24/ص185).

² رواه البخاري في صحيحه، كتاب "الشركة"، باب "الشركة في الطعام والنهذ والغروض" (ج3/ص138)، رقم (2486).

³ ابن القيم: زاد المعاد مرجع سابق (ج5/ص714).

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه "لو ماتت شاة على شط¹ الفرات ضائعة، لظننت أن الله سائلني عنها يوم القيامة."²

وعن علي رضي الله عنه قال: "رأيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه على قتب يعدو، فقلت: "يا أمير المؤمنين أين تذهب؟ قال: "بغير ند³ من إبل الصدقة أطلبه" فقلت: "لقد أذلت الخلفاء بعدك، فقال: "يا أبا الحسن لا تلمني فوالذي بعث محمداً بالنبوة لو أن عناقاً⁴ أخذت بشاطيء الفرات لأخذ بها عمر يوم القيامة"⁵.

و) الحد من مُعدّل الجريمة

نجح الإيمان بـ"المعاد" في تقليل مُعدّل الجريمة في المجتمع الإسلامي وسد الأبواب والمنافذ التي تؤدي إلى اقرار الجريمة وصيانة الضرورات الأساسية الدين، والنفوس، والعقل، والنسل، والمال، وهي التي "لا يستطيع الإنسان أن يستغنى عنها، أو أن يعيش بدونها".⁶

والتاريخ أكبر شاهد على انحسار الجرائم الاجتماعية عن المجتمع الإسلامي، حتى وصل الأمر إلى أن يعترف المذنب بذنبه، ويندفع لتوقيع العقوبة عليه صائحاً "طهرني"، فعن جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنه أن هذا رجل من أسلم أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فحَدَّثَهُ أَنَّهُ قَدْ زَنَى فَشَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم فَرَجِمَ وَكَانَ قَدْ أَحْصَنَ.⁷

وَعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَجَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا، فَأَقِمَّهُ عَلَيَّ، قَالَ: وَلَمْ يَسْأَلْهُ عَنْهُ، قَالَ: وَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ،

¹ الشَّطُّ: شاطئ النهر..

² أبو نعيم: الحلية، دار السعادة، بجوار محافظة القاهرة، (1394هـ / 1974م)، (ج1/ص53).

³ نَدٌّ: شَرْدٌ وَفَقْرٌ.

⁴ العناق: الأنثى من المعز ما لم يتم له سنة.

⁵ ابن الجوزي: مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ت: حلمي محمد إسماعيل، دار ابن خلدون، (1996م)، (ص 161).

⁶ الشاطبي: الموافقات: ت: أبو عبيدة مشهور، دار ابن العفان، مصر، ط1، (1421هـ) (ج2/ص8).

⁷ متفق عليه، أخرجه البخاري برقم (6814)، واللفظ له، ومسلم برقم (1691).

فَصَلَّى مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَمَّا فَصَى النَّبِيُّ ﷺ الصَّلَاةَ، قَامَ إِلَيْهِ الرَّجُلُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَصَبْتُ حَدًّا، فَأَقِمْ فِيَّ كِتَابَ اللَّهِ. قَالَ: «أَلَيْسَ قَدْ صَلَّيْتَ مَعَنَا؟». قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ ذَنْبَكَ، أَوْ قَالَ: حَدَّكَ»¹.

وعن "أبي أمية المخزومي": "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَتَى بِلِصِّ اعْتَرَفَ اعْتِرَافًا وَلَمْ يَوْجَدْ مَعَهُ مَتَاعَ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَا أَخَالِكَ سَرَقْتَ" قَالَ: بِلَى مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا"².

وكان القاضي في هذه العصور – ولا سيما عصر الراشدين – يجلس على منصة القضاء سنتين دون أن يحتكم إليه اثنان؛ لما كان يتحسبه الجميع من عقوبة رادعة.

هكذا نجحت عقيدة الإيمان بالمعاد" في تحقيق وظيفة الضبط الاجتماعي، وإقامة مجتمع متكامل متكافل من خلال معايير، ومبادئ يلتزم بها الحاكم، والمحكوم معاً في اتساق معجز.

وهو الأمر الذي دفع كثيراً ممن لا يؤمن بالدين، ولا بالآخرة إلى أن يصرحوا بأن عقيدة "الآخرة" وحدها كفيلة بإيجاد إطار أخلاقي أفضل للمجتمع، ولو أن هذه العقيدة زالت، فلن نجد دافعاً للعمل الطيب، وسيترتب على ذلك انهيار النظام الاجتماعي³.

5- "المعاد" والبناء الحضاري

إنَّ من المعلوم أنَّ الحضارة في أصلها عبارة عن بناء يقوم على مجموعة من العناصر المنفصلة تتمثل في "الإنسان، والأرض، والزمن، والثروة"⁴، وهذه العناصر الأولية لا يمكن أن تشيّد حضارة بذاتها، بل لابد لها من قوة تكون بمثابة

¹ رواه البخاري في صحيحه، كتاب "الحدود"، باب "إذا أقر بالحد ولم يبين هل للإمام أن يستر عليه"، (ج8/ص166)، رقم (6823).

² رواه الإمام أحمد في مسنده، تنمة مسند الأنصار، حديث أبي أمية، (ج37/ص184)، رقم (22508).

³ راجع: د: وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى مدخل علمي إلى الإيمان (ص 124).

⁴ علي عبدالواحد وافي: مقدمة ابن خلدون، ص392.393.399.401، 402، 403، 838.

الجسر الرابط بينها، والضوء الموجه لها على نحو يجعل منها ديناميكية متحركة نحو البناء والتهوؤ، وهذه القوة هي العقيدة الدينية¹، فالحضارة لا تُشرق شمسها على أمة من الأمم إلا بالعقيدة الدينية²؛ فالعقيدة أيًا كانت هي التي تُسهم في تشكيل رؤيته الكونية، وصياغة مفاهيمه عن الحياة، وطبيعتها، ومبدئها ومآلها؛ ومن ثم تنعكس هذه المفاهيم على تحديد غاية وجوده، ومهمته في الحياة، ونمط علاقاته، وأسلوب تبادله لحقوقه، وأدائه لواجباته؛ ولأنَّ "العمل" -الذي هو رُوح العمران- إنما يتبع الاعتقاد، وعلى قدر ما تصح عقيدة الفرد وتقوى؛ تزكو أخلاقه، وتستقيم أعماله، وتُسَمو همته، وينهض لأجل تحقيق غايات الخلق.

"ولم يزل علماء الاجتماع يَعُدُّون من أكبر أسباب النهوض، والسقوط حالة التدين والعقيدة"³.

وليس أدل على ذلك مما صنعه العقيدة الإسلامية - التي من أركانها التصديق بـ"المعاد" - في المجتمعات؛ حيث اجتمعت لها كلُّ العوامل اللّازمة لبناء حضارة قوية من وحدة أرضٍ، واتفاقٍ لغوي، ومصالحٍ مشتركةٍ، إلا أنها لم تُحقق أيَّ نصرٍ حضاريٍّ إلا في ظلِّ الإيمان⁴ الذي من أركانه التصديق بـ"المعاد".

حيث نجحت هذه العقيدة في ترجمة عناصر قوّتها، وقدراتها الهائلة في البناء الحضاريّ الرّاقِي من خلال محورين: المحور الأول: بناء الإنسان. والمحور الثاني: بث روح الأمل بالعمل، وتفصيل ذلك على النحو التالي:

المحور الأول: المعاد وبناء الإنسان: يمثل الإنسان المقوم الأساسى للبناء الحضاري، وبانتفاثة تنتفى الحضارات؛ إذ هو الذى يحدد القيمة الاجتماعية

¹ ابن خلدون: المقدمة، (ص 134).

² فالمتأمل في مظاهر الحضارات القديمة المصرية، والصينية، واليونانية وغيرها يلحظ أنها في الحقيقة انعكاس لما آمنوا به من دين وعقيدة.

³ مالك بن نبي: شروط النهضة، (ص 75)، ط2. (د: جاسم سلطان: قوانين النهضة، القواعد الإستراتيجية في الصراع والتدافع الحضاري، (ص 13).

⁴ ابن خلدون: المقدمة، (ص 134).

للحضارة، ولا يمكن للعناصر المادية، أو الزمن أن يقوموا بأي تغييرات اجتماعية، وحضارية بدون الإنسان.

فلئن كان للطبيعة حق الأولوية في إحداث الثروة سواء في أرضها الخصبة، أو في أحراشها الكثيفة، أو في مناجمها الكثيرة المعادن، أو في مراعيها الغزيرة الكلاً، أو في أنهارها المتدفقة بالخيرات فإن المدار في استثمار كل ذلك على "الإنسان" و"إلا لم يحصل، ولم يقع به انتفاع"¹؛ إذ لا بُدَّ من فُلْح الأرض، وبذر الحبوب قبل أن تجود الطبيعة بنعمائها، وتبذل الأرض غلتها، ولا بُدَّ من احتفار المناجم قبل استخراج كنوزها، ولا بُدَّ من جَنِّي الثمار قبل التمتع بلذيذ طعمها؛ ولا يحصل ذلك كله إلاَّ بيَدِ الإنسان.

ومن ثمَّ جاء إسهام الإيمان بـ"المعاد" في البناء الحضاري من خلال نجاحه في بناء الإنسان على المستوى الفكري، والاجتماعي، والنَّفسي، والسُّلوكي، والدُّوقي الجمالي؛ ومن ثمَّ تأهيله لحمل مشعل الحضارة. وتفصيل ذلك على النحو التالي:

1): البناء الفكري:

إن من يتأمل سور "القرآن الكريم" سيجد كمًا هائلاً من الدَّعوات الرِّبانية التي اعتمدت على عقيدة المعاد لتحريض الإنسان على التدبر في الكون والحياة، والنَّظر في سنن التاريخ، وحكمة التشريع واستعمال حواشيه للملاحظة، وعقله للتفكر والاستنتاج، ويده للتجربة، لاثبات حقيقة المعاد الأخروي، وأحقيته، وضرورة وقوعه والتي تنوعت ما بين تصريح، وتلميح وترغيب، وترهيب وإجزال العطاء، وتكثير الثواب؛ الأمر الذي ساهم في إعادة البناء الفكري، وصياغة عقل الإنسان تجاه الطبيعة المحيطة به، بشكل جعله أكثر حريةً، وتفاعلاً، وتساملاً معها من أجل بناء متكامل دنيا، وآخر.

فجميع الآيات التي تناولت عقيدة "المعاد" هي في أصلها دعوات لذلك:

¹ راجع: ابن خلدون المقدمة، (ص833)

قال تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى 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 إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ¹ **وقال تعالى:** ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَعْزُبْ عَنْهُ بَدْرٌ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ²، **وقال تعالى:** ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لِقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَضْلٌ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ³

بالإضافة إلى آيات أخرى منها:

قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ⁴، **وقوله تعالى:** ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ⁵، **وقوله تعالى:** ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لَأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ⁶.

وعن كثير بن قيس، قال: كُنْتُ جَالِسًا مَعَ أَبِي الدَّرْدَاءِ، فِي مَسْجِدِ دِمَشْقَ فَجَاءَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا أَبَا الدَّرْدَاءِ: إِنِّي جِئْتُكَ مِنْ مَدِينَةِ الرَّسُولِ ﷺ لِحَدِيثٍ بَلَغَنِي،

¹ سورة البقرة: الآية 259.

² سورة الأحقاف: الآية 33.

³ سورة الطارق: الآية 5-14.

⁴ سورة الزمر: الآية: 39.

⁵ سورة المجادلة: الآية: 11.

⁶ سورة آل عمران: الآية: 190، 191.

أَنَّكَ تُحَدِّثُهُ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَا جِئْتُ لِحَاجَةٍ، قَالَ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَطْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا مِنْ طُرُقِ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا رِضًا لِطَالِبِ الْعِلْمِ، وَإِنَّ الْعَالِمَ لَيَسْتَغْفِرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ، وَمَنْ فِي الْأَرْضِ، وَالْجِبْتَانِ فِي جَوْفِ الْمَاءِ، وَإِنَّ فَضْلَ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ، كَفَضْلِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ عَلَى سَائِرِ الْكُوكَبِ، وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَارًا، وَلَا دِرْهَمًا وَرَّثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ»¹.

وعن أبي هريرة، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: " إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ"²
وعن ابن عباس، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " إِذَا مَرَرْتُمْ بِرِيَاضِ الْجَنَّةِ، فَارْتَعُوا قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا رِيَاضُ الْجَنَّةِ قَالَ: مَجَالِسُ الْعِلْمِ"³.

ولاشك أن بعث أمثال هذه الوسائل على هذا النحو من توجيه الطاقة والترغيب، وإجزال العطاء، وتكثير الثواب خلق طمأنينة، وأماناً في نفس الإنسان، وحافراً للانطلاق نحو آفاق العلم والمعرفة الواسعة؛ ومن ثمّ بناءً فكرياً متّزناً.

(2) البناء الاجتماعي:

حيث استطاع الإيمان بـ"المعاد" كما تبين سالفاً أن يُعَلِي مِنَ الْقِيَمَةِ الإنسانية بإعادة الحرية المنتزعة، والكرامة المفقودة للإنسان، وتذويب العصبية القومية، والإقليمية، والفوارق اللونية، والطبقية، وتهيئة المناخ المناسب لبناء الشخصية الحضارية للفرد والمجتمع والدولة، وتنظيم العلاقات والروابط، وتحديد الحقوق والواجبات، وعدم ترك أي شرعية في المجتمع بعيدة عن الاشتراك في رسم المستقبل.

¹ رواه أبو داود في سننه، كتاب "العلم"، باب "الْحَثُّ عَلَى طَلَبِ الْعِلْمِ" (ج3/ص317)، رقم (3641).

² رواه مسلم في صحيحه، كتاب "الهيئات"، باب "مَا يُلْحَقُ الْإِنْسَانَ مِنَ الثَّوَابِ بَعْدَ وَفَاتِهِ" (ج3/ص1255)، رقم (1631).

³ رواه الطبراني في المعجم الكبير، (ت:حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2. ج11/ص95)، رقم (11158).

ولاشك أنّ هذا الجو من الاستقرار الاجتماعي، والترابط المجتمعي الذي هيأته عقيدة "المعاد" أسهم بشكل كبير في بناء صرح الحضارة الإسلامية في دورتها الأولى.

(3) البناء السلوكي:

إنّ الإعمار المعنوي للنفوس هو الأساس الذي يبني عليه إعمار الأرض، ولا يمكن أن تُؤسَّس حضارة إنسانية وارفة الظلال إلّا بتزكية الجانب الخُلقي والإنساني فيها، من خلال مجموعة من القيم، والمبادئ التي تضمن التوازن بين الحقوق والواجبات، وبين المصالح الفردية وقيم الغيرية. ولاشك أن تحقيق ذلك يحتاج إلى مؤثرات رقابية قوية في السر قبل العلن؛ لتكون مصدر الالتزام الخُلقي.

وإنّ المتأمل في عقيدة "المعاد" سيجد أنها نجحت في تنمية الوازع الذاتي القائم على أساس الإيمان برقابة الخالق ﷻ لكلِّ حركات الإنسان وسكناته، وما يستتبع ذلك من ثواب وعقاب، الأمر الذي أدى إلى ضبط الغرائز، وتقويم السلوك، وتنمية شجرة الأخلاق الفاضلة، وجعلها عنصرًا مشتركًا في جميع المجالات الفكرية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية.

(4) البناء النفسي:

أسهمت عقيدة "المعاد" في خلق طمأنينة، وأمان للإنسان، مهما كانت عواصف الأحداث من حوله، وذلك بما حققته له من توافق مع نفسه، ومشاعره، ورغباته، وإمكاناته، ومن انسجام مع أسرته، ومجتمعه، ومن توازن بين حقوقه وواجباته؛ وكذلك بما أتبعته من وسائل لتخفيف المصائب التي يمر بها، والمخاوف التي تشلّ نشاطه، وتكبت طاقاته، وتجعله نهبًا لعوامل القلق، والحيرة، والتي منها: الصرير: "الذي يعد وسيلة النجاح؛ لأنّ جلائل الأعمال كلها يعترضها ضعف المقدرة، وغلبة الكسل، وإنكار الجهال، ولوم اللؤام، فلا تُقلُّ حدة ذلك كله إلّا بالصبر، وحسبك من مزية الصبر أن جمع الله فيه معاني التقوى الذي عند قوله تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾¹، بالإضافة إلى

¹ سورة العصر: الآية 3.

أنه يخفف من وطأة المصائب عبر التأكيد على أنّها تستتبع أجرًا وثوابًا¹، قال تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابْتَهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾²

(5) البناء الدوق الجمالي

الدوق الجمالي هو توأم الإبداع، وهما رفيقان في الكيان الحضاري؛ ولهذا لا يمكن لإنسان الحضارة إلا أن يكون ذواقًا، تنطبع في خياله صور الجمال قبل أن يطبع حضارته بها.

وإن المتأمل سيجد أنّ عقيدة "المعاد" قد نجحت في الارتقاء بحاسة الدوق والجمال لدى إنسان الحضارة من خلال ما تضمنته من دعوات إلى رياضة التأمل، والنظر في كتاب الكون الذي نُقِشت فيه أجمل وأرق صور الخلق التي تُوحى بالخيال الجميل، والدوق الرفيع، والأفكار الإبداعية، مثل:

قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾³، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعَيْنَبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَائِقَ غُلْبًا وَفَاكِهَةً وَأَبًّا مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَةُ﴾⁴ ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾⁵

ولقد تجلّى هذا النّجاح في اللّمسات الجمالية التي طبّعت إنسان الحضارة الإسلامية في فكره، وعلمه، وفنّه، والتي زاد بها الجمال جمالاً، وارتقى معها إنتاجه الحضاري.

¹ ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي، (ص72).

² سورة البقرة: من الآية 155-157.

³ سورة الغاشية: الآية 17-21.

⁴ سورة عبس: الآية 24-33.

⁵ سورة ق: الآية 6.

المحور الثاني: المعاد والعمل: إنَّ العمل فطرة إنسانية، وقيمة اجتماعية، ووسيلة لبناء الحضارات ضرورية، فهو العجلة التي تسير النهضة عليها إلى الأمام، وهو المصعد الذي ترتفع به الحضارة إلى الآفاق¹، فلولاها ما ضحكت الأرض من بكاء السماء، ولا ابتمت الأزهار في الأكمام، ولا حملت الأشجار لذيذ الثمار من كلِّ زوجين اثنين، وما تمسك بلد بأهداب العمل إلاَّ وتحولت فيه الصحاري القفراء إلى حدائق غنَّاء، ومعاهد للعلوم، ومعابد للنسك، ومعامل للصناعة، وصار الترابُ تِبْرًا.

ومن هذا المنطلق انصبَّ اهتمام عقيدة "المعاد" على بثِّ روح الأمل بتوجيه الطاقات نحو العمل، والإنتاج من خلال الرِّفَع من شأنه، وإعلاء قدره، ووعد أهله بالحياة الطيبة، والجزاء الأوفى في الدنيا، والآخرة.

وإن المتأمل سيجد أنَّ الإيمان بـ"المعاد" جاء متلازمًا مع "العمل الصالح" في جميع مواضعه من الكتاب والسُّنة، ومن أمثلة ذلك:

من القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾²، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالُهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾³، وقوله تعالى: ﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾⁴ ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّاهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁵، وقوله تعالى: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ

¹ راجع: ابن خلدون المقدمة، (ص833)

² سورة البقرة: الآية 3.

³ سورة الزلزلة: الآية 6- 8.

⁴ سورة التوبة: الآية 105.

⁵ سورة النحل: الآية 97.

عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا¹

فهذه الآيات تشير إلى أن الإيمان بـ"اليوم الآخر" هو الذي يدفع الإنسان لـ"العمل الصالح"، ومفاهيمه التي لا تتجمد عند تعريفات معينة، أو مصاديق معدودة، بل تحمل في مضمونها المدلولات الأخلاقية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والعلمية، التي تُمارَس على المستوى الفردي، أو الجماعي، أو المؤسسي.

ومن السنة: قوله ﷺ "إِنْ قَامَتْ عَلَى أَحَدِكُمُ الْقِيَامَةُ، وَفِي يَدِهِ فَسِيلَةٌ فَلْيَغْرِسْهَا"²، وفي الأثر: "احْرِزْ لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا، وَاعْمَلْ لِآخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَدًا"³

وَيُرَوَّى أَنَّ رَجُلًا مَرَّ بِأَبِي الدَّرْدَاءِ ﷺ، وَهُوَ يَغْرِسُ جَوْزَةً، فَقَالَ: "أَتَغْرِسُ هَذِهِ وَأَنْتَ شَيْخٌ كَبِيرٌ تَمُوتُ غَدًا، أَوْ بَعْدَ غَدٍ، وَهَذِهِ لَا تُطْعَمُ فِي كَذَا وَكَذَا عَامًا؟! فَقَالَ: وَمَا عَلَيَّ أَنْ يَكُونَ لِي أَجْرُهَا، وَيَأْكُلُ مَهْنَاهَا غَيْرِي"⁴.

وعن "عائشة" ﷺ قالت: "مَنْ أَمْسَى كَالَأَمْسَى مِنْ عَمَلٍ يَدِيهِ أَمْسَى مَغْفُورًا لَهُ"⁵.

فكل هذه الأحاديث النبوية والآثار فيها حثٌّ على الأمل والعمل، واستثمار لإعمار الدنيا في إعمار الآخرة، ولا شك أن هذا الدفع المادي والمعنوي "خلق حالة من التنافس في العمل من أجل تقديم الأفضل، والأحسن في النوع والكمية"⁶.

¹ سورة الإنسان: الآية 7 - 10.

² رواه الإمام أحمد في مسنده، (ج20/ص251)، رقم (12902).

³ مسند الحارث، المحقق: د: حسين أحمد صالح الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة، ط1، (1413هـ / 1992م) (ج2/ص983)، رقم (1093).

⁴ البغوي: شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش، المكتبة الإسلامي، دمشق، بيروت، ط2، (1403هـ / 1983م) (ج6/ص151).

⁵ رواه الطبراني في المعجم الأوسط. ت: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، (ج7/ص289)، رقم (7520).

⁶ راجع: د: محمد عبد الله دراز: الدين، دار القلم بالكويت، (1390هـ/1970م) (ص89). (عبدالمنعم النمر: شخصية المسلم كما يصنعها الإسلام"، مطابع روز اليوسف، القاهرة، (1997م) (ص3).

ومن ثم أنتج صرحًا شامخًا أصبح بمنجزاته كالفنارات على الشواطئ تهدي إليها
السُّفن في ظلمة الليالي الحالكة السوداء.

وحاصل الأمر..

أن عقيدة "المعاد" نجحت من خلال التفاعل بين هذين المحورين في تكوين
الشَّخصية الحضارية، التي تتمتع بعقلية هادفة، وسلوك قويم، وذوق راقٍ،
واتجاه رسالي؛ ومن ثم تحققت مقومات الحضارة بقيَمها الإنسانية، ومبادئها
الرُّوحية، وأنماطها السُّلوكية. وأسسها العلمية المادية، وظهرت في صورة أبهرت
بها العالم آنذاك.¹

وقد التفتَ المنصفون من علماء الغرب لهذه الحقيقة، وهذا الدُّور الفاعل
للعقيدة الإسلامية في بناء صرح الحضارة.

يقول "ماكس مايرهوف" (ت: 1364هـ/1945م): "إنَّ منبع القوة الحقيقي
عند العرب المسلمين؛ وسبب هذا الانقلاب العظيم الذي ليس له مثل في التاريخ
أنَّ العرب أصبحوا بفضل تعاليم "محمد" ﷺ أصحاب دين ورسالة؛ فبعثوا بعثًا
جديدًا، وخلقوا من جديد، وانقلبوا في داخل أنفسهم فانقلبت لهم الدنيا غير ما
كانت وانقلبوا غير ما كانوا".²

يقول "هاملتون جب" (ت. 1391 هـ / 1971 م): "بينما خرجت أوروبا على
نحو متدرج لا شعوري وبعد عدة قرون من الفوضى الناجمة عن غزوات البرابرة
انبثق الإسلام انبثاقًا مفاجئًا في بلاد العرب، وأقام بسرعة تكاد تعزّ على التصديق
في أقل من قرن من الزمن إمبراطورية جديدة في غربي آسيا، وشواطئ البحر
الأبيض المتوسط الجنوبية والغربية".³

¹، راجع: د: محمد عبد الله دراز: الدين، دار القلم بالكويت، (1390هـ/1970م) (ص89). (عبدالمنعم النمر: شخصية المسلم كما يصنعها الإسلام"، مطابع روز اليوسف، القاهرة، (1997م)، (ص3).

² ماكس مايرهوف: العالم الإسلامي، نقلًا عن أبو الحسن الندوي: المد والجزر في تاريخ الإسلام، الشركة المتحدة ببيروت، دار القلم، دمشق، ط1، (1391هـ/1971م)، (ص48).

³ هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، ، ترجمة: د: إحسان عباس، د: محمد نجم، د: محمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت، (ص4).

هكذا تُبَتُّ بالشواهد أنّ عقيدة "المعاد" كانت هي القوة الدافعة لبناء الصرح الحضاري الشامخ على كل الأصعدة "الروحية، والسلوكية، والمادية، والعلمية، والتطبيقية"؛ حيث عملت على تغذية العقل والوجدان، ودفعت الإنسان إلى الحركة الدائبة، والسَّعي المستمر لبلوغ الهدف، وتحقيق الغاية انطلاقاً من الإيمان بـ"الله الواحد الأحد" وأملاً في الحياة الطيبة الخالدة، حين خيّم الفشل الحضاري عليها في ظلّ كل هذه الظروف المواتية لبناء الحضارة بعد ابتعادهم بشكل نسبي عن حقيقة الإيمان بـ"المعاد".

الخاتمة

بعد هذه الجولة السريعة حول موضوع الدِّراسة يمكن عرض أهم النتائج على النحو التالي:

(1) إنَّ عقيدة "المعاد" في أصلها ليست مفاهيم تنحصر قيمتها في التصديق القلبي بها، بل ذلك هو جزء من الإيمان بها فحسب، وإنَّما قيمتها الحقيقية تكتمل بما يحدثه الإيمان بها من أثر شامل في حياة الإنسان الفكرية، والعملية، وتلك هي النقطة الفارقة بين العقيدة الإسلامية وسائر العقائد الأخرى.

(2) إنَّ عقيدة "المعاد" في صميمها قوة بناءة، وحركة واضحة إلى النُّمو المطَّرد، وحالة انطلاق إلى الحركة، وتحقيق الذات بأسلوب منضبط.

(3) تُمثل عقيدة "المعاد" الدُّعامة التي يُعتمد عليها في إقامة جميع الأنظمة بما فيها "النِّظام الاجتماعي"، و"النِّظام الحضاري".

(4) إنَّ عقيدة "المعاد" قادرة على تكوين الشَّخصية الحضارية، التي تتمتع بعقلية هادفة، وسلوك قويم، وذوق راقٍ، واتجاه رسالي.

(5) إنَّ عقيدة "المعاد" كانت هي القوة الدَّافعة لبناء الصرح الحضاري الشامخ، يشهد لذلك أنَّ ذروة الحضارة الإسلامية على المستوى القيمي، والسُّلوكي، والمادى قد تحققت عندما التزم المسلمون بعقيدة "المعاد"، وحققوا آثارها في نفوسهم، وفي سلوكهم حتى كان كل حكم من أحكام السلوك، وكل منشط من مناشط المسلم، وكل اجتهاد من اجتهاداته في شؤون الحياة مستمدًا من أصول العقيدة؛ ومن ثم هي قادرة على أن تُعيد الإبهار الحضاري من جديد عند تحقيق آثارها من جديد.

أهم التوصيات

1. ضرورة الاهتمام بالتراث الإسلامي المتعلق أغلبه بالقضايا الكلامية، ومدى فائدتها، ودراستها في الوقت الحاضر، وهو ما ينبئ عن بناء علم كلام جديد

يُساير روح العصر، ويعالج المشكلات الطارئة، ويُقدم المعطى الدلالي، والمعرفي، والحضاري لمجموع العقائد الإسلامية، فهذا خير من حصر الدراسة في الجانب النظري وحده، دون الاعتبار لشيء آخر.

2. تصميم مناهج تعليمية، وبرامج ثقافية، ومواد إعلامية تسلط الضوء على العقيدة عامة، وعقيدة "المعاد" خاصة من حيث قيمتها، وتجلياتها على كل المستويات "الأخلاقية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية"، ك"الإيمان بالمعاد والحدّ من الجريمة"، و"الإيمان بالمعاد وإتقان العمل"، و"الإيمان بالمعاد ونهضة الاقتصاد" وغيرها من الوجوه التي تربط بين الإيمان بالمعاد، وبين مناشط الحياة المختلفة.

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. ابن أبي الدنيا: الورع، المحقق: محمد بن حمد الحمود أبو عبد الله، الدار السلفية، الكويت، ط1، (1408هـ/1988م).
3. ابن الجوزي: مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ت: حلي محمد إسماعيل، دار ابن خلدون، (1996م).
4. ابن القيم: زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27(1415هـ/1994م).
5. ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، (1408هـ/1988م).
6. ابن عساکر: تاريخ دمشق، ت: عمرو بن غرامة العمري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (1415هـ/1995م).
7. ابن عساکر: معجم الشيخ، ت: د: وفاء تقي الدين، دار البشائر، دمشق، ط1، (1421هـ/2000م).
8. ابن فارس، أحمد: معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (1399هـ/1979م).
9. ابن فورك: مجرّد مقالات الأشعري، ت: أ.د: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الإسلامية، القاهرة، ط1 (1425هـ/2005م)،
10. ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1983م).
11. ابن منظور: لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط3، (1414هـ).
12. أبو الحسن الندوي: ربانية لا رهبانية، دار القلم بدمشق، والدار الشامية، بيروت، ط1، (2000م).
13. أبو داود، السيِّسْتاني: السنن، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، صيدا، المكتبة العصرية.
14. أبو نصر السراج الطوسي: اللُّمَع، تحقيق: عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (1423هـ/2002م)،
15. أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار السعادة، بجوار محافظة القاهرة، (1394هـ/1974م).

16. أحمد أبو زيد: البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط8 (1982 م).
17. أحمد محمد الطيب: أصول التربية، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية (1999م).
18. أحمد: المسند، ت: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة ط1، (1421هـ/2001م).
19. إيريك فروم: الخوف من الحرية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، بيروت ط1، 1972م. إيريك فروم: المجتمع السوي، ت: علي مولا.
20. الأشعري: اللُّمع في الرد على أهل الزيغ، والبدع، ت: د: حمودة غرابة، مطبعة مصر، ط1، (1955م).
21. الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ولا يجوز الجهل به، ت: محمد زاهد الكوثري، المطبعة الأزهرية للتراث، الطبعة الثانية، (1421هـ/2000م).
22. البخاري، محمد بن إسماعيل: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، (1422هـ).
23. البغوي: شرح السُّنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط2، (1403هـ / 1983م).
24. البيهقي: شعب الإيمان، ت: د: عبد العلي عبد الحميد حامد، كتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط1، (1423هـ/2003م).
25. الترمذي: السنن، ت: أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، (1395 هـ / 1975 م).
26. التفتازاني: شرح المقاصد، تحقيق: د: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط2، (1419هـ/1998م).
27. جاسم سلطان: قوانين النهضة، القواعد الإستراتيجية في الصراع والتدافع الحضاري، أم القرى للنشر والترجمة والتوزيع
28. الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، (1407 هـ / 1987 م).
29. الجوهري، أبو نصر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، (1407هـ/1987م).
30. الحارث: المسند، المحقق: د: حسين أحمد صالح البكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة، ط1، (1413هـ/1992م).

31. الحاكم: المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1411هـ/1990م).
32. خالد بن عبد الرحمن السالم: الضبط الاجتماعي والتماسك الأسري، الرياض، (2000م).
33. سعيد حوى: تربيتنا الروحية، دار عمار، بيروت، لبنان، (1989م).
34. سلوى سليم: الإسلام والضبط الاجتماعي، دار التوفيق النموذجية، القاهرة، (1985م).
35. السيد الحسيني: مفاهيم علم الاجتماع، دار المعارف، القاهرة (1986 م).
36. الشاطبي: الموافقات، ت: أبو عبيدة مشهور، دار ابن العفان ، مصر، ط1، (1421هـ).
37. ضياء الدين المقدسي: الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرج البخاري ومسلم في صحيحهما، ت: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، (1420هـ/2000م). إسناده صحيح.
38. الطبراني: المعجم الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، (1415هـ/1994م).
39. الطبراني: المعجم الأوسط، ت: طارق بن عوض الله بن محمد ، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة.
40. عبد الرحمن عزي: الإعلام وتفكك البنيات القيمية في المنطقة العربية: قراءة معرفية في الرواسب الثقافية، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط1، (2009م).
41. عبد الكريم بن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية، بيروت، ط2 (1990م).
42. عبد الله الرشدان: علم اجتماع التربية، دار الشروق عمان، (1999م).
43. عبد الله محمد عبد الرحمن: علم اجتماع التنظيم، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (1988م).
44. عبد المنعم النمر: شخصية المسلم كما يصنعها الإسلام، مطابع روز اليوسف، القاهرة، (1997م).
45. علي عبد الرازق جليبي: دراسات في المجتمع والثقافة الشخصية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان (1984م).
46. الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
47. الغزنوي: أصول الدين، ت: د: عمر وفاق الداعواق، دار البشائر الإسلامية بيروت ط1 (1419هـ/1998م).
48. الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة، والنشر، والتوزيع، بيروت، لبنان، ط8، (1426 هـ / 2005 م)..

49. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ت: د: عبد الكريم عثمان، الهيئة العامة المصرية للكتاب القاهرة (2009م).
50. القشيري: لطائف الإشارات، ت: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3.
51. ماكس مايرهوف: العالم الإسلامي، نقلًا عن أبو الحسن الندوي: المد والجزر في تاريخ الإسلام، الشركة المتحدة بيروت، دار القلم، دمشق، ط1، (1391هـ/1971م).
52. مالك: الموطأ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (1406 هـ/1985م).
53. مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي، د: عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والنشر، ط2، (1406 هـ/1986م).
54. المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، المنار، ط3 (1417هـ/1997م).
55. المتقي الهندي: كثر العمال في سنن الأقوال والأفعال، المحقق: بكرى حياني، صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط5، (1401هـ/1981م).
56. محمد إقبال: تجديد التفكير الديني، دار الهداية ط2، (1421هـ/2000م).
57. محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، المؤسسة الوطنية للكتاب ط2.
58. محمد الطيب: الإثنولوجيا، دراسة عن المجتمعات البدائية، دار علاء الدين، دمشق، سوريا (2000م).
59. محمد شفيق: الإنسان والمجتمع، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية (1997م).
60. محمد عبد الله دراز: الدين، دار القلم بالكويت، (1390هـ/1970م).
61. محمد عبد المنعم نور: المجتمع الإنساني، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر (1970م).
62. محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الريان للتراث (1407هـ/1987م).
63. محمد عبد القادر الخطيب: دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة (1990م).
64. محمود فؤاد حجازي: البناء الاجتماعي، دار غريب للطباعة، مصر (1979م).
65. مسلم، بن الحجاج أبو الحسن: المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
66. مصطفى حلبي: الإسلام والمذاهب الفلسفية، نحو منهج لدراسة الفلسفة، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، (1426 هـ/2005م).

67. ناهد الخراشي: أثر القرآن الكريم في الأمن النفسي، وكالة الأهرام للتوزيع، القاهرة، ط1(1407هـ).
68. نبيل توفيق السملوطي: الدين والبناء الاجتماعي، دار الشروق، جدة (1981م).
69. نبيل توفيق السملوطي: المنهج الإسلامي في دراسة المجتمع، دار الشروق، جدة، ط2، (1985م).
70. هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: د: إحسان عباس، د: محمد نجم، د: محمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت.
71. وحيد الدين خان: الإسلام يتحدى مدخل علي إلى الإيمان، تعريب: د: ظفر الإسلام خان، ت: د: عبد الصبور شاهين، مكتبة الرسالة..
72. ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود وآخرين، دار الجيل، بيروت، لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس (1408 هـ/ 1988 م).

أصحاب الكهف وآية الله في اختراق الزمان

د. محمد الشتيوي

المدير العام لمركز البحوث والدراسات
في حوار الحضارات والأديان المقارنة بسوسة
جامعة الزيتونة

ملخص

يهتم هذا المقال بموضوع الزمن بوصفه آية من آيات الله تعالى، فهو ليس زمنا مطلقا يتصرف في الوجود ويحي ويميت بصفة مستقلة عن إرادة الله عزّوجل. وقد قسمنا آيات الله في الزمان إلى قسمين: آيات سننية مطردة وآيات خارقة أو معجزة. ومما يدل على عدم استقلال الزمن عن خالقه قدرة الله تعالى على خرق سننه متى شاء وكيف شاء. لذلك اخترنا قصة أصحاب الكهف بوصفها آية زمنية خارقة، واجتهدنا في أن نستنتج منها ما أمكن من الدلالات من دون أن نهمل الكلام على آيات الله السننية وكيفية توظيفها في التحرر من ضغط الزمان وغير ذلك من المعاني التي فصلنا القول في بعضها وأجملناه في بعضها الآخر.

الكلمات المفتاح:

أهل الكهف – الزمان - آيات الله - آيات سننية - آيات خارقة.

Abstract

This article is concerned with the issue of time as one of the signs of God Almighty, as it is not an absolute time that acts in existence and gives life and death independently of the will of God Almigh. Therefore, we have divided God's

signs in time into two categories: consistent laws signs and miraculous signs. What indicates the lack of independence of time from its Creator is the ability of God Almighty to violate His laws whenever He wants and how He wants Therefore, we chose the story of the Companions of the Cave as a supernatural sign in time, and we endeavored to extract from it as many connotations as possible without neglecting to talk about the laws signs of God and how to employ them in freedom from the pressure of time and other meanings, some of which we have detailed and others have summarized.

Key words: Companions of the Cave, Time, Signs of God, Laws Signs, miraculous signs

مقدمة:

القرآن الكريم هو كلام الله تعالى المنزّل من عالم الغيب، أي من خارج الزّمان، لهداية الإنسان في عالم الشهادة الموجود داخل الزّمان، ولمّا كان الأمر كذلك فلا عجب أن تحظى قضية الزّمان بمكانة فائقة القيمة في القرآن. فحين استخلف الله تعالى الإنسان في الأرض جعل له الزّمن ظرفاً محدوداً يمارس فيه هذه الأمانة العظمى، قال تعالى (وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ)¹. فالأرض هي الظرف المكاني للاستخلاف، والحين المقيّد بغاية مؤقتة هو الظرف الزمني للاستخلاف نفسه. وهذا صار الزمان إلى جانب تراب الأرض نسيج وجود الإنسان تذكّره صبرورته وحينيته بحتمية الموت، وبضيق فسحة الزمان مهما طالت. لكنّ مسؤولية الاستخلاف تفرض على الإنسان أن يملأ زمنه المتاح بالفعل والإنجاز، كما أنّ حبّه الفطري للخلود يجعله كثير التفكير فيما وراء الزمان، وفي الأبدية إذا كان من المؤمنين بالغيب.

وقد اهتمّ القرآن بمسألة الزّمن اهتماماً بالغاً من جوانب كثيرة يطول استقصاؤها، ورغم أنّ الموضوع قد كتبت فيه كثير من الدراسات المفيدة فهو

¹ سورة البقرة : الآية 35.

مازال قابلاً لمزيد من النظر والتدبر، لأنّ القرآن لا تنقضي عجائبه عبر امتداد الزمان. وليس من غرضنا في هذا السياق فتح كثير من أبواب الموضوع، وإنّما أردنا أن نركّز على مسألة نراها هامّة جدّاً، هي النظر إلى الزمان من حيث هو آية من آيات الله تعالى في الحياة بصرفها كيف يشاء بقدرته وحكمته. وإذا كان أصحاب التفكير المادّي في ظاهر الحياة الدنيا يتصوّرون أنّ قوانين الزّمن تقوم بذاتها لا برّبها، فإنّ القرآن حين يلفت الأنظار إلى تدبّر آيات الله في الزّمان يثبت أنّ الزّمن مخلوق مسخّر وليس دهوراً مؤثراً بذاته في الموت والحياة.

ومن أبرز ما يدلّ على عدم استقلال الزمان عن خالقه قدرة الله تعالى على خرق سننه متى شاء وكيف يشاء. لذلك اخترنا تدبّر قصّة أصحاب الكهف بوصفها آية زمنيّة خارقة، واجتهدنا في أن نستنتج منها ما أمكن من الدلالات من دون أن نهمل الكلام على آيات الله السننيّة، وعلى عقيدة الخلود خارج الزمان الدنيوي، وغير ذلك من المعاني التي فصلّنا القول في بعضها وأجملناه في بعضها الآخر مخافة الإطالة، مع اعتقادنا أنّ آيات الله في الزمان قابلة لفتح مجالات بحث كثيرة في سياقات أخرى.

أولاً: آية الله في أصحاب الكهف بين العجيب والأعجب:

أغنانا الله تعالى عن التقديم لقصة أصحاب الكهف بالمقدّمة التي صدر بها خبرهم موضّحاً أنّهم آية من آياته. قال الله عزّ وجلّ (أم حسبت أنّ أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا)¹.

دلّت هذه الآية على إثبات أمر ونفي أمر آخر، فقد أثبتت أنّ قصّة أصحاب الكهف والرقيم آية من آيات الله تعالى، ونفت الظنّ بأن تكون هذه الآية من نوع آياته العجيبة. ويُفهم من هذا النفي أنّ الله تعالى له من الآيات ما هو أعجب.

¹ سورة الكهف: الآية 9.

وذلك لأنّ خبر أصحاب الكهف أنزله الله تعالى إثر سؤال المشركين عن فتية فُقدوا ظانين أنّ أمرهم عجيب، وهو ما ذهب إليه القرطبي حين قال «أي لا يعظم ذلك بحسب ما عظّمه عليك السائلون من الكفرة فإنّ سائر آيات الله أعظم من قصّتهم وأشيع» ثمّ زاد الأمر وضوحاً بقوله في تفسير الآية «أحسبت يا محمّد أنّ أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا؟ أي ليسوا بعجب من آياتنا، بل في آياتنا ما هو أعجب من خبرهم»¹. كما ذهب الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور إلى أنّ الآية فيها «تعريض بغفلة الذين طلبوا من النبي صلّى الله عليه وسلّم بيان قصّة أهل الكهف لاستعلام ما فيها من العجب بأنّهم سألوا عن عجيب وكفروا بما هو أعجب»².

نستنتج من هذه الآية الكريمة ومن التفسير الذي نقلناه أنّ آيات الله تعالى في الكون والحياة نوعان أحدهما عجيب والآخر أعجب.

والعجيب في الأمر أنّ الآيات الأعجب ليست عجيبة في نظر أكثر الناس، بل يرونها عادية، أمّا الآيات العجيبة فهي في نظرهم أعجب.

ولكن ما هي الآيات الأعجب؟

ذكر القرطبي في القول الذي نقلناه عنه أنّ «سائر آيات الله أعظم من قصّتهم وأشيع» وأيد ذلك بقول الكلبي «خلق السماوات والأرض أعجب من خبرهم»³.

ومعنى ذلك أنّ آيات الله تعالى تنقسم إلى قسمين :

1- آيات سننّية مطردة: وهي آيات الخلق من العدم وجعل المخلوقات على أنساق منظمة من الأسباب والسنن الكونية والتاريخية.

¹ الجامع لأحكام القرآن: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان: 1966، ج 10، ص 356.

² التحرير والتنوير: دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس (د.ت)، مج 6، ج 15، ص 259.

³ الجامع لأحكام القرآن: ج 10، ص 364.

2- آيات خارقة غير مطردة: وهي الآيات التي يخرق فيها الله تعالى الأسباب ويقهر السنن الكونية بتعطيل نتائجها الطبيعية، أو بإيجاد أشياء على غير مقتضى القوانين التكوينية المعتادة، مثل سلب النار القدرة على الإحراق وتحويلها بردا وسلاما على غير مقتضى العادة، ومثل تحويل العصا حيّة تسعى، وولادة عيسى عليه السلام من غير أب ونحو ذلك. وآية أهل الكهف هي من هذا القسم الثاني، لأنّ فيها خرقا لتأثير الزمن في الجسد.

ومع أنّ كلا القسمين ليسا عجيبين في حق قدرة الله تعالى المطلقة فإنّ العجب صفة إنسانية تدلّ على شعوره وعلى مستوى وعيه عند النظر في آيات الله تعالى. فهو بسبب تكرّر رؤيته للسنن الطبيعية مثل الشمس والقمر وتوالي الليل والنهار يألفها ويراهما عادية، وإذا دقّق فيها النظر وعرف عنها معلومات علمية قد يراها عجيبة، أمّا الخوارق التي يبلغه خبرها فهو إذا لم يكن مؤمنا بقدرة الله تعالى سيراهما مستحيلة ويتعجّب منها تعجّب إنكار، لكنّه إذا كان مؤمنا فسيراهما أعجب من الآيات السننية لأنّها مخالفة للمألوف.

والحقّ أنّ الخلق من العدم والإماتة والإحياء، وجعل الكون الفسيح يسير على وقع الأسباب والمسببات، وحسب نظام محكم يسري مطردا ابتداء من الكائنات الدقيقة التي لا ترى بالعين المجردة وانتهاء بالأجرام الضخمة السابحة في أعماق السماء كالكواكب والنجوم والمجرات، إنّما هي آيات أعجب من الآيات الخارقة التي يراها الناس أعجب. فإبداع الأشياء من العدم وتنظيم الأسباب أعظم من تعطيل الأسباب عن إنتاج مسبباتها، وخرق القوانين المطردة في لحظات استثنائية لإثبات صدق نبي أو نجدة بعض الصالحين هو بحسب مقاييسنا الظاهرة أهون من إبداعها الأوّل، وهو من ثمّ أقلّ تعجيبا وأدعى إلى القبول والتصديق رغم إيماننا بأنّ الآيات بنوعها هيّنة أمام قدرة الله المطلقة وليس فيها عجيب ولا أعجب في حقه تعالى.

والذي يهّمنا من هذا السياق هو آيات الله تعالى في الزمان، فهي بناء على ما تقدّم فيها آيات سننيّة مطردة نظّمها عادية أو عجيبة، وآيات أخرى خارقة نراها

أعجب، والأولى هي التي يسير عليها نظام الكون الحادث في الزمان، والثانية نادرة أخبرنا القرآن ببعضها لتنبهنا إلى بعض المقاصد، من بينها أنّ قوانين الزمان والمكان التي تقوم عليها حياتنا وبها يستمرّ نظام الكون والحياة إنّما هي حتمية في خصوصنا وفي خصوص كلّ مخلوق زمني، لأنّنا نعيش في أسرها ونخضع لها اضطراراً، لكنّها ليست كذلك في حق الله تعالى، إذ هي في قبضته وخاضعة لمشيئته، يبقمها مطردة ومسخرّة بمشيئته ويعطلّها أو يخرقها بمشيئته.

وقصة أصحاب الكهف هي آية خارقة من آيات الله تعالى في الزمان. وليس من غرضنا تفصيل أحداث هذه القصة أو التوسع في تحليل دلالاتها الكثيرة، وإنّما يعيننا التركيز على كونها آية من آيات الله الخارقة للزمان، وليست من الآيات السننّية. وذلك لأنّ الزمان يمكن وصفه بأنّه "أنّ متحرّك¹ يجري في اتجاه سهبي نحو المستقبل دون توقّف، وهو في جريانه الحتمي ينقص من عمر الإنسان وينهك جسده إذا بلغ من العمر عتياً، ومهما طال هذا العمر فإنّ له حدّاً يعجز فيه عن الثبات أمام تيار الزمن المتدفّق إلى أن ينتهي به الأمر إلى الموت. فالموت ما هو إلاّ نهاية للزمن الدنيوي الذي أتيح للإنسان أن يعيش فيه. وهذه سنّة مطردة في الكائن الحي كما قال تعالى (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا)² فالحيّة هي الزمن بوصفه مقوّمًا لوجود الإنسان في الكون الزمني، والموت هو سحب للزمن يترتب عليه حتما انقطاع الحياة المشهودة، أمّا ما بعد الموت فسيأتي الكلام عليه في سياقه الخاص.

وبناء على هذه السنّة فإنّ الإنسان عاجز عن الرجوع إلى الماضي الذي لن يعود، وعاجز عن اختراق حاجز المستقبل بسرعة ذاتية وخارقة يقفز بها في أعماق الغد من دون أن تتخطفه مؤثرات الزمن الذي يستهلك الأعمار، وليس له

¹ مجموعة من المفكرين: الزمان والمكان اليوم، ترجمة محمد وائل بشير الأناسي، دار الحصاد/سورية - دمشق، ط1: 2002، ص 6.

² سورة الملك: الآية 2.

القدرة إلا على "السفر الذهني" بوصفه ملكة من ملكات العقل¹ عندما يستشرف المستقبل ويخطط له.

وقصة أهل الكهف هي آية خارقة لحاجز الزمن المستقبلي لأن الله تعالى نقل الفتية إلى المستقبل نقله زمنية قدرها ثلاثمائة سنة من دون أن تبلى أجسادهم وتفتى أعمارهم.

وبناء على ذلك يمكن وصف هذا الحدث بأنه زمني ولا زمني من وجهين مختلفين: فهو زمني من حيث إن الفتية لبثوا أحياء في الكهف ثلاثة قرون، ولا زمني من حيث إن هذا الزمن الممتد لم يحدث أثره المعتاد فيهم.

ولكن ما هي أبرز مقاصد هذه القصة؟

ثانياً: مقاصد اختراق الزمان بالفتية:

يمكن تقسيم مقاصد هذا الحدث الخارق إلى ثلاثة أقسام:

1. مقاصد تتعلق بالفتية أنفسهم مثل إنقاذهم من بطش قومهم المشركين حتى لا يفتنوا في دين التوحيد الذي آمنوا به.

2. مقاصد تتعلق بالقوم الذين أعتروهم الله تعالى على الفتية بعد أن بعثهم ربه من نومهم الطويل ليثبت لهم يقينا صدق وعده بالبعث بعد الموت.

3. مقاصد تتعلق بكل من يتدبر هذه القصة القرآنية على مرّ الزمان، وهي تشمل جميع الدلالات والحكم التي يمكن أن يستنبطها المفسرون والباحثون.

غير أننا سننقسم أبرز هذه المقاصد إلى وحدات موضوعية تركز على الدلالات الزمنية.

¹ مجموعة من المفكرين: فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة فؤاد كامل، سلسلة عالم المعرفة، العدد 159، الكويت: 1412هـ/1992م، ص 307.

1- المقصد من وصف الحدث بأنه آية :

إنّ لفت النظر في بداية مقدّمة القصة إلى كون أصحاب الكهف آية عجيبة من بين آيات أخرى أعجب، يعدّ مقصدا لجميع المواضع القرآنية التي ذُكر فيها الزمن بأوقاته المختلفة وبقسميه، أي بالآيات السننية والآيات الخارقة.

وذلك لأنّ الاعتقاد في أنّ الزمان آية ربّانية يخلّصه من التصورات الخاطئة التي تبناها عدد من الفلاسفة وطوائف من الناس. وهو من ثمّ اعتقاد يحزّر الإنسان من أسر الزمان، بل من أسر كثير من الأوهام التي ابتدعها الناس في خصوصه.

هناك من اعتقد أنّ الزمان قديم وأزلي مثل أرسطو¹ وذهب الدهريون الذين انتقدهم القرآن إلى أنّ الدّهر أي الزمن له مطلق التصرف في مصائر الناس إماتة وإحياء كما قال تعالى (وقالوا ما هي إلّا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلّا الدّهر ومالهم بذلك من علم إن هم إلّا يظنون)². والزمن عند نيوتن مطلق³ يفرض على الكون والحياة قوانينه الحتمية الصارمة.

إنّ هذه المفاهيم تأسر الإنسان داخل زمن يتّصف بصفات الألوهية كالأزلية والسرمدية، ثمّ إنّ هذا الدّهر في نظر كثير من أسراه قاس لا يرحم، تنسب إليه جميع النوائب ومآسي الإنسان ومن تتبّع كلمة الدّهر في لغة العرب وأشعارهم يجدها مشحونة بأقسى معاني الألم والشقاء، فالدهر هو النازلة، ويقال "دهر فلانا أمر" إذا أصابه مكروه، والدهورة جمْعُك الشيء وقذفك به في مهواة، ومن ذلك قول جرير ردّا على الفرزدق الذي وصف نفسه بالموت :

¹ العاتي إبراهيم: الزمان في الفكر الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت - لبنان، ط1: 1413هـ/1993م، ص 82.

² سورة الجاثية: الآية 23.

³ الصّدقي عبد اللطيف: الزمان أبعاده وبنيتّه، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 1: 1415هـ/1995م، ص 26.

أنا الدهر يُفني الموتَ والدهر خالد

فجئني بمثل الدهر شيئاً تطاوله¹

وهناك استعمالات معروفة ومتداولة في اللغة مثل قوارع الدهر وطوارقه ونكباته ونحو ذلك، فالدهر عند العرب قبل الإسلام قوّة غامضة وخفيّة تهيم على حياة الإنسان، وهي قوّة غاشمة لا مفرّ للإنسان منها كأنّها إله لكنّه غير عادل.²

أمّا القرآن فقد حرّر الإنسان من فكرة الزمن الذي لا يرحم، وأنزله من عرش الألوهية التي خادع بها الناس أنفسهم، فالسرمدية يتّصف بها الله تعالى وحده، وما الزمن سوى مخلوق حادث من مخلوقات الله عزّ وجلّ، وهو بذلك آية من آياته يتصرف فيه كما يشاء بحكمته.

2- اختبار القدرة على إحصاء زمن اللبث:

قال الله تعالى (إذ أوى الفتية إلى الكهف فقالوا ربّنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشداً) (10) فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عدداً ثمّ بعثناهم لنعلم أيّ الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً(41)).³

فرّ هؤلاء الفتية الموحدون من قسوة قومهم المشركين، واتخذوا ما أمكنهم من الأسباب مثل الزاد والنقود وكلب حراسة، والإيواء إلى كهف يعرفونه، لكنّهم لم يكتفوا بذلك، بل كانت ثقتهم بالله تعالى أعظم فتوجهوا إليه بالدعاء الخالص طالبين رحمته، وأن يوفّر لهم مخرجاً رشيداً من أمرهم، فأدخلهم ربهم في نوم طويل الأمد ثمّ بعثهم في زمن آخر. لا شك أنّ هذا النوم الطويل في الكهف كان

¹ ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة: 1441هـ/1981م، مادة دهر، ج 2، ص 1440-1441.
² الرحمني محمد: مفهوم الدهر في العلاقة بين المكان والزمان في الفضاء العربي القديم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت - لبنان، ط1: 2009م، ص 54.
³ سورة الكهف: الآيتان 10-11.

مقصده الرحمة بالفتية، لكن الآية صرّحت بمقصد آخر إذ قال تعالى (ثمّ بعثناهم لنعلم أيّ الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا)¹.

يؤكد هذا المقصد أنّ الآية زمنية، فالإنسان رغم عجزه عن التحكم في الزمن السائل فهو قادر في ظاهر الأمر على قياسه وعدّ فتراته بالأيام والسنين ونحو ذلك. ومعلوم أنّ التقدّم التقني اليوم مكّن الإنسان من قياس السرعة بأجزاء الثانية. لكنّ هذه القدرة على الإحصاء صارت موضع شكّ بعد ظهور نظرية النسبية ومبدأ عدم اليقين، حيث تبين أنّ قياس الزمن مرتبط بوضعية المشاهد أو القائس وأنه «لا وجود لمشاهد في وضع متميّز تميّزا مطلقا يجعل زمانه أكثر صحّة من زمان غيره»².

إنّ التشكيك في قدرة الإنسان على قياس الزمن وإحصائه أمر ذكره القرآن من قبل في عدّة مواضع، منها هذه الآية الكريمة التي صرّحت بأنّ القصد من بعث الفتية هو معرفة أيّ الحزبين كان أقدر على إحصاء مدّة لبثهم في الكهف.

وقد اختلف المفسّرون في تحديد الحزبين، فذهب بعضهم إلى أنّهما حزبان من المؤمنين، وقال آخرون إنّهما حزبان من الكافرين، وقيل إنّ المقصود اختلاف الفتية فيما بينهم³ وذكر القرطبي أنّ جمهور المفسّرين ذهبوا إلى أنّ «الحزب الواحد هم الفتية إذ ظنّوا لبثهم قليلا، والحزب الثاني أهل المدينة الذين بعث الفتية على عهدهم»⁴.

وبقطع النظر عن الترجيح بين هذه الأقوال فإنّ الذي يهّمنا أساسا هم الفتية لأنّهم هم الذين طرحوا على أنفسهم سؤال اللبث، أمّا الذين بعث الفتية

¹ سورة الكهف: الآية 11.

² فكرة الزمان عبر التاريخ: (مرجع سابق) ص 48.

³ الرازي فخر الدين: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1: 1421هـ/2000م، مج 7، ج 21، ص 21.

⁴ الجامع لأحكام القرآن: ج 10، ص 324.

على عهدهم فلو أنّهم ضبطوا زمن لجوئهم إلى الكهف لعرفوا بالضبط كم لبثوا فيه.

قال الله تعالى (وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم قالوا ربّكم أعلم بنا لبثتم)¹.

لا نستطيع أن نجزم بالسبب الذي دفعهم إلى هذا التساؤل، لكنّهم لاحظوا بعض الآثار الظاهرة في شعورهم أو أظافرهم، ولعلّهم أحسّوا بشدّة ثقل بقايا النوم الطويل إثر يقظتهم. لكنّ المهمّ أنّهم شعروا شعورا غامضا بأنّ نومهم لم يكن عاديا فاختلفوا في تقديره، إذ قال بعضهم إنّهم لبثوا يوما أو بعض يوم، وفوّض بعضهم علم ذلك إلى الله تعالى.

يمكن أن نستنتج من عجز الفتية عن إحصاء مدّة لبثهم وجود فرق كبير بين الزمن في ذاته والوعي به، فالزمن يمرّ في الحياة بقطع النظر عن وعينا به، لأنّنا قد نراه متثاقلا وبطيئا في حالات، وقد نراه سريعا في حالات أخرى، فاختلاف الشعور بالزمن له أسباب نفسية تعود إلى الإنسان، كالضجر أو الفرح، ولا تعود إلى الزمن في ذاته. لكننا قد لا نشعر بمروره أصلا عند غياب الوعي، كالإغماء أو النوم أو عند اختلال العقل وحدوث أمراض نفسية.

والعجيب أنّ القرآن ذكر نماذج مختلفة لعجز الإنسان عن إحصاء زمن اللبث كان فيها جواب المسؤولين عن المدّة واحدا رغم اختلافها.

فهؤلاء الفتية لبثوا ثلاثمائة سنة نياما كان جوابهم يوما أو بعض يوم، والذي أمّاته الله تعالى مائة عام أمّا جواب الفتية رغم فارق المائتي سنة قال تعالى (أو كالذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنّي يحيي هذه الله بعد موتها فأمّاته الله مائة عام ثمّ بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام)².

¹ سورة الكهف: الآية 19.

² سورة البقرة: الآية 258.

والمبعوثون يوم القيامة عندما يسألون عن مدّة لبثهم في الدنيا يجيبون بالجواب نفسه قال تعالى (قال كم لبثتم في الأرض عدد سنين قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم فاسأل العادّين)¹.

هذه ثلاثة نماذج مختلفة يشترك أصحابها في العجز عن إحصاء زمن اللبث، ولم يتجاوز أقصى تقديرهم مدّة اليوم، أمّا بعض اليوم فقد يكون عشية أو ضحاها وقد يكون ساعة من نهار. وتظهر وجوه الاختلاف بينهم من حيث إنّ الذي مرّ على القرية الخاوية بعثه الله في الدنيا بعد مائة عام، وكان سبب عدم وعيه بالزمن هو الموت، وأصحاب الكهف الذين لبثوا ثلاثة قرون كان سبب عدم وعيهم بالزمن هو النوم، وقد بعثهم الله في الدنيا مثل صاحب القرية. أمّا النموذج الثالث فهم الذين يبعثهم الله تعالى في الآخرة، وهؤلاء تختلف أزمنة موتهم من عهد آدم عليه السلام إلى آخر الزمان، ورغم ذلك فجوابهم واحد لا يتجاوز يوماً على أقصى تقدير.

3- مقصد إثبات البعث يوم القيامة:

قال الله تعالى (وكذلك أعتزنا علمهم ليعلموا أنّ وعد الله حقّ وأنّ الساعة لا ريب فيها)².

يتعلّق هذا المقصد بالذين بعث الله تعالى الفتية على عهدهم، وبكلّ من بلغه خبرهم وصدّق به، فالإيمان بالبعث والحساب أصل ثابت في جميع الرسالات السماوية، وهو معتقد يذكر الإنسان بأنّ وجوده لا ينتهي بالموت، وأنّ له حياة أخرى تختلف عن طبيعة هذه الحياة الزمنية المؤقتة. وبذلك يتخلّص الإنسان من رعب الزمان المنتهي، ويتحرّر من القلق الوجودي بسبب خوفه من الموت عندما يظنّه نهاية أو أمراً مجهولاً يدفعه نحو الزمن الذي يلتمّ الحياة. إنّ عقيدة

¹ سورة المؤمنون: الآيتان 113-114.

² سورة الكهف: الآية 21.

البعث يقين بالرجوع إلى الله تعالى أرحم الراحمين تزيل الشكّ والتشاؤم والعجز أمام قسوة الفناء، ويصير بمقتضاها القلق من المجهول شوقاً إلى المعلوم¹. صحيح أنّ كثيراً من تفاصيل الآخرة والمصير غير معلومة، لكن المؤمن يكفيه يقينا أنّه يقبل على الله تعالى الذي يحبّ عباده الذين يحبّون لقاءه.

وقد أثبت القرآن قدرة الله تعالى على البعث وإحياء الموتى بطرق كثيرة ليس هذا موضع بيانها، والذي يهّمنا منها إحياء الذي مرّ على القرية الخاوية على عروشها، وبعث فتية الكهف. فقدرتة تعالى على بعث بعض الناس في زمن آخر غير زمن ولادتهم ونشأتهم هي نموذج مصغّر لا عجب فيه يدلّ على أنّه قادر على البعث الأكبر في وجود أخروي يختلف عن الوجود في زمن الدنيا.

ثالثاً: تفسير الفتية من زمن إلى آخر:

يميّز الإنسان بناء على خبرته العادية في معايشة الزمان بين ثلاث فترات هي الماضي والحاضر والمستقبل، فالحاضر أو "الآن" موجود بين حاجزين، أحدهما حاجز الماضي الذي يذهب ولا يمكن أن نرجع إليه بأن نكون فيه مرّة أخرى، والآخر هو حاجز المستقبل الذي سيأتي ولا نستطيع أن نسبقه بأن نوجد فيه قبل مجيئه، كما أنّنا لا نملك القدرة على إيقاف الحاضر بأن نمنعه من التحوّل إلى ماضٍ. صحيح أنّنا نفعل ذلك ذهنيّاً بتذكّر الماضي واستشراف المستقبل، لكنّ المقصود هنا هو استحالة الوجود الفعلي في لحظة ولّت وفي أخرى لم تأت بعد.

إنّنا قادرون على السفر في المكان والتحرّك فيه إلى الأمام أو الخلف، بل إلى فوق وتحت وبشكل دائري، لكنّنا في الزمن ليس لنا سوى اتجاه واحد، هو التقدّم إلى الأمام نحو الغد المقبل، غير أنّ سهم المستقبل الذي نتجّه نحوه قدما محكوم بإيقاع الزمن وسنّته، فلا يمكن أن نصل إلى الغد إلّا إذا مررنا باليوم الذي ينقص من أعمارنا وأجالنا، وهكذا الأمر بحساب الثواني والساعات والشهور والسنوات.

¹ الشرقاوي عفت: في فلسفة الحضارة الإسلاميّة، دار النهضة العربيّة، بيروت - لبنان، ط 4: 1405هـ/1985م، ص 258.

قال الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل»¹ وعابر السبيل مسافر وليس مقيما، فما الإنسان في الزمن إلاّ عابر سبيل لا قدرة له على التحكم في سبيله، وإن كانت له القدرة على العمل فيه.

والحاصل أنّ الإنسان ليس له القدرة على السفر في الزمن بأن يعود إلى الماضي أو أن يخترق المستقبل بأن يكون فيه قبل مجيئه. أمّا الكلام على آلة الزمن والسفر فيه فهو من باب الخيال العلمي لأنّ «الماضي هو الماضي، والمستقبل هو المستقبل، وليس في وسعنا أن نأمل بتاتا في ارتياد هذا أو ذاك بمعونة آلة للزمان، لأنّ الزمان بهذا المعنى لن يكون له وجود، وإنّما هو مجرد سوء تفاهم حول دلالة الألفاظ»².

أمّا قصة أصحاب الكهف فهي فعل خارق أحدثه الله خالق الزمن والمتصرّف فيه بقدرته. ولسنا ندري في الحقيقة جوهر هذه الكرامة التي خصّ الله بها هؤلاء الفتية، لأنّها حدث خارق للزمن، ولا يمكن تفسير الخارق بالعادي، ولا فهم ما يتجاوز السنن بالسنن، وغاية ما نحاول بيانه ليس سوى مقارنة في حدود ما نعلم من دون أن ندعي الفهم النهائي لما نعلم.

لعلّ الله تعالى جعلهم يسافرون إلى المستقبل في غفلة من الزمن الذي قبضه عنهم، ومنع قانونه الذي يبتلع الأعمار من أن يجري عليهم. وكأنّه تعالى قال للزمن وهو يمضي قُدما: كُنْ لِمَ حاضرا ماداموا نائمين، فأطاع الأمر تماما كما أطاعت النار عندما أمرها أن تكون بردا وسلاما على إبراهيم عليه السلام.

ولتيسير عملية الانبعاث في المستقبل على الفتية من دون أن تتفطنّ أحاسيسهم إلى الزمن الطويل فتتأثر به، أو حتى لا يتفطن الزمن إليهم ليحدث فيهم أثره ضرب الله تعالى (على آذانهم في الكهف سنين عددا)³. وليس لنا علم

¹ البخاري: كتاب الرقاق، باب «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل»، الحديث رقم 6416، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط 1: 1426هـ/2005م، ج 4، ص 134.

² فكرة الزمن عبر التاريخ: (مرجع سابق) ص 310.

³ سورة الكهف: الآية 11.

بماهية هذا الضرب الإلهي على الآذان، لكنّ الأکید أنّه ضرب محكم يسدّ جميع المنافذ الممكنة إلى الوعي واليقظة. ونحن نعلم أنّ حاسة السمع هي أخفّ حواس الإنسان في حالة النوم، وأنها لا تكاد تنام، وتظلّ في حالة أهبة للتيقظ عند حدوث مؤثرات صوتية، والناس يتفاوتون في ذلك بين ثقیل السمع عند النوم وخفيفه، أمّا هؤلاء الفتية فقد أثقل الله أسماعهم وسدّ منافذها بوقر صمد سنين طويلة، بحيث مكثوا نائمین لا یزعجهم عواء ذئاب، أو هبوب رياح عاصفة، أو أصوات رعود مدوية، فأذانهم منقطعة انقطاعاً تاماً عن أصوات العالم الخارجي بعناية إلهية فائقة.

ثمّ إنّ تسفير الله لهؤلاء الفتية إلى المستقبل يمكن وصفه بأنّه نقلة من غير انتقال، أو رحلة من دون ترحال، بمعنى أنّه تعالى نقلهم من زمن إلى زمن رغم أنّهم لم ينتقلوا من مكانهم. صحيح أنّ الله أحدث فيهم حركة داخل الكهف حالة نومهم، لكنّها كانت حركة دائرية تراوح مكانها لأنّ الله عزّ وجلّ كان يقلّبهم ذات اليمين وذات الشمال حفاظاً على أجسادهم من عوامل التآكل، قال تعالى (وتحسبهم أيقاظاً وهم رقود ونقلهم ذات اليمين وذات الشمال)¹.

من المهمّ الإشارة إلى أنّ هذه الآية إلى جانب بيان تقليب أجسادهم يفهم منها أنّ رقودهم لم يكن عادياً، لأنّ النائمين ينام مغمض العينين، والراجح أنّ أعينهم لم تكن مفتوحة بشكل ثابت، لأنّ ذلك يمكن أن يشعر الناظر بموتهم إضافة إلى احتمال تعرّض عيونهم إلى خطر التلوّث بسبب الانفتاح الدائم، لذلك فالغالب على الظنّ أنّ أعين الفتية كانت تطرف، وهذا هو السبب الذي يجعل الناظر المفترض يحسبهم أيقاظاً.

يمكن القول بأنّ هذا النوم غير العادي مع ضرب على الآذان وعيون تطرف كان مركبهم التي نقلهم الله بها إلى زمن آخر، فقد أثقل هذا النوم أسماعهم وسلبهم الوعي بالعالم الخارجي. وهذا يعني أنّهم ركبوا مركبة "اللاوعي"

¹ سورة الكهف: الآية 18.

الذي سدّ منافذ الوعي، أو "اللاشعور" الذي عطّل الشعور وأبقاه في حالة كمون غير مدرك للزمن الذي مرّ، ولا منفعل به ليبعث في المستقبل على حالته الأولى قبل النوم.

ومعنى ذلك أنّ الله نقلهم بحاضرهم الأوّل إلى حاضر قوم آخرين، لأنّ وعيمهم الداخلي بالزمن وشعورهم به لم يتغيّر بسبب أنّ أعمارهم لم تزدد ثلاثمائة سنة، فحاضرهم الذي دخلوا به إلى الكهف لم يصير تاريخاً في وعيمهم عند مبعثهم، بل هو تاريخ في نظر القوم الذين أعرّهم الله عليهم.

ويمكن توضيح ذلك بالمقارنة بين نقلتهم غير العادية ونقلة أي فتى آخر إلى مرحلة الشيخوخة في الزمن العادي، فالشاب حين يعيش حاضره في زمن فتوّته وينتقل في الزمن خمسين سنة أو نحو ذلك حتى يصير شيخاً، تكون قد حدثت فيه نقلة من زمن إلى آخر عبر مسار تطوري يتمكن فيه تدريجياً من التعوّد على قبول وضعه الجسدي والاجتماعي، لأنّ الوعي بالجسد الشاب الذي يطاوع ببسر إرادة الفعل يختلف عن الوعي بالجسد الذي أرهقه الكبر فصار عاجزاً عن التحرك بمثل حيوية الشباب. وليس من غرضنا التوسع في المقارنة بين وعي الشاب بجسده القوي ووعي الشيخ بجسده الذي وهن منه العظم، فالمهم أنّ الشيخ حين يزحزحه الزمن تدريجياً عن شبابه الذي كان حاضراً يصير حاضره الشبابي القديم ماضياً يستحضره بوصفه ذكرى لا تعود. أمّا هؤلاء الفتية فقد نقلوا ثلاثمائة سنة إلى المستقبل من دون أن يُزحزحوا عن شباهم وفتوتهم، وهذا يعني أنّهم حملوا حاضرهم معهم إلى المستقبل ولم يتحوّل في وعيمهم إلى ماضٍ أو تاريخ، لأنّ نقلتهم لم تكن تطوريّة متدرّجة، بل كانت بمثابة القفزة الطفرية في عمق الزمن، لذلك عاشوا إشكالية حرجة تمثلت في التقاء حاضرهم بحاضر آخر لم يتعوّدوا على قبوله بتدرّج. وليس من قوانين الزمن أن يلتقي حاضر قديم بحاضر جديد، لأنّ سنّته قائمة على التعاقب والتدافع، بمعنى أنّ الحاضر الثاني يعقب الأوّل ويدفعه إلى الخلف ليجعله ماضياً. لذلك لم يلبث الفتية أن عادوا إلى

كهم بعد انبعاثهم في عصر عرفوا أنه ليس عصرهم، فقبضهم الله إليه وأراحهم من تحمّل صدمة العيش بحاضر قديم في حاضر جديد لم يتأهلوا تدريجياً للتعوّد عليه، إذ ليس من اليسير أن يتقبّل العقل البشري حقيقة العيش بين حفدة أحفاد أحفاده وهو أصغر منهم سنّاً. وإذا أردنا أن نقرب أكثر من فهم هذه المقاربة يمكن تقسيم الزمن تقسيماً اعتبارياً إلى قسمين: أحدهما خارجي، والآخر داخلي.

- فالزمن الخارجي: هو الذي يمرّ على العالم بمختلف أجهامه ومكوّناته حسب نسبٍ متفاوتة، وهو التاريخ المتغيّر الذي تتحوّل فيه السياقات الثقافية والاجتماعية والسياسية. إنّه الأيام التي يداولها الله بين الناس، وتتغير فيه خارطة العالم بانحيار حضارات وقيام أخرى، وتحدث فيه هجرات البشر وتبدّل الدّول، ويأتي فيه الله دوماً بقوم آخرين يخلف بعضهم بعضاً.

- أمّا الزمن الداخلي: فهو زمن ذاتي ونفسي يعيشه الفرد شعورياً بكل ما فيه من خصوصية، إنّه زمن الجسد الظاهري والوعي الباطن بحسب ما يشعر به الفرد وهو يتقدم في العمر في سياق الزمن الخارجي الذي يمرّ بالعالم والحياة من حوله.

وينقسم هذا الزمن الداخلي إلى قسمين:

1. الزمن الجسدي: أي عمره ومساره النشط بما فيه من قوّة وضعف، وركود وحيوية. إنّه مسافة زمنية ينمو فيها الجسد عبر مراحل من الطفولة إلى الشباب، ثمّ إلى الكهولة والشيخوخة وأرذل العمر.

2. الزمن الشعوري: وهو الزمن النفسي كما يشعر به الفرد. لذلك كان نسبياً وغير موضوعي، إذ يختلف الإحساس به من مرحلة عمرية إلى أخرى، ومن حالة نفسية إلى أخرى، فقد يكون سريعاً أو بطيئاً متثاقلاً، كما قد يكون الوعي به سعيداً أو شقيّاً في الشعور الداخلي لا في الخارج الموضوعي أو في الزمن الفيزيائي الذي يمرّ على العالم، والمهمّ أنّه موطن الخصوصية والحال الغالب على الإنسان.

رابعاً: (وازدادوا تسعاً) / إشكالية مدة اللبث:

قال الله تعالى (ولبثوا في كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعاً) (25) قل الله أعلم بما لبثوا ما لهم من دونه من ولي ولا يشرك في حكمه أحداً (26))¹.

روي عن ابن عباس رضي الله عنه أَنَّ مَدَّةَ اللَّبْثِ الْمَذْكُورَةَ حِكَايَةٌ عَمَّا قَالَ النَّاسُ فِي حَقِّهِمْ، لِأَنَّهُمْ لَوْ لَبِثُوا ذَلِكَ لَمَا قَالَ تَعَالَى (قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا)، وَكَذَلِكَ قَالَ قَتَادَةَ: هَذَا قَوْلُ أَهْلِ الْكِتَابِ²، وَاسْتَدَلَّ الَّذِينَ رَجَّحُوا هَذَا الْفَهْمَ بِقِرَاءَةِ مَرْوِيَّةٍ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رضي الله عنه «وَقَالُوا لَبِثُوا»³. لَكِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْمَفْسِّرِينَ رَدُّوا هَذَا الْاِخْتِيَارَ، مِنْهُمْ ابْنُ كَثِيرٍ الَّذِي قَالَ: «وَالظَّاهِرُ مِنَ الْآيَةِ إِنَّهَا هُوَ إِخْبَارٌ مِنَ اللَّهِ لَا حِكَايَةَ عَنْهُمْ، وَهَذَا اخْتِيَارُ ابْنِ جَرِيرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَرَوَايَةُ قَتَادَةَ قِرَاءَةَ ابْنِ مَسْعُودٍ مَنْقُوعَةً، ثُمَّ هِيَ شَاذَةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى قِرَاءَةِ الْجَمْهُورِ، فَلَا يَحْتَجُّ بِهَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ»⁴. وَمِنْهُمْ شَهَابُ الدِّينِ الْأَلُوسِيُّ الَّذِي شَكَّكَ فِي صِحَّةِ الرَّوَايَةِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فَقَالَ «وَلَعَلَّ هَذَا لَا يَصِحُّ عَنِ الْحَبْرِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، فَقَدْ صَحَّ عَنْهُ الْقَوْلُ بِأَنَّ عِدَّةَ أَصْحَابِ الْكُهْفِ سَبْعَةٌ وَثَمَانِيَةٌ كُلِّهِمْ مَعَ أَنَّهُ تَعَالَى عَقَّبَ الْقَوْلَ بِذَلِكَ بِقَوْلِهِ سَبْحَانَهُ (قُلْ رَبِّ أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِمْ)⁵ وَلَا فَرْقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْلِهِ تَعَالَى (قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا) فَلِمَ دَلَّ هَذَا عَلَى الرَّدِّ وَلَمْ يَدَلِّ ذَاكَ؟»⁶.

وبما أَنَّ الْقَوْلَ الْأَوَّلَ لَا يَقُومُ عَلَى سِنْدٍ قَوِيٍّ مِنَ الرَّوَايَةِ أَوْ الدَّرَايَةِ، فَالرَّاجِحُ أَنَّ الْعِدَدَ الْمَذْكُورَ هُوَ قَوْلُ رَبَّانِي حَاسِمٍ وَإِخْبَارٌ دَقِيقٌ بِمَدَّةِ اللَّبْثِ يَفْصِلُ بَيْنَ الْمُخْتَلِفِينَ فِي إِحْصَائِهَا⁷. وَذَلِكَ لِأَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ الَّذِينَ طَرَّحُوا السُّؤَالَ عَنْ أَهْلِ

¹ سورة الكهف: الآيتان 25-26.

² ابن الجوزي: زاد المسير في علم التفسير، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط: 1407هـ/1987م، ج 5، ص 91.

³ القرطبي: الجامع في أحكام القرآن، ج 10، ص 386.

⁴ تفسير القرآن العظيم: جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط: 1418هـ/1998م، ج 3، ص 109.

⁵ سورة الكهف: الآية 22.

⁶ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: دار الفكر، بيروت: 1398هـ/1978م، مج 5، ج 15، ص 253-252.

⁷ أنظر تفصيل الخلاف بين المؤرخين من أهل الكتاب مع مقارنته بالقرآن في كتاب "الصراع بين الإيمان والمادية: تأملات في سورة الكهف" لأبي الحسن الندوي، دار ابن كثير، دمشق - سوريا، بيروت - لبنان، ط: 1436هـ/2015م، من ص 35 إلى ص 50.

الكهف كانوا يظنون أنّهم يسألون الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن مسألة يعرفونها يقينا ليختبروا مدى صدقه عن طريق مقارنة جوابه بما يعلمون. لكن الله تعالى أنزلهم بهذا الجواب من مقام الأستاذية الذي ادّعوه ويبيّن لهم أنّهم سألوا عن موضوع لا علم لهم به، لذلك قال تعالى بعد ذكر العدد (قل الله أعلم بما لبثوا) فهو سبحانه أعلم بذلك لأنّه هو الذي أحدث آية اللبث الطويل في الفتية، وهو الذي بعثهم وأعثر الناس عليهم، وليس الناس هم الذين عثروا عليهم ببحثهم وجهدهم الخاص.

إنّ الذي يهّمنا أساسا في هذا السياق هو التركيز على المدّة الزمنية المذكورة ومحاولة فهم الطريقة التي فصل الله بها الرقم، لأنّ زيادة التسع أثارت إشكالا تأويليا كثر فيه الخلاف.

من الدلالات اللطيفة التي يمكن ملاحظتها في خصوص هذا العدد أنّه تحديد تاريخي لأمر غير تاريخي، لأنّ التاريخ هو الزمن الذي يعيش فيه الإنسان بوعي فاعلا ومنفعلا، وبما أنّ الله تعالى قد عطّل فعل الزمن فيهم، فإنّ هذا يعني أنّهم قد خرجوا من سلطة التاريخ ومن أرقام أيامه وسنواته. وبناء على ذلك فإنّ الرقم المذكور ليس بيانا للمدّة التي مرّت على الفتية، بل هو بيان للمدّة الزمنية التي لم تمرّ عليهم، ولم تؤثّر فيهم رغم أنّهم لبثوا في الكهف.

لكنّ هذا الرقم وإن لم تكن له دلالة تاريخية في حق الفتية فهو تاريخي في حق الناس، أو هو تاريخ للزمن الخارجي كما ذكرنا سابقا، بمعنى أنّه بيان للتاريخ الذي مرّ على الناس منذ أن انقطعت أخبار الفتية عنهم حتى صاروا يبحثون عنهم ويتساءلون عبر الأجيال إلى أن أعثرهم الله عليهم.

وهنا يرد سؤال آخر في خصوص الصيغة التي ذكر الله بها هذا العدد، فلماذا قال سبحانه (ولبثوا في كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعا)¹ ولم يقل: ثلاثمائة سنين وتسع، أو تسع سنين وثلاثمائة مثلا؟

¹ سورة الكهف: الآية 25.

أُكِّد كثير من المهتمين بالإعجاز العلمي في القرآن أنّ هذه الآية تتضمّن إعجازاً علمياً يتمثّل في أنّ الفارق بين التقويمين القمري والشمسي هو تسع سنوات قمرية كل ثلاثمائة سنة. غير أنّ ذكر هذا الفارق في تقديرنا ليس من الإعجاز العلمي بالمعنى الذي يذهب إليه المعاصرون، لأنّه في اصطلاحهم المشهور ما ذكره القرآن من دقائق علمية «غير معلومة زمن التنزيل ولا تدرك إلاّ بالتجربة أو وسائل مادية لتثبت صدق الرسالة»¹. وهذا الفرق بين التقويمين صحيح، لكنّه ليس من اكتشافات العلم الحديث، ولم يكن مجهولاً بين العاديين من الناس قديماً بحكم معرفتهم للفرق بين التقويمين كل شهر ثمّ كل سنة، فلا إشكال في أن يحسبوا هذا الفرق كل مائة سنة أو أكثر. ثمّ إنّ هذا الفرق ذكره كثير من المفسّرين القدامى منهم ابن كثير الذي نقلنا سابقاً قوله في ذلك. بل إنّ فخر الدين الرّازي رأى أنّ هذا القول «مشكل لأنّه لا يصحّ بالحساب»². وقد أكّد الألوسي هذا الإشكال حين ذكر أنّ الفرق الدقيق بين التقويمين هو تسع سنين وثلاث وسبعون يوماً وتسع ساعات وثمان وأربعون دقيقة، لكنّه استدرك أنّ هذا التفاوت مبني على التقريب لأنّ الزائد قليل ولم يبلغ نصف سنة فلم يعبأ به³.

والحاصل أنّ هذا التفاوت المذكور ليس من الإعجاز العلمي المكتشف حديثاً لأنّ القدماء أشاروا إلى هذا الفارق وإن كان بعضهم أدقّ في الحساب من بعض، والمهمّ هو أنّ تفسير قوله تعالى (وازدادوا تسعا) بأنّه الفرق بين التقويمين القمري والشمسي هو مذهب اختاره عدد من المفسّرين ذكرنا بعضهم، بل هو القول الأشهر الذي لا يكاد يخلو تفسير من ذكره⁴.

¹ كريم نجيب الأغر: إعجاز القرآن في ما تخفيه الأرحام، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط1: 1425هـ/2005م، ص 17.

² التفسير الكبير: مج 7، ج 21، ص 95.

³ روح المعاني: مج 5، ج 15، ص 252.

⁴ لذلك لا فائدة من سرد المصادر والمراجع في ذلك فهي بعدد التفسير، بل أكثر إذا أضفنا إليها المقالات والدراسات.

لكنّ المفسرين ذكروا في المسألة تأويلات أخرى:

- منها أنّهم لما استكملوا ثلاثمائة سنة واقترب وقت انتباههم اتفق ما أوجب بقاءهم في النوم بعد ذلك تسع سنين¹ زائدة على الثلاثمائة سنة. لكنّ هذا القول ظاهر الضعف بل هو باطل قطعاً لأنّه يخالف تنزيه الله تعالى في تقديره وعلمه، إذ يقتضي أنّه قدر أن يبعثهم بعد ثلاثمائة سنة، لكنّه حدث أمر طارئ يمنع من بعثهم في الزمن المقدّر فزادهم تسع سنين أخرى حتى ينقضي ذلك الأمر الذي اتفق حصوله. وهذا تردّد في التقدير والعلم الإلهيين، فكأنّه اتفق حصول أمر طارئ لم يكن الله عالماً به من قبل تعالى الله عن ذلك.

- ومنها أنّهم انتهوا قليلاً بعد ثلاثمائة سنة ثمّ رُدُّوا إلى حالتهم الأولى فزادوا تسع سنين نياماً، ورأى الألوسي أنّ هذا الاحتمال أقرب من حديث السنين الشمسية والقمرية² لكنّ هذا يظلّ مجرد احتمال لا يدعمه دليل قوي، إذ لا يبدو وجه الحكمة من بعثهم لمدة قليلة ثمّ إعادة نومهم تسع سنين، ولم يدقق أصحاب هذا القول هل إنّ الله أعرّث الناس عليهم عند الإفاقة الأولى أم بعد الإفاقة الثانية، بل ذكر القرآن أنّهم بعثوا مرّة واحدة من غير تقييد بأنّها أولى أو ثانية.

- ومن ذلك ما ذهب إليه الدكتور أحمد علي المجدوب حين رأى أنّ «الأقرب إلى التصرّح أن يكونوا قد لبثوا في الكهف بعد استيقاظهم لمُدّة تسع سنين أخرى بعد أن أعرّث الله تعالى الناس عليهم»³ فقد استبعد وجود حكمة من نومهم تسع سنين بعد يقظتهم، ورأى أنّ الأقرب إلى المنطق هو أن يستأنفوا حياتهم لمُدّة تسع سنين في الكهف ليشاهدهم الناس وقد استيقظوا وتحركوا قصد معاينة «المعجزة الحية التي كان مسرحها أحد الكهوف»⁴.

¹ الرازي: مفاتيح الغيب، حج 7، ج 21، ص 95.

² الألوسي: روح المعاني، مج 5، ج 15، ص 252.

³ أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن: الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط 3: 1419هـ/1998م، ص 239.

⁴ م.ن: ص 241.

لكنّ هذا الاحتمال ضعيف من جهة أنّ القوم الذين أعرّهم الله على الفتية اختلفوا في حقيقة أمرهم، وفوّضوا علم ذلك إلى الله تعالى كما ورد في قوله عزّ وجلّ (إذ يتنازعون أمرهم بينهم فقالوا ابنوا عليهم بنيانا ربّهم أعلم بهم، قال الذين غلبوا على أمرهم لننّخذنّ عليهم مسجدا)¹ فلو أنّ الفتية لبثوا أحياء تسع سنين لقلّ الخلاف في شأنهم، والظاهر أنّ الله تعالى توقّاهم بعد مدّة قصيرة من مبعثهم.

- وذكر المفسّرون احتمالا آخر يفهم من رواية عن اختلاف بني إسرائيل في التسع على أنّها مهمة لا يعرف هل هي سنون أو شهور أم أيام أم ساعات؟ وحاصل هذا القول أنّ الله تعالى بعد أن بيّن الثلاثمائة سنة «أمر بردّ العلم إليه في التسع، فهي على ذلك مهمة»². لكنّ هذا القول ردّه عدد من المفسّرين، لأنّ الظاهر الذي يفهم من كلام العرب أنّها أعوام، ولا يفهم من التسع تسع ليالٍ وتسع ساعات لسبق ذكر السنين³. وأكّد الألوسي أنّ هذا القول «ليس بشيء»، فإنّه إذا سبق عدد مفسّر وعطف عليه ما لم يُفسّر حُمل تفسيره على السابق، فعندي مائة درهم وعشرة، ظاهر في وعشرة دراهم، وليس بمجمل كما لا يخفى»⁴.

وقد ظهر لي احتمال آخر لم أر من ذكره حسب اطلاعي، وهو مبني على مناقشة الذين قالوا إنّ المقصد من قوله تعالى (وازدادوا تسعا)⁵ هو بيان مقدار زيادة السنين القمرية على السنين الشمسية. ولسنا نعني بذلك إنكار كون الفرق بين التقويمين هو تسع سنين، وإنّما نعني أنّ هذه الزيادة قد لا تكون مقصودة بالأصالة من هذا الخطاب، ويمكن أن تكون مقصودة تبعا على أساس أنّها دلالة إشارة لا دلالة عبارة، كما يمكن أن تكون زيادة مجازية لا حقيقية.

¹ سورة الكهف: الآية 21.

² الجامع لأحكام القرآن: ج 10، ص 386.

³ م.ن: ج 10، ص 386-387.

⁴ روح المعاني: مج 5، ج 15، ص 253.

⁵ سورة الكهف: الآية 25.

وبيان ذلك أنّ هذا الفارق بين التقويمين يتضمّن الدلالة على نسبية الزمن، وعلى أنّ قيسه أو عدّه يختلف باختلاف مصطلحات القائسين، فهو ليس اختلافا حقيقيا يعود إلى الزمن في ذاته من حيث هو زمن طبيعي أو فيزيائي، وإنّما هو اختلاف اعتباري، أو إضافي غير حقيقي.

ومن هنا نفهم أنّ الزيادة المذكورة ليست زيادة حقيقية في مدّة الزمن، بل هي زيادة تصوّرية يفترضها العادّون بحسب تقويمهم الذي اصطالحوا عليه. لنأخذ مثلا على ذلك قياس امتداد المكان، فمائة ميل بريّ - مثلا - تساوي 160,934 كلم، أي بزيادة 934,60 كلم بالنسبة إلى القياس بالميل. لكنّ هذه الزيادة ليست حقيقية في نفس الأمر، بل هي اعتبارية، لأنّ المسافة تظلّ واحدة من حيث امتدادها الذاتي، وإنّما يراها القائس بالكيلومتر زائدة على عدد الأميال.

نخلص من ذلك إلى أنّ الزيادة المذكورة في الآية ليست حقيقية وإنّما هي إضافية، أو لنقل إنّها مجازية أو اعتبارية، وأنّ أصحاب الكهف إنّما لبثوا في كهفهم ثلاثمائة سنين شمسية، وتسع سنين وثلاثمائة قمرية، وهما رقمان يعبران عن مدّة حقيقية واحدة بتعبيرين مختلفين، فلا زيادة ولا نقصان من جهة الحقيقة، بل من جهة الاعتبار أو الإضافة.

أمّا إذا حملنا العدد المذكور على معهود العرب في حساب السنين بالأشهر القمرية ولم ندخل في الاعتبار التقويم الشمسي، فإنّ الزيادة تكون حقيقية لا اعتبارية، لكنّها حسب الاحتمال الذي رأيناه ليست زيادة فوق الثلاثمائة سنة قمرية، بل هي زيادة في العمر داخل القرون الثلاثة.

وبيان ذلك أنّ الزيادة في قوله تعالى (وازدادوا تسعا)¹ هي زيادة حقيقية متعلّقة بالفتية، أي بأعمارهم وليست زيادة اعتبارية تعود إلى المقارنة بين التقويمين الشمسي والقمري. فلو كان المقصود أصالة هو ازدياد السنين لقال "وازدادت" أو "بزيادة". وبناء على ذلك فمن المحتمل أن يكون المقصود

¹ سورة الكهف: الآية 25.

من الآية هو أنّ الفتية لبثوا في الكهف ثلاثمائة سنة لكنهم لم يزدادوا في العمر إلاّ تسع سنين، فالذي دخل الكهف وعمره - مثلا - عشرون سنة بعثه الله تعالى وعمره تسع وعشرون سنة، والله أعلم.

وهذا يعني أنّه من الممكن أن يكون الله تعالى لم يبطل مفعول الزمن فيهم إبطالا كلياً، وإنّما أبطأ تأثيره في أجسادهم بحيث جعل سبحانه أنفاس الحياة تسري في أجسادهم النائمة سريانا لطيفا يقاوم امتداد السنين. ومما يقرب هذا الاحتمال أنّ هؤلاء الفتية ليسوا مثل الذي مرّ على القرية الخاوية على عروشها، لأنّ الله تعالى حسب ظاهر الآية أماته مائة عام، أي أخرجه كلياً من الزمن ثمّ بعثه بعمره الذي أماته عليه من دون أن يمرّ شيء من الزمن عليه ولا على طعامه الذي لم يتسنّه. أمّا فتية الكهف فقد كانوا رقادا، أي كانوا يتنفسون ويتقلّبون وهم أحياء داخل الزمان والمكان، لكنّ الله تعالى قبض الامتداد الطويل للزمن وأبطأ فعله فيهم، فلم تؤثّر الثلاثمائة سنة فيهم إلاّ بمقدار ما تؤثّر السنوات التسع التي ازدادوها فعلا، أي حقيقة لا مجازا.

ومما يزيد هذا المعنى روعة أنّ هذه الزيادة في أعمار الفتية توافق الفارق الاعتباري بين التقويمين الشمسي والقمرى، فقد جعل سبحانه الزيادة الاعتبارية في مقاييس الناس زيادة حقيقية في أعمار الفتية. لهذا قلنا فيما تقدّم، إنّ الزيادة في العمر مقصودة بالأصالة عند سوق العبارة، وهي في الوقت نفسه تدلّ بالإشارة على مقدار زيادة عدد السنوات بالتقويم القمري.

خاتمة فاتحة لدلالات أخرى:

لا تقف دلالات آية فتية الكهف عند حدود ما ذكرنا، لذلك لا يجوز القول بختم الكلام فيها، لأنّ كثيرا ممّا تقدّم بيانه إنّما هو محاولات اجتهادية مازالت تحتاج إلى مزيد نظر ومراجعة. بل إنّ في القصّة خفايا أخرى لم نتفطن إليها أصلا، وفيها مع ذلك دلالات أخرى لاحظناها في سياق التدبّر، غير أنّنا لم نشأ تفصيل الكلام فيها مخافة الإطالة التي لا يسمح بها مجال المقال.

فمن ذلك مثلاً مسألة عدم تناول الفتية الطعام والشراب مدة نومهم الطويل، فالجسد يتطلب الغذاء بالضرورة لتبقى فيه جذوة الحياة. لكنّ الفتية ظلّوا مع ذلك أحياء رغم أنّ الجوع الوحشي قاتل عند استمراره أكثر من المدّة الممكنة لقدرة الجسد على التحمّل. فهل إنّ الله تعالى أوقف الجهاز الهضمي وقهر الطبيعة الجسدية بحيث جعلها لا تطلب حاجتها الضرورية إلى الغذاء؟ أم هل يمكن تفسير ذلك بأنّ الله تعالى جعل الفتية على هيئة مخصوصة ليست كهيئة الناس، بحيث يطعمهم سبحانه ويسقّمهم بطريقة غيبية لا نعلم كيفيتها؟ وإتّما يمكن تشبيهها - والله أعلم - بما قاله الرسول صلّى الله عليه وسلّم عمّا خصّه الله به عندما أراد صحابته الكرام الاقتداء به في صوم الوصال «إني لست كهيتئكم، إني يطعمني ربّي ويسقّن»¹.

ومن الدلالات التي تحتاج إلى مزيد نظر أنّ هذه الآية الرّبّانية الخارقة ليست زمانية فحسب، بل هي مكانية أيضاً، بمعنى أنّها «مكانية» بناء على أنّه لا انفصال بين البعدين الزماني والمكاني. لذلك وجدنا في القصّة عرضاً بديعاً لعلاقة الشمس بكهف الفتية حيث قال الله تعالى (وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه ذلك من آيات الله)² وهذا نصّ في أنّ هذه الحركة المخصوصة للشمس بالنسبة إلى مكان نومهم آية من آيات الله تعالى، فهي تحيط كهفهم برعاية ربّانية خاصّة كأنّها مأمورة من الله بأن تحدث لكهفهم دورة زمنية غير عادية لا تشبه الدورة التي تعرفها سائر أماكن الأرض، لذلك تباطأ الزمن في حقّهم كما رأينا. ولذلك لم يطلّع الناس على كهفهم بعد طول بحث سنين عدداً، رغم أنّه لم يكن بعيداً جدّاً عن القرية التي فرّوا منها، بدليل أنّهم أرسلوا

¹ البخاري: كتاب الصوم، باب الوصال ومن قال ليس في الليل صيام، الحديث رقم 1964، ج 1، ص 355.

² سورة الكهف: الآية 17.

أحدهم ليشتري لهم طعاما وليس في القصّة إشارة إلى أنّهم يملكون مركوبا سريعا، فكأنّ الله تعالى قد أخرجهم من الجغرافيا العادية التي يعرفها الناس، وجعل لهم جغرافيا خاصة كما جعل لهم زمنا خاصّا.

وإذا كنّا في هذا المقال قد ركّزنا على خرق الله تعالى لسنة الزمان فإنّ المقصود من ذلك أمران:

أحدهما: أنّ قوانين الزمان ليست حتمية في حق الله تعالى، بل هي من آياته في الخلق يصرفها سبحانه كيف يشاء بقدرته وحكمته.

والثاني: أنّ الإنسان من حيث هو جسد كائن زمني مثل الكون الطبيعي الذي يعيش فيه، فهو أسير الزمان ولا قدرة له على اختراقه ومصادمة سننه، لكنّ الله تعالى نفخ في الإنسان من روحه ومنحه وعيا، وسخر له قوانين الزمان والمكان، وجعله مستخلفا في الأرض إلى حين، كما قال سبحانه (ولكم في الأرض مستقرّ ومتاع إلى حين)¹ أي في زمان محدود بأجل، وما على الإنسان إلّا أن يحسن توظيف سنن الزمان والمكان أثناء قيامه بمسؤولية الاستخلاف، فهو قادر على الارتقاء بوضعه في الكون والحياة بقدر اجتهاده في استكشاف السنن المسخّرة، أمّا مصادمة السنن واختراقها فذلك مطلب مستحيل ولا ينبغي اتخاذه مقصدا إنسانيا من مقاصد العمران وبناء الحضارة، بل هو أمر ربّاني وآية خارقة يتصرّف فيها كيف يشاء.

وفي هذا السياق، من المهمّ أن نشير إلى أنّ القرآن الكريم بيّن لنا في عدّة آيات أنّ الله تعالى تفضّل على عباده المؤمنين بنوع من الزمن غير المعتاد داخل الزمن السنني المعتاد الذي يحيون فيه، وذلك بأن منحهم كثيرا من الفرص التي يمكن أن تنقذ الإنسان من ضيق الزمان، وتحرّره من مشاعر اليأس وشجون الشكوى من قصر العمر بالنسبة إلى الآمال الطويلة والطموحات الكبرى.

¹ سورة البقرة: الآية 35.

وهذه الفرص ليست من قبيل المعجزات والخوارق الاستثنائية كما في قصة أصحاب الكهف، إنّما هي نوع آخر من الزمن يمكن وصفه بأنه وسط بين الزمن الخارق والزمن السنني، ويجوز أن نطلق عليه اسم «الزمن المبارك». وهو فرصة متاحة لكلّ مؤمن عامل تجعل زمنه ليس مجرد وقت طبيعي أو فيزيائي بحسب وسائل القيس العادية. ويتمثّل هذا الفضل الإلهي في مضاعفة حسنات العمل الصالح من عشرة إلى ما يفوق ذلك بكثير في أي وقت كان، فمضاعفة الثواب على عمل ساعة أو أدنى من ذلك أو أكثر تمنح الإنسان فضائل أوقات إضافية لم يعيشها، وتجعل زمن حياته القصير أطول من ذاته بفضل الله تعالى.

أمّا إذا كان هذا العمل الصالح في الأزمنة المباركة مثل ليلة القدر، والأشهر الحرم، والعشر الأواخر من رمضان، وغير ذلك فإنّ الحسنات تتضاعف بمقادير تفوق ثواب الأعمال في الأوقات العادية بما لا يعلمه إلاّ الله تعالى. فليلة القدر مثلا رغم أنّها ليلة عادية في حساب الزمن الطبيعي، فإنّ الله تعالى جعلها لمن أدركته عابدا داعيا أفضل من ألف شهر، أي إنّها تصير للمؤمن بمثابة أفق زمني أوسع من زمن الليلة في ذاتها يمنحه الله فيها ثواب عمر لم يعيشه ولم يدخل في حسابات الزمن العادي.

وبهذا ندرك أنّ هذه الأوقات المباركة هي فضاءات "فوق زمانية" يفتحها الله لعباده لمواجهة ضغوط الحياة بأمل كبير في فضل الله يشجعهم على الفعل، ويصرف عنهم أشباح اليأس، ويخلّصهم من رعب الزمان الذي يظهر في شكوى الذين لا يؤمنون بالغيب، ويحصرون الوجود في الحياة الدنيا.

ثمّ إنّ العمل الصالح في الأوقات العادية أو في الأزمنة المباركة ينتج الحسنات التي تُذهب السيئات الماضية. وبهذا تظهر أهمية "الكفّارات" وقيمة "التوبة" في خصوص موضوع الزمن، فحين يستيقظ وعي الإنسان الغافل، ويدرك خطورة الآثام التي ارتكبها في الماضي قد يسيطر عليه القنوط ويسرف على نفسه بالحزن والندم الشديدين، فيصير أسيرا للزمن الماضي الذي صار تاريخا مؤلما ينغص حياته ولا يمكنه محوه أو التخلّص منه. لكنّ التوبة التي حتّ

عليها القرآن تعدّ في حقيقتها فرصة لتعديل دلالة الزمن البائس الذي مضى¹ يحزّر الله بها الإنسان من تاريخه الأليم والضاغط، ويمكنه من فتح صفحة زمنية جديدة يصنع فيها بعمله الصالح مستقبلا ملؤه الأمل والرجاء. فالله تعالى يغفر لعباده التائبين سيئات الزمن الماضي ويمحوها بل قد يبذلها حسنات، والمهم هو أن يطرد الإنسان مشاعر اليأس مادام يؤمن بخالق الزمن وواهب الحياة، قال تعالى (قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إنّ الله يغفر الذنوب جميعا إنّّه هو الغفور الرحيم)² نسأل الله تعالى أن يبارك لنا في أعمارنا وأن يقدرنا على حسن توظيف أوقاتنا.

¹ أكد الدكتور زكريا إبراهيم في تحليل جيّد لعلاقة التوبة بالزمن أنّ التائب يعلم أنّ الزمن يقبل التعديل والصياغة من جديد، وأنّ «الإنسان التائب يعلو على ماضيه»: مشكلة الحياة، مكتبة مصر، القاهرة، ط1: 1971م، ص 316.

² سورة الزمر: الآية 50.

المصادر والمراجع

1. ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط1: 1407هـ/1987م.
2. ابن عاشور، التحرير والتنوير: دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس (د.ت).
3. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط4: 1418هـ/1998م.
4. ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة: 1441هـ/1981م.
5. أبو الحسن الندوي، الصراع بين الإيمان والمادية: تأملات في سورة الكهف، دار ابن كثير، دمشق - سوريا، بيروت - لبنان، ط2: 1436هـ/2015م.
6. الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: دار الفكر، بيروت: 1398هـ/1978م.
7. البخاري، الجامع الصحيح، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط1: 1426هـ/2005م.
8. الرازي فخر الدين: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1: 1421هـ/2000م.
9. الرحموني محمد: مفهوم الدهر في العلاقة بين المكان والزمان في الفضاء العربي القديم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت - لبنان، ط1: 2009م.
10. زكريا إبراهيم، مشكلة الحياة، مكتبة مصر، القاهرة، ط1: 1971م.
11. الشرفاوي عفت: في فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان، ط4: 1405هـ/1985م.
12. الصديقي عبد اللطيف: الزمان أبعاده وبنيته، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1: 1415هـ/1995م.
13. العاتي إبراهيم: الزمان في الفكر الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت - لبنان، ط1: 1413هـ/1993م.
14. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان: 1966.
15. القشيري أبو القاسم: الرسالة القشيرية، تحقيق معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط1: 1421هـ/2001م.
16. كريم نجيب الأغر: إعجاز القرآن في ما تخفيه الأرحام، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط1: 1425هـ/2005م.

17. المجذوب أحمد علي، أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن: الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط3: 1419هـ/1998م.
18. مجموعة من المفكرين: الزمان والمكان اليوم، ترجمة محمد وائل بشير الأتاسي، دار الحصاد/سورية - دمشق، ط1: 2002.
19. مجموعة من المفكرين: فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة فؤاد كامل، سلسلة عالم المعرفة، العدد 159، الكويت: 1412هـ/1992م.

المقاربات الحديثية

من خلال مسند الربيع بن حبيب وموطأ مالك بن أنس

أ. د. هشام قريسة

مدير المعهد العالي للحضارة الإسلامية بتونس
جامعة الزيتونة

ملخص :

يُجري هذا المقال مقارنة لإمامين في الحديث النبوي من مذهبين مختلفين بل يعد كل منهما إماما لمذهبه. ويمكن لهذه المقاربة أن تكشف عن منبج كل مدرسة في التعامل مع الأخبار الواردة عن النبي ﷺ. وتكمن أهمية دراسة هذا الموضوع من جهة قرب عصرهما من عصر النبي ﷺ إذ هما ممن اتصلوا بالتابعين ونقلوا عنهم علم الصحابة، مما يجعل مروياتهم، ولمنهم في التعامل مع هذه المرويات، أهمية بالغة في معرفة كيفية التعاطي مع الأخبار من جهة الرواية أولا، ثم من جهة الدراية ثانيا. وقد كانت هذه المقاربة من هذين العلمين مدار بحث ومدارسة لمن أتى بعدهم إلى زمننا هذا، وهي تحتفظ بجدتها وأهميتها وتأثيرها، لا بحكم قدمها وقربها من عهد النبي ﷺ فحسب، وإنما أيضا من خلال ما أرسته من قواعد أصبح الناس - عبر العصور - عالة عليها.

الكلمات المفتاحية: المقاربة - المراسيل - البلاغات - المجتهدون من الطبقة الأولى

Abstract

This article conducts an approach to two imams in the Prophet's hadith from two different sects, rather, each of them is considered a scholar of his own

sect. This approach can reveal the method of each school in dealing with the hadith received from the Prophet, may God bless him and grant him peace. Thus, the importance of studying this topic lies in the proximity of their era to the era of the Prophet, may God bless him and grant him peace, as they were among those who contacted the Followers and transmitted the knowledge of the Companions from them, which makes their narrations, and their approach in dealing with these narrations, of great importance in knowing how to deal with hadith from the side of narration first, and second from the side of knowledge. Also, this approach to these two scholars was the subject of research and study for those who came after them to our time. It retains its importance and influence, not only by virtue of its antiquity and proximity to the era of the Prophet, may God bless him and grant him peace, but also through the rules that established, people - throughout the ages - have become dependent on it.

Keywords: Comparativ studies . Reported texts – Announced texts

تمهيد :

سمّيت هذا البحث بعنوان "المقاربات الحديثية من خلال مسند الربيع بن حبيب وموطأ مالك بن أنس". رحمهما الله وأجزل لهما الثواب والمغفرة في الآخرة. لأنني قصدت مقارنة كل واحد منهما بعصره ومدرسته وطبقته، وأسانيده في الرواية، ومستندات فقهه، مع التركيز أساساً على منهجه الروائي، ولم أقصد مقارنة بين إمامين في فضل أو علم أو صحة رواية، لأن هذا يحتفظ به كلٌّ متبعٍ لإمام، بما يراه في إمامه المتبوع، المقتدى به، وعلماء الإسلام الذين نُقلت سيرهم ومناقبهم وعُرف علمهم وحفظهم، هم عدول عند الأمة لا يجوز القدح فيهم أو بخس حقهم أو انتقاصهم لأن هذا ليس من خلق المسلمين.

وإنما اخترت هذه المقابلة بين إمامين اعتقدت أن بينهما تشابهاً في كثير من وجوه الرواية والأسانيد وفي استخلاص الأحكام، ولقرب عصرهما من عصر الصحابة، ولما وجدته عندهما من الاهتمام بشرح المصطلحات اللغوية، والفقهية

ولاعتمادهما كثيرا على إرسال الروايات لقرينهم ممن يرسلون عنهم، ولذكر لفظ "البلاغ" كثيرا في تصنيفهما، فيستعملان لفظ "بلغني" وإنما الغاية من هذه الدراسة هي إرساء منهج لاستيعاب الاختلاف وإدراك مستنداته، وتقدير طريقة علمية موضوعية في دراسة المذاهب الفقهية الإسلامية، مع تحديد شروط التعامل الفكري، يتسنى بها توثيق عرى التواصل بين من يريد أن يلتزم بمبادئ التناظر، ويتفهم أصول الاختلاف ومرجعياته، وإنه كما قال الله سبحانه وتعالى: "إن يُريدًا إصلاحًا يوفق الله بينهما" [النساء:35] وذلك لما تحدث عن الحكمين في رأب الصدع بين الزوجين المتخاصمين، فإذا كان هذا بين فردين مؤسسين للأسرة، فما بالك إذا تعلق الأمر بين أفراد الأمة ورجالها وعلمائها، فإن ذلك يكون أدعى للاستماع للآخر، متى يُدلي برأيه، ويقوم بحجته، ولم يكن شيء أسوأ في هذه الأمة الإسلامية من صم الأذان، وترك الاستماع إلى الآخر المسلم، وابتدال المخالف واتهامه، فنشأ بذلك، التنازع والتعادي، ثم آل الأمر بعد ذلك إلى التقاتل واستباحة الدماء والأموال، ولا يفوتني في مقدمة هذا التمهيد أن أشير إلى واقع تاريخي مهم، وهو أن المذهب الإباضي عرف التعايش والاستمرار في المغرب العربي مع المذهب المالكي في بلدان عديدة وأقصد تونس والجزائر وليبيا، ووجدنا كثيرا من علماء هذا المذهب، درسوا في جامع الزيتونة المعمور، ونالوا الشهادات العالية منه، وتآلفوا مع مشايخها وطلبها.

فالحمد لله على تواصل حلقات العلم والتعارف والتآلف بين المالكية والإباضية في رحاب الجامع الأعظم، جامع الزيتونة، وبعده جامعها المنيفة.

وإنما دفعني إلى بحث هذا الموضوع، والاهتمام بهذه المقاربة، أنني رأيت تعلق الإباضية بالمسند، كتاب إمامهم الربيع بن حبيب، والاشتغال عليه، والاهتمام بما فيه من اختيارات فقهية، وأحكام شرعية، كما هو حال المالكية في الاهتمام بالموطأ كتاب إمامهم، مالك بن أنس والاعتكاف عليه، والتمسك بما رجح فيه من عمل أهل المدينة ومن اختيارات فقهاءها، وإذا كان مالك قد تلقى علمه وفقهه من بيئة المدينة ومن أعلام تابعيها، فإن الربيع بن حبيب قد نشأ في

بيئة علمية هامة، تُعدّ في ترتيب المدارس من أهمها وأعرقها، وهي مدرسة البصرة، التي تمثل إحدى شقّي المدرسة العراقية، ونَهَلَ من مَعِينها ودرس على أعلامها، وتلقى العلم والرواية من تابعها، لقد كان العلم الشرعي متجاذبا في تاريخه، بين هاتين المدرستين، مدرسة الحجاز بشقيها المدني والمكي، ومدرسة العراق بشقيها الكوفي والبصري، ولقد كانت هاتان المدرستان (الحجازية والعراقية) كفرسي رهان في محاولة للسيطرة على التوجهات الفكرية والفقهية، السائدة في العالم الإسلامي، الذي آل أمره إلى تقاسمه بين هاتين المدرستين، قسم غربي ممتد إلى الشمال الإفريقي ويشمل مصر تحت سيطرة الحجاز، وقسم شرقي من هذا العالم تحت سيطرة مدرسة العراق، وبرز أعلام كبار، مشهورون بالثبوت والإتقان من أهل القرآن والحديث والفقه والأصول والقراءة من كليهما، ضَخَّوْا روح البقاء والاستمرار والتميز في هذه العلوم، وهذه الغلبة لمدارس الحجاز على المغرب ومدارس العراق على المشرق، لم تمنع من وجود انتسابات إلى علم المدينة من بعض أعلام العراق وعلمائها، فلقد كان لمدرسة المدينة حضور في البيئة العراقية خاصة والمشرقية عامة من أمثال القاضي إسماعيل بن إسحاق (ت 282هـ) وأبي بكر الأبهري (ت 375هـ) وابن القصار (ت 397هـ) والقاضي أبي بكر الباقلاني (ت 403هـ) والقاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي (ت 422هـ) وكل هؤلاء من علماء المالكية في العراق.

ولم تمنع هذه الغلبة كذلك من وجود انتسابات إلى مدرسة العراق الكبرى بشقيها الكوفي والبصري في البيئة المغربية، كما هو الحال في وجود الانتساب إلى مذهب أبي حنيفة في البيئة التونسية، وأكثر منه في البيئة المصرية، إذ أن مصر معدودة في القسم الغربي الإفريقي، وكذلك وجود الفكر الإباضي، في أصول الشريعة وفروعها في بلاد المغرب أي في البلدان المغربية الثلاثة (تونس، ليبيا، والجزائر) ورغم أن هذا المذهب نشأ أولا في البصرة، ثم امتد بفضل أعلامه إلى الجنوب الشرقي من جزيرة العرب وأساسا في عُمان، فقد ثبت وبقي له أتباع من أهل المغرب بل إن المغاربة كان لهم دور كبير في تركيز المذهب الإباضي وبقائه وإشعاعه وإثرائه في مجهود فقهي تأصيلي يوازي ما قام به إباضية المشرق أو يفوق

في بعض الأحيان، وذلك بسبب مزاحمة المذهب المالكي لهم في المغرب وبسبب حاجتهم إلى المناظرة والجدل الفكري، في مستوييه التأصيلي والتفريعي، فإن تلك البيئة المذهبية دفعتهم إلى شحذ عقولهم، واستنباط الحجج وتوثيق الرواية للبقاء في الساحة العلمية المغربية. ولا أدل على ذلك من قيام أبي يعقوب الوردجاني وهو من علماء الإباضية البارزين بالجزائر إلى جمع وترتيب مسند الربيع بن حبيب الفراهيدي الأزدي لأول مرة، فقد بقي "المسند" متداولاً في بلاد المشرق دهوراً، تداولاً شفويّاً من دون أن يدون ككتاب في الحديث والفقه، كما دون الموطأ. فاستطاع هذا العالم الجزائري المتوفى سنة 570 هـ أن يقدم خدمة عظيمة للمذهب، تدارك فيها ما كان يعتبر نهضة في العلم وهو تدوين الأصول النصية للمذاهب الفقهية.

وكان الوردجاني، قد ارتحل في شبابه إلى الأندلس إحدى حواضر المغرب المزدهرة بالعلوم والمعارف ومختلف الفنون والآداب وليس جزافاً أن نعتبر أن بلاد الأندلس شكّلت بمختلف العلوم البارزة فيها منظومة علمية عجيبة قلّ أن وجد في البلاد الإسلامية نظيراً لها، فتعلّم من علماء الأندلس منهج التصنيف والترتيب والتأصيل، ولما عاد إلى بلده بتلك النظم المعرفية المترقية، استفاد منها في تأصيل روايات الإباضية وتدوينها وكذلك تدوين علوم أخرى متصلة بمذهبه، فقد صنّف في أصول الدين كتاب "الدليل والبرهان" في ثلاثة أجزاء كما كان له "تفسير كبير" جمع فيه من علوم وفنون شتى ما لم يذكره غيره.

وأما بلاد الشام، رغم كثرة أمصاره، وحضور معلمه وتطور العلم فيه، حيث أنه مثّل في العهد الأموي مقرّ القيادة الإسلامية، فإنه كان في بدايته مركزاً علمياً لمذهب فقهي إسلامي معروف، وهو مذهب الأوزاعي (ت 157هـ) إلا أن هذا المذهب تراجع شيئاً فشيئاً، حتى ترك المجال مفتوحاً للمدارس العراقية، التي انحصرت بعد ذلك في مذهب أبي حنيفة ومذهب ابن حنبل وكذلك للمدارس الحجازية التي انحصرت بعد ذلك في مذهب مالك ثم في مذهب الشافعي، الذي تطور من بيئة الحجاز، من مكة ثم المدينة، ثم في برهة من الزمان في بغداد،

ليعرف استقراره بمصر، ثم انتشاره بعد ذلك في الأفاق الشامية والعراقية، وامتد إلى بلاد اليمن، وحضرموت وعمان، ولكن المذهب الذي غلب في بلاد عمان هو المذهب الإباضي، الذي انتسب دعويًا إلى عبد الله بن إباض السعدي التميمي [ت 86 هـ]، وانتسب فقهيًا إلى الإمام جابر بن زيد (ت 93 هـ) الذي ركّز دعائم هذا المذهب برواياته وأسانيده القريبة من طبقات الصحابة وكذلك باجتهاداته وأقواله وتأصيلاته الفقهية، وكل ذلك جمعه الإمام الربيع بن حبيب الأزدي العماني بسنده إليه بواسطة شيخه مسلم بن أبي كريمة التميمي (ت 145 هـ) وهذا طبيعي في أكثر الأمصار الإسلامية، فإنما انتسب فقه كل مصر إلى إمامه الذي استوطنه واستقر فيه، وتلقى فيه معارفه الأولى وعاد إليه بعد رحلة العلم، مليء الوطاب بروايات الرجال ومعارفهم وأقوالهم، واجتهاداتهم.

لقد كان للربيع بن حبيب رحلة في طلب العلم فلقى أعلامًا كبارًا في البصرة من صغار التابعين الذين بدورهم تلقوا عن كبار التابعين وهؤلاء عن أصحاب رسول الله ﷺ فاتصل إسناده صحة ومتانة، وتأصل فقهه دليلًا وحجة، ونفس الأمر وقع لأئمة كبار كان لهم - بعد رحلتهم - موطئ قدم في بلدانهم كأبي حنيفة النعمان الذي انتشر مذهبه في الكوفة، موطن نشأته وتلقيه العلم، وموطن استقراره، وكذلك أحمد بن حنبل في بغداد التي كانت له ميلادًا ومنشأً ووفاء، فالربيع بن حبيب بعد تلقيه معارف الشريعة في البصرة التي كانت تعجّ بالعلماء والفقهاء، عاد إلى بلده، الذي لم يكن في ذلك الزمان، مركزًا علميًا مشهورًا كالأمصار التي كنا بصدد الحديث عنها فحاول جاهداً، أن يؤسس لبيئة علمية، متطورة، وإن شئنا قلنا لبيئة مذهبية على مثال البيئات المذهبية والمدرسية في سائر الأمصار ولم تكن عمان تعوزها مظاهر الحضارة المختلفة والمتنوعة من العمران والمدنية ومظاهر التجارة والصناعة مع تطور النقل البحري فيها، ولم يكن يعوزها العلم الشرعي، قال أبو العباس القرطبي (ت 656 هـ) في أهل عمّان، "إنهم أناس فيهم علم وعفاف وتثبت"¹، وإنما كان الذي يعوز هو عودة العلماء الذين

¹ المفهم، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب - بيروت. الطبعة الأولى 1417 هـ - 1996 م. ج 6 ص 502.

خرجوا من هذا المصر، لطلب العلم، فإنهم استقروا في الأمصار التي طلبوا فيها العلم، كالبصرة والكوفة أساساً، ولم يعودوا إلى بلدانهم التي خرجوا منها، حتى كان الربيع بن حبيب وهو من أئمة تابعي التابعين، عاد إلى عمان بخير كثير مما جمعه من علماء البصرة وحكمائها وأئمتها، ليكونَ المؤسسَ الفعلي للمذهب الإباضي لما نقله من جمّة الروايات وكمّ الأقوال الفقهية في شتى مجالات العبادة والمعاملة.

انطلق الربيع بن حبيب من بلده، بلاد الأزد بمعارف فقهية شفوية سمعها من أهل بلده، معارف غير مرتّبة ولا منتظمة في قواعد فقهية، وضوابط شرعية، وأصول حديثية قد يعوزها الإسناد واليقين فعاد إلى بلده بالإسناد في الرواية والفقه المنقول عن الأئمة الحفاظ، وعاد بالأقوال الثابتة عن السلف الصالح من علماء التابعين ممن التقى بهم أو جلس إليهم من أهل البصرة، ورغم ذلك بقي المنهج الشفوي هو المعتمد عند أهل عمان في تلقي العلم وتبليغه، دهوراً عديدة، لأن العرب بقي الغالب على نقل علومهم المشافهة، كما هو الحال في أشعارهم وخطبهم وحكمهم، يرتجلونها ويحفظونها حفظ الصدور، لا حفظ السطور، حتى بدأت الحركة التدوينية في الفقه أساساً تنتشر في أرض عمان، وقبض الله تعالى أعلاماً في الحديث والفقه، دونوا العلم ورتّبوه، وضبطوا أسانيدهم ورواياتهم من أمثال أبي غانم الخراساني المتوفى في مطلع القرن الثالث¹، والشيخ أبي جابر محمد بن جعفر الأركوي المتوفى في أواخر القرن الثالث²، والشيخ أبي محمد عبد الله بن محمد بن بركة المهلوي السليبي من علماء القرن الرابع³، والشيخ أبي سعيد محمد بن سعيد الكدومي⁴، الملقب بإمام المذهب (305-356هـ)،

¹ صاحب "المدونة" التي طبع منها مجلّدان، ثمّ عثر أخيراً على الباقي من المدونة. وقد حقّقها د. مصطفى باجو وطبعتها وزارة التراث العمانيّة في ثلاثة مجلّدات وصدرت سنة 2007 م.

² صاحب الجامع المشهور، في أجزاء متعددة، طبع منها حتى الآن أربعة أجزاء، أنظر كتاب "مختلف الحديث وأثره في الفقه الإباضي"، لخلف بن محمد المنذري، نشر جمعية التراث - الجزائر ط 1438هـ/2017م. ص 89.

³ صاحب "الجامع" وقد طبع الكتاب في مجلّدين

⁴ صاحب كتاب "المعتبر" وله كتاب "العبر" وكتاب "الاستقامة" وله تعقيبات على كتاب "الإشراف" لابن المنذر النيسابوري وقد ملئت مصادر الفقه الإباضي بأرائه وتحقيقاته السديدة.

والشيخ أبي الحسن البسيوي الأزدي العماني المتوفى في الثلث الأخير من القرن الرابع¹ والإمام، العالم محمد بن إبراهيم الكندي التزوي (المتوفى 508هـ) والإمام سلمة بن مسلم العوتبي من علماء القرن الخامس بعمّان² وكل هؤلاء الأعلام الذين دوّنوا المدونات الفقهية، وألّفوا الكتب في الفقه والحديث والآداب والعبر، تدلّ على أن أقوال الإباضية في هذه العلوم كلها تعود إلى أصول معرفية منقولة عن أئمتهم المتقدمين والمقصود بهم جابر بن زيد (ت 93هـ) ومسلم بن أبي كريمة (ت 145هـ) والربيع بن حبيب (ت 175هـ).

إن المبتغى من هذا التقديم، والتوطئة للعلم وأعلامه، مع ذكر أزمانهم، وأوطانهم وبيئاتهم، ورحلاتهم في العلم، وطرق التلقي، يعطينا الآن فسحة للانطلاق في هذا البحث، الذي تقوم فيه المقاربة العلمية في الحديث والفقه، من خلال نموذجين من علماء الإسلام، قد تقاربا، عصرا وزمانا من عهد الصحابة، وتقاربا منهجا في الإسناد والرواية واحتلت المراسيل والبلاغات حيزا مهما في كتبهم، مما فقدناه بعد عصرهما في كتب الحديث والرواية، فكل هذه الجوانب العلمية المتصلة بالحديث والفقه، سنحاول في هذه المقاربات الإجابة عنها وتوضيحها في هذه المحاضرة.

المقاربة الأولى: الاشتراك في التدوين الأول وطريقة التدوين عندهما

1- الاشتراك في التدوين الأول لقرئهما من زمن الصحابة

أ- التدوين المبكر عند الإمام الربيع بن حبيب - رضي الله عنه -

تشير كتب التراجم عند الإباضية إلى أن وفاة الربيع كانت ببلده (سنة 175هـ) وفي رواية أخرى أنه عمّر إلى سنة ثمانين بعد المائة (ت 180هـ) وعلى فرض اعتماد التاريخ الأول أو الثاني فإن سنة وفاته تكون قريبة من سنة وفاة

¹ صاحب "الجامع" والكتاب طبعته وزارة التراث العمانية في أربعة مجلدات وقد أخذ البسيوي العلم عن العلامة ابن بركة.

² صاحب "الضياء" له تأليف عديدة في اللغة والأنساب والتاريخ.

مالك (ت 179هـ) وهو يكاد يكون نفس التاريخ الذي توفي فيه الليث بن سعد (175هـ) فكل هؤلاء الأعلام متقاربون زمان الوفاة، ومعدودون من المعمرين فإنهم قد عاشوا أكثر من ثمانين سنة. وإذا كان مالك والليث قد عُلم تاريخ ميلادهما، فمالك وُلد سنة 93هـ والليث ولد سنة 94هـ، فإن الافتراض القريب أن يكون الربيع قد ولد في آخر العشرية التاسعة أو في بداية العشرية العاشرة من القرن الأول خاصة وأن الإباضية قد ذكروا أنه أدرك عصر جابر بن زيد، الذي توفي سنة 93هـ، أي أن ميلاد الربيع على أرجح الأقوال كان ما بين سنة 85 إلى 92هـ. ولذلك عدّ الربيع بن حبيب من الطبقة الأولى من علماء تابعي التابعين فيكون بذلك قد أدرك كثيرا من متوسطي التابعين، ومن صغارهم، والأكيد أنه لم يدرك كبارهم، ولو أدرك جابر بن زيد، لأدرك أنس بن مالك الأنصاري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأنه يبعد أن يرى التابعي ويُقبل عليه ولا يرى الصحابي ولا يسمعه وهما متعاصران متجاوران في مدينة واحدة وفي زمان واحد. ولو أدرك أنسا فإنه حينئذ يكون تابعيًا، لا تابع تابعي، خاصة ونحن نعلم أن جابر بن زيد وشيخه أنسا عاشا في البصرة، وتوفيا في جمعة واحدة، بل إن جابرًا مات قبل شيخه، بأيام ولذلك يبعد أن يكون، لقي التابعي ولم يلق الصحابي بل هناك من الصحابة من مات بعد المائة، ولذلك استبعدت فرضية لُقيا الإمام الربيع بن حبيب للإمام جابر بن زيد - رضي الله عنهم جميعا، والأخذ عنه، وما رواه عنه، يُعدّ من قبيل البلاغات.

وقد كان جابرٌ بحر العلم وسراج الدين، وأصل المذهب الإباضي وأُسّه صاحب ابن عباس¹، وكان أشهر من صحبه وقرأ عليه، وكان جابرٌ أعلم من الحسن البصري (ت 110هـ) كان هو لخاصة الناس في الفتوى والفقه والعلم وكان

¹ عبد الله بن العباس القرشي، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يُسمّى "البحر" لما فيه من كثرة فنون العلم، مات بالطائف في زمان عبد الملك بن مروان سنة ثمان وستين وهو ابن اثنين وسبعين سنة. تذكرة الحفاظ ج 1 ص 40.

الحسن للعامة في الموعدة، كما روى عن معاوية وابن عمر وأبي هريرة وعائشة أم المؤمنين وجابر بن عبد الله الأنصاري، وخلق كثيرين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أدرکت سبعین رجلا من أهل بدرٍ، فحويتُ ما بين أظهرهم إلا البحر [يعني ابن عباس]" وقال أيضا: "أدرکت ناسًا من الصّحابة أكثر فتياهم حديث النبي صلى الله عليه وسلم"¹

والذين رووا عن جابر كثيرون منهم قتادة بن دعامة السدوسي وعمرو بن دينار وأيوب السختياني، وأبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة² وعن أبي عبيدة، روى الربيع بن حبيب أكثر مسنده، ومن مشايخ الربيع الذين سمعوا من جابر ورووا عنه ضمام بن السائب³ وأبو نوح صالح الدهان⁴، وحيّان الأعرج⁵ وجعفر بن السماك العبيدي⁶ ولكن المعتمد عليه في الرواية والفقه والعلم عند الإباضية هو أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة، وعن مسلم روى الربيع أكثر مسنده.

¹ السالمي، نور الدين، شرح الجامع الصحيح، ج 1 ص 13-14.

² مسلم بن أبي كريمة التميمي، [45 هـ - 145هـ] يكنى بابنته عبيدة، أخذ العلم عن الإمام جابر بن زيد، عاش أبو عبيدة في البصرة واشتهر بالتقوى والزهد والورع، وكان له جهد كبير في تنظيم الدعوة الإباضية في تلك المرحلة وقيادتها في مرحلة الكتمان بعد خروجه من السجن وبعد وفاة الحجاج بن يوسف الثقفي [سنة 95 هـ] وقد توفي الإمام جابر سنة 93هـ والإمام مسلم مازال في السجن، وبقي إلى وفاة الحجاج. الشماخي كتاب السير ج 1 ص 78.

³ ضمام بن السائب الندبي [ت ق 129هـ]، من أبرز أئمة الإباضية، سمى رواية جابر لطول ملازمته له، عاش في البصرة، أصله من أزد عمان، سجن في عهد الحجاج مع شيخه جابر. معجم أعلام الإباضية- قسم المشرق ص: 251.

⁴ أبو نوح صالح بن نوح الدهان [ت 150هـ] أحد علماء عمّان الذين سكنوا البصرة، أخذ العلم عن جابر بن زيد وغيره، من تلاميذه الربيع بن حبيب كما روى عنه تربيته أبو عبيدة، كان المرجع الرئيس للحركة الإباضية في البصرة بعد أبي عبيدة وضمّام، ضاق ذرعا من ظلم الأمويين، واشتد عليه الأمر مما حلّ بقومه "الأزد" وبأهل الدعوة من التعذيب، والتشريد أيام الحجاج حتى يحكى أنه كان ينادي بالثورة على الحجاج. انفرد الدارمي بحديث رواه أبو نوح عن جابر، وقال عنه كل من يحي من معين وابن حيّان "ثقة". الشماخي، كتاب السير ج 1 ص 82.

⁵ حيّان الأعرج، شيخ بصري [ت ما بين 111 - 120] روى عنه ابن أبي عروبة وآخرون، وثقه يحيى عن معين، وفي مسند ابن أبي شيبة قال حدثنا ابن المبارك عن محمد بن سليمان عن حيّان الأعرج عن جابر بن زيد في قوله تعالى "وأتوا حفّة يوم حصاده" قال الزكاة. الشماخي، كتاب السير ج 1 ص 83.

⁶ تابعي كبير القدر، وعالم نبيه، أخذ العلم عن جابر بن زيد بالبصرة، وغير بعيد أن يكون أخذ عن مجموعة من الصحابة منهم أنس بن مالك. أخذ عنه أبو عبيدة، وهو قرنه في العلم، وأخذ عنه كذلك الربيع بن حبيب

ب- التدوين المبكر عند الإمام مالك بن أنس -رحمته

اتفقت كتب المناقب والتراجم والسيرة على أن الإمام مالكا ولد سنة ثلاث وتسعين للهجرة على الأرجح وكل من ولد قبل موفا المائة الأولى، معدود من كبار تابعي التابعين، ولذلك كان ابتداء طلبه للعلم في مطلع المائة الثانية، قال - رحمه الله- كانت أمي تُعَمِّني وتقول لي: "أذهب إلى ربيعة¹ فتعلم من أده قبل علمه² وكان حين طلبه للعلم يتبع ظلال الشجر ليتفرغ لما يريد وهو حفظ حديث رسول الله ﷺ ثم انقطع - وهو شاب - إلى آبن هرمرز³ سبع سنين وفي رواية ثمان سنين لم يخلطه بغيره⁴ وكان يأتي مجلس نافع (ت 117هـ) مولى ابن عمر فيسمع منه حديثه، كما كان يجلس إلى الزهري ومحمد بن المنكدر وغيرهم من أئمة التابعين وساداتهم في هذه السن المتقدمة، وكان يحفظ حديث هؤلاء الأئمة ويعيدها عليهم من غير أن يخلط حديث هذا في حديث هذا، وكان ينتقي الرجال الذين يروي عنهم، روى عنه ابن وهب⁵، قال: "أدركت بهذه البلدة أقواما لو استسقى بهم المطر لسُقُوا، قد سمعوا العلم والحديث كثيرا، ما حدثت عن أحد منهم شيئا، لأنهم كانوا أَلَمُوا أنفسهم خوف الله والزهد، وهذا الشأن- يعني الحديث والفتيا- يحتاج إلى رجل معه ثَقْيٌ وورعٌ وصيانةٌ وإتقانٌ وعلمٌ وفهمٌ، فيعلم ما يخرج من رأسه، وما يصل إليه غداً، فأما رجل بلا إتقان ولا معرفة فلا يُنتفعُ به، ولا هو

الفراهيدي. كان من أبرز المحكمّة، المنكرين لجور بني أمية وكان ضمن الوفد الإباضي الذي وفد على الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، خرج على الخليفة يزيد بن عبد الملك الأموي مع يزيد بن المهلب وقتلا جميعا في هذا الخروج سنة 102هـ. ابن الجوزي، صفة الصفوة. دار الحديث - القاهرة. 1420هـ - ج 1 ص 506.

¹ ربيعة بن أبي عبد الرحمان فروخ التيمي المدني المعروف بربيعة الرأي تابعي من حفاظ الحديث النبوي، وفقهه مجتهد، توفي بالهاشمية من أرض الأنبار [سنة 136هـ] (الذهبي، تذكرة الحفاظ. دار الكتب العلمية - بيروت. الأولى 1419هـ - 1998م. ج 1 ص 157).

² القاضي عياض، ترتيب المدارك: ج 1 ص 130. الممكلة المغربية - الرباط- وزارة الأوقاف

³ هو عبد الرحمان بن هرمرز المشهور بالأعرج القرشي ولاء المدني [ت 117هـ] وكان عمر مالك لما توفي ابن هرمرز أربعة وعشرين عاما. تذكرة الحفاظ: ج 1 ص 97.

⁴ ترتيب المدارك ج 1 ص 134

⁵ هو أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم الفهري الفقيه المالكي، المصري [125هـ-197هـ] لزم الإمام مالكا أكثر من عشرين عاما وقضى حياته في طلب العلم والفقهاء. لقي صغار التابعين، كان أحد أوعية الحديث. تذكرة الحفاظ: ج 1 ص 304.

حجة ولا يُؤخذ عنه". وروى عنه ابن كنانة¹ قال: "ربما جلس إلينا الشيخُ جُلَّ نهاره ما نأخذ عنه، ما بنا أن ننتهمه، ولكن لم يكن من أهل الحديث".²

ولذلك كان ابتداء ظهور مالك في العلم وقعوده للفتوى والتعليم قديما في مدينة رسول الله ﷺ، قال ابن المنذر³ أفتى مالك في حياة نافع وزيد بن أسلم، وقال ابن عبد الحكم⁴، أفتى مالك مع يحيى بن سعيد الأنصاري، وقال أيوب السختياني: قدمت المدينة في حياة نافع ومالك حلقة، وقد بين ﷺ، أنه ما جلس للفتيا والعلم حتى أجازته مشايخه، بل كثير منهم ما مات حتى استفناه في العلم، يقول: ليس كل من أحب أن يجلس في المسجد للحديث والفتيا جلس، حتى يشاور فيه أهل الصلاح والفضل، وأهل الجهة من المسجد، فإن رأوه لذلك أهلا جلس، وما جلستُ حتى شهد لي سبعون شيخا من أهل العلم أي موضع لذلك.⁵

وقد أدرك مالك مع الشيخ ما لم يدركه أحد بعده، فقد أدرك من التابعين نفرا كثيرا وأدرك من تابعهم نفرا أكثر، واختار منهم من ارتضاه لدينه وفهمه وقيامه بحق الرواية وشروطها وسكنت نفسه إليه، وترك الرواية عن أهل دين وصلاح لا يعرفون الرواية، فكان من أخذ عنهم تسعمائة شيخ منهم ثلاثمائة من التابعين، منهم ستّة من علماء البصرة وروّاتها، التقى بهم في المدينة وأخذ عنهم.

ولذلك كان من أهم ميزات رواياته، صحتها ومتانتها وثبتها وما ذلك إلا لقربه من عصر الصحابة، واستفادة علمه وروايته من تلاميذهم، وهم التابعون، وقوة

¹ هو أبو عمرو عثمان بن عيسى بن كنانة المدني، أخذ عن مالك وغلب عليه الرأي وليس له في الحديث ذكر. [ت 186هـ]

² عياض، ترتيب المدارك، ج 1 ص 137.

³ هو أبو بكر محمد بن ابراهيم بن المنذر النيسابوري، الإمام المجتهد، كان محدثا، فقيها، ثقة، قال النووي: "له من التحقيق في كتبه ما لا يقاربه فيه أحد، له تصانيف كثيرة [ت 318هـ] تذكرة الحفاظ: ج 3 ص 782.

⁴ أبو محمد عبد الله بن عبد الحكم المصري [155هـ - 214هـ] الإمام، الفقيه، المالكي، مفتي الديار المصرية، صاحب مالك، سمع أيضا من الليث وابن وهب وهو من أقرانه، ومسلم بن خالد الزنجي، وحدث عنه بنوه وأبو محمد الدارمي وغيرهم، صنف كتبا كثيرة، مدفون إلى جنب الشافعي في مصر. ابن خلكان، وفيات الأعيان ج 1 ص 248.

⁵ ترتيب المدارك: ج 1 ص 142

روايته أنه لم يكن يأخذ الحديث إلا عن الفقهاء، نظر مالك يوماً إلى العطاء بن خالد¹ فقال لابن وهب: "بلغني أنكم تأخذون من هذا"، فقلت: بلى فقال: "ما كنا نأخذ الحديث إلا من الفقهاء"².

المقاربة الثانية: دراسة في الأسانيد

1- الأسانيد الثلاثية: [علو الإسناد]

وأعني بالإسناد الثلاثي، هو الإسناد المتكون من ثلاثة رواة، كل واحد من طبقة من طبقات السلف الصالح، وهي طبقة الصحابة وطبقة التابعين وطبقة تابعي التابعين مصداقاً لقوله ﷺ «خَيْرُكُمْ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُوتُهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُوتُهُمْ»³ فتكون طبقة الصحابة هي خير الطبقات بشهادة رسول الله ﷺ، وهي أدناها إلى زمانه عليه الصلاة والسلام، وأصحبها بعصره ثم تأتي بعد ذلك في الفضل والخيرية، الطبقة التي أخذت عن الصحابة، وتعلمت منهم وتأسست بهم، ولازمت صراطهم، وهي طبقة التابعين، وإنما سموا كذلك لسيرهم على خطى الصحب وسنتهم وتمثل هذه الطبقة، الطبقة الوسطى في هذا الإسناد الثلاثي، ثم تلي هؤلاء، طبقة تابعي التابعين ويمثل عصر هؤلاء، عصر التدوين، لأن جمع السنة وكتابتها، عُرف مع أعلام هذه الطبقة، وحفاظها، وكان بدؤه في منتصف القرن الثاني، أو قبله بقليل، فمع هذا الزمان بدأت بواكير جمع السنة، تظهر في الأفاق، وكان من أبرز من اعتنى بذلك، وحقق هذا المبتغى في جمع سنن رسول الله

¹ العطاء بن خالد المخزومي، أبو صفوان المدني، أحد المشايخ الثقات حدث عن نافع وزيد بن أسلم وأبي حازم المدني وجماعته، وعنه سعيد بن أبي مريم، وسعيد بن منصور وقيبية وأبو مصعب وجماعته، وثقه أحمد وقال أبو داود ليس به بأس وكذلك يحيى بن معين وقال: البخاري لم يحمده مالك، وقال أبو محمد الحاكم في "الكنى" ليس بالمثنين عندهم [يعني أهل المدينة] غمزه مالك، وهو أسن من مالك بسنتين، ولد سنة إحدى وتسعين وموته قريب من وفاة مالك.

² ترتيب المدارك، ج 1 ص 139.

³ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور، ج 3 ص 171.

انظر كذلك ابن رجب، جامع العلوم والحكم ج 2 ص 477

ﷺ وأقواله، وتقريراته طائفةً من أهل العلم أبرز أيمتها مالك بن أنس، والربيع بن حبيب، وسفيان الثوري وحمّاد بن زيد، وعبد العزيز بن الماجشون وغيرهم، ولكن لم يكتب الفضل في التقدم في العلم وتدوين السنة من هذه الطبقة من تابعي التابعين كما كُتِبَ لِلَّذِينَ نتحدث عنهما، وهما مالك بن أنس والربيع بن حبيب.

والإسناد العالي له مكانة مرموقة عند المحدثين، وذلك لقلّة الوسائط بين الراوي والنبي ﷺ، لأنّه كلما قلّت الوسائط ضَعُفَ احتمالُ الخطأ وكلما كثرت الوسائط تقوّى احتمال الخطأ. وعلوّ الإسناد هذا لا يتيسّر إلا لرواة القرن الثاني من أهل الحديث من كبار طبقة تابعي التابعين ومالك والربيع كلاهما من هذه الطبقة، كما نجد منها أبا حنيفة والثوري والأوزاعي والليث بن سعد وسفيان بن عُيَيْنَةَ¹ ومن جرى مجراهم في الزمان والرواية وطلب الحديث، وكثير من هؤلاء ضاعت جهودهم في العلم، وفقدت كتبهم ولم يبق لهم تلاميذ بعدهم، يحملون علمهم رغم ما كان لهم من مكانة في العلم.

أ. الإسناد الثلاثي عند الإمام مالك بن أنس :

وهذا النوع من الإسناد كثير في موطأ مالك وقليل عند غيره من أهل العلم منه.

الأول: مالك (ت 179هـ) عن نافع (ت 117هـ) عن ابن عمر (73هـ) وهذا سند عال يتكون من صحابي وتابعي وتابع تابعي، وقد أخرج مالك في "موطئه" ثمانين رواية عن شيخه نافع مولى ابن عمر، جلّها عن ابن عمر، وأخرى قليلة عن جابر بن عبد الله الأنصاري (ت 73هـ) وعن أنس بن مالك (ت 93هـ) وعن أبي سعيد الخدري (ت 74هـ) وعن ابن عباس (ت 68هـ) وغيرهم، والسمة البارزة في

¹ سفيان بن عُيَيْنَةَ، الكوفي ثم المكي، الإمام الحافظ شيخ الإسلام، [107هـ-198هـ] سمع من عمرو بن دينار وابن شهاب الزهري وأبي إسحاق السبيعي وحدث عنه من شيوخه الأعمش وابن جريج وشعبة ومن تلاميذ كثير، سير أعلام النبلاء 455/8

هذه الأسانيد، أنها ثلاثية الحلقات، وهي أصح وأقوى الأسانيد، التي استند إليها أئمة الحديث، وقد سَمَّى البخاري [سند مالك عن نافع عن ابن عمر] السلسلة الذهبية واعتبرها أصح الأسانيد.

الثاني: مالك عن عبد الله بن دينار (ت127هـ) عن ابن عمر

الثالث: مالك عن محمد بن المنكدر (ت130هـ) عن جابر بن عبد الله الأنصاري (ت73هـ)

الرابع: مالك عن أبي الزبير المكي (ت125هـ) عن جابر بن عبد الله الأنصاري.

الخامس: مالك عن أبي الزبير المكي (ت125هـ) عن أبي الطفيل عامر بن وائلة الكناني، صاحب رسول الله ﷺ، وهو آخر من رأى النبي ﷺ من الصحابة بالإجماع توفي بعد المائة من الهجرة (3هـ-102هـ)

السادس: مالك عن أبي حازم سلمة بن دينار الأعرج المخزومي المدني (ت140هـ) عن سهل بن سعد الساعدي المدني (ت91هـ).

السابع: مالك عن ابن شهاب الزهري (51هـ-124هـ) المدني عن أبي أمامة بن سهل بن حنيف المدني (ت100هـ)

الثامن: مالك عن العلاء بن عبد الرحمان المدني (ت138هـ) عن أنس بن مالك

ب. الإسناد الثلاثي عند الإمام الربيع بن حبيب :

يعتبر الإمام الربيع بن حبيب الفراهيدي من أصحاب الأسانيد العالية في الرواية وذلك لقربه من عصر الصحابة، فقد كان ميلاده- كما هو الحال بالنسبة للإمام مالك - في آخر القرن الأول، وأرجح أن يكون في سن سفيان الثوري المولود سنة 88 للهجرة أو مالك بن أنس المولود سنة 93 للهجرة، أو قريباً من ذلك، والمرجح كذلك أن يكون ولد في زمان الإمام أبي الشعثاء جابر بن زيد المتوفى سنة

(93هـ) ولكنه لم يلقه ولا يتصوّر لقياه لصغر سنه، فالإمام الربيع بن حبيب الأزدي هاجر إلى البصرة شاباً والهجرة من عُمان إلى البصرة لا تكون قبل العشرين خاصة إذا كانت هجرة علم، فيكون لقياء الإمام جابر مستبعداً، لأن ما بين وفاة جابر ووفاة الربيع أزيد من اثنين وثمانين عاماً، هذا إذا اعتبرنا وفاة الربيع سنة (175هـ) على أصح الروايات، وهناك رواية تقول إن وفاته كانت سنة (180هـ) فيكون بين وفاته على هذه الرواية ووفاة جابر سبعة وثمانون عاماً، ولذلك استبعدت أن يكون الربيع بن حبيب قد أخذ عن الإمام جابر بن زيد، كما لم يتيسر لمالك أن يأخذ عن الإمام سعيد بن المسيّب لأنه ولد في نفس السنة التي توفي فيها سعيد وهي نفس السنة التي توفي فيها جابر (أي سنة ثلاث وتسعين للهجرة) ولذلك لا يوجد في "مسند الربيع رواية مباشرة عن جابر بن زيد لما سبق الإشارة إليه، وإنما رواياته عنه من قبيل البلاغات كما هي بلاغات مالك بن أنس عن سعيد بن المسيّب وسأتحّدث عن هذه البلاغات في موضعها في المقاربة الثالثة إن شاء الله تعالى، وأما روايته عن جابر فإنما هي من طريق أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة وهي كثيرة العدد، عظيمة القدر، قد طُفحت بها صفحات "المسند" في كل أبواب الفقه مما سيأتي ذكره في المبحث الثاني من هذه المقاربة الثانية، والأسانيد الرباعية عند مالك أيضاً كثيرة العدد، وهي الموصلة إلى كبار الصحابة - رضي الله عنهم - بينما الأسانيد الثلاثية لا توصل إلا إلى صغار الصحابة، كما حققناه سابقاً في رواية الإمامين مالك والربيع، عن شيوخهما، عن صغار الصحابة، والإسناد الثلاثي عند الربيع يظهر في هذه الطرق.

الأول: الربيع عن أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة (ت 145هـ) عن جابر بن عبد الله الأنصاري - رضي الله عنه - (ت 73هـ) (مسند الربيع حديث 281)

الثاني: الربيع عن أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - (ت 93هـ) (مسند الربيع حديث 474)

الثالث: الربيع عن أبي عبيدة عن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - (ت 74هـ)¹

¹ مسند الربيع (حديث 616) وحديث (620): ص 152

الرابع: الربيع عن ضمام بن السائب العماني (ت 128هـ) عن جابر بن عبد الله الأنصاري

الخامس: الربيع عن أبي عبيدة عن ابن عمر¹ (ت 73هـ)

السادس: الربيع عن ضمام بن السائب عن ابن عباس (68هـ)

2- الأسانيد الرباعية :

وهي كثيرة عند الإمامين بل جلّ المرويات في موطأ مالك ومسند الربيع من قبيل هذه الأسانيد، وأكثر هذه الأسانيد الرباعية تدور على علمين من كبار علماء التابعين أحدهما بالمدينة وهو سعيد بن المسيب المخزومي القرشي، روي عنه مالك بن أنس، والثاني بالبصرة أبو الشعثاء، جابر بن زيد الأزدي العماني، وكلاهما توفي في سنة ثلاث وتسعين للهجرة.

أ- الأسانيد الرباعية عند مالك بن أنس

جلها تدور على ابن المسيب كما أشرت سابقا وسعيد (15هـ- 93هـ) عالم أهل المدينة، الملقب ب"سيد التابعين في زمانه" أحد رواة الحديث المشهورين بالمدينة وأحد فقهاء السبعة وأسانيد مالك إلى رسول الله ﷺ من طريقه كثيرة منها:

✓ مالك عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن سعيد بن المسيب عن واحد أو أكثر من علماء الصحابة وفقهاءهم، كأبي هريرة، وابن عمر وجابر بن عبد الله الأنصاري وزيد بن ثابت وغيرهم، وقد أدرك ابن المسيب أكثر من ألف صحابي، أدرك عمر بن الخطاب فمن بعده.

¹ المسند- باب في الرؤيا (8). مكتبة مسقط - القاهرة، تصحيح وتعليق الشيخ نورالدين السالمي ط3- 2011/1432م. حديث 55 ص 26

- ✓ مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيّب أنّ عمر بن أبي سلمة..
- ✓ مالك عن نافع مولى ابن عمر عن سعيد بن المسيّب..
- ✓ مالك عن عبد الرحمان بن حرملة الأسلمي عن سعيد بن المسيّب..
- ✓ مالك عن محمد بن عبد الله بن أبي مريم عن سعيد بن المسيّب
- ✓ مالك عن أبي الرّناد عن الأعرج¹ عن أبي هريرة
- ✓ مالك عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله عن عبد الله بن عمر.
- ✓ مالك عن عبد الرحمان بن القاسم عن أبيه القاسم بن محمد عن عمّته عائشة أم المؤمنين - رضي الله عنها -
- ✓ مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عروة بن الرّبير عن خالته عائشة أم المؤمنين - رضي الله عنها - أو عن أمّه أسماء بنت أبي بكر - رضي الله عنها -
- ✓ مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن ابن عبّاس
- وهذه الأسانيد الرباعية العشرة، ليست هي فقط التي اعتمد عليها مالك، فغيرها كثير ولكنها غالبية في رواياته وأكثر ما فيها روايته من طريق ابن المسيّب، الذي مثل قطب الرّحى في الإسناد والرواية والفقهاء.

ب- الأسانيد الرباعية عند الربيع بن حبيب

أكثر الأسانيد الرباعية في الرواية عند الربيع تمرّ من طريق جابر بن زيد إلى واحد أو أكثر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، مرفوعاً إليه عليه الصلاة والسلام، وللربيع مسالك أخرى في الرواية المسندة من غير سند جابر رضي الله عنه، ولكنها قليلة

¹ الأعرج، عبد الرحمان بن هرمز، أبو داود المدني، مولى ربيعة بن الحارث، ثقة، ثبت، عالم من الثالثة [من طبقات التابعين] [ت 117هـ] ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب 501/2

ومحدودة، وكما بيّنت سابقا، فإن الربيع بن حبيب يدلي بروايته إلى جابر من طريق أحد شيوخه، المذكورين في المسند وأشهرهم أبو عبيدة، مسلم بن أبي كريمة التميمي، وهذه جملة من الأسانيد الواردة في المسند:

✓ الربيع بن حبيب الفراهيدي [ت 175هـ] عن أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي [ت 145هـ] عن جابر بن زيد الأزدي (ت 93هـ) عن عبد الله بن عباس (ت 68هـ) عن رسول الله ﷺ وأحاديث ابن عباس في مسند الربيع مائة وخمسون حديثا.¹

✓ الربيع عن أبي عبيدة عن جابر عن أنس بن مالك [ت 93هـ] وحديث أنس عن رسول الله ﷺ في المسند، أربعون حديثا.²

✓ الربيع عن أبي عبيدة عن جابر عن أبي هريرة [ت 57هـ] وأحاديث أبي هريرة اثنان وسبعون حديثا.³

✓ الربيع عن أبي عبيدة عن جابر بن زيد عن أبي سعيد الخدري [ت 74هـ] وأحاديث أبي سعيد الخدري في "المسند" ستون حديثا.⁴

✓ الربيع عن أبي عبيدة عن جابر بن زيد عن عائشة، أم المؤمنين رضي الله عنها (ت 57هـ). وحديثها ثمانية وستون حديثا.⁵

✓ الربيع عن أبي عبيدة عن جابر عن عبد الله بن عمر [ت 73هـ].

✓ الربيع عن أبي عبيدة عن جابر عن البراء⁶ بن عازب [ت 72هـ]⁷

¹ الربيع، المسند. تحقيق نور الدين السالمي، مكتبة مسقط، ط3- 1432هـ/2011م. ص 180

² م.ن: ص 180

³ م.ن: ص 180

⁴ م.ن: 180

⁵ المسند: [حديث 748] ص 178

⁶ البراء بن عازب الأنصاري [ت 72هـ] صحابي شارك في غزوات كثيرة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي فتوحات العراق وفارس، سكن الكوفة وشارك مع علي بن أبي طالب في الجمل وصفين وقاتل الخوارج، سير أعلام النبلاء: ج3 ص 195.

⁷ أنظر مسند الربيع [حديث رقم 232هـ] ص 64.

✓ الربيع عن أبي عبيدة عن جابر بن زيد عن أبي مسعود الأنصاري¹ [ت42هـ]²
 ✓ الربيع عن أبي عبيدة عن سعيد بن جبير (ت95هـ) عن ابن عباس³
 ✓ الربيع عن ضمام بن السائب عن جابر بن زيد عن ابن عباس⁴.
 ✓ الربيع عن أبي عبيدة عن حيّان بن عمار، قال سمعت عبد الله بن عباس - رضي الله عنه - يقول بالمسجد الحرام، جابر بن زيد أعلم النَّاس بالطلاق⁵
ملاحظة: لا يفوتني أن أشير إلى وجود أسانيد خماسية وحتى سداسية عند الإمامين الربيع بن حبيب ومالك بن أنس، ولكنها قليلة في كتابيهما لأنها معدودة من الأسانيد النَّازلة، وتحقيق السند الخماسي عندهما، أن فيه ثلاثة من علماء التابعين، كل واحد من طبقة من طبقاتها، بمعنى أن واحدا من الثلاثة يكون من كبار التابعين، والذي يروي عنه من متوسطي التابعين والثالث من صغارهم، وهو الذي يروي عنه مباشرة مالك أو الربيع وتمثيل ذلك عند الربيع يظهر في هذه الأسانيد التالية:

✓ الربيع عن عبد الأعلى⁶ عن داود⁷ عن عكرمة⁸ عن ابن عباس⁹، وفي هذا السند ثلاثة من التابعين وهم عبد الأعلى الثعلبي وداود بن الحصين وعكرمة مولى ابن عباس.

¹ أبو مسعود الأنصاري، صحابي، معدود في علماء الصحابة، كان ممن شهد بيعة العقبة، سكن الكوفة وتوفي بها سنة 42 هـ، سير أعلام النبلاء ج2 ص 494.

² المسند: [حديث رقم 512] ص 129.

³ المسند [حديث رقم 227] ص 63.

⁴ المسند، [حديث رقم 527] ص 132

⁵ مسند الربيع [حديث رقم 750] ص 179.

⁶ عبد الأعلى بن عامر الثعلبي الكوفي، صدوق، يهيم من السادسة، قال يحيى بن معين عنه، تعرف من حديثه وتكثر. أنظر الكامل في ضعفاء الرجال: ج6 ص 546.

⁷ داود بن الحصين، الأموي، مولاهم، أبو سليمان المدني، ثقة إلا في عكرمة، رُمي برأي الخوارج من السادسة مات سنة خمس وثلاثين ومائتين، ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب [ترجمة رقم 5 من حرف الدال] ج2 ص 231. تج عبد الوهاب عبد اللطيف ط2 - 1975/1395م

⁸ عكرمة مولى ابن عباس، أصله بربري، ثقة، ثبت، عالم بالتفسير، لم يثبت تكذيبه عن ابن عمر، ولا يثبت عنه بدعة معدود من الطبقة الثالثة من طبقات التابعين، مات سنة سبع ومائة، وقيل سنة خمس ومائة، حدث عن عائشة، أم المؤمنين، وأبي هريرة، وعبد الله ابن عباس. ابن حجر تقريب التهذيب [باب: ع.ك] رقم الترجمة 277، ج2 ص 30.

⁹ المسند [حديث رقم 17] ص: 19

✓ الربيع بن حبيب عن أبي عبيدة عن جعفر بن السماك [ت 102هـ] عن عباد بن تميم¹ [ت 91هـ] عن عمّه عبد الله بن زيد² [ت 32هـ] عن رسول الله صلى الله عليه وسلم³ وهذا السند الخماسي فيه أيضا ثلاثة من علماء التابعين وهم أبو عبيدة [وهو أصغرهم] وجعفر بن السماك العبدى [وهو أوسطهم] وعباد بن تميم الأنصاري [وهو أكبرهم].

✓ الربيع عن يحيى بن أبي كثير عن عطاء بن السائب⁴، قال: كنا عند عبد الله بن الحارث⁵ فقال: "أندرون لم قال رسول الله ﷺ من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار" الحديث⁶، وهذا الحديث، الخماسي السند فيه ثلاثة من التابعين وهم [يحيى بن أبي كثير، وعطاء بن السائب، وعبد الله بن الحارث].

السند الخماسي عند مالك بن أنس الأصبحي

هذه الأسانيد الخماسية قليلة في الموطأ كما هي قليلة في مسند الربيع، والسبب في ذلك أن كلا من الربيع بن حبيب ومالك بن أنس معدود من كبار طبقة تابعي التابعين وأكثر الأسانيد عندهما – كما رأينا سابقاً – لا تخرج عن الأسانيد الثلاثية أو الرباعية، والثلاثية توصل إلى صفار الصحابة، والرباعية توصل إلى كبار الصحابة، ومن أمثلة هذه الأسانيد الخماسية عنده.

¹ عباد بن تميم المازني، الأنصاري، المدني، ولد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم معدود من كبار التابعين ويروي عن عمه عبد الله بن زيد الأنصاري [ت 32هـ] الإصابة في تمييز الصحابة ج 5 ص 549.

² عبد الله بن زيد الأنصاري، صحابي، شهد بيعة العقبة الثانية، وشهد بدرًا وأحدًا والخندق، وباقي المشاهد، وهو الذي رأى رؤيا الأذان في النوم، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بلالا أن يؤذن على ما رآه عبد الله، له أحاديث يسيرة، وحديثه في السنن الأربعة (ت 32هـ). سير أعلام النبلاء ج 2 ص 378.

³ المسند [حديث رقم 268] ص 71

⁴ عطاء بن السائب الثقفي، ثقة، سكن الكوفة وقد روى عنه المتقدمون، تغير حفظه بأخرة [ت 136هـ] من شيوخه أنس بن مالك الأنصاري والأسود بن يزيد النخعي وسالم بن عبد الله بن عمر وغيرهم، قال الذهبي فيه الإمام الحافظ، محدث الكوفة حدث عنه الثوري والسيفانان والحامدان وشعبة بن الحجاج وابن جريج وخلق كثير، سير أعلام النبلاء: ج 6 ص 110

⁵ عبد الله بن الحارث الأنصاري، البصري روى عن أنس بن مالك، وزيد بن أرقم وعبد الرحمان بن صخر وعبد الله بن عمر وروى عنه عاصم بن سليمان، وعاصم بن بهدلة ومحمد بن خازم وضرار بن مرة وغيرهم، معدود من متقدمي التابعين. تقريب التهذيب ج 1 ص 485. [ترجمة 3277]

⁶ مسند الربيع [حديث رقم 748] ص 178

✓ مالك بن أنس [ت 179هـ] عن داود بن الحصين¹ [ت 135هـ] عن الأعرج [ت 117] عن عبد الرحمان بن عبد القاري [ت 88هـ]² عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - [ت 23هـ]³.

✓ مالك عن يحيى بن سعيد⁴ عن محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي⁵ عن أبي حازم التمار⁶ عن البياضي أن رسول الله خرج على الناس وهم يصلون الحديث⁷.

أسانيد السداسية

وهي أسانيد فيها أربعة من التابعين إضافة إلى الصحابي، وكذلك الراوي الذي روى الحديث من أئمة تابعي التابعين، والمقصود به مالك أو الربيع، فيكون بذلك سنداً سداسياً ومثاله في المسند:

• الربيع عن يحيى بن أبي كثير⁸ [ت 129هـ] عن شعيب⁹ [ت 130هـ] عن قتادة¹⁰ [ت 118] عن عكرمة [ت 107هـ] عن ابن عباس¹¹، وهذا سند سداسي

¹ داود بن الحصين المدني، هذا العلم من التابعين معدود في أسانيد الربيع
² عبد الرحمان بن عبد القاري المدني [2-88هـ] معدود في كبار التابعين وساداتهم، ولد في زمن النبوة، واختلف في صحبته، كان عامل عمر بن الخطاب على بيت المال. سير أعلام النبلاء ج 4 ص 15.
³ ابن عبد البر المالكي، التمهيد، تح بشار عواد معروف، وسليم محمد عامر، ومحمد بشار عواد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي ط 1-2017/1493. ج 8 ص 106
⁴ يحيى بن سعيد الأنصاري، تابعي، عالم وفقه وقاض، تلميذ الفقهاء السبعة بالمدينة وأحد رواة الحديث النبوي، شيخ مالك بن أنس، قال فيه الإمام أحمد بن حنبل "يحيى بن سعيد الأنصاري أثبت الناس". توفي سنة 143هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء ج 5 ص 469.
⁵ محمد بن إبراهيم بن الحارث بن خالد التيمي، أبو عبد الله المدني، ثقة له أفراد، من الرابعة، مات سنة عشرين ومائة على الصحيح، تقرب التهذيب ج 2 ص 140
⁶ أبو حازم الغفاري مولاهم، التمار المدني، مقبول من الثالثة. انظر تقرب التهذيب ج 2 ص 409
⁷ الموطأ - كتاب الصلاة - باب العمل في القراءة : ج 1 ص 66
⁸ يحيى بن أبي كثير اليمامي [نسبة إلى اليمامة] الإمام الحافظ روى عن أنس بن مالك وعن جلة من علماء التابعين المتقدمين كأبي سلمة بن عبد الرحمان بن عوف، وأبي قلابية، وعمران بن حطان، وعبد الله بن أبي قتادة والسائب بن يزيد وعكرمة مولى ابن عباس، وروى عنه معمر والأوزاعي وحرب بن شداد وجريير بن حازم وغيرهم قال فيه شعيب: يحيى بن أبي كثير أحسن حديثاً من الزهري، وقال أحمد بن حنبل: "إذا خالفه الزهري فالقول قول يحيى (ت 129هـ) وكان يقول "لا يستطاع العلم براحة الجسد". سير أعلام النبلاء، الطبقة الرابعة ج 6 ص 28.
⁹ شعيب بن الحجاب الأزدي أو صالح البصري، تابعي وراو للحديث النبوي من أهل البصرة، روى له البخاري ومسلم وأبو داود وغيرهم [ت 130هـ] المـرزى، تهذيب الكمال تحقيق بشار عواد معروف. مؤسسة الرسالة - بيروت. ج 12 ص 510.
¹⁰ قتادة بن دعامة السدوسي، أبو الخطاب، تابعي، وعالم في العربية واللغة وأيام العرب، حافظ، مفسر، كان ضريراً، أمه [ت 61هـ - 118هـ] روى عن أنس بن مالك وعطاء وعكرمة وجابر بن زيد وغيرهم. سير أعلام النبلاء - الطبقة الثالثة - ج 5 ص 269.
¹¹ مسند الربيع [حديث رقم 18] ص 19

فيه أربعة من التابعين وهم يحيى بن أبي كثير وشعيب بن الحجاب وقتادة بن دعامة السدوسي وعكرمة مولى ابن عباس إضافة إلى الصحابي وهو عبد الله بن عباس، وصاحب المسند وهو الإمام الربيع بن حبيب الفراهيدي الأزدي.

أما مثال السند السداسي في الموطأ

•فما رواه مالك [ت 179هـ] عن يحيى بن سعيد الأنصاري [ت 143هـ] عن واقد بن عمرو بن سعد بن معاذ¹ [توفي 120هـ] عن نافع بن جبير بن مطعم² [ت 99هـ] عن مسعود بن الحكم³ [ت 90هـ] عن علي بن أبي طالب [ت 40هـ]⁴، وفي هذا السند السداسي لمالك، أربعة من التابعين، كلهم مدنيون وهم يحيى بن سعيد الأنصاري، شيخ مالك، روى عن واقد بن عمرو، الذي روى عن نافع بن جبير، ونافع روى عن مسعود بن الحكم، وهو التابعي الكبير الذي روى عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه.

المقاربة الثالثة: كثرة المراسيل والبلاغات في تصنيفهما

1- المراسيل في "المسند" و"الموطأ"

أجمع المتقدمون من فقهاء الأمصار من طبقة تابعي التابعين كمالك بن أنس وأبي حنيفة والربيع بن حبيب وسفيان الثوري وعبد الرحمان الأوزاعي والليث بن سعد وغيرهم من أئمة الإسلام على قبول المرسل والعمل به، وأنه كالمسند في وجوب الحجّة والاستعمال، وقد نقل ابن عبد البر القرطبي المالكي [ت 463هـ] عن السلف الصالح من التابعين ومن بعدهم، أنهم أرسلوا⁵

¹ واقد بن عمرو بن سعد بن معاذ، أبو عبد الله المدني، الأنصاري تابعي، وأحد رواة الحديث، الثقات، حفيد الصحابي الجليل، سعد بن معاذ توفي واقد سنة عشرين بعد المائة للهجرة. تهذيب التهذيب ج 4 ص 303.

² نافع بن جبير بن مطعم بن عدي القرشي، إمام من الثقات، كان من خيار الناس، وكان يحج ماشياً [ت 99هـ] سير أعلام النبلاء: ج 4 ص 542

³ مسعود بن الحكم بن الربيع المدني، ولد في عهد النبوة، وكان سرياً، له قدرٌ وجلالة بالمدينة، وهو ثقة يعدّ في جلة التابعين وكبارهم، مات سنة تسعين للهجرة. ابن سعد، الطبقات الكبرى ج 5 ص 54.

⁴ أنظر الموطأ - كتاب الجنائز - باب الوقوف للجنائز والجلوس على المقابر. م 1 ص 195.

⁵ الحديث المرسل كما عرفه ابن بركة الإباضي هو أن يروي التابعي الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يُشاهد النبي عليه الصلاة والسلام ويجب أن يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم، صحابي فلا يذكره، إما

ووصلوا¹ وأسندوا² ولم يعب واحدٌ منهم على صاحبه شيئاً من ذلك، بل كلٌّ من أسند، لم يخلُ من الإرسال، ولو لم يكن ذلك كله عندهم ديناً وحقاً ما اعتمدوا عليه، لأننا وجدنا التابعين إذا سُئلوا عن شيء من العلم، وكان عندهم في ذلك شيء عن نبيهم ﷺ، أو عن أصحابه - رضي الله عنهم - قالوا: "قال رسول الله ﷺ كذا.." "وقال عمر كذا.." ولو كان ذلك لا يوجب عملاً، ولا يُعدُّ علماً عندهم، لما قنع به العالم من نفسه، ولا رضي به من السائل³

وقد ذكر الإمام محمد بن جرير الطبري، أن التابعين بأسرهم أجمعوا على قبول المرسل، ولم يأت عنهم إنكاره، ولا عن أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المائتين، فكأنه يعني أن الشافعي هو أولٌ من أبى من قبول المرسل⁴.

وأصل قول مالك - رحمه الله - والذي عليه جماعة أصحابه، المالكين أن مرسل الثقة، يجبُ به الحجة، ويلزم به العمل كما يجب بالمسند سواء⁵ وكذلك أبو حنيفة وأصحابه فإنهم يقبلون المرسل ولا يردّونه، إلا بما يردّون به المسند من

أن يكون قد سمع من الصحابي فاقتصر على ما روى له، ولم يحتج إلى ذكر من أخبره، أو أن يكون صحَّ عنده الخبرُ عن النبي صلى الله عليه وسلم بالإخبار عن ذلك الصحابي، ويُسنده إلى النبي صلى الله عليه وسلم. الجامع: ج 1 ص 16

وعرّفه الغزالي بقوله "وصورته أن يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يعاصره، أو قال من لم يُعاصر أبا هريرة قال أبو هريرة". أنظر المستصفى 1/169. وكذلك "منهج الاجتهاد عند الإباضية"، لمصطفى بن صالح باجو، ص 196، تح سماحة الشيخ أحمد الخليفي، جمعية التراث الجزائري ط 2 - 1442هـ/2021م.

¹ وأما الحديث المتصل، ويسمى "الموصول" وهو "ما اتصل سنده بسماع كل واحد من رواته ممن فوّه إلى النبي صلى الله عليه وسلم". أنظر ابن المكي التوزري الزبيدي، القلائد العنبرية على المنظومة البيقونية تح دنور الدين الجلاصي (أستاذ بجامعة الزيتونة بتونس) منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص - تونس سنة 2014م [الطبعة الأولى] الصفحة 93.

² الحديث المسند: هو ما اتصل إسناده مرفوعاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير انقطاع. الزرقاني: شرح المنظومة البيقونية. ص 98.

وقال ابن حجر العسقلاني: "المسند هو مرفوع صحابيّ بسند ظاهره الاتصال" نزهة النظر شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر: ص 57 دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان 1981م-1401هـ

قال ابن عبد البرّ "المسند والمرفوع مترادفان، معناهما واحد" انظر التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: ، تح مصطفى العلوي، ومحمد البكري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب 1387هـ/1967م. ج1ص25

³ ابن عبر البرّ القرطبي، التمهيد: م 1 ص 195

⁴ التمهيد - بتصرف - م 1 ص 195

⁵ وعمدة مالك في هذا الباب، مراسيل سعيد بن المسيّب، وقد شهد أولو العلم والفقه، بصحة هذه المراسيل وقوتها.

التأويل والاعتلال على أصولهم في ذلك وهذا الأمر من قبول مراسيل التابعين، جرى العمل به عند الربيع بن حبيب - رحمه الله - إمام المذهب الإباضي فإن مسنده، مشتمل على المراسيل، وأقصد بذلك مرويات الإمام جابر بن زيد - رضي الله عنه - المرسل إلى النبي صلى الله عليه وسلم كما سأذكر ذلك بمعونة الله تعالى وإرشاده.

وذهب جماعة من أهل الفقه، وجمهور أهل الحديث، إلى أن الانقطاع في الأثر علة تمنع من وجوب العمل به، وسواء عارضه خبر متصل أم لا، وقد ذكر العلائي¹ بعد نقله كلام ابن عبد البر أن هذا هو الذي عليه جمهور أهل الحديث أو كلهم، وذكر من كان على هذا المذهب من المحدثين والحفاظ، ابن مهدي والقطن، وابن المدني وابن خيثمة وابن معين وابن أبي شيبه والبخاري ومسلم وغيرهم². والحق الذي يُذهب إليه أن طبقات تابعي التابعين، لما كان زمانهم قريباً من زمن الصحابة، لم يروا ضيراً في إرسال الأحاديث إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، من قبل التابعين، فإنهم شيوخهم ويَعْلَمون صدقهم، وحفظهم وصحة مروياتهم، فكانوا يقبلون هذا الإرسال منهم، لما تحققوا منه، فلما تباعد الزمان بعد ذلك وتغيرت أحوال الرواة، احتيج في الأمر إلى التثبت، فوضعت المقاييس في قبول الرواية، ومن هذه المقاييس، اتصال السند، ولقيا الراوي لمن يروي عنه، فلذلك لم يَعُدْ، يُستشهد بالمراسيل عند الأئمة الأثبات من أهل الحديث، ولكل هؤلاء حجته وعذره ومنطقه الروائي.

وأما أن يحكم بمقاييس المتأخرين وشروطهم في قبول الرواية على المتقدمين، فهذا مما لا يُستساغ ولا يقبل، ولا يحق أن نقدم في ترتيب كتب الحديث، ما رواه أئمة القرن الثالث على ما رواه أئمة القرن الثاني، ولا يستقيم أن تكون مرويات القرن الرابع مقدمة على ما رواه أئمة القرن الثاني والثالث

¹ هو أبو سعيد خليل بن كيكلاي العلّائي، الدمشقي الشافعي، الأشعري مفسر ومحدث وفقه ونحوي وأديب ومؤرخ [694هـ - 761م] صاحب التأليف البديعة و المتفقة، ابن رافع، الوفيات. مؤسسة الرسالة 1402هـ - 1982م. ج 2 ص 226.

² العلّائي، صلاح الدين، جامع التفصيل في أحكام المراسيل: ص 22

الثابتة مروياتهم بالأسانيد والنقول والتدوينات، بل إن الإمام من أئمة التابعين إذا أرسل حديثه فإنه يكون أولى من مسنده، روى الإمام أحمد بن حنبل، قال: "حدثنا محمد بن جعفر¹، قال حدثنا شعبة² عن سليمان الأعمش³، قال: "قلت لإبراهيم⁴ إذا حدثني حديثاً فأسندهُ فقال: "إذا قلت عن عبد الله - يعني ابن مسعود- فاعلم أنه عن غير واحدٍ، وإذا سميت لك أحداً فهو الذي سمّيته". قال أبو عمر بن عبد البرّ "إلى هذا نزع من أصحابنا من زعم "أن مرسل الإمام أولى من مسنده" وهو لعمرى كذلك، إلا أن إبراهيم ليس بعيارٍ⁵ على غيره".⁶

أ- مراسيل أبي الشعثاء جابر بن زيد في مسند الربيع

لقد كان حضور الإمام أبي الشعثاء جابر بن زيد الأزدي لافتاً في أغلب أسانيد الربيع في روايته عن رسول الله ﷺ، سواء كان في الروايات المسندة المرفوعة إليه ﷺ، أو الموقوفة أو المرسلة، وكما احتلت الروايات المسندة من طريقه حيزاً معتبراً في "المسند" فإن مراسيله كثيرة لا يكاد يخلو منها باب من أبواب الفقه في الأجزاء الأربعة من كتاب الترتيب في الصحيح من حديث رسول الله ﷺ، كما رتبها أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني، فإن أصل المسند هو الجزء الأول والجزء الثاني ويشتمل كلاهما على سبعمائة وخمسين حديثاً، وأما الجزء الثالث من الكتاب فأشتمل على آثار صحاح احتجّ بها الربيع بن حبيب على

¹ محمد بن جعفر المدني، البصري المعروف ب"غندر" ثقة صحيح الكتاب، إلا أن فيه غفلة من التاسعة مات سنة ثلاث أو أربع وتسعين بعد المائة. ابن حجر العسقلاني تقريب التهذيب" ج 2 ص 151

² شعبة بن الحجاج العنكي، مولاها، أبو بسطام الواسطي ثم البصري ثقة، حافظ، متقن كان الثوري يقول: هو أمير المؤمنين في الحديث وهو أول من فتنش بالعراق عن الرجال، وذنب عن السنة، وكان عابداً من السابعة، مات سنة ستين (بعد المائة) تقريب التهذيب ج 1 ص 351.

³ أبو محمد سليمان بن مهران الأعمش، الأسدي، الكاهلي، ثقة، حافظ عارف بالقراءة، ورع، لكنه يَدلس، من الخامسة مات سنة سبع وأربعين أو ثمانٍ (بعد المائة) وكان مولده أول إحدى وستين للهجرة. تقريب التهذيب:

1331

⁴ إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي، أبو عمران الكوفي، الفقيه، ثقة إلا أنه يُرسل كثيراً من الرابعة، مات سنة ست وتسعين وهو ابن خمسين سنة. تقريب التهذيب: ج 1 ص 46

⁵ العيار هو كل ما تقدر به الأشياء من كيل أو وزن والعيار: ما أتخذ أساساً للمقارنة

⁶ التمهيد م 1 ص 229، 230

مخالفه في مسائل الاعتقاد وغيرها، وأما الجزء الرابع في ترتيب المسند فأشتمل على روايات محبوب¹ بن الرحيل بن سيف بن هبيرة القرشي عن الربيع وروايات الإمام أفلح بن عبد الوهاب بن عبد الرحمان الرستي² عن أبي غانم، بشر بن غانم الخراساني³، وكذلك مراسيل جابر بن زيد وكل هذه الروايات جعلها في الجزء الرابع. فكانت أجزاء الكتاب أربعة: الأولان في أحكام الشريعة من أولها إلى آخرها بالسند العالي⁴.

وكان مبتدأ الجزء الأول من باب النية وهو الباب الأول إلى الباب الثالث والستين وهو: "أدب الطعام والشراب" ومجموع أحاديث الجزء الأول ثلاثمائة وستة وتسعون حديثاً⁵ ويشمل كتاباً عاماً في القرآن والنية والإيمان والعمل، وهي أبواب مفرقة لا تنظوي تحت عنوان ويشمل كذلك كتاب الطهارة وكتاب الصلاة ووجوبها وكتاب الصوم وكتاب الزكاة والصدقة]. أما مبتدأ الجزء الثاني فيبدأ من

¹ الإمام محبوب بن الرحيل بن يوسف بن العنبر المخزومي، القرشي، ولد في أوائل القرن الثاني بالبصرة وأصله من مكة المكرمة، وتوفي عنه والده وهو صغير، فتزوج الإمام الربيع بن حبيب والدة محبوب فأخذ العلم عن زوج أمه، وعن الإمام أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي كما حدث عن وائل بن أيوب والملح بن حسان، وسمع من المعتمر بن عماره، وقال عنه: "وقد كان من خيار من أدركته"، وقد أخذ عنه كثيرون منهم أبو صفرة عبد الملك بن صفرة، وأبو غانم الخراساني وانتقلت إليه زعامة الإباضية بالبصرة بعد وفاة وائل بن أيوب، ذكره البعض ضمن حملة العلم إلى عمان، ويذكرون أنه جاء إلى عمان مع شقيقه الربيع وأنه سكن صحار ثم رجع إلى البصرة ومنها إلى مكة، كما كانت له بمكة خيام تسمى "مضارب محبوب" وهي مورد الحجاج العمانيين في موسم الحج.

لابن الرحيل روايات عن الإمام الربيع عددها عشرون حديثاً ضمنها العلامة أبو يعقوب الوارجلاني في الجزء الرابع من كتاب الترتيب [للمسند]. توفي بمكة في آخر القرن الثاني، له كتاب "السير" ولإبنة محمد كتاب "أبواب" من السنة المختصرة". الشماخي، كتاب السير، ج 1 ص 108.

² أفلح بن عبد الوهاب بن رستم الفارسي، يعتبر من أعظم من تولى الإمامة في المغرب الإسلامي، عقدت له الإمامة بعد موت أبيه الإمام عبد الوهاب سنة 208هـ. كان أحد علماء الإباضية في الفقه والأصول واللغة وعلم الكلام توفي الإمام أفلح سنة 258هـ يقول فيما يتعلق بكتاب محبوب بن الرحيل "عليكم دراسة كتب أهل الدعوة، ولا سيما كتاب أبي سفيان (ويقصد محبوب) ويعد كتاب السير هذا في عداد الكتب المفقودة. عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين - بيروت. 1981م. ج 4 ص 108.

³ أبو غانم الخراساني، بشر بن غانم [توفي أوائل القرن الثالث] الإمام الحافظ الفقيه، قدم البصرة، وتلقى العلم على يد أئمة الإباضية، أدرك أبا عبيدة وأخذ العلم عن الربيع، وأبي أيوب وائل وأبي سفيان وغيرهم، من آثاره المدونة نقلها عن أبي عبيدة، وتعد المدونة من أهم مصادر الفقه الإباضي. الشماخي، السير: ج 1 ص 194.

⁴ الجامع الصحيح للربيع - تنبيهات المحقق السالمي - التنبيه الثالث ص 11

⁵ المسند أو الجامع الصحيح ص 98

كتاب الحج ثم كتاب الجهاد، فكتاب الجنائز فكتاب الأذكار فكتاب النكاح فكتاب الطلاق والخلع والنفقة فكتاب البيوع فكتاب الأحكام فكتاب الأشربة من الخمر والنبذ فكتاب الأيمان والنذور واشتمل كل كتاب من هذه الكتب على أبواب، واشتمل كل باب على جملة من الأحاديث والآثار والسنن، ومجموع أحاديث هذا الجزء ثلاثمائة وأربعة وخمسون حديثاً، فيكون بذلك مجموع الجزءين سبعمائة وخمسين حديثاً.

وأما الجزء الثالث فدوّنت فيه روايات احتج بها الربيع بن حبيب لإثبات أدلة المعتقد الإباضي كما أشرت سابقاً.

وكان الوارجلاني قد قسم الجزء الرابع من "المسند" إلى ثلاثة أقسام:

• قسم أول، عنون له "روايات أبي سفيان محبوب بن الرحيل عن الربيع بن حبيب وذكر فيه روايات مسنودة إلى الصحابة عن رسول الله ﷺ ومجموعها عشرون حديثاً¹ كما أشرت سابقاً.

• وقسم ثان، ذكر فيه روايات الإمام أفلح الرستمي عن أبي غانم الخراساني وغيره ومجموع روايات هذا القسم، اثنان وعشرون حديثاً².

• وقسم ثالث، خصّصه لذكر مراسيل الإمام أبي الشعثاء جابر بن زيد الأزدي. وسماها "الأخبار المقاطيع عن جابر بن زيد رحمه الله"، وتمثل هذه المراسيل أو المقاطيع ثلاثاً وثمانين رواية مرسلة إلى النبي ﷺ³، إضافة إلى مراسيل ذكرت في "المسند" في أجزائه الثلاثة الأولى، يُرسلها جابر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أو يرفعها من دون أن يذكر الصحابي، وهذا – كما أشرت إليه سابقاً- معهودٌ في روايات التابعين وخاصة أكابره كالإمام جابر بن زيد والإمام عكرمة

¹ المسند، الجزء الرابع ص 229-233

² المسند، الجزء الرابع ص 233-237

³ المسند، الجزء الرابع ص 237-253

مولى ابن عباس والإمام أبي سلمة بن عبد الرحمان القرشي وقد افتتح الإمام محبوب بن الرّحيل رواياته عن الربيع بمرسل سعيد بن المسيّب المدني، ونص الحديث: أبو سفیان عن الربيع بن حبيب عن عبد الرحمان بن حرملة عن سعيد بن المسيّب قال: قال رسول الله ﷺ "... الحديث¹

• أمثلة من مراسيل جابر بن زيد في "مسند" الربيع

1- روى الربيع عن أبي عبيدة عن جابر بن زيد، قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنب والحائض والذين لم يكونوا على طهارة لا يقرؤون القرآن ولا يطؤون مصحفاً بأيديهم حتى يكونوا متوضئين"²

2- روى الربيع عن أبي عبيدة عن جابر بن زيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تعلّموا العلم، فإن تعلّمه قربة إلى الله عزّ وجلّ.³

3- الربيع عن أبي عبيدة عن جابر بن زيد قال: "قال رسول الله ﷺ من قاء أو قلس فليتوضأ"⁴

• أمثلة من مراسيل أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي (ت 145هـ)

وهو معدود من صغار التابعين، ومراسيل صغار التابعين ليست في درجة مراسيل كبار التابعين من حيث قوة الإرسال واعتماده وحجّيته.

1- عن الربيع عن أبي عبيدة قال: "قال رسول الله ﷺ "لا هامة ولا عدوى ولا صفر"⁵، وقد أعقب هذا الحديث شرح من الربيع لألفاظه وهي "العدوى" و"الهامة" و"الصفير"، مما هو متناثر، وكثير في المسند، وسأذكر هذا المنهج التفسيري للربيع في مقاربة لاحقة.

¹ المسند ج 4 ص 229

² المسند - باب في ذكر القرآن (3) [حديث 12] ص 17

³ المسند - باب في العلم (4) [حديث 23] ص 20

⁴ المسند - باب ما يجب منه الوضوء (17) [حديث 111] ص 39

⁵ المسند - باب (12) في القدر والحذر والتطير [حديث 74] ص 31

2- الربيع عن أبي عبيدة قال: "نهى النبي ﷺ أن يعمد الرجل إلى شرّ ماله¹ فيزكّي منه، قال: "وخيركم عند الله من يخرج من ماله أحسنه".²

ب- المراسيل في الموطأ

أجمع كل من تحدث عن مراسيل الأئمة من التابعين في "موطأ" مالك، أنها صحيحة، مسنودة، موصولة عند أئمة السنّة، معتمدة عند مالك لأنه لا يشك قط أن من يروي عنهم من أئمة التابعين، المرفوعة مروياتهم والمرسلة، إلى رسول الله ﷺ، ثقات، ضابطون لما يروون، عالمون، مدققون لمحتوى متون مروياتهم وأسانيدها، ومن أشهر هذه المراسيل، وأقواها حجة مراسيل سعيد بن المسيب. وهي مراسيل قوية، مشهورة، لقرب زمان سعيد من زمان رسول الله ﷺ، فهو معدود من كبار التابعين.

• مراسيل سعيد بن المسيب: روى مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أن رسول الله صلى عليه وسلم حين قفل من خيبر أسرى.. « الحديث³.

• مرسل عطاء بن يسار: روى مالك عن زيد بن أسلم⁴ عن عطاء بن يسار⁵ أنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فسأله عن وقت الصبح.. « الحديث⁶ وعن عطاء بن يسار أيضا من طريق زيد بن أسلم أن رسول الله ﷺ قال: إن شدة الحرّ من فيح جهنّم فإذا اشتد الحرّ، فأبردوا عن الصلاة⁷.

¹ أي أدنى ماله

² المسند باب (56) مالا يؤخذ في الزكاة [حديث 341] ص 87

³ الموطأ- كتاب وقوت الصلاة- باب النوم عن الصلاة [حديث 31]: ج 1 ص 17

⁴ زيد بن أسلم، أبو عبد الله العدوي العمري المدني، الفقيه حدث عن والده أسلم مولى عمر، وعن عبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله وسلمة بن الأكوخ وأنس بن مالك من الصحابة وعن عطاء بن يسار وعلي بن الحسين وسعيد بن المسيب وغيرهم من التابعين وحدث عنه مالك بن أنس وسفيان الثوري والأوزاعي وخلق كثير من أئمة تابعي التابعين (ت 136هـ) الذهبي، سير أعلام النبلاء ج 5 ص 316

⁵ عطاء بن يسار من الطبقة الثانية من طبقات التابعين، فقيه، ثبت حجة، كبير القدر حدث عن أبي أيوب الأنصاري، وعائشة وأبي هريرة وزيد بن ثابت، وأسامة بن زيد وعدة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وروى عنه زيد بن أسلم وصفوان بن سليم وعمرو بن دينار (ت 103هـ) سير أعلام النبلاء ج 4 ص 449.

⁶ الموطأ- كتاب وقوت الصلاة [حديث 3] ج 1 ص 12.

⁷ الموطأ- كتاب وقوت الصلاة- باب النهي عن الصلاة بالهجرة [ح 33]: 19/1.

- مرسل عروة¹ بن الزبير: روى مالك عن هشام² بن عروة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الاستطابة³، فقال: "أولا يجد أحدكم ثلاثة أحجار"⁴
- مرسل ابن السبّاق: روى مالك عن ابن شهاب الزهري عن ابن السبّاق⁵ أن رسول الله ﷺ قال في جمعة من الجمع "يا معشر المسلمين إن هذا يوم جعله الله عيداً فأغتسلوا ومن كان عنده طيب فلا يضره أن يمسه منه، وعليكم بالسواك"⁶.
- مرسل سالم بن عبد الله: روى مالك عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: إن بلالا ينادي بليل فلكوا وآشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم، قال وكان ابن أم مكتوم رجلاً أعمى، لا ينادي حتى يقال له: أصبحت أصبحت⁷ وهذا الحديث المرسل عند مالك أخرجه البخاري⁸.

3- البلاغات في "الموطأ" و"المسند"

• تعريفها:

لغة: البلاغات جمع بلاغ ولها عدة معانٍ منها الخبر والإعلان

- ¹ عروة بن الزبير القرشي، الأسدي، أبوه الزبير بن العوام وأمه أسماء بنت أبي بكر الصديق، الفقيه المدني: أحد الفقهاء السبعة وأحد أعلام التابعين [23 هـ-93] سير أعلام النبلاء (الطبعة الثانية) ج4 ص 423
- ² هشام بن عروة بن الزبير [61هـ-146هـ] أبو المنذر القرشي الأسدي المدني شيخ الإسلام، سمع من أبيه وأخيه عبد الله بن عروة وطائفة من كبراء التابعين منهم أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، ومحمد بن المنكدر، وابن شهاب، وأبو الزبير المكي وغيرهم، حدث عنه مالك وشعبة والثوري وخلق كثير، سير أعلام النبلاء [الطبعة الرابعة] ج6 ص 35
- ³ الاستطابة مأخوذة من استطاب: أي استبرأ من القذر.
- ⁴ الموطأ- كتاب الطهارة- باب جامع الوضوء [حديث 70] ج 1 ص 70
- ⁵ ابن السبّاق، عبيد النقي المدني، تابعي، ثقة، روى عن عدة من الصحابة، منهم سهل بن حنيف، وابن عباس وميمونة زوج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأسامة بن زيد وغيرهم. من الطبقة الثالثة من طبقات التابعين [توفي ما بين 81هـ و90هـ] ج1 ص 55.
- ⁶ الموطأ: كتاب الطهارة - باب ما جاء في السواك (حديث 181) ج1 ص 55. ابن حجر، تقريب التهذيب ج1 ص 649.
- ⁷ الموطأ- كتاب الصلاة- باب قدر السحور من النداء (حديث 208) ج1 ص 62.
- ⁸ البخاري، الجامع الصحيح، كاب الأذان، باب أذان الأعمى إذا كان له من يخبره. اعتنى به محمد زهير الناصر. دار طوق النجاة - بيروت. الطبعة الأولى 1422هـ. ج 1 ص 137.

اصطلاحاً: هي قول الراوي بلغني عن فلان

حكمها: الأصل فيها الضعف لانقطاع سندها ما لم توصل بسند صحيح، قال الزرقاني¹ في شرح "الموطأ" البلاغ من أقسام الضعيف وليس معناه أنه موضوع، معاذ الله، إذ ليس البلاغ بموضوع عند أهل الفن لا سيما مالك وقد قال سفيان: "إذا قال مالك بلغني فهو إسناد صحيح"².

أ- بلاغات مالك في الموطأ

عقد ابن عبد البرّ في "التمهيد" باباً عنون له كالتالي: "باب بلاغات مالك ومرسلاته، مما بلغه عن الرجال، الثقات، وما أرسله عن نفسه في موطنه، ورفعته إلى النبي ﷺ وذلك أحد وستون حديثاً"، وإنما قصد ابن عبد البرّ بهذا الباب ما رفعه مالك إلى النبي ﷺ، وما أرسله إليه من بلاغات مروياته ومقطوعاتها مما لم يلتزم فيها المسند المتصل حتى نهايته إلى رسول الله ﷺ، فهنا ذكر لمراسيل مالك وليس لمراسيل التابعين، لأن تسمية المرسل - كما رأينا سابقاً - تنطبق على روايات التابعين المرفوعة إلى رسول الله ﷺ من دون ذكر الصحابي، وهذه البلاغات التي أوردها الإمام مالك في "الموطأ" وصلها الحافظ ابن عبد البرّ³ في كتابه "التمهيد"، إلا أربعة أحاديث لم يجدها مسندة، وقد وصلها الحافظ أبو عمرو بن الصلاح⁴ وهي:

✓ عن الإمام مالك أنه بلغه أن رسول الله ﷺ قال: "إني لأنسى أو أنسى لأسن"⁵ قال ابن عبد البرّ: لا أعلم هذا الحديث روي عن رسول الله صلى عليه

¹ محمد بن عبد الباقي الزرقاني (1055هـ - 1122هـ) الموافق [1645م - 1710م] محدث، فقيه، أصولي من أعلام الفقه المالكي ولد بالقاهرة وتوفي بها، له شرح مهم على الموطأ يقع في أربعة مجلدات، الزركلي الأعلام: ج 6 ص 184.

² شرح الزرقاني على الموطأ - م 1 ص 294 - دار الكتب العلمية - بيروت ط 4 / 2011 / 1432هـ

³ ابن عبد البرّ أبو عمر القرطبي، الأندلسي، المالكي [368هـ - 463هـ] الإمام العلامة، حافظ المغرب، شيخ الإسلام، صاحب التصانيف الفائقة، أدرك الكبار، وطال عمره، وعلا سنده، كان أبوه من أهل العلم. أشهر كتبه "التمهيد" و"الاستدكار"، سير أعلام النبلاء: ج 18 ص 153

الموطأ - كتاب الصلاة - باب الاستمطار بالأثواء حديث 517

⁴ أبو عمرو ابن الصلاح الشهرزوري الموصلية الشافعي، صاحب علوم الحديث الحافظ الإمام، العلامة، شيخ الإسلام [577هـ - 643هـ] سير أعلام النبلاء: 140/23

⁵ الموطأ - كتاب الصلاة، باب العمل في السهو (59) حديث 264

وسلم مسندا ولا مقطوعا من غير هذا الوجه وهو أحد الأحاديث الأربعة التي في الموطأ التي لا توجد في غيره مسندة ولا مرسلة ومعناه صحيح في الأصول.

✓ عن الإمام مالك أنه بلغه أن رسول الله ﷺ كان يقول إذا نشأت بحرية ثم تشاءمت فتلك عين غُدَيْقَةَ¹

✓ عن مالك أنه سمع من يثقبُ به يقول: "إن رسول الله ﷺ أُريَ أعمار الناس قبله ففتقأها، أو ما شاء الله من ذلك فكأنه تقاصر أعمار أمته أن لا يبلغوا من العمل مثل الذي بلغ غيرهم في طول العمر فأعطاه الله ليلة القدر، خيرا من ألف شهر"²

✓ عن مالك عن يحيى بن سعيد³ (الأنصاري) عن معاذ بن جبل أنه قال: "آخر ما أوصاني به رسول الله ﷺ حين جعلت رجلي في الغرز، أن قال: "حسن خلقك للناس يا معاذ بن جبل"⁴. وقد اعتنى الحافظ أبو عمرو بن الصلاح بهذه الأحاديث فوصلها في رسالة قصيرة، سماها "رسالة في وصل البلاغات الأربعة في الموطأ"⁵ بما يدل على أن إرسالات المتقدمين وبلاغاتهم من أئمة تابعي التابعين قوية، موصولة عند غيرهم.

ب- بلاغات الربيع في "المسند"

أثبتنا سابقا أن الاحتجاج بالمراسيل والبلاغات معتبر عند الأئمة من طبقات تابعي التابعين منهم مالك بن أنس وأبو حنيفة والربيع بن حبيب ومن كان في زمانهم، وقد نقل ابن حجر العسقلاني في "النكت" عن مغلطاي⁶ أن محمد بن

¹ الموطأ- كتاب الصلاة- باب الاستمطار بالأنواء حديث 517

² الموطأ، كتاب الاعتكاف، باب ما جاء في ليلة القدر [الحديث 896]

³ سبقت ترجمته

⁴ الموطأ- كتاب الجامع - باب ما جاء في حسن الخلق [حديث 2626]

⁵ هذه الرسالة مطبوعة في آخر كتاب توجيه النظر إلى أصول الأثر" للشيخ طاهر الجزائري الدمشقي، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب في الصفحات 911 إلى 937، اعتناء ابن سالم.

⁶ أبو عبد الله علاء الدين مغلطاي المصري الحنفي، تركي الأصل [689-762]، مؤرخ من حفاظ الحديث، عارف بالأنساب. ابن حجر، الدرر الكامنة: ج 4 ص 352.

جرير الطبري¹ ذكر أن التابعين أجمعوا بأمرهم على قبول المرسل ولم يأت عنهم إنكاره ولا عن أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المائتين، وقد اختلفت كلمة الإباضية كغيرهم من علماء المذاهب الأخرى فذهب البدر الشماخي² (توفي 928هـ) في كتابه "شرح مختصر العدل" والإمام السالمي (ت 1332هـ)³ في كتابه "طلعة الشمس" إلى قبول مرسل العدل بينما ردّه الإمام القطب (ت 1914م)⁴ قائلا: "والصحيح ردّ الاحتجاج بالمرسل إن لم يوجد معه عاضد.. وذلك للجهل بعدالة الساقط" وقد تتبع الإمام القنوبي تلك الأحاديث المرسلة والمنقطعة في "مسند" الإمام الربيع وخلص إلى أنه قد ثبت اتصال أكثرها عند غير الإمام الربيع بأسانيد حسنة أو صحيحة.

• ومن بلاغاته إلى النبي ﷺ

+ قال الربيع، قال أبو عبيدة، بلغني عن النبي ﷺ قال "إن كان زيد بن عمرو.. الحديث"⁵

+ قال الربيع، قال أبو عبيدة: بلغني عن رسول الله ﷺ أنه قال "خَلَّفْتُ فيكم.." الحديث"⁶

• من بلاغاته عن أبي أيوب الأنصاري في الأحاديث [80- 194- 205- 315- 472-495] من المسند.

¹ محمد بن جرير الطبري [224 - 310] المؤرخ، المفسر، الإمام، ولد في طبرستان وتوفي ببغداد، اشتهر بكتابه "تفسير الطبري" و "تاريخ الطبري". الذهبي، تذكر الحفاظ ج 2 ص 710.

² أبو العباس بدر الدين أحمد بن سعيد الشماخي، مؤرخ من علماء الإباضية في المغرب، له كتاب السير في تاريخ الإباضية، وشرح مختصر العدل والإنصاف في أصول الفقه وشرح متن العقيدة، ولد في يفرن بجبل نفوسة من أعمال طرابلس الغرب بليبيا في أربعينات القرن التاسع الهجري وتوفي سنة 928 هـ بمدينة جربة بتونس. الزركلي، الأعلام: ج 1 ص 131.

³ نور الدين السالمي الضبي من أبرز شيوخ عمّان في القرن التاسع عشر من أشهر مؤلفاته كتاب تلقين الصبيان في علم الفقه و"تحفة الأعيان في سيرة أهل عُمان"، ومنظومة في النحو بعنوان "بلوغ الأمل في المفردات والجمال"، وله "رسالة في التوحيد" [1284هـ - 1332هـ] [1869م - 1914م] نهضة الأعيان: ص 118.

⁴ هو قطب الأئمة أحمد بن يوسف اطفيش [1820م - 1914م] عالم جزائري من أئمة الإباضية، ومن رجال النهضة الإصلاحية في الجزائر برز في اللغة والأدب والفقه والتفسير، ولد بغرداية وتوفي بها عن أربع وتسعين عاما. له كتاب مشهور "شرح النيل وشفاء العليل". الزركلي، الأعلام ج 7 ص 156.

⁵ المسند باب في ذكر الشرك والكفر [حديث 64] ص 28

⁶ المسند، باب في العلم وطلبه وفضله [حديث 31] ص 21

• من بلاغاته عن عبادة بن الصامت في الأحاديث [47-58-73-218-230-272-450-499-502-592-703] من المسند.

• من بلاغاته عن أبي مسعود الأنصاري في الأحاديث [59-352-694] من المسند

• من بلاغاته عن ابن مسعود الهذلي [الحديث 82] من المسند

وفي المسند بلاغات كثيرة يرفعها أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة إلى رسول الله ﷺ وإلى أصحابه عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وأبي أيوب الأنصاري وطلحة بن عبيد الله وأبي سعيد الخدري وعن أبي هريرة وعن ابن عمر وكذلك بلاغات يرفعها جابر بن زيد إلى رسول الله ﷺ، بعنوان "بلغني"، مع أنها في حكم المرسل، ومراسيل جابر بن زيد كمراسيل سعيد بن المسيب، قوية، مشتهرة، ثابتة لقرب عصرهما من عصر النبي ﷺ، قال الشيخ نور الدين السالمي في "تنبيهاته" على مسند الربيع "أعلم أن هذا المسند الشريف أصحّ كتب الحديث رواية وأعلاها سنداً، وجميع رجاله مشهورون بالعلم والورع والضبط والأمانة والعدالة والصيانة، كلهم أئمة في الدين وقادة للمهتدين، هذا حكم المتّصل من أخباره، وأما المنقطع بإرسال أو بلاغ فإنه في حكم الصحيح لتثبّت روايته، ولأنه قد ثبت وصله من طرقٍ آخر لها حكم الصحة، فجميع ما تضمّنه الكتاب، صحيح باتفاق أهل الدعوة، فهو أصحّ كتابٍ بعد القرآن العزيز ويليّه في الرتبة الصحاح من كتب الحديث."¹

¹ المسند - تنبيهات [التنبيه الأول] ص 10

المصادر والمراجع

1. ابن الجوزي، صفة الصفوة. دار الحديث - القاهرة. 1420هـ.
2. ابن المكي التوزري الزبيدي، القلائد العنبرية على المنظومة البيقونية تحقيق نور الدين الجلاصي. منشورات مجمع الأطرش للكتاب المختص - تونس، الطبعة الأولى سنة 2014م.
3. ابن بركة الهلوي العماني الإباضي، الجامع. تحقيق عيسى يحي الباروني. وزارة التراث القومي والثقافة - سلطنة عمان. 1428هـ - 2007م.
4. ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني الشافعي ت 852هـ، الإصابة في تمييز الصحابة. طبعة مصطفى محمد مصر 1939م - 1358هـ.
5. ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب. تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف الطبعة الثانية. 1395هـ - 1975م.
6. ابن حجر العسقلاني، نزهة النظر شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر. دار الكتب العلمية - بيروت. 1981م - 1401هـ.
7. ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. تحقيق محمد عبد المعيد ضان. مجلس دائرة المعارف العثمانية - صيدر اباد، الهند. الطبعة الثانية، 1392هـ - 1972م.
8. ابن خلكان أبو العباس شمس الدين. وفيات الأعيان. تحقيق إحسان عباس. دار صادر - بيروت. الطبعة الأولى 1971م.
9. ابن رافع، الوفيات. مؤسسة الرسالة 1402هـ - 1982م.
10. ابن رجب زين الدين الحنبلي، جامع العلوم والحكم. تحقيق شعيب الأرنؤوط - إبراهيم باجس. مؤسسة الرسالة - بيروت. الطبعة السابعة، 1422هـ - 2001م.
11. ابن سعد محمد بن سعد بن منيع ت 230هـ، الطبقات الكبرى. تحقيق محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. الطبعة الأولى 1410هـ - 1990م.
12. ابن عبد البر المالكي، التمهيد. تحقيق بشار عواد معروف، وسليم محمد عامر، ومحمد بشار عواد، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي. الطبعة الأولى 1493هـ - 2017م.
13. ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق مصطفى العلوي، ومحمد البكري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب 1387هـ - 1967م.

14. ابن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1418 هـ - 1997 م.
15. باجو مصطفى بن صالح، منهج الاجتهاد عند الإباضية، تحقيق سماحة الشيخ أحمد الخليلي، جمعية التراث الجزائر ط 2 - 1442 هـ - 2021 م.
16. البخاري، الجامع الصحيح. اعتنى به محمد زهير الناصر. دار طوق النجاة - بيروت. الطبعة الأولى 1422 هـ.
17. الذهبي شمس الدين ت 748 هـ - 1348 م، تذكرة الحفاظ. دار الكتب العلمية - بيروت. الأولى 1419 هـ - 1998 م.
18. الذهبي، سير أعلام النبلاء. مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة. الطبعة الحادية عشرة، 1405 هـ - 1985 م.
19. الربيع، الجامع الصحيح المسند. مكتبة مسقط - القاهرة، تصحيح وتعليق الشيخ نورالدين السالمي ط 3- 1432/2011 م.
20. الزرقاني عبد الباقي، شرح المنظومة البيقونية. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الثانية 2025 هـ - 2004 م.
21. الزرقاني، شرح على الموطأ. دار الكتب العلمية - بيروت ط 4 2011 م - 1432 هـ.
22. الزركلي خير الدين، الأعلام. دار العلم للملايين. الطبعة الخامسة عشرة 2002 م.
23. السالمي محمد شيبه، نهضة الأعيان بحرية عمان. دار الجيل - بيروت. الطبعة الأولى 1419 هـ - 1998 م.
24. السالمي نورالدين بن حميد، شرح الجامع الصحيح للربيع بن حبيب. الناشر سعود السالمي 1993 م.
25. الشماخي أحمد بن سعيد، كتاب السير. تحقيق أحمد السيابي. وزارة التراث القومي والثقافة - سلطنة عمان. الطبعة الثانية 1412 هـ - 1992 م.
26. العلائي صلاح الدين 761 هـ، جامع التحصيل في أحكام المراسيل. تحقيق حمدي عبد المجيد. مكتبة النهضة العربية. الطبعة الثانية 1407 هـ - 1986 م.
27. عمر فزوخ، تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين - بيروت. 1981 م.
28. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد ت 505 هـ، المستصفى في علم الأصول. دار الكتب العلمية - بيروت، 1413 هـ 1993 م ضبطها محمد عبد المنعم عبد الشافي.
29. القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك. المملكة المغربية - وزارة الأوقاف. الطبعة الثانية 1403 هـ - 1983 م.

30. القرطبي العباس ت 656هـ، المفهم، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب - بيروت. الطبعة الأولى 1417هـ 1996م.
31. مالك بن أنس ت 179هـ، الموطأ، رواية يحيى بن يحيى الليثي ت 244هـ تحقيق بشار معروف. دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الثانية 1417هـ - 1997م.
32. المزني، تهذيب الكمال تحقيق بشار عواد معروف. مؤسسة الرسالة - بيروت.
33. مصطفى باجو، محمد بابا عبي، إبراهيم بن باكيرحاز، مصطفى شريقي، معجم أعلام الإباضية. دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الأولى 1420هـ - 1990م.
34. المنذري خلف بن محمد، مختلف الحديث وأثره في الفقه الإباضي. نشر جمعية التراث - الجزائر ط 1 1438هـ/2017م.

الديني والسياسي في التصور الإسلامي من خلال نظرية مقامات النبوة

د. البشير عبداللوي

أستاذ باحث ومدير مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان
جامعة الزيتونة

ملخص

تعدّ العلاقة بين الدين والسياسة إحدى القضايا المثيرة في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً. ولعلّ سبب ذلك هو الخشية من تحوّل السياسة إلى دين فيشيع الظلم والاستبداد باسم الدين، أو يتحوّل الدين إلى سياسة فيفقد قدسيّته وتعالیه. ويعدّ الحديث النبويّ مجالاً خصباً لبحث هذا الموضوع بسبب جمع الرسول محمد ﷺ بين عدّة وظائف فهو نبيّ وقاض وحاكم ومفت ومرشد وناصح ونحو ذلك من الاختصاصات التي أشار إليها علماء أصول الفقه. وقد أثار ذلك اختلافاً بين المشتغلين بالفكر الإسلاميّ في نسبة هذا التصرف أو ذاك إلى هذه الوظيفة أو تلك، ولا يخفى ما يترتّب على اختلافهم من نتائج. وقدّرنّا أنّه يمكن دراسة هذه الوظائف التي يطلق عليها مقامات النبوة بغرض حلّ هذا الإشكال أو على الأقلّ إدراك تمييز النبيّ وصحابته بين هذه المقامات لتكون نبراساً يهتدي به المشتغلون بالعلوم الإسلاميّة حتّى يقتربوا من الصواب في إلحاق أقوال النبيّ ﷺ وأفعاله بما يناسبها من هذه المقامات، بهدف التمييز بين الدينيّ والسياسيّ تلافياً لما يمكن أن يحصل من خلط بينهما وهو خطير.

الكلمات المفتاحية: الدينيّ - السياسيّ - الإسلام - مقامات - النبوة

Abstract

The relationship between religion and politics is one of the exciting issues in Islamic thought, both ancient and modern. Perhaps the reason for this is the fear that politics will turn into a religion and spread injustice and tyranny in the name of religion, or that religion will turn into politics and lose its sanctity and transcendence.

The hadith of the Prophet is a fertile field for researching this subject because the Messenger Muhammad, may God bless him and grant him peace, combined several functions. This has raised a difference between those engaged in Islamic thought in attributing this or that behavior to this or that job, and the consequences of their difference are not hidden from the results. We have estimated that it is possible to study these functions, which are called the stations of prophecy, with the aim of resolving this problem, or at least realizing the distinction of the Prophet and his companions between these stations, to be a beacon that guides those who work in Islamic sciences, so that they come close to the correctness in appending the words and deeds of the Prophet, may God's prayers and peace be upon him, with what suits them from these stations, so that we can It is part of the distinction between the religious and the political in order to avoid confusion between the two, which is dangerous.

Keywords: religious - political - Islam - shrines - prophecy

المقدّمة:

واجه الفكر الإسلاميّ منذ وقت مبكّر معضلة العلاقة بين الدينيّ والسياسيّ، ولئن عرف تعامله معها صيغا مختلفة، فإنّ الشدّ والجذب ظلّ قائما حتّى زمننا هذا. فقد استغلّ الأمويّون والعبّاسيّون ومن تلاهم من الحكومات على مرّ التاريخ الإسلاميّ هذا الحال، خالطين بين الدينيّ والسياسيّ تارة، ومميّزين بينهما تارة أخرى إلى أن آل الأمر إلى وضعيّة الرجل المريض الذي انتهى بتفكّك الوحدة السياسيّة للمسلمين بسقوط الخلافة، ووقوع أغلب أجزاء الوطن في الاحتلال الذي انتهى بدوره إلى نشأة الدول الوطنيّة.

ومازال النَّاس يتجادلون في هذا الموضوع - خاصّة بعد الانتفاضات التي عرفتها الشّعوب العربيّة في السّنوات الأخيرة، وبعد صعود الأحزاب ذات المرجعيّة الإسلاميّة إلى الحكم عبر الاقتراع الشعبيّ - بين داعم للجمع بين الدين والسياسة، وبين ناف لهذا الجمع ومحذّر منه. وسعياً للتّفاعل مع هذا الإشكال سنستعين بما أطلقنا عليه "نظريّة مقامات النبوّة"، ونعني بهذه النظريّة ذلك البناء المنطقيّ القائم على قواعد وحقائق قادرة على تفسير مجموعة من الظواهر، وهي هنا الأقوال والأفعال الصادرة عن النبيّ ﷺ¹. وقد بيّن علماء أصول الفقه أنّ وظائف النبيّ متعدّدة ومقاماته مختلفة، فهو النبيّ والحاكم والقاضي والإنسان ونحو ذلك من المقامات، وينبغي إلحاق كلّ ما يصدر عنه بمقام منها حتّى يوضع القول أو الفعل في الموضع المناسب له. ولا سبيل إلى ذلك إلّا بفهم نظريّة مقامات النبوّة في علاقة بالمنظومة التشريعيّة كلّها. وتمثّل هذه النظريّة الإطار الذي يحكم تصرّفات النبيّ ﷺ و أقواله ويردّها إلى أحد تلك المقامات ممّا يجعلها قابلة للفهم والتمييز بين مراتبها باعتماد معايير محدّدة

¹ لنن لم يكن المقام مناسباً للتوسّع في هذه المسألة فيكفي أن نبيّن أنّ "النظريّة" تطلق على عدّة معان منها: أ- إذا أطلقت النظريّة على ما يقابل الممارسة العمليّة في مجال الواقع، دلّت على المعرفة الخالية من التطبيقات العمليّة.

ب- وإذا أطلقت على ما يقابل العمل في المجال المعياريّ، دلّت على ما يتّقوم به معنى الحقّ المحض أو الخير المثاليّ.

ج- وإذا أطلقت على ما يقابل المعرفة اليقينيّة، دلّت على رأي أحد العلماء في بعض المسائل الخلافية، كنظريّة الغزالي في المعرفة.

د- وإذا أطلقت على ما يقابل الحقائق العلميّة الجزئية دلّت على تركيب عقليّ واسع، يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر ويقبله أكثر العلماء في وقته من جهة ما هو فرضية قريبة من الحقيقة.

وهذا الإطلاق الأخير هو الذي يهمنّا في هذا المقام، أي أنّنا نعني بالنظريّة "ذلك التّصوّر الشموليّ القائم على أسس ومفاهيم ومصطلحات تربط بينها علاقة وظيفيّة تجعلها قادرة على تفسير الظواهر في مجال معرفيّ معيّن علمياً كان أو فلسفياً، أو دينياً، أو أدبياً. وقد تثبتت هذه النظريّة حقيقة معيّنة، مثل فهم تلك الظواهر وتفسيرها، وحملها محاملها الصحيحة، وتوظيفها التوظيف السليم، ممّا يؤهلها للإسهام في بناء فكر جديد، ومساعدة الباحثين على فهم أفضل للنصوص الدينيّة، ومنها الأحاديث النبوّة التي نهتمّ بها في هذا المقال. يمكن العودة إلى: صليبا جميل، المعجم الفلسفيّ، دار الكتاب اللبناني - بيروت، مكتبة المدرسة - بيروت. 1982م. ج 2 ص 477. ويمكن العودة، كذلك، إلى كتابي: سلطة ولي الأمر في تقييد المباح. دار المعارف - بيروت. الطبعة الأولى 1432هـ - 2011م. ص 374 وما يليها.

سنأتي على بيانها. ولذلك فإنه من الضروريّ تتبّع المدوّنة الحديثيّة لتلمّس حقيقة العلاقة بين الديني والسياسي من خلال المقامات النبويّة، بمعرفة هذه المقامات، ومدى تمييز الصحابة بينها، وكيفية تفاعل المسلمين معها عبر التاريخ، إضافة إلى معرفة العلاقة الممكنة بين السياسة الشرعيّة والدولة الحديثة.

1. إدراك الصحابة لتعدّد مقامات النبوة:

خصّ الله بعض رسله بالجمع بين مقام النبوة ومقام الرئاسة ومقام القضاء ونحوها، ونجد من هؤلاء الرسول محمد ﷺ. وقد لخص القرافي هذه الحالة في قوله: "اعلم أنّ رسول الله ﷺ هو الإمام الأعظم والقاضي الأحكم والمفتي الأعلّم. فهو ﷺ إمام الأنمة وقاضي القضاة وعالم العلماء. فجميع المناصب الدينيّة فوضها الله تعالى إليه في رسالته"¹. ونشأ عن هذا الجمع بين تلك المقامات إشكال حقيقيّ يتمثّل في القدرة على التمييز بين ما يصدر عن هذا المقام وما يصدر عن غيره، لأنّ "تصرّفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة، فكلّ ما قاله ﷺ أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عامّاً على الثقلين إلى يوم القيامة، فإن كان مأموراً به أقدم عليه كلّ أحد بنفسه، وكذلك المباح، وإن كان منهيّاً عنه اجتنبه كلّ أحد بنفسه. وكلّ ما تصرّف فيه ﷺ بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلاّ بإذن الإمام، اقتداءً به ﷺ، ولأنّ سبب تصرّفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك. وما تصرّف فيه ﷺ بوصف القضاء، لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلاّ بحكم حاكم، اقتداءً به ﷺ، ولأنّ السبب الذي لأجله تصرّف فيه ﷺ بوصف القضاء يقتضي ذلك"².

وقد أدّى الاختلاف في تقدير هذا المقام أو غيره إلى نتائج خطيرة، كأن يعتبر أحدهم ما صدر عن النبيّ ﷺ بوصفه إماماً صادراً عنه بوصف التبليغ، ممّا

¹ القرافي، الفروق أو أنوار البروق في أنواع الفروق. تحقيق خليل المنصور. دار الكتب العلمية - بيروت. 1418هـ - 1998م. ج 1 ص 357.

² القرافي، الفروق، ج 1 ص 357.

يجعل الناس ملزمين بالعمل به، والحال أنه يمكن للمسلمين الاختيار بين الأخذ به أو تركه حسب ما تقتضيه مصالح زمانهم، لأن ما تصرف فيه النبي بوصف الإمامة مبني على اعتبارات مصلحية، وهي متغيرة لا محالة. وقد أدى سوء التقدير هذا إلى أخطاء في الفقه، ولهذا نرى أن كثيراً من الاختلافات الفقهية التي يحسبها الناس دينية هي في جوهرها سياسية قائمة على التقدير المصلحي. فالاختلاف بين السنة والشيعية مثلاً هو اختلاف سياسي، ولكنه ليس لبس لبوس الدين، كما أن بعض الاختلافات بين المذاهب الفقهية السنية سببها سياسي، وأساسها تقدير مصلحي لا يحمل صفة القداسة وإن بُحِث في المدونة الفقهية، لأنها لا تعدو أن تكون فهماً بشرياً وثمرة للاجتهاد. وسنرى نماذج لذلك في ما يأتي من هذا البحث.

وبهذا يتبين أن المدخل لحل الإشكال هو توضيح الفروق بين هذه المقامات، وتتبع ما يصدر عن النبي من الأقوال والأفعال ونسبتها إلى المقام المناسب.

وقد كان الصحابة يميزون بين تلك المقامات، وما لم يتبين لهم سألوا عنه، فما صدر عنه بوصفه مبلغاً عن الله التزموه دون تردد حسب درجة الطلب، وما كان منه ﷺ رأياً أبدوا معه آراءهم، وأي الآراء أفضى إليه الحوار التزموه. ويمكن أن نجد وقائع كثيرة تؤكد هذه الحقيقة، مثال ذلك ما حدث في واقعة بدر "أن الحباب بن المنذر بن الجموح قال: يا رسول الله، رأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه، ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم، فننزله، ثم نغور¹ ما وراءه من القليب، ثم نبي عليه حوضاً فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون، فقال رسول

¹ غار يغور غوراً، و غار الماء غوراً وغوراً وغور: ذهب في الأرض وسفل فيها. ومنه قوله تعالى ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا﴾. ومنه قولهم غارت الشمس تغور أي غربت. والتغوير: الدفن والطمس. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي. دار المعارف - القاهرة. د. ت. ج 5 ص 3313.

الله ﷺ: لقد أشرت بالرأي. فنهض رسول الله ﷺ ومن معه من الناس، فسار حتى إذا أتى أدنى ماء من القوم نزل عليه، ثم أمر بالقلب فغوّرت، وبني حوضاً على القلب¹ الذي نزل عليه، فملئ ماء، ثم قذفوا فيه الآنية². فلم ينصرف الصحابي مباشرة إلى النزول في المكان الذي أشار به النبي ﷺ، ولكنه بادر إلى طرح السؤال عن مدى ضرورة الالتزام به تبعاً للمقام الذي صدر عنه.

ومثال ذلك أيضاً أنّ سعد بن معاذ وسعد بن عباد توجّهوا إلى النبي ﷺ في غزوة الأحزاب لما أراد مصالحة المهاجرين على ثلث ثمار المدينة، فقالا له: "شيئاً أمرك الله به، لا بدّ لنا من العمل به، أم شيئاً تصنعه لنا؟" فقال ﷺ: "بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وكالبوكم³ من كلّ جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما، فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله، قد كنّا نحن وهؤلاء القوم على الشرك بالله وعبادة الأوثان، لا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة إلا قرى⁴ أو بيعاً، أفحين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزّتنا بك وبه، نعطيهم أموالنا! والله ما لنا بهذا من حاجة، والله لا نعطيهم إلاّ السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم، قال رسول الله ﷺ: فأنت وذاك. فتناول سعد بن معاذ الصحيفة، فمحا ما فيها من الكتاب، ثم قال: ليجهدوا علينا"⁵.

¹ القلب: البئر التي لم تطوّ. ابن الأثير ت 606هـ، النهاية في غريب الأثر. تحقيق طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي. المكتبة العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1399هـ - 1979م. ج 4 ص 98.

² ابن هشام عبد الملك ت 213هـ، السيرة النبوية. تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي. مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. الطبعة الثانية، 1375هـ - 1955م. ج 1 ص 620. الحاكم ت 405هـ، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الثالثة، 1422هـ - 2002م. ج 3 ص 482. البيهقي ت 458هـ، دلائل النبوة. تحقيق عبد المعطي قلجعي. دار الكتب العلمية - بيروت. دار الريان للتراث - القاهرة. الطبعة الأولى 1408هـ - 1988م. ج 3 ص 35. قال ابن الملقن "حديث منكر". وقال محقق الكتاب: الحديث ضعيف من طريقه. ابن الملقن الشافعي المصري ت 804هـ، مختصر استدرک الحافظ الذهبي على مستدرک أبي عبد الله الحاكم. تحقيق سعد بن عبد الله آل حميد. دار العاصمة - الرياض. الطبعة الأولى 1411هـ. ج 5 ص 2139.

³ كالبوكم: اشتدوا عليكم.

⁴ القرى ما يصنع للضيف.

⁵ ابن هشام، السيرة النبوية. ج 2 ص 223. الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد. دار ابن تيمية - القاهرة. الطبعة الثانية. ج 6 ص 28. "رجاله ثقاة" الهيثمي أبو الحسن ت 807هـ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. تحقيق حسام الدين القدسي. مكتبة القدسي - القاهرة 1414 هـ، 1994م. ج 6 ص 133.

ومثاله كذلك أنّ مغيثا تزوج بريرة، غير أنّ العلاقة ساءت بينهما، وطلبت بريرة الطلاق فأبى مغيث وأبدى تعلقا شديدا بها، حتّى أنّه كان يتبعها باكيا ودموعه تسيل على لحيته، وكان حبّه لها وبغضها له محلّ تعجّب من النبي ﷺ، فحاول الصلح بينهما، وطلب منها مراجعته قائلا «لَوْ رَاجَعْتِهِ». قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ تَأْمُرُنِي؟ قَالَ: «إِنَّمَا أَنَا أَشْفَعُ» قَالَتْ: لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ¹. فقد أرادت بريرة أن تعرف المقام الذي صدر عنه طلب النبي ﷺ، فلو كانت تعلم أنّه صدر عنه بوصفه مبلغا لاستجابت، لأنّه يكون أمرا يقتضي الالتزام، ولما أعلمها أنّه شفاعة، علمت أنّ لها الخيار في قبولها أو رفضها بلا عتب ولا لوم من أحد، لأنّ ما صدر عنه كان بوصف النصح والإرشاد.

يمثّل تصرّف النبي ﷺ و محاوره الصحابة له في الأمثلة الثلاثة نموذجا لتبّيتهم في إدراك الفارق بين ما يصدر عنه بوصفه مبلغا، وما يصدر عنه بوصفه حاكما، أو بوصفه ناصحا ومرشدا. ولم ينكر النبي ﷺ عليهم ما صنعوا، بل أجابهم لما أرادوا، ولو كان يعلم أنّ ذلك وحي لما استمع إليهم، ولا استجاب لرأيهم، ولكن لما كان يعلم أنّ ذلك من باب السياسة وتدبير الشأن العام، تفاعل مع مقترحاتهم وعمل بها. ولا يخفى أنّ مجرد السؤال يكشف عن وعيم بأنّ ما ورد عنه بوصفه مدبرا للشأن العام هو محلّ لإبداء الرأي ولا علاقة له بالوحي والرسالة، وهو مظهر للتمييز المطلوب بين الديني والسياسي في أقوال النبي ﷺ وأفعاله، وأنّه لا مجال للخلط بينهما.

2. نظريّة مقامات النبوة عند علماء أصول الفقه:

تأكّد لنا ممّا تقدّم أنّ الوقوف على طبيعة ما ورد عن النبي ﷺ من أقوال وأفعال وتقريرات يُعدُّ أحد أهداف الصحابة في تعاملهم مع أحاديث النبي ﷺ ووضعها الموضوع المناسب ضمن مقامات النبوة، لأنّ التمييز بينها يساعد على

¹ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الطلاق، باب شفاعة النبي في زوج بريرة، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة. الطبعة الأولى 1422هـ. ج 7 ص 48. قال الإثيوبي: منقّ عليه. ذخيرة العقبى في شرح المجتبى (سنن النسائي). دار آل بروم للنشر والتوزيع، مكة المكرمة. الطبعة الأولى 1424هـ - 2003م. ج 39 ص 346.

معرفة مدى ضرورة الالتزام بما يرد في الأحاديث، فإذا ورد الحديث عن النبي ﷺ بوصفه مبلّغاً عن الله فيجب العمل بمقتضى ما يبلّغه إن ورد على وجه الإلزام، ويحرم عليه فعل ما نهى عنه على وجه الإلزام، ويندّب فعل ما أمر به على غير وجه الإلزام، ويكره فعل ما نهى عنه على غير وجه الإلزام، ويخيّر المرء بين الإقدام على فعل أو الإعراض عنه إذا ورد في صيغة الإباحة.

أمّا إذا ورد الحديث عن النبي ﷺ بوصفه قاضياً، فإنّه يتعيّن ممارسة ذلك من قبل القضاة، أي أنّه لا يمكن لمسلم أن يقضي لنفسه بحقّ، ويستوفيه من خصمه دون حكم قضائيّ، حتّى ولو كان الرسول ﷺ فعل ذلك، لأنّ القضايا مستأنفة ولكلّ منها حيثيات ينبغي مراعاتها في إصدار الأحكام القضائيّة، وقد نبّه الرسول ﷺ نفسه على ذلك عندما قال بعد أن قضى بين خصمين «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنِّكُمْ تَحْتَصِمُونَ إِلَيَّ، فَلَعَلَّ بَعْضُكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ مِنْهُ. فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ، فَلَا يَأْخُذَنَّ مِنْهُ شَيْئًا، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ»¹.

وكذلك الحال بالنسبة إلى ما صدر عنه بوصفه إماماً، فإنّه لا يتمّ العمل بها إلّا في إطار التراتيب التي يضعها وليّ الأمر. ويكون بذلك قد أعطى الفسحة للصحابة الحاضرين معه لإبداء رأيهم، وتمحيص الصواب في ما ينبغي العمل به، كما أتاح للمسلمين من بعده تدارس أمورهم وفعل ما يحقّق مصالحهم، وهم في كلّ ذلك مقتدون بالنبي ﷺ في اتباع منهجه وهو استهداف المصلحة، والتشاور مع المعنّيين بالأمر دون استبداد ولا مصادرة على موضوع الحوار. وبناء على هذا انتبه المسلمون في وقت مبكّر إلى أنّه ليس كلّ ما ورد عن النبي ﷺ يعمل به، كما قال ابن وهب (ت197هـ): "لولا مالك، والليث لهلكت، كنت أظن أنّ كل ما جاء عن النبي ﷺ يعمل به"².

¹ مالك، الموطأ، كتاب الأفضية، باب الترغيب في القضاء بالحقّ، رواية الليثي، تحقيق بشار معروف. دار الغرب الإسلاميّ - بيروت. الطبعة الثانية 1417هـ - 1997م. ج 2 ص 259. صحيح: السيوطي، الجامع الصغير، مطبوع مع شرحه التيسير للمناوي، ج 1 ص 359.

² المزي ت 742هـ، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف. مؤسسة الرسالة - بيروت. ج 24 ص 270.

وقد كانت الأمثلة السابقة ونحوها مثيرا كافيا للفقهاء المحققين حتى يحزروا القول في هذه المسألة، ويصنّفوا السنن أصنافا مختلفة باعتبارات متعدّدة. ويعبّر ذلك عن تمييزهم بين ما يصدر عنه بوصفه نبيا وما يصدر عنه بوصفه إماما، ويعبّر ذلك أيضا عن وعيمهم بأثر هذا التمييز في حياة الناس. ولعلّ عرض نماذج من تطبيقاتهم سيؤكّد رسوخ هذا المسلك المنهجي. ويلاحظ القارئ للمدونة الشرعيّة تطوّر البحث في هذا الموضوع منهجيا واصطلاحيا، ممّا يوحي بوجود مرحلة جنيّة تطوّرت إلى أن بلغت مرحلة النضج كما سيتأكّد ذلك بهذا العرض.

فقد قسّم ابن قتيبة (ت276هـ) السنن إلى ثلاث: الأولى: سنّة وحي من الله تعالى. والثانية: سنّة أباح الله له أن يستّها، وأمره باستعمال رأيه فيها فله أن يترخّص فيها لمن شاء، على حسب العلة والعدر. والسنّة الثالثة: ما سنّه لنا تأديبا، فإن نحن فعلناه، كانت الفضيلة في ذلك، وإن نحن تركناه، فلا جناح علينا¹.

وبين المروزي (ت294هـ) أنّ السنّة تتصرّف على أوجه منها السنّة الواجبة، ومنها السنّة النافلة، ومنها السنّة التي اختلفوا فيها².

وميّز الحكيم الترمذي (ت320هـ)³ بين الأوصاف التي يصدر بمقتضاها الحديث عن النبي ﷺ حتى أنه خصّص لذلك كتابا كاملا وهو المنهيات وممّا جاء في مقدّمته "فقد نظرنا... في هذه الأشياء التي رواها عن رسول الله ﷺ أنّه نهى عنها، فإذا هي متفاوتة، فمنها نهي أدب، ومنها نهي تحريم..."⁴.

¹ ابن قتيبة الدينوري عبد الله بن مسلم ت 276هـ، تأويل مختلف الحديث. المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراف. الطبعة الثانية 1419هـ - 1999م. ص 371، وما يليها.

² المروزي محمد بن نصر، كتاب السنّة. تحقيق سليم الهلالي. دار غراس - الكويت. الطبعة الأولى 1426هـ - 2005م. ص 262.

³ الترمذي محمد بن علي أحد أعلام الصوفيّة في القرن 3 هـ. واسع الثقافة اشتغل بالحديث والفقه والتصوّف. وله مصنّفات في الشريعة والطريقة، ولم يقلد أحدا، وكان لا يتكلّم إلّا بالحكمة ولذا يقال له حكيم الأولياء. توفي سنة 320هـ - 932م. (الذهبي، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلميّة، بيروت - الأولى 1419هـ - 1998م. ج 2 ص 645)

⁴ الترمذي الحكيم، المنهيات، تحقيق محمد عثمان الخشت. مكتبة القرآن - القاهرة، 1406هـ - 1986م. ص 24.

واهتمّ ابن حبان (ت354هـ)، أيضا بهذه المسألة حتى أنّه جعل عنوان كتابه معبرا عن هذا التوجّه في تصنيف السنن، فسماه المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع المشهور بصحيح ابن حبان، ونجده في خطبة هذا الكتاب يقسّم السنن إلى مراتب كثيرة حسب درجة الطلب وحيثيات صدورها وشروط العمل بها¹.

ثمّ عالجها القرافي (ت684هـ) بشكل مستفيض في كتابيه الفروق² والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام³، معالجة أظهرت نضجا معرفيا ومنهجيا وإحاطة فائقة بالموضوع بشكل لم يسبق إليه، وهو ما جعل اللاحقين عالة عليه. حيث قسّم تصرفات الرسول ﷺ إلى أربعة أنواع: ما صدر بوصف الرسالة، وما صدر عنه بوصف الفتيا، وما صدر بوصف القضاء، وما صدر بوصف الإمامة، ولكن نظرا لعدم وجود تحديد قاطع لكلّ قسم فقد اختلف الفقهاء في بعض هذه التصرفات.

ثمّ اهتم ابن القيم (ت751هـ) بهذا التمييز بين المقامات النبوية مستحضرا خصوصية مقام الإمامة المعبر عن الوظيفة السياسية للنبي، فقال عن بعض ما يصدر عنه ﷺ: "وقد يقوله بمنصب الإمامة، فيكون مصلحة للأمة في ذلك الوقت وذلك المكان، وعلى تلك الحال، فيلزم من بعده من الأئمة مراعاة ذلك على حسب المصلحة التي راعاها النبي ﷺ زمانا ومكانا وحالا"⁴.

واهتمّ بهذه المسألة ولي الله الدهلوي (ت1176هـ) فقسّم ما روي عن النبي ﷺ إلى قسمين: أحدهما ما سبيله تبليغ الرسالة، وهو الذي جاء فيه قوله تعالى:

¹ ابن حبان محمد التميمي، أبو حاتم، الدارمي، النُبُستِي ت 354هـ، المسند الصحيح. ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان ت 739 هـ. تحقيق شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة، بيروت. الطبعة الأولى 1408هـ - 1988م. ج 1 ص 105 وما يليها.

² القرافي، الفروق، ج 1 ص 357.

³ القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب. الطبعة الثانية 1416 هـ - 1995م. ص 99 وما يليها.

⁴ ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد. تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية. الطبعة السابعة والعشرون، 1994م - 1415 هـ. ج 3 ص 490، 491.

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾¹، ويشمل ما يتصل بالغيب وبالعبادات، وهذا كله مستند إلى الوحي، وحتى ما كان مستنده الاجتهاد، فإن اجتهاده ﷺ بمنزلة الوحي؛ لأن الله تعالى عصمه من أن يتقرر رأيه على الخطأ. وثانيهما ما ليس من باب تبليغ الرسالة، منه قوله ﷺ: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ»²، ومنه ما فعله النبي ﷺ على سبيل العادة دون العبادة وبحسب الاتفاق دون القصد³.

وتوسّع ابن عاشور في الاهتمام بالموضوع، فنوّع الأحوال إلى اثني عشر حالاً، واعتبرها مشكاة تضيء مشكلات كثيرة مازالت تعنت الخلق وتشجي الحلق، وضرب الأمثلة التي تسهم في معرفة هذه الأحوال، وبيّن أثر ذلك في التمييز بين مراتب الحديث من جهة دلالته على التشريع أو غيره، وأشار إلى المعايير التي يمكن اعتمادها لتحقيق هذا الغرض، وهو ما جعل بحثه لهذا الموضوع ذا جدة وطرافة عمّقتا النظر في هذه المسألة، وأنارت سبيل من جاء بعده⁴.

واهتم بهذا الموضوع من المعاصرين أيضاً محمود شلتوت⁵، وعلال الفاسي⁶، وعلي الخفيف ومحمد سليم العوا ومحمد عمارة⁷، ومحمد مصطفى شلبي الذي قال "هذه التقسيمات للسنة تدلّ في وضوح على أنّ ما ورد عن

¹ الحشر، الآية 7.

² مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره من معاش الدنيا. دار المعرفة - بيروت. ج 7 ص 95. صحيح: السيوطي، الجامع الصغير، مطبوع مع شرحه التيسير للمناوي، ج 1 ص 360.

³ الدهلوي أحمد المعروف بولي الله، حجة الله البالغة. تحقيق السيد سابق. دار الجيل - بيروت. الطبعة الأولى 1426هـ - 2005م. ج 1 ص 224.

⁴ ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية. دار سحنون، تونس - ودار السلام، مصر. الطبعة السادسة 1435هـ، 2014م. ص 31.

⁵ شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة. دار الشروق - القاهرة. الطبعة الثامنة عشرة 1421هـ - 2001م. ص 499.

⁶ علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. مطبعة النجاح - الدار البيضاء. الطبعة الرابعة 1411 هـ - 1991م. ص 114، 115، 116.

⁷ في كتاب مشترك ضمنه كلّ منهم رؤيته في الموضوع بعنوان "السنة التشريعية وغير التشريعية"، ويبدو أنه مقالات تمّ تجميعها نظراً لتفاوت الزمان بين وفاة بعضهم خاصة ابن عاشور والخفيف.

الرسول ﷺ ليس كلّه تشريعاً لازماً للأمة في كلّ حين، بل منه ما هو كذلك، وهو الأغلب، لأنّ وظيفته الأولى هي التبليغ، ومنه ما هو قضاء وحكم بني على ما قام عنده من الدلائل والبيّنات، وهي وقائع جزئية يشير إليها الفقهاء في مناقشاتهم كثيراً بقولهم "قضية عين لا عموم لها". ومنه ما بني على المصلحة القائمة في زمنه ﷺ، وهذا يجب أن يتبع المصلحة ويدور معها: فما حقّق المصلحة أجريناه، وما عارضها أو ألغاهها توقّفنا عن إجرائه، وإلاّ كنّا مخالفين للأمر بطاعة الرسول، فإنّ طاعته في أن نسلك سبيله التي سلكها، فندير هذا النوع من الأحكام على المصلحة. يدلّ على ذلك أنّ أصحاب رسول الله ﷺ، وهم حملة الشريعة والقائمون عليها من بعده، غيروا بعض السنّة المروية عن الرسول ﷺ لما تغيّرت الظروف لعلمهم أنّها صدرت عنه ﷺ ملاحظاً فيها حال الأمة ومقتضيات البيئة وزمن التشريع دون أن تكون شرعاً عامّاً لازماً في كلّ حال، ولولا ذلك ما غيروا¹.

وبهذا يتبيّن أنّ الوعي الذي كان لدى الصحابة ورثته الأجيال اللاحقة، وتلقّاه بعض الأئمّة المجتهدين ووضعوا له القواعد وضربوا له الأمثلة. وإذا حصل بينهم اختلاف فليس في أصل المبدأ، وإنّما في إلحاق هذا الحديث بذاك القسم أو غيره، أي أنّ اختلافهم كان في تحقيق المناط.

كأن يقول أبو حنيفة إنّ قول رسول الله ﷺ «مَنْ أَحْبَبَا أَرْضًا مَيْتَةً فَمَيَّ لَهُ»²، صدر من النبي ﷺ بوصفه إماماً، فلا يسري هذا الحكم على سائر الناس ولا كلّ الموات، لأنّه يتوقّف على إذن الحاكم، إذ لعلّه يرى المصلحة في منعه فيمنعه³. ويقول مالك والشافعيّ بل صدر عنه بوصفه مبلغاً⁴، لأنّه الغالب على تصرّفاته،

¹ شلبي مصطفى، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية. الدار الجامعية - بيروت 1982م. ص 148.

² مالك، الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في عمارة الموات، رواية يحيى الليثي. ج 2 ص 743. الحديث مرسل، ولكن ابن عبد البر أسنده من رواية أخرى، ممّا جعله صحيحاً مسنداً، ولهذا تلقّاه الفقهاء بالقبول. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري. مؤسسة قرطبة 1387هـ - 1967م. ج 22 ص 282، 284.

- أبو يوسف، الخراج. دار المعرفة - بيروت. 1399هـ - 1979م. ص 64.³

⁴ سحنون، المدونة الكبرى. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1415 هـ - 1994م. ج 4 ص 473. ونقل سحنون عن مالك أنّه استثنى ما قرب من العمران، حيث يجب استشارة الإمام في إحيائه.

ولذلك يعدّ هذا الحكم شرعا ثابتا إلى يوم القيامة فيمكن لكلّ من يجد أرضا مواتا أن يحييها ويملكها بذلك الفعل، ولا يملك أحد منعه، قياسا على الاحتطاب والاحتشاش¹.

وبصرف النظر عن الصواب في موضوع إحياء الموات، فإنّ المهمّ بالنسبة إلينا في هذا المقال هو إدراكهم لضرورة التمييز بين ما صدر عنه بوصفه إماما، وما صدر عنه بوصفه مبلّغا، أي التمييز بين الوظيفتين الدينيّة والسياسيّة في شخصيّة النبيّ ﷺ، ويعبّر ذلك التمييز عن الوعي بأهميته وبأثره في مختلف مجالات الحياة.

3. نظريّة مقامات النبوة عند المعاصرين:

يبدو أنّ الأمر اختلط على بعض المعاصرين، وغاب عنهم إدراك التمييز بين المقامات النبويّة، فذهب فريق من المسلمين المعاصرين مثل محمّد الخير آبادي، وفتحي عبد الكريم، وعبد الغني عبد الخالق، وموسى شاهين لاشين، وعلي القرّة داغي²، إلى أنّ الحديث النبويّ كلّهُ للتشريع، بمعنى أنّ كلّ ما صدر عن النبيّ ﷺ قولاً كان أو فعلاً أو تقريرا في أيّ مجال من مجالات الحياة ورد مورد التبليغ وينبغي العمل به، فكتب فتحي عبد الكريم كتابا اختار له عنوانا دالا على هذه الوجهة في الفهم وهو السنّة تشريع لازم ودائم، وممّا قاله: "إذا كانت السنّة كلّها تشريعا، فهي بالضرورة تشريع لازم"³. وكتب موسى شاهين لاشين مقالا بعنوان "السنّة كلّها تشريع" واعتبر ذلك مما جرى عليه علماء المسلمين في كلّ القرون، حتّى جاء محمود شلتوت فقسم الحديث إلى تشريع وغير تشريع⁴.

¹ الشافعي محمّد بن إدريس ت 204 هـ، الأمّ. دار المعرفة - بيروت. من دون طبعة. 1410هـ - 1990م. ج 8 ص 636. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، ص 30.

² انظر: موسى شاهين لاشين ت 1430 هـ، السنّة كلّها تشريع. بحث بمجلة كلّية الشريعة بجامعة قطر، العدد العاشر. ص 57.

³ موسى شاهين لاشين ت 1430هـ، السنّة كلّها تشريع. ص 58.

⁴ فتحي عبد الكريم، السنّة تشريع لازم ودائم. مكتبة وهبة - القاهرة. الطبعة الأولى 1405هـ - 1985م. ص 52.

وذهب فريق آخر من المعاصرين إلى التمييز بين السنّة التشريعيّة وغيرها، أي أنّ هناك من الأحاديث النبويّة ما يستفاد منه تشريع، ومنها ما لا يستفاد منه ذلك. ونذكر من هؤلاء رشيد رضا (ت1345هـ) ومحمود شلتوت ومحمّد الطاهر ابن عاشور ومحمّد سليم العوا وعبد الوهاب خلاف ومحمّد أبو زهرة ومحمّد سعيد رمضان البوطي وغيرهم¹. وضرب هذا الفريق من الباحثين أمثلة كثيرة من الحديث النبويّ، تقدّم بيان بعضها.

ويظهر أنّ الفريقين استعمالاً لفظ التشريع بمدلوله المعاصر الذي يعني القانون الملزم، أثناء الحديث عن المنظومة التشريعيّة الدينيّة دون استحضار خصوصيّة هذا التشريع الذي يتضمّن مراتب لا نجدها في التشريع بالمدلول الحديث مثل المندوب والمكروه والمباح، ولا نجد فيه تمييزاً بين مقامات المشرّع، ولعلّ هذا سبب خطأ بعضهم واختلافهم، ولذلك جاءت آراؤهم غير منسجمة مع ما تمّ بيانه سابقاً من تمييز بين مقامات النبوة عموماً ومقاميّ التبليغ والسياسة خصوصاً.

وقد أدّى عدم إدراك أهمية التمييز بين مقامات النبوة إلى نتائج سلبية تظهر في مواقف يلزم أصحابها الناس بما لم يُلزمهم به الله، وتحويل أفهام تاريخيّة إلى أحكام مطلقة، ولا يخفى ما في ذلك من إساءة إلى الدين وتفويت لمصالح الناس. وقد كانت هناك سوابق تاريخيّة في ما فعله بعض الحكّام عندما وظّفوا هذا الخلط عن حسن نيّة أو سوء نيّة ليضفوا على نظام حكمهم صبغة القداسة بما يشبه نظام الحكم الإلهيّ. وقد عانى الفقهاء منهم الويلات كلّما اجتهدوا في مسألة اجتهاداً يمكن أن تكون له علاقة ولو من بعيد بممارساتهم الظالمة مثل القول بعدم شرعيّة طلاق المكره². كما بذل القضاة جهوداً مضنية، وقدّموا تضحيات جسيمة من أجل المحافظة على استقلالهم وهو ما لم يتأتّى

¹ العوا ومحمّد سليم، السنّة التشريعيّة وغير التشريعيّة. نهضة مصر 2001م. ص 61.

² تعرض الإمام مالك للضرب والتعذيب بسبب قوله بعدم صحّة طلاق المكره، وذلك لعلاقتها بعدم صحّة بيعة المكره. فمن لا يقبل ذلك لا يقبل هذا، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى الانتفاض على الحكم العبّاسيّ في ذلك الزمان، ولهذا عملوا على حمله على التراجع و لمّا أبى ضربه ونكلوا به. الذهبي شمس الدين 748هـ، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة - بيروت. الطبعة الحادية عشرة 1417هـ - 1997م. ص 79، 80.

لجميعهم، ممّا جعلهم يتهربون من تولّي هذه المسؤولية متعلّين بأعذار مختلفة. ولم يدفعهم إلى ذلك سوى ما كان الحكّام يتمتّعون به من سلطات مطلقة في تسيير الشأن العامّ.

ولذلك لم تنته فترة حكم عمر بن الخطاب رضي الله عنه حتّى بدأت ثقافة المؤسّسة التي زرع النبي صلى الله عليه وآله بذرتها في الإهمال والنسيان، فلم يبق ذكر لصحيفة المدينة، ولا فكرة الدواوين، ولا العرفاء، ولا مجلس الشورى. ولعلّ ذلك يفسّره ما ينسب إلى عثمان بن عفان لما طلب منه الناقدون عليه الاستقالة من الخلافة قال لهم "ما كنت لأخلع سربالا سربلنيه الله"¹. تحوّل الحكم في التاريخ الإسلامي - منذ ذلك الحين - إلى تسلّط عائليّ وحكم قبليّ سنّه معاوية بن أبي سفيان مؤسس الدولة الأمويّة، ثمّ انقلب العباسيون عليها وحكموا ردحا من الزمن، ثمّ انهيار نظام حكمهم ورمز وحدة المسلمين، فتشتّتوا وذهب ريحهم. ثمّ حاول العثمانيون لملمة ما تبقى من المجتمعات الإسلاميّة إلى أن آل حالهم إلى وضعيّة الرجل المريض.

وينكشف من هذا العرض الوجيز أنّ نظام الحكم في التاريخ الإسلاميّ تجربة بشريّة خضعت لما تخضع له الحكومات في نشأتها وتسييرها واندثارها، ممّا ينفي الخلط بين الدينيّ والسياسيّ في التصور الإسلاميّ، ويؤكّد ضرورة التمييز بينهما، ممّا يسمح للعقل المسلم ببناء نظام حكم وفق أحدث ما انتهى إليه العقل البشريّ بناء على أنّ السياسة هي "ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي"²، أي أنّه تدبير بشريّ

¹ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد إبراهيم. دار المعارف - مصر. الطبعة الثانية. ج 3 ص 371. ابن كثير أبو الفداء إسماعيل ت 774هـ، البداية والنهاية. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. دار هجر - القاهرة. الطبعة الأولى 1418هـ - 1997م. ج 10 ص 305.

² نقله ابن القيم في الطرق الحكميّة في السياسة الشرعيّة. تحقيق محمد حامد الفقي. دار الكتب العلميّة - بيروت. ص 13. عن ابن عقيل من كتابه "الفنون" وهو كتاب ضخم يقع في سبعين جزءا ضاع أغلبه ولم يعثر منه إلّا على قطعة واحدة في المكتبة الوطنيّة بباريس، فحقّقها جورج المقدسي ونشرها في بيروت سنة 1970م. واهتمّ المتقدّمون بهذا الكتاب باعتباره وثيقة تاريخيّة مهمّة تلقي الضوء على عصره، وهو يختلف عن بقية الوثائق التي تركز على الجانب السياسيّ أو المعارك الحربيّة. فهو مصدر مهمّ للتاريخ الدينيّ والاجتماعيّ في الفكر الإسلاميّ لأنّه قيّد فيه خواطره ونتائج أفكاره. (جورج المقدسي، مقدّمة تحقيق كتاب الفنون، لابن عقيل أبي الوفاء علي بن محمد البغدادي الحنبلي. دار المشرق - بيروت، 1970 - 1971م. ص 12 من المقدّمة). انظر: ابن رجب الحنبلي 795 هـ، الذيل في طبقات الحنابلة. تحقيق محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمديّة 1372هـ - 1952م. ج 1 ص 146.

وإن كان نتيجة للتفاعل مع الوقائع في ضوء النصوص الدينيّة، لأنّه في نهاية المطاف فهم بشريّ في سياق ثقافيّ محدّد ليس فيه إلزام للغير في ذلك الزمان ولا غيره إلاّ من جهة الالتزام بحكم الحاكم. ولذلك يبقى المجال مفتوحاً لتعديله أو نقضه كلّما تقاعد عن تحصيل مقصوده.

4. الدينيّ والسياسيّ في نظريّة مقامات النبوة: تمييز لا فصل:

لا يمكن تجاوز الحالة المعرفيّة القائمة على عدم التمييز بين مقامات النبوة إلاّ بأمرين:

أولهما إدراك نظريّة تعدّد مقامات النبوة واختلاف الآثار المترتبة عن كلّ مقام منها.

ثانيهما وضع المعايير والمؤشّرات الكفيلة بنسبة كلّ قول أو فعل للمقام المناسب له.

أمّا إدراك تعدّد مقامات النبوة فقد أصبح - بناء على ما تقدّم - حقيقة واقعة لا سبيل إلى إنكارها رغم غفلة كثير من الناس عنها. وأمّا وضع المعايير الكفيلة بتمييز ما يصدر عنه ﷺ وإحاقه بالمقام المناسب له، فقد اجتهد فيها بعض القدامى منهم القرافيّ الذي بيّن أنّ الرسول يجمع بين مقاميّ الإمامة والتبليغ والقضاء، غير أنّ مقام التبليغ هو الغالب عليه، ولتمييز بينها وضع عدداً من المعايير منها:

موضوع الخبر، فإذا تعلّق بالتصرّف في الجيوش والمال العامّ وتعيين القضاة والولاة وإقامة المعاهدات، فإنّ ذلك ينبيّ بأنّه يتعلّق بمقام الإمام أيّ الحاكم. وأمّا إذا تعلّق بفصل الخصومات وفضّ النزاعات في المجالات الماليّة والشخصيّة باعتماد البيّنات والقرائن والإقرار والأيمان فذلك دالّ على أنّ تصرّفه أو كلامه يتعلّق بمقام القضاء. وأمّا تصرّفه في مجال العبادات فهو متعلّق بمقام التبليغ¹.

¹ القرافي، الفروق، ج 1 ص 358، 359.

أثر الخبر، وهو أن تصرّفه أو قوله ﷺ تختلف آثاره من مقام إلى آخر، فكلّ ما صدر عنه بوصفه مبلغاً كان الحكم المترتب عليه عامّاً على جميع الناس حسب درجة الطلب، ويقدم عليه كلّ شخص باختياره ومن دون عودة إلى استشارة أحد. وما صدر عنه بوصفه إماماً وحاكماً سياسياً كان الحكم المترتب عليه من اختصاص الحكّام. وما صدر عنه بوصفه قاضياً كان الحكم المترتب عليه من اختصاص القضاة، ولا يجوز لأحد أن يقدم على تقمّص وظيفة من هذه الوظائف دون أن يكون مؤهلاً لها ومتحمّلاً إيّاها بتكليف رسمي¹.

جهة صدور الخبر، فما ورد عن الرسول ﷺ وحياً من الله بغرض التبليغ للناس يدلّ على أنّ المقام مقام تبليغ، وأنّ الرسول مجرّد ناقل عن الله تعالى². وما ورد عن النبي ﷺ باعتباره متصرّفاً في الشأن العامّ ومفوضاً إليه سياسة الناس، يدلّ على أنّ المقام مقام الإمامة، وأنّ النبي يتصرّف بصفته الحاكم ولذلك رأيناه في أمثلة سابقة يقبل النقاش والمراجعة وربّما عاد عمّا قاله أو أمر به، لأنّ ذلك غير داخل في مقام الرسالة والنبوة والفتيا³.

إنّ مقارنة القرافي في وضع المعايير الكفيلة بإلحاق كلّ قول أو فعل بأحد المقامات، لم تكن مسلّمة من قبل كلّ الفقهاء. فقد استشكلها ابن الشاط (ت723هـ)، وقدّم صيغة أخرى في التمييز بين مقاماته ﷺ، فقال: "القول الذي يوضّحها هو أنّ المتصرّف في الحكم الشرعيّ إمّا أن يكون تصرّفه فيه بتعريفه، وإمّا أن يكون بتنفيذه"⁴، لأنّ التعريف لا يكون إلّا من صاحب الرسالة أو المفتي، أمّا التنفيذ فلا يكون إلّا من القاضي أو الإمام. ويكون ابن الشاط بهذا التوضيح قد حصر دائرة الاختلاف وضيّقها، ممّا يجعل الاجتهاد في تحديد المقام المقصود في أيّ قول أو فعل للنبيّ محمولاً على أقرب الطرق.

¹ القرافي، الفروق، ج 1 ص 357، 358.

² القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص 99.

³ القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص 105.

⁴ ابن الشاط قاسم بن عبد الله الأنصاري، إدرار الشروق على أنوار البروق، مطبوع مع الفروق للقرافي. ج 1 ص 358، 357.

ولئن كان للصحابة فرصة معرفة المقام المقصود بتوجيه السؤال مباشرة إلى النبي ﷺ كما رأينا سابقا، فإنّ الناس بعد وفاته مضطرون إلى الاجتهاد. ولهذا فأيا كانت المقاربات في وضع معايير التمييز بين مقامات النبوة، فإنّها تظلّ مسألة اجتهادية وقابلة للاختلاف. ولعلّ هذا ما يفسّر اختلاف بعض الفقهاء قديما في إلحاق هذا الحديث أو ذاك بهذا المقام أو غيره كما تقدّم مثلا في حديث «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ». وسيستمرّ ذلك الاختلاف، ولكن لا يكون إلا في الدراسات النظرية والأعمال البحثية، أمّا في الحياة العملية والتطبيقات الاجتماعية والسياسية وغيرها فإنّ حكم الحاكم يرفع الخلاف، وإنّ ما اختلف فيه الناس قديما قد لا نختلف فيه اليوم، لأنّ النظر في المسائل وفق المعطيات الجديدة يقطع أنّ هذا الحديث صدر من هذا المقام أو ذاك. فمأذلو أخذنا برأي من يرى أنّ إحياء الموات يندرج في مقام التبليغ وأنّه موكول إلى الأفراد ولا دخل للدولة فيه؟ لا شكّ في أنّه سيعمّ من الفوضى ما يهدّد الأمن الاجتماعي. ولذلك فإنّ ما كان يعدّ مواتا، أصبح ملكا للدولة¹، وله قوانين تنظّمه، ولا يستطيع أحد تملكه مهما كانت مدّة حيازته له². وهو ما يرفع الخلاف نهائيا في هذه المسألة ما لم يرد قانون يخالف ذلك. أمّا الملك الخاصّ فيمكن تملكه إذا تمّت حيازته لمدة خمس عشرة سنة فأكثر ما لم يكن مسجّلا حسب القانون التونسي³.

إنّ ما يهّمنا أساسا في هذا المقال أنّ تمييز الصحابة بين مقامات النبي ﷺ، ووضع الفقهاء قواعد ومعايير تساعد على ذلك التمييز، يؤكّد ضرورة التمييز بين الديني والسياسي في ما يرد عن النبي ﷺ وفي تعاليم الإسلام عموما، ممّا يجعل

¹ "العقارات التي لا مالك لها ملك الدول". مجلة الحقوق العينية، الفصل 23.

² الأمر العلي المؤرخ في 22 ذي الحجة 1301هـ الموافق لـ 19 سبتمبر و 1 أكتوبر 1855. المتعلق بقانون الأملاك العمومية.

³ مجلة الحقوق العينية، الفصل 45. نصه "من حاز عقارا أو حقا عينيا على عقار مدة خمسة عشر عاما بصفة مالك حوزا بدون شغب مشاهدا مستمر أو بدون انقطاع ولا التباس كانت له ملكية العقار أو الحق العيني بوجه التقادم. والحوز المعيب لا تأثير له إلا من وقت زوال العيب". وجاء في الفصل 307 ما يلي "لا يسري مرور الزمن على الحق المرسم وليس لأي كان أن يتمسك بالحوز مهما طالّت مدته".

مجال التصرف السياسيّ متحرّرا من الضبط التشريعيّ ذي الصبغة الدينيّة، جانحا نحو التفكير المصلحيّ، متفاعلا مع متغيّرات الواقع ومقتضياته. ويحملنا هذا التّصوّر على الاعتقاد بأنّ كثيرا ممّا كان يُعتقد أنّه من الدّين هو في الحقيقة من سياسة النّبّيّ في إدارة الشّأن العامّ في زمنه، وأنّ لمن يأتي بعده من ولاة الأمور، حقّ التصرف وفق مقتضيات زمانهم. وسنعمد نماذج لمراجعات في هذا المجال، وبقدر ما تكشف تلك النماذج عن أصول التفكير الفقهيّ، فإنّها تكشف أيضا عن قدرات التطوير واتّساع مجالات الاجتهاد وقدرة التعاليم الإسلاميّة على مغالبة التّحدّيات والاستجابة لما يستجدّ من المقتضيات.

فلم يحدّد الإسلام مثلا في نصوصه التأسيسية اسما للنظام السياسيّ الذي يريده، مكثفيا بذكر بعض المبادئ العامّة المحدّدة لطبيعة هذا النظام. ممّا جعل الباب مفتوحا لاختيار المسلمين أيّ اسم أرادوا للحكم وللحاكم. ولذلك وجدنا الخليفة وأمير المؤمنين والإمام والسلطان والملك والرئيس، كما وجدنا "الخلافة" و"الإمارة" و"السلطنة" و"الدولة". ويؤكد كلّ ذلك أنّها أنظمة بشريّة واجتهاد إنسانيّ بدا ذلك في سيطرة عائلات على الحكم ونسبة الدولة إليهم مثل الأمويّين والعباسيّين والعثمانيّين، فيقال الدولة الأموية، والدولة العباسية، والدولة العثمانية. ويزعم جميعهم أنّه وفيّ لمبادئ الإسلام، وبقطع النظر عن مدى صحّة ذلك، فإنّ ما يهّمنا هو أنّ تلك الأنظمة تعدّ تعبيرا خاصّا عن تلك المبادئ، وليست تعبيرا مطلقا يمثّل الإسلام في إطلاقه وعمومه.

ويفيد هذا التّصوّر أنّ نظام الحكم في الإسلام مفتوح على ثمار العقل البشريّ وتطوّر التجربة الإنسانيّة اسما وتنظيما، ولا قيد عليه إلّا بالتزام مبادئ العدل والحرّيّة والشورى والأخوة الإنسانيّة. ولذلك لا وجود لدولة دينيّة في الإسلام، وإنّما هي دولة مدنيّة يديرها البشر، ولا سلطان لهم على أرواح الناس وضمائرهم. وهي حقيقة أدركها الفقهاء منذ القديم، فقد عرّف الكفوي¹

¹ الكفوي أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكوفي الحنفي، ت 1094هـ - 1683م. (كحالة عمر ت 1408هـ، معجم المؤلفين. مكتبة المشي، ودار إحياء التراث العربي - بيروت. ج 1 ص 418)

السياسة الشرعيّة بقوله: "هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل، وهي من الأنبياء على الخاصّة والعامة في ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كلّ منهم على ظاهرهم لا غير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصّة في باطنهم لا غير"¹. ولكن بالمقابل لا وجود لدولة من غير دين، وهذه حقيقة لا يخلو منها مجتمع بشريّ في العصر القديم والحديث، تنصّ عليه الدساتير وتشي به المناصب والتسميات والرموز والمعالم والأعلام.

إنّ اهتمامنا بالتمييز بين مقامات النبوة عند النظر في ما يرد عن النبيّ ﷺ أفضى بنا إلى إدراك سعة مجال النظر العقليّ في مختلف نواحي التشريع الإسلاميّ حتّى المتعلّق بالعبادات. ولئن كان الغالب على العبادات الجانب التبعديّ الذي يقتضي التسليم والوقوف عند ما حدّد الشارع، فإنّ ذلك لا يمنع الاجتهاد في نواح كثيرة، تحدّد من إطلاق هذا الاعتقاد السائد وتؤكّد نسبيّته. وقد نبّه ابن عاشور على ضرورة تضيق دائرة التبعّد، لأنّ التوسّع في التبعّد من شأنه أن يزيل معنى التعقّل عن الأحكام، وأن يظهر الشريعة بمظهر المنافي للحكمة في التكليف الشرعيّة، وربّما فوّت ذلك الاعتقاد على الناس مصالحهم، ودفعهم إلى الرضا بتلك التعاليم والعمل بمقتضاها وهم يعتقدون خلافها. والمفتاح العلميّ للبحث في هذه المسألة هو نظريّة مقامات النبوة. وسنتناول في ما يأتي نماذج تطبيقية تؤكّد ذلك من مجالي العبادات والمعاملات:

مجال العبادات: نورد هنا نموذجين من الأخبار في مجال العبادات ونبيّن الاختلاف في تأطيرهما ضمن تلك المقامات حتّى نتأكّد أنّ كثيراً ممّا نعتقده من العبادات غير القابلة للتغيير هو في الحقيقة تصرف سياسيّ وتديبير إنسانيّ واجتهاد مصلحيّ قابل للتعديل، ممّا يسمح بإزالة قناع التبعّد عنه، وإنهاء الجدل الفقهيّ حوله بالنمط الذي ساد لقرون طويلة، واستعمال هذه النظرية التي تعدّ مسلماً آمناً يلتقي فيه العقل والدين في تمايز، ودون اختلاط أو تداخل:

¹ الكفوي الحسيني الحنفي ت 1095هـ - 1684م، الكليات. تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري. مؤسسة الرسالة - بيروت 1419هـ - 1998م. ص 374.

أ. المقدار المخرج في زكاة الإبل: ورد في الخبر أن «مَنْ بَلَغَتْ عِنْدَهُ مِنْ الْإِبِلِ صَدَقَةُ الْجَدْعَةِ¹، وَلَيْسَتْ عِنْدَهُ جَدْعَةٌ، وَعِنْدَهُ حِقَّةٌ²، فَإِنَّهَا تُقْبَلُ مِنْهُ الْحِقَّةُ، وَيَجْعَلُ مَعَهَا شَاتَيْنِ إِنْ اسْتَيْسَرَتْ لَهُ، أَوْ عِشْرِينَ دِرْهَمًا...»³.

اختلف الفقهاء في فهم هذا الخبر على ثلاثة مذاهب:

الأول: يرى الشافعية والليخمي من المالكية⁴ أن هذا التحديد توقيف من الشارع، وقالوا إن "التحديد تعبُّد"⁵، وقد صدر عن النبي ﷺ بوصفه مبلغًا، فلا مجال لمخالفته، وينبغي التزام هذا المقدار عند عدم وجود الحيوان المفروض إخراجاً، أي يضيف المزكي شاتين أو عشرين درهماً عندما يكون الحيوان المزكي به أقل قيمة من المطلوب، ويسترجع المزكي شاتين أو عشرين درهماً عندما يكون الحيوان المزكي به أكبر قيمة من المطلوب. واستند أصحاب هذا المذهب - لتأكيد ورود الحديث مورد التبليغ - إلى دلالة بعض الألفاظ الواردة فيه مثل عبارة "فريضة" وعبارة "فرضها الله"، لبيان ضرورة الالتزام بالمقدار المحدد دون نقص ولا زيادة⁶. وجاء نص الحديث في إحدى رواياته كما يلي «هَذِهِ فَرِيضَةُ الصَّدَقَةِ الَّتِي فَرَضَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى الْمُسْلِمِينَ...»⁷. ولئن سلم الشافعية أن الفرض من الله والتقدير من الرسول، فإن اعتقادهم بأن المقام مقام تبليغ جعلهم يعتبرون المقدار المحدد هو تشريع ملزم وغير قابل للتعديل بالاجتهاد⁸.

¹ الجذع والجدعة هو ما دخل في السنة الخامسة من الإبل، ويبقى كذلك إلى أن يدخل في السادسة فيصبح ثنياً.
² الحق والحقة ما دخل في السنة الرابعة من الإبل. سمي كذلك لأنه إذا بلغ هذا السن استحق أن يحمل عليه ويركب.
³ البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الزكاة، باب من بلغت عنده صدقة بنت مخاض وليست عنده، ج 2 ص 117.
⁴ الليخمي أبو الحسن ت 478 هـ، التبصرة. تحقيق أحمد عبد الكريم نجيب. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر. الطبعة الأولى، 1432هـ - 2011م. ج 3 ص 1005.
⁵ القرافي أحمد بن إدريس الصنهاجي ت 684هـ - 1285م، الذخيرة، تحقيق محمد حجي. دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1994م. ج 3 ص 121.
⁶ الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المنزي. تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م. ج 3 ص 85.
⁷ أبو داود السجستاني ت 275هـ، السنن، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد قره بللي. دار الرسالة العالمية - دمشق. 2009م - 1430هـ. ج 3 ص 1.
⁸ الماوردي، الحاوي، ج 3 ص 76. قال النووي محي الدين يحيى بن شرف 676هـ "إن فريضة الصدقة اجتمع فيها تقدير رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر الله تعالى وإيجابه". المجموع شرح المهذب للشيرازي. تحقيق محمد نجيب المطيعي. مكتبة الإرشاد - جدة. الطبعة الثانية 1980م. ج 5 ص 353.

الثاني: يرى الحنفيّة¹، والمالكيّة في قول لهم²، أنّ هذا التحديد ليس توقيفاً من الشارع، لأنّ الحديث صدر عن النبيّ ﷺ بوصفه إماماً، ولذلك ينبغي التزام قيمة هذا المقدار وليس عين ما ورد في الحديث، لأنّ ما ورد فيه هو تقدير مناسب لزمن النبيّ وللأسعار التي كانت يومئذ. ولا يمكن أن تكون قيمة الفارق هي نفسها، ولا قيمة الشاة عشرة دراهم في كلّ وقت. ولهذا يمكن للإمام في كلّ زمن أن يقدر القيمة المناسبة حسب السعر الجاري به العمل، وعندما يفعل ذلك لا يكون مخالفاً للخبر ولا مناقضاً لقصد النبيّ ﷺ، بل عاملاً به وساعياً لتحقيق مقتضاه، وهو حماية مصلحة الفقراء وحفظ حقوق المزكّين. وينسجم هذا المذهب مع القاعدة المعتمدة عند أصحاب أبي حنيفة وهي جواز إخراج القيمة، لأنّ الصدقة إنّما وجبت لسدّ الخلة، والقيمة تقوم مقامها³. واعتبر القرافي المالكي "المذهب عدم التحديد، بل تطلب القيمة ما بلغت نظراً لحقّ المساكين"⁴.

الثالث: يرى المالكيّة في قول آخر أنّ المزكّي في مثل هذه الوضعيّة يطالب بشراء الحيوان المطلوب في الزكاة ويسلّمه للعامل عليها⁵، ويعود ذلك إلى اختلافهم في تصحيح الحديث، فقال القاضي عبد الوهاب: "هذا الخبر لم يثبت عند أصحابنا، ولم يجوّزوا الجبران في الزكاة، ومن يجوّز ذلك فإنّما يجوّزه بدلاً لا قيمة؛ لأنّه منصّوص عليه"⁶. بينما قال ابن رشد: إنّ الحديث "ثابت في كتاب

¹ وهو قول حماد بن أبي سليمان. الماوردي، الحاوي، ج 3 ص 85. النووي، المجموع، ج 5 ص 375، 376.

² ابن أبي زيد القيرواني، المالكي ت 386هـ، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق محمد حجّي. دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الأولى 1999م. ج 2 ص 218.

³ الجصاص أحمد بن علي الرازي 370هـ، شرح مختصر الطحاوي. تحقيق زينب محمد حسن فلاتة. مراجعة سائد بكداش. دار البشائر الإسلاميّة - بيروت. ودار السراج - المدينة المنورة. الطبعة الأولى 1431هـ - 2010م. ج 2 ص 369. السرخسي شمس الأئمة ت 483هـ، المبسوط. دار المعرفة - بيروت. من دون طبعة. 1414هـ-1993م. ج 2 ص 156، 157.

⁴ القرافي، الذخيرة، ج 3 ص 121.

⁵ ابن رشد الحفيد أبو الوليد ت 595هـ: بداية المجتهد ونهاية المقتصد. دار المعرفة، الطبعة السادسة 1402هـ - 1982م. ج 1 ص 261. القرافي، الذخيرة، ج 3 ص 121. الماوردي، الحاوي، ج 3 ص 85. النووي، المجموع، ج 5 ص 375، 376.

⁶ القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي ت 422 هـ، شرح الرسالة. اعتنى به أحمد بن علي. دار ابن حزم. الطبعة الأولى 1428هـ - 2007م. ج 2 ص 20.

الصدقة، فلا معنى للمنازعة فيه ولعلّ مالكا لم يبلغه هذا الحديث¹، وقال اللخميّ بثبوت الحديث أيضا، وأجاز الجبر وفق ما ورد فيه². ورغم اختلافهم في تصحيح الحديث، فقد اتفقوا على أنّه يقتضي الجبر بدلا لا قيمة. ولهذا لا يجوز الجبر إلّا وفق ما نصّ عليه الخبر، لأنّ "تجوز القيمة يؤدي إلى رفع المنصوص... ولا يجوز أن يستنبط من النصّ معنى يسقط النصّ الذي استنبط فيه"³، وهذا ما يجعلهم متفقين مع الشافعيّة.

إنّ تقدير الفارق بين الجذعة والحقّة بشاتين أو عشرين درهما يعني أنّ ثمن الشاة زمن النبيّ عشرة دراهم. وهو تقدير يختلف من زمن إلى آخر ومن بيئة إلى أخرى كما هو مشاهد، مما يعني أنّ المسألة قائمة على التقدير والتوفيق وليس الوحي والتوقيف، ممّا يؤكّد أنّ النبيّ تصرف بوصفه إماما، أي حاكما سياسيا يقدر الأسعار وفق ما هو جار في الواقع تحقيقا لمصالح الناس وحماية لحقوقهم. ولمّا كان الأمر كذلك، فإنّ هذا التقدير قابل للتعديل باعتماد نفس المنهج وهو تقدير الأثمان حسب ما هو جار في الواقع، وليس في ذلك مخالفة للنبيّ ﷺ، بل فيه تمام الاقتداء به، ومنتهى الحرص على حفظ حقوق الفقراء.

والراجح في نظرنا أنّ جبر الفرق بين المطلوب والمتوقّر في القدر المخرج من زكاة الإبل الوارد في الخبر غير مقدّر تقديرا شرعيّا ثابتا، إنّما هو بحسب الغلاء والرخص، وقد قوم النبيّ ﷺ ذلك بناء على ما اقتضاه التقدير في زمانه، لا أنّه تقدير شرعي⁴. تدلّ على ذلك عدّة أمور منها:

* إنّ معقوليّة التشريع الإسلاميّ لا تقبل هذا الثبات المناقض لواقع تحوّل الأسعار وتبدّل قيمة الأشياء، ولو تمّ الثبات على ذلك لتضرّر المالك أو الفقير،

¹ ابن رشد، بداية المجتهد، ج 1 ص 261.

² اللخمي، التبصرة، ج 3 ص 1005.

³ الفاضلي عبد الوهاب، شرح الرسالة، ج 2 ص 21.

⁴ الأنصاري الخرزجي المنبجي علي بن أبي يحيى ت 686هـ، اللباب في الجمع بين السنّة والكتاب. تحقيق محمد فضل عبد العزيز المراد. دار القلم، دمشق - دار الشاميّة، بيروت. الطبعة الثانية 1414هـ - 1994م. ج 1 ص 351، 352.

وهو أمر مناقض لمقصود الشارع، ولأنّنا لو قدرنا تفاوت ما بين السنين بما ورد في الحديث على طول الزمان لأدّى إلى الإضرار بالفقراء أو الإجحاف بأرباب الأموال، "فإنّه إذا أخذ الحُقّة ورد شاتين فرمّا تكون قيمتهما قيمة الحقّة فيصير تاركها للزكاة عليه معني، وإذا أخذ بنت مخاض وأخذ الشاتين فقد تكون قيمتهما مثل قيمة بنت اللبون فيكون أخذًا للزكاة بأخذهما وبنت المخاض تكون زيادة وفيه إجحاف بأرباب الأموال"¹.

* روي عن بعض الصحابة والتابعين مثل علي بن أبي طالب وحماد أنّهم قدروا جبران ما بين السنين بتقديرات مختلفة، كأن جعلوا مكان الشاتين شاة واحدة أو عشرة دراهم عوض العشرين، لأنّ القيم الماليّة تغيّرت، فكان من الواجب مراعاتها. ولا شكّ في أنّ خلاف ذلك جمود ينافي العقل والواقع ويناقض مقصود الشارع. ولذلك لا يُظنُّ بهؤلاء مهؤلاء مخالفة رسول الله ﷺ، لأنّهم إنّما حملوه على أنّه تفاوت ما بين السنين في زمانه وفي غيره من الأزمان.

* إنّ المبدأ المستقرّ الذي يسير وفقه الفقهاء هو التقدير المصلحيّ، ورغم تردّده كثيرا في المدونة الفقهيّة عموما وفي هذا الموضوع خصوصا²، فإنّنا نلاحظ جمود بعضهم على هذا التقدير الذي صدر عن النبيّ بوصفه متصرفا في الشأن العامّ، وعدم التفاتهم إلى تفويت المصلحة المقصودة³.

* إنّ هذا التأويل منسجم مع ما ذهب إليه الزركشي وهو أنّ "تصرفاته ﷺ تنحصر فيما يكون بالإمامة، والقضاء، والفتوى... ثم إذا دارت الحادثة بين تنزيلها على القضاء أو على الفتوى فعندنا تنزيلها على القضاء أولى"⁴، لأنّ تنزيلها على الفتوى والتبليغ يسدّ منافذ الاجتهاد، بينما حمله على القضاء والإمامة يفتح المجال للاجتهاد وتحري المصلحة المتغيّرة بحسب الزمان والأعراف والبيئات.

¹ السرخسي، المبسوط، ج 2 ص 155.

² النووي، المجموع، ج 5 ص 371.

³ النووي، المجموع، ج 5 ص 375.

⁴ الزركشي بدر الدين الشافعي ت 794هـ: البحر المحيط. وزارة الأوقاف - الكويت. الطبعة الثانية 1413 هـ - 1992م. ج 6 ص 219.

ولا بدّ من التنبيه على أنّ ما ذهب إليه الزركشي يقلب التصوّر السائد عند الفقهاء رأساً على عقب، فبعد أن كان الأصل في ما يصدر عن النبيّ هو التشريع والتبليغ، أصبح الأصل عدم التشريع ممّا يفسح المجال واسعاً للاجتهااد، وهو ما يجعل الأخبار الواردة عن النبيّ اجتهادات بشرية ليس فيها ما يلزم من يأتي بعده، إلاّ بقدر تحقيقه لمصلحة الوقت، ومن شأن ذلك أن يوسّع مجال التصرف السياسيّ الذي لا يخلو منها مجال من مجالات الحياة حتّى العبادات نفسها.

ب. زكاة الفطر: عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ «فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ عَلَى النَّاسِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، عَلَى كُلِّ حُرٍّ أَوْ عَبْدٍ، ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى، مِنَ الْمُسْلِمِينَ»¹.

اختلف الفقهاء في فهم هذا الحديث أيضاً تبعاً لاختلافهم في إلحاقه بأحد مقامي النبوة وهما التبليغ أو الإمامة. فمن رأى أنّه صدر عنه بوصفه إماماً، وهم جمهور الفقهاء، قالوا إنّ النبيّ ﷺ عندما فرض صدقة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط، إنّما راعى كونها من غالب أقاتهم بالمدينة، أمّا أهل بلد آخر قوتهم غير ذلك، فيكون عليهم إخراج صاع من قوتهم المعتاد، فإذا كان قوتهم الذرة أو الأرز أو التين أو اللبن واللحم والسمك أخرجوا فطرتهم من قوتهم كائناً ما كان، لأنّ المقصود هو سدّ خلّة المساكين يوم العيد ومواساتهم من جنس ما يقتاتة أهل بلدهم².

ومن رأى أنّ الخبر صدر عنه بوصفه مبلغاً وقف عند الأصناف المذكورة، معتبراً تحديدها مقصوداً لذاته، "لأنّ ذكر الأجناس بعد ذكره الفرض تفسير للمفروض، فما أضيف إلى المفسّر يتعلّق بالتفسير، فتكون هذه الأجناس مفروضة فيتعين الإخراج منها، ولأنّته إذا أخرج غيرها عدل عن المنصوص عليه"³، لذلك

¹ مالك، الموطأ، كتاب الزكاة، باب من تجب عليه زكاة الفطر، رواية الليثي، ج 1 ص 380، 381.

² ابن القيم 751هـ، إعلام الموقعين. تحقيق مشهور بن حسن آل سليمان. دار ابن الجوزي - السعودية. الطبعة الأولى، رجب 1423هـ. ج 4 ص 353، 354.

³ ابن قدامة موفق الدين الدمشقي الحنبلي 620هـ، المغني شرح مختصر الخرقي 334هـ. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو. دار عالم الكتب - الرياض. الطبعة الثالثة 1417هـ - 1997م. ج 4 ص 293.

أوجبوا الوقوف عند ظاهر النصّ، واعتبروا الخروج عنه تحريفاً وتأويلاً له، ومعارضة للحديث بالرأي، فلم يجيزوا إخراج صدقة الفطر إلّا من هذه الأصناف¹.

ولا يخفى ما في هذا الرأى من تمسّك بظاهر النصّ، يقابله ذهول عن مقاصد الشريعة عموماً ومقاصد زكاة الفطر خصوصاً.

وممّا يؤكّد أنّ هذا الحديث صدر عنه بوصفه إماماً ما نلاحظه من ارتباط الأنماط الغذائيّة للناس بالظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة. ولا يخفى أنّ تلك الاعتبارات ناشئة عن السياسة الاقتصاديّة للدولة، ولهذا تظهر معها أغذية وعاتات غذائيّة. ونجد مثلاً لذلك وهو أنّ قيام الدولة الأمويّة في الشام وانفتاحها على محيطها المحليّ والإقليميّ أدّى إلى شيوع أغذية جديدة أصبحت مندرجة ضمن الأطعمة التي يمكن إخراجها في زكاة الفطر، ومؤثّرة في مقدار ما يخرج منه. فقد ورد في الخبر «كُنَّا نُعْطِيهَا فِي زَمَانِ النَّبِيِّ ﷺ صَاعًا مِنْ طَعَامٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ زَبِيبٍ»، فَلَمَّا جَاءَ مُعَاوِيَةُ وَجَاءَتْ السَّمْرَاءُ، قَالَ: «أُرَى مُدًّا مِنْ هَذَا يَغْدِلُ مُدَّيْنِ»².

ولذلك نلاحظ ونحن نتتبّع أقوال الفقهاء مجاراتهم للواقع المتجدّد بظهور أغذية جديدة لم ترد في الحديث كالزبيب والأقط والأرز والدرة ونحوها، وغلبة مراعاتهم للمعاني وعدم الوقوف على ظاهر الحديث مثل قولهم إنّ المعتبر هو عيش سائر الناس أو ما هو قوت لهم، بل قالوا إنّ من كان مسافراً أخرج زكاة فطره ممّا يقناته أهل ذلك البلد³.

وبصرف النّظر عن الصواب أو الخطأ، فإنّ مجرد عرض هذه الأمثلة يكشف أنّ الاختلاف في تقدير المقامات التي يصدر وفقها الخبر يشمل مجال العبادات، ممّا يوسّع دائرة الاجتهاد، ويفسح مجالاً لتعقّل المعاني الشرعيّة ويضيق

¹ بدوي عبد العظيم، الوجيز في فقه السنّة والكتاب العزيز. دار ابن رجب - مصر. الطبعة الثالثة 1421هـ - 2001م. ص 230، 231.

² البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الزكاة، باب صاع من زبيب، ج 2 ص 131.

³ اللّخمي، التّبصرة، ج 3 ص 1117، 1118.

مجال التعبد. ويؤكد ضرورة الاسترسال في الاجتهاد لتحديد أيّ المقامين أولى بالاعتبار. وأياً كانت النتيجة فإنّ الواجب يقتضي التمييز بين المقامين لاختلاف التبعات الناشئة عن كلّ مقام كما تقدّم بيانه.

مجال المعاملات: إذا كانت العبادات على هذا النحو من التفاعل مع الجانب السياسي، فإنّ مجال المعاملات أكثر اتّساعاً للتفاعل معه، ولهذا فإنّ أغلب الأخبار في هذا المجال تصدر عنه ﷺ بوصفه إماماً، ونورد هنا نموذجين دالين على ذلك:

أ. **ادّخار لحوم الأضاحي:** ورد النهي عن ادّخار لحوم الأضاحي¹ في قوله ﷺ "لَا يَأْكُلُ أَحَدٌ مِنْ لَحْمِ أُضْحِيَّتِهِ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ"². ثمّ ورد الأمر بالإباحة في قول جابر بن عبد الله "كُنَّا لَا نُمْسِكُ لُحُومَ الْأَضَاحِيِّ فَوْقَ ثَلَاثِ، فَأَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ نَتَرَوَّدَ مِنْهَا، وَنَأْكُلَ مِنْهَا"³. يفيد هذا الخبر وغيره أنّ ادّخار لحوم الأضاحي كان مباحاً، ثمّ ورد النهي عنه. فاعتبره الفقهاء نهياً تشريعياً أيّ أنّه صدر عنه بوصفه مبلّغاً، ولذلك اعتبروه نسخاً لإباحة الاحتفاظ باللحم فوق ثلاث. وأدخلهم هذا التصوّر في مطبّات لم يستطيعوا الخروج منها، لأنّ هذا لا ينطبق عليه مفهوم النسخ ومقتضياته، فقد ارتبط النهي هنا بعلّة وليس النسخ كذلك، كما أنّه لا يمكن العودة إلى الحكم المنسوخ وهنا تمّت العودة إلى ما تمّ النهي عنه. كما أنّ علماء الأصول يصرّحون بأنّه "مهما كان التخصيص لا يعدل عنه إلى النسخ، لأنّه أقرب إلى الأصل، من جهة أنّه بيان المراد، فليس فيه إبطال المراد، بخلاف النسخ فيه إبطال المراد"⁴. ممّا يبيّن أنّ هذا ليس من النسخ.

¹ الأضحية في اللّغة اسم لما يذبح أيام الأضحى، وهو من تسمية الشيء باسم وقته. وفي الشرع ذبح حيوان مخصوص بنية القرية في وقت مخصوص". وهي نسك مأذون في أكله واتّخاره وإطعامه.

² مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن لحوم الأضاحي، ج 6 ص 80. قال الترمذي ت 279هـ: حسن صحيح. السنن الجامع الكبير، تحقيق بشار عواد معروف. دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الأولى 1996م. ج 3 ص 172.

³ مسلم، الجامع الصحيح، كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن لحوم الأضاحي، ج 6 ص 81.

⁴ - القرافي، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول. دار الفكر - بيروت. 1424هـ - 2004م. ص 295.

ولا يمكن الخروج من تلك المطبات إلا باعتبار النهي الوارد في الخبر نهياً سياسياً، أي أنه صدر عنه بوصفه إماماً، ولذلك لا تعتبر الإباحة ثم النهي ثم الإباحة من باب النسخ، وإتّما من باب التدبير السياسي للحياة الاجتماعية بما يحقّق اكتفاء الناس باللحم أيام العيد.

يؤكد تتبع روايات الحديث هذا الفهم، فقد ورد في بعض صيغته أن رسول الله ﷺ نهى "عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثٍ"، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَمْرَةَ، فَقَالَتْ: صَدَقَ، سَمِعْتُ عَائِشَةَ، تَقُولُ: دَفَّ نَاسٌ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ حَضْرَةَ الْأَضْحَى، فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: اذْخِرُوا لِثَلَاثٍ، وَتَصَدَّقُوا بِمَا بَقِيَ. قَالَتْ: فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ، قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: لَقَدْ كَانَ النَّاسُ يَنْتَفِعُونَ بِضَحَايَاهُمْ، وَيَجْمَلُونَ مِنْهَا الْوَدَكَ، وَيَتَّخِذُونَ مِنْهَا الْأَسْقِيَةَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: وَمَا ذَلِكَ، أَوْ كَمَا قَالَ: قَالُوا: نَهَيْتَ عَنْ لُحُومِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ الَّتِي دَفَّتْ عَلَيْكُمْ، فَكُلُوا، وَتَصَدَّقُوا، وَادْخِرُوا"¹. يؤكد ما رواه سلمة بن الأكوع² أن رسول الله ﷺ قال: "مَنْ ضَعَى مِنْكُمْ فَلَا يُصْبِحَنَّ فِي بَيْتِهِ بَعْدَ ثَالِثَةِ شَيْئًا"، فَلَمَّا كَانَ فِي الْعَامِ الْمُقْبِلِ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَفَعَلْ كَمَا فَعَلْنَا عَامَ أَوَّلٍ، فَقَالَ "لَا، إِنَّ ذَلِكَ عَامٌ كَانَ النَّاسُ فِيهِ بِجَهْدٍ، فَأَرَدْتُ أَنْ يَفْشَوْ فِيهِمْ"³. وبهذا تتضح الصورة كاملة وهي الإباحة الأصلية للادّخار، ثم النهي عنه لعلّة طارئة بيّنها الحديث، ثم العودة إلى الحكم الأصلي وهو الإباحة بعد ارتفاع ذلك الطارئ.

إذا اتّضحت المسألة على هذا النحو، تبين أنّ الأصل في لحوم الأضاحي هو إباحة الأكل والتصدّق والادّخار. ثبت ذلك بنصوص القرآن كقوله تعالى ﴿فَكُلُوا﴾

¹ مالك، الموطأ، كتاب الضحايا، باب ادّخار لحوم الأضاحي، رواية الليثي. ج 1 ص 623.

² سلمة بن الأكوع، ممن بايع تحت الشجرة سكن الريدة وتوفي بالمدينة سنة 74هـ. (ابن عبد البر أبو عمر 463هـ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب. تحقيق علي محمد الجاوي. دار الجيل - بيروت. الطبعة الأولى 1412هـ - 1992م. ج 2 ص 639)

³ مسلم، المسند الصحيح، كتاب الأضاحي باب ما كان من النهي عن لحوم الأضاحي، ج 6 ص 81. واللفظ له. البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي، ج 7 ص 103.

مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ¹. وقوله ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾² إضافة إلى روايات الحديث التي تشير إلى ما كان يفعله الصحابة قبل النهي. وبهذا تبين أنّ نبي النبي ﷺ عن الأذخار كان بغرض التوسعة على الناس ورفع حاجتهم، التي ترتبت على وفود الفقراء والمساكين إلى المدينة.

ومما يؤكد سلامة اعتبار النهي صادرا عن مقام الإمامة أنّ علي بن أبي طالب نهى عن أذخار لحوم الأضاحي وذلك في السنة التي حوصر فيها عثمان. فلمّا رأى عليّ الجهد الذي لحق الناس بإقبال أهل البوادي الذين أوجأتهم الفتنة إلى المدينة، نهى عن الأذخار حتّى يرتفع الضيق وتلبّي الحاجة. ولما جاء الله بالسعة ارتفع النهي الذي لم يفرض إلّا بغرض التوسعة³.

فلو قديم على أهل بلد، في عصرنا هذا، محتاجون زمن الأضحى، ولم يكن عند أهل ذلك البلد ما يسدّون به فاقتهم إلّا الضحايا يمكن لوليّ الأمر الدعوة إلى عدم أذخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، بل ذهب ابن حجر إلى أبعد من ذلك فقال "التقييد بالثلاث واقعة حال، وإلّا فلو لم تسدّ الخلة إلّا بتفرقة الجميع، لزم على هذا التقرير عدم الإمساك ولو ليلة واحدة"⁴، وبمثل ذلك قال الباجي المالكي⁵، والمهوتي الحنبلي⁶.

¹ الحج، الآية 34.

² الحج، الآية 26.

³ عن علي أن النبي ﷺ قال «إِنِّي كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ أَنْ تَذَخُرُوهَا فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، فَادْخُرُوهَا مَا بَدَا لَكُمْ». الطحاوي أبو جعفر الحنفي ت 321 هـ، شرح معاني الآثار. تحقيق محمد زهري النجار، ومحمد سيد جاد الحق. عالم الكتب. الطبعة الأولى 1414هـ، 1994م. ج 4 ص 185.

⁴ ابن حجر العسقلاني 852هـ، فتح الباري شرح صحيح البخاري. تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمد فواد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب. دار المعرفة - بيروت. 1379هـ. ج 10 ص 28.

⁵ الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي ت 474هـ، المنتقى شرح الموطأ. مطبعة السعادة - مصر. ج 3 ص 94.

⁶ كشاف القناع عن متن الإقناع. تحقيق محمد أمين الضناوي. عالم الكتب. ج 3 ص 24. والبهوتي هو منصور بن يونس بن إدريس، نسبة إلى بهوت في غربية مصر 1000هـ - 1051هـ. (كحالة، معجم المؤلفين، ج 13 ص 22)

وإذا اتخذ ولي الأمر مثل هذا الإجراء، كان أمره ملزماً لكل من ضحى، ويتربّب في ذمته بقدر ما يُحتاج إليه في ذلك الظرف وبالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص. ومعلوم أنّ تقدير ما يُحتاج إليه إنّما يكون بالنظر لا بالنصّ، فلزم الاجتهاد لتحديد المتعيّن على المسلم إخراجاً من أضحيتها، حتّى لا يكون المقدار المخرج مجهولاً، وبتقديره يصبح واجباً، ويعتبر كلّ مخالف مسيئاً ومفوّتاً لحقّ غيره¹. ويمكن أن يشمل ذلك كل المطاعم زمن الحروب مثلاً، حتى يعمّ الطعام سائر الناس، ويتمّ سد حاجتهم.

ب. التصرف في الحيوانات الضالّة: الإبل نموذجاً: جاء رجل إلى النبي ﷺ يسأله عن اللقطة، فقال ﷺ «اعْرِفْ عِقَاصَهَا وَوِكَاءَهَا، ثُمَّ عَرِّفْهَا سَنَّهُ، فَإِنْ جَاءَ صَاحِبُهَا، وَإِلَّا فَشَأْنُكَ بِهَا»، قَالَ: فَضَالَّةُ الْعَنَمِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «هِيَ لَكَ، أَوْ لِأَخِيكَ، أَوْ لِلذِّئْبِ»، قَالَ: فَضَالَّةُ الْإِبِلِ؟ قَالَ: «مَا لَكَ وَلَهَا مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحَدَاؤُهَا، تَرِدُ الْمَاءَ، وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا»². فأخذ الصحابة بذلك، وجرى العمل به زمن أبي بكر وعمر، إلى أن جاء عثمان، وتغيّرت الظروف، ففضى في ضالّة الإبل بما تقتضيه المصلحة، فأمر بتعريفها، وإن لم يُعرف صاحبها بيعت، وإذا ظهر صاحبها بعد ذلك أعطي ثمنها³. أمّا علي بن أبي طالب فابتكر طريقة أخرى للتعامل مع ضوال الإبل، حيث بنى لها مريداً يعلفها فيه من بيت المال، فمن أقام بيّنة على شيء منها أخذه، وإلّا بقيت على حالها لا يبيعها⁴.

إنّ تمييز الخلفاء بين مقامات النبوة، وإدراكهم لمنطق التشريع ودوران الأحكام مع عللها وجوداً وعدمها، جعلهم يدركون أنّ الحديث صدر عن النبي

¹ الشاطبي إبراهيم بن موسى ت 790هـ، الموافقات. تحقيق عبد الله دراز. دار المعرفة - بيروت. ج 1 ص 157. ابن رجب الحنبلي ت 795هـ، الفوائد في الفقه الإسلامي. دار الفكر. وهذه الطبعة تصوير من طبعة مكتبة الخانجي - مصر. الطبعة الأولى عام 1352هـ - 1933م. ص 195. القاعدة، 85.

² مالك، الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في اللقطة، رواية الليثي. ج 2 ص 303، 304. قال ابن رشد مُتَّفَق على صحته. "بداية المجتهد، ج 2 ص 305.

³ مالك، الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في الضوال، رواية الليثي. ج 2 ص 306.

⁴ الباجي، المنتقى، ج 6 ص 143، 144. موسى محمد يوسف، محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي. دار الكتاب العربي - مصر. 1955. ص 8.

بوصفه إماماً، تصرّف وفق ما تقتضيه المصلحة في ذلك الوقت وفي تلك الأحوال الاجتماعيّة والاقتصاديّة، ولذلك تصرّفوا وفق ذلك المنهج، وسعوا لتحقيق المصلحة التي يستهدفها الحديث وإن خالفوه في الظاهر. فاتّخذوا الإجراء المناسب لتحقيق المقصد وهو حفظ أموال الناس. فيكون الأمر بالتحفّظ على الإبل الضالّة في عهد عليّ محققاً لنفس المصلحة المحقّقة بتركها في عهد النبيّ ﷺ، ويمثل ذلك نموذجاً لتغيّر الحكم بتغيّر مناطه في الواقع، إذ الواقع الاجتماعيّ الذي تحقّق فيه المقصد الشرعيّ أوّل مرّة لم يعد موجوداً لتحقيقه في المرّة الثانية، وهكذا يكون كلّ واحد منهم فعل ما هو الأصلح في زمنه، كما فعل النبيّ ﷺ الأصلح في زمنه.

يتأكّد من خلال عرض هذه النماذج وعي الجيل المؤسس بالفارق بين مقامات النبوة وضرورة التمييز بين الدينيّ والسياسيّ نظراً لما يترتب على ذلك من نتائج مهمة في حياتهم وفي تصور التشريع الإسلاميّ كله. كما تأكّدت ضبابية الصورة عند بعض المعاصرين مما حملهم على الاعتقاد أن كل ما ورد عن النبيّ يندرج في مقام التبليغ ممّا يجعله تشريعاً ملزماً. ولا تخفى خطورة هذا التصرّو على حياة المجتمع في مختلف مجالاتها.

إنّ اللحظة الراهنة في حياة الأمة تفرض ضرورة التمييز بين الدينيّ والسياسيّ في التشريع الإسلاميّ لما في ذلك من أهميّة على عدّة مستويات:

المستوى الأوّل: إدراك تاريخيّة الثروة التشريعيّة حتّى لا تحمّل ما لا تحتمله، وتقيّم تقييماً موضوعيّاً في زمنها، ولا يتعسّف عليها فتتخذ خارج إطارها ممّا يمكن أن يسيء إليها، ويوهم بعدم قدرة التشريع الإسلاميّ على تحقيق مصالح الناس، والحال أنّه لم يأت إلّا لضمان تلك المصالح.

المستوى الثاني: التمييز بين الدينيّ والسياسيّ في هذه الثروة التشريعيّة، ممّا يرفع عن الإسلام تهمة الدولة الدينيّة التي لا تمت لمبادئه بصله بل إنّّه يدعو إلى مناهضتها برفع القداسة عن جميع الناس مهما كانت مرتبتهم العلميّة والاجتماعيّة.

المستوى الثالث: إنّ التمييز بين الدينيّ والسياسيّ لا يعني الفصل بينهما، لأننا نلاحظ من جهة أنّ النبيّ جمع بين المقامين مع إدراكه لضرورة التمييز بينهما، ونلاحظ من جهة ثانية أنّ الإسلام أرسى مبادئ التصرف في الشأن العامّ، وترك مساحة واسعة للإنسان ليديره باجتهاده.

ويتبيّن - انطلاقاً من هذه المستويات الثلاثة - إنّ العلاقة بين الدين والدولة في التصوّر الإسلاميّ كما نفهمه هي علاقة تمييز لا فصل. أي أنّه ينبغي أن نميّز بين كون هذا التصرف دينياً والآخر سياسياً، ولكن ندرك في الوقت نفسه أنّ هذا مؤسس على ذلك، أي أنّ تدبير السياسيّ للشأن العامّ قائم على قيم واعتبارات ومعايير ومؤشرات ذات أصل دينيّ، فالأصل والمنطلق دينيّ، والتدبير والإجراء سياسيّ، ولكن دون أن يتحوّل الدينيّ إلى سياسيّ، أو السياسيّ إلى دينيّ. اعتقاداً منّا بأنّ أي خلط بين الدين والسياسة سيؤدّي إلى شرّ مستطير، وأنّ الفصل التامّ بينهما سيؤدّي إلى إفراغ السياسة من البعد القيميّ، وسيجعل تدبير الشأن العامّ قائماً على مبدأ المنفعة وقانون البقاء للأقوى.

5. أيّ علاقة ممكنة بين السياسة الشرعيّة والدولة الحديثة؟

إذا كان ما يصدر عن النبيّ بوصف الإمامة ليس ملزماً، وأنّه موجّه أساساً إلى السلطة الحاكمة في البلاد، ولا يمكن لغيرها تولّي ذلك الأمر، ويمكن لأولي الأمر في مختلف المراحل التاريخيّة مخالفة ما صدر عنه إذا تبين لهم أنّ المصلحة المقصودة لا تتحقّق بذلك الإجراء أو أنّ النبيّ اعتمد فيه على مراعاة العرف وقد تغبّر، أو نحو ذلك من الاعتبارات المتغيّرة، فأولى أن تكون اختيارات الحكّام في مجال السياسة الشرعيّة في أيّ زمن من الأزمان غير ملزمة لمن يأتي بعدهم، لأنّها لا تعدو أن تكون مجموعة تدابير سياسيّة مقدر بقاؤها بقدر ما تجلبه من المصالح وما تدفعه من المفاسد.

إنّ هذا المبدأ في التعامل مع التراث الفقهيّ في مجال السياسة الشرعيّة، أوّلاً لا يقلل من قيمة هذا الفرع من فروع التراث، وإنّما يضعه في إطاره المناسب

باعتباره ثمرة عقول السابقين في هذا المجال، وهو بطبيعته مجال للرأي والاجتهاد وليست له أية قداسة. بل إنّ التعامل معه على هذا النحو يعطيه قيمته الحقيقية ويبرز مدى نجاحه في زمنه، ولا يحمله مسؤولية الفشل الذي يمكن أن يمتنى به لو وضع خارج ذلك الإطار.

ثانياً يمكن أن يتم الاعتماد في هذا المبدأ على تقدير مصححي يتغير من زمن إلى آخر، أو من مكان إلى آخر في نفس الزمان، فلا بدّ من إعادة النظر فيه حرصاً على تحصيل المقصود وهو رعاية تلك المصلحة. لأنّ "كلّ تصرّف تقاعد عن تحصيل مقصوده، فهو باطل"¹.

ثالثاً يمكن كذلك أن يتم الاعتماد فيه على تقدير عرفي يتغير من زمن إلى آخر، أو من مكان إلى آخر في نفس الزمان، فلا بدّ من إعادة النظر في الإجراء المعتمد عليه عملاً بمنهج مراعاة الأعراف الطارئة. وقد أدرك المحققون من الفقهاء هذا المبدأ، وقالوا "إنّ إجراء الأحكام التي مدرّكها العوائد مع تغير تلك العوائد: خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كلّ ما هو في الشريعة يتبع العوائد: يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلّدين حتّى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهاد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن ننبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد"².

ولمّا كانت السياسة هي فنّ الممكن، فإنّ السلطة السياسيّة في أيّ بلد من المفروض أن تسعى لتحقيق المصلحة الاجتماعيّة والاقتصاديّة للبلد ومواطنيه في حدود ما تسمح به الإمكانيّات وما تقتضيه الرهانات وما تسمح به التحدّيات دون الخضوع إلى حلول جاهزة أو أفكار وإيديولوجيّات متكلّسة مهما كانت طبيعتها وخلفيّتها الدينيّة أو الفكريّة، لأنّ الاجتهاد السياسيّ في التصور الإسلاميّ يندرج في

¹ ابن عبد السلام عز الدين دمشقي، الملقّب بسلطان العلماء ت 660هـ. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة. طبعة 1414 هـ - 1991 م. ج 2 ص 143.

² القرافي، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص 218، 219.

إطار تحقيق المناط، وهو اجتهاد مستأنف كلما تجددت الوقائع. فإذا علمنا أنّ تصرف الحاكم منوط بالمصلحة، فإنّه يبحث لها عن صور في الواقع فيلحقه بها. ولا يمكن الاستغناء عن الاجتهاد بالتقليد في مجال السياسة الشرعية عموماً وتحقيق المناط خصوصاً "لأنّ التقليد إنّما يُتصوّر بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه، والمناط هنا لم يتحقّق بعد، لأنّ كلّ صورة من صورهِ النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدّم لها نظير، وإن تقدّم لها في نفس الأمر فلم يتقدّم لنا؛ فلا بدّ من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنّه تقدّم لنا مثلها؛ فلا بدّ من النّظر في كونها مثلها أو لا، وهو نظر اجتهاديّ أيضاً"¹.

خاتمة:

تعدّ نظريّة المقامات النبويّة من المفاتيح المهمّة لبحث القضايا التي طرحت والتي يمكن أن تطرح في المجتمع الإسلاميّ والتي يكون لها أصل في المدونة الحديثيّة. وقد لاحظنا أنّ الغفلة عن هذا المفتاح جعلت الفقهاء يخوضون نقاشات متشعبة في بعض المسائل دون أن يحصلوا منها على طائل، مثلما رأينا في مسألة ادّخار لحوم الأضاحي من إقحام تعسّفيّ للنسخ فيها دون مبرر.

ولعلّ أهمّ المسائل التي يفيد فيها هذا المفتاح هو التمييز بين الديني والسياسي في أحاديث النبيّ وتوجهاته لما في ذلك من أثر في توسيع دائرة الاجتهاد، وضمان تحقيق مصالح الناس، وإظهار لقدرة التشريع الإسلاميّ على الاستجابة لتحديات العصر، وحماية له من الوسم بالجمود من قبل غير العارفين بحقيقته.

ومن يتابع هذه النماذج وغيرها يلاحظ درجة الوعي التي كان عليها أغلب الصحابة، وهي درجة لم يبلغها بعض الناس في عصرنا، فتراهم يسوقون الأحاديث وكأنّها نصوص قانونيّة صارمة غير مراعين لشيء من مقتضيات الفهم ومستوجبات العمل بما ورد فيها، وغير مستحضرين لخطورة الخلط بين مقامي

¹ الشاطبي، الموافقات، ج 4 ص 91، 92.

الإمامة والتبليغ، لأنّ حملها كلّها على التبليغ، يوهّم أنّها كلّها تشريع ملزم، فيُحدث ارتباكاً شديداً لا في فهم الأحاديث فحسب، وإنّما في تشويش النظرة إلى التشريع الإسلاميّ كلّهُ.

المصادر والمراجع

- ✓ ابن أبي زيد عبد الله القيرواني، المالكي ت 386هـ: النوادر والزيادات على ما في المدوّنة من غيرها من الأمّهات، تحقيق محمّد حجّي. دار الغرب الإسلاميّ، بيروت. الطبعة الأولى 1999م.
- ✓ ابن الأثير مجد الدين المبارك بن محمّد الجزري ت 606هـ: النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق محمود محمّد الطناحي. المكتبة العلميّة - بيروت، 1399هـ - 1979م.
- ✓ ابن الشاط قاسم بن عبد الله الأنصاري، إدرار الشروق على أنوار البروق، حاشية على الفروق للقرافي.
- ✓ ابن القيم محمّد بن أبي بكر 751هـ: إعلام الموقعين. تحقيق مشهور بن حسن آل سليمان. دار ابن الجوزي - السعودية. الطبعة الأولى رجب 1423هـ.
- ✓ ابن القيم محمّد بن أبي بكر 751هـ: زاد المعاد في هدي خير العباد. تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط. مؤسّسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلاميّة. الطبعة السابعة والعشرون، 1994م - 1415هـ.
- ✓ ابن القيم، الطرق الحكميّة في السياسة الشرعيّة. تحقيق محمّد حامد الفقي. دار الكتب العلميّة - بيروت.
- ✓ ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر الشافعي المصري ت 804هـ: مختصرُ استدراك الحافظ الذّهبي على مُستدرك أبي عبد الله الخاكم. تحقيق سعد بن عبد الله آل حميد. دار العاصمة - الرياض. الطبعة الأولى 1411هـ.
- ✓ ابن حبان محمّد التميمي ت 354هـ: المسند الصحيح. ترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي ت 739هـ تحقيق شعيب الأرنؤوط. مؤسّسة الرسالة، بيروت. الطبعة الأولى 1408هـ - 1988م.
- ✓ ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني 852هـ: فتح الباري شرح صحيح البخاري. تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز ومحمّد فؤاد عبد الباقي ومحّب الدين الخطيب. دار المعرفة - بيروت. 1379هـ.
- ✓ ابن رجب عبد الرحمان الحنبلي 795هـ، الذيل في طبقات الحنابلة. تحقيق محمّد حامد الفقي. مطبعة السنّة المحمّديّة 1372هـ - 1952م.
- ✓ القواعد في الفقه الإسلاميّ، دار الفكر. وهذه الطبعة تصوير من مطبعة مكتبة الخانجي، مصر. الطبعة الأولى عام 1352هـ - 1933م.

- ✓ ابن رشد الحفيد أبو الوليد محمّد بن أحمد القرطبيّ ت 595هـ: بداية المجتهد ونهاية المقتصد. دار المعرفة، الطبعة السادسة 1402هـ - 1982م.
- ✓ ابن عاشور محمّد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلاميّة. دار سحنون، تونس- ودار السلام، مصر. الطبعة السادسة 1435هـ - 2014م.
- ✓ ابن عبد البرّ أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبيّ 463هـ: الاستيعاب في معرفة الأصحاب. تحقيق عليّ محمّد الجاوي. دار الجيل - بيروت. الطبعة الأولى 1412هـ - 1992م.
- ✓، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمّد عبد الكبير البكري. مؤسسة قرطبة 1387هـ - 1967م.
- ✓ ابن عبد السلام عز الدين دمشقي، الملقب بسُلطان العلماء ت 660هـ: قواعد الأحكام في مصالح الأنام. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة. طبعة: 1414هـ - 1991م.
- ✓ ابن قتيبة الدينوري عبد الله بن مسلم ت 276هـ: تأويل مختلف الحديث. المكتب الإسلاميّ - مؤسسة الإشراف. الطبعة الثانية 1419هـ - 1999م.
- ✓ ابن قدامة موفّق الدين عبد الله بن أحمد دمشقيّ الحنبليّ 620هـ: المغني شرح مختصر الخريّ 334هـ. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركيّ وعبد الفتاح محمّد الحلو. دار عالم الكتب، الرياض. الطبعة الثالثة 1417هـ - 1997م.
- ✓ ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشيّ ت 774هـ، البداية والنهاية. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركيّ. دار هجر - القاهرة. الطبعة الأولى 1418هـ - 1997م.
- ✓ ابن منظور: لسان العرب. تحقيق عبد الله عليّ الكبير ومحمّد أحمد حسب الله وهاشم محمّد الشاذليّ. دار المعارف - القاهرة.
- ✓ ابن هشام عبد الملك ت 213هـ: السيرة النبويّة. تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياريّ وعبد الحفيظ الشليّ. مكتبة ومطبعة مصطفى الباوي الحلبيّ وأولاده بمصر. الطبعة الثانية، 1375هـ - 1955م.
- ✓ أبو داود السجستانيّ 275هـ: السنن، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمّد قره بللي. دار الرسالة العالمية، دمشق. 2009م - 1430هـ.
- ✓ أبو يوسف يعقوب ت 182هـ: الخراج. دار المعرفة - بيروت. 1399هـ. 1979م.
- ✓ الإثيوبيّ الولويّ محمّد ابن الشيخ: ذخيرة العقبيّ في شرح المجتبى (سنن النسائي). دار آل بروم للنشر والتوزيع، مكة المكرمة. الطبعة الأولى 1424هـ - 2003م.

- ✓ الأمر العلي المؤرخ في 22 ذي الحجة 1301هـ الموافق لـ 19 سبتمبر و1 أكتوبر 1855. المتعلق بقانون الأملاك العمومية.
- ✓ الأنصاري الخزرجي المنبجي علي بن أبي يحيى ت 686هـ، اللباب في الجمع بين السنة والكتاب. تحقيق محمّد فضل عبد العزيز المراد. دار القلم، دمشق - الدار الشامية، بيروت. الطبعة الثانية 1414هـ - 1994م.
- ✓ الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف الأندلسي ت 474هـ: المنتقى شرح الموطأ. مطبعة السعادة - مصر
- ✓ البخاري محمّد بن إسماعيل ت 256هـ: الجامع الصحيح. تحقيق محمّد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة. الطبعة الأولى 1422هـ.
- ✓ بدوي عبد العظيم: الوجيز في فقه السنة والكتاب العزيز. دار ابن رجب، مصر. الطبعة الثالثة 1421هـ - 2001م.
- ✓ الهوتى الحنبلي منصور بن يونس ت 1051هـ، كشّاف القناع عن متن الإقناع. تحقيق محمّد أمين الضنّائي. عالم الكتب.
- ✓ البيهقي أحمد بن الحسين الخراساني، أبو بكر ت 458هـ: دلائل النبوة. تحقيق عبد المعطي قلعي. دار الكتب العلميّة - بيروت. دار الرّيان للتراث - القاهرة. الطبعة الأولى 1408هـ - 1988م.
- ✓ الترمذي محمّد بن علي الحكيم ت 320هـ: المنهيات. تحقيق محمّد عثمان الخشت. مكتبة القرآن - القاهرة، 1406هـ، 1986م.
- ✓ الترمذي محمّد بن عيسى بن سؤرة ت 279هـ: السنن (الجامع الكبير) تحقيق بشّار عوّاد معروف. دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الأولى 1996م.
- ✓ الجصاص أحمد بن علي الرازي ت 370هـ: شرح مختصر الطحاوي. تحقيق زينب محمّد حسن فلاتة. مراجعة سائد بكداش. دار البشائر الإسلاميّة - بيروت. ودار السراج - المدينة المنورة. الطبعة الأولى 1431هـ - 2010م.
- ✓ جورج المقدسي، مقدّمة تحقيق كتاب الفنون، لابن عقيل أبي الوفاء علي بن محمّد البغدادي الحنبلي. دار المشرق - بيروت، 1970 - 1971م.
- ✓ الحاكم النيسابوري ت 405هـ: المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلميّة - بيروت. الطبعة الثالثة، 1422هـ - 2002م.
- ✓ الدهلوي أحمد المعروف بولي الله، حجّة الله البالغة، تحقيق السيد سابق. دار الجيل - بيروت. الطبعة الأولى 1426هـ - 2005م.

- ✓ الذهبي شمس الدين 748هـ، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة - بيروت. الطبعة الحادية عشرة 1417هـ - 1997م. 8 ص 79، 80.
- ✓ الذهبي شمس الدين ت 748هـ - 1348م: تذكرة الحفاظ. دار الكتب العلميّة، بيروت - الأولى 1419هـ - 1998م.
- ✓ الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمّد بن عبد الله بن بهادر الشافعي ت 794هـ: البحر المحيط. وزارة الأوقاف بالكويت. الطبعة الثانية 1413هـ - 1992م
- ✓ سحنون بن سعيد ت 240هـ: المدوّنة الكبرى. دار الكتب العلميّة - بيروت. الطبعة الأولى 1415هـ - 1994م.
- ✓ السرخسي محمّد بن أحمد شمس الأئمة ت 483هـ: المبسوط. دار المعرفة - بيروت. من دون طبعة. 1414هـ - 1993م.
- ✓ السيوطي جلال الدين 911هـ: الجامع الصغير. مطبوع مع شرحه التيسير للمناوي.
- ✓ الشاطبي إبراهيم بن موسى ت 790هـ: الموافقات. تحقيق عبد الله دراز. دار المعرفة - بيروت.
- ✓ الشافعي محمّد بن إدريس ت 204هـ: الأمّ. دار المعرفة - بيروت. من دون طبعة. 1410هـ - 1990م.
- ✓ شلبي مصطفى: الفقه الإسلاميّ بين المثاليّة والواقعيّة. الدار الجامعيّة - بيروت 1982م.
- ✓ شلتوت محمود: الإسلام عقيدة وشريعة. دار الشروق - القاهرة. الطبعة الثامنة عشرة 1421هـ - 2001م.
- ✓ صليبا جميل، المعجم الفلسفيّ. دار الكتاب اللبناني - بيروت، مكتبة المدرسة - بيروت. 1982م.
- ✓ الطبراني سليمان بن أحمد ت 360هـ: المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد، دار ابن تيمية، القاهرة. الطبعة الثانية.
- ✓ الطبري محمّد بن جرير ت 310هـ: تاريخ الأمم والملوك. تحقيق محمّد إبراهيم. دار المعارف - مصر. الطبعة الثانية.
- ✓ الطحاوي أبو جعفر أحمد بن محمّد ت 321هـ: شرح معاني الآثار. تحقيق محمّد زهري النجّار، ومحمّد سيّد جاد الحقّ. عالم الكتب. الطبعة الأولى 1414هـ، 1994م.
- ✓ عبداللاوي بشير المكيّ، سلطة ولي الأمر في تقييد المباح. دار المعارف - بيروت. الطبعة الأولى 1432هـ - 2011م. ص 374 وما يليها.
- ✓ العوا محمّد سليم: السنّة التشريعيّة وغير التشريعيّة. نهضة مصر 2001م.

- ✓ الفاسي علال: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مطبعة النجاح، الدار البيضاء. الطبعة الرابعة 1411هـ - 1991م.
- ✓ فتحي عبد الكريم: السنة تشریح لازم ودائم. مكتبة وهبة، القاهرة. الطبعة الأولى 1405هـ - 1985م.
- ✓ القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي ت 422 هـ، شرح الرسالة. اعتنى به أحمد بن علي. دار ابن حزم. الطبعة الأولى 1428هـ - 2007م.
- ✓ القرافي أحمد بن إدريس الصنهاجي ت 684 هـ - 1285م: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب. الطبعة الثانية 1416هـ - 1995م.
- ✓، الذخيرة. تحقيق محمد حجي. دار الغرب بيروت. 1994م.
- ✓، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق. تحقيق خليل المنصور. دار الكتب العلمية - بيروت. 1418هـ - 1998م.
- ✓، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول. دار الفكر - بيروت. 1424هـ - 2004م.
- ✓ كحالة عمر بن رضا ت 1408هـ: معجم المؤلفين. مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ✓ الكفوي الحسيني الحنفي ت 1095هـ - 1684م، الكليات. تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري. مؤسسة الرسالة - بيروت - 1419هـ - 1998م.
- ✓ اللخعي علي بن محمد الربيعي، أبو الحسن ت 478 هـ، التبصرة. تحقيق أحمد عبد الكريم نجيب. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر. الطبعة الأولى، 1432هـ - 2011م.
- ✓ مالك بن أنس ت 179هـ: الموطأ، رواية يحيى بن يحيى الليثي ت 244هـ. تحقيق بشار معروف. دار الغرب الإسلامي - بيروت. الطبعة الثانية 1417هـ - 1997م.
- ✓ الماوردي أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي ت 450هـ: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني. تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى 1419هـ - 1999م.
- ✓ مجلة الحقوق العينية، الفصل 23.
- ✓ المروزي محمد بن نصر ت 294هـ: كتاب السنة، تحقيق سليم الهلالي. دار غراس - الكويت. الطبعة الأولى 1426هـ - 2005م.
- ✓ المزي يوسف ت 742هـ: تهذيب الكمال في أسماء الرجال. تحقيق بشار عواد معروف. مؤسسة الرسالة - بيروت.

- ✓ مسلم أبو الحسين مسلم بن الحجاج ت 261هـ: الجامع الصحيح، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
- ✓ موسى شاهين لاشين ت 1430هـ: السنّة كلّها تشريع. بحث بمجلة كآية الشريعة بجامعة قطر، العدد العاشر.
- ✓ موسى محمّد يوسف، محاضرات في تاريخ الفقه الإسلاميّ. دار الكتاب العربيّ - مصر. 1955.
- ✓ النوويّ محي الدين يحيى بن شرف 676هـ: المجموع شرح المهذب للشيرازي. تحقيق محمّد نجيب المطيعي. مكتبة الإرشاد، جدة - الطبعة الثانية 1980م.
- ✓ الهيثميّ أبو الحسن علي بن أبي بكر ت 807هـ: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق حسام الدين القدسي. مكتبة القدسي، القاهرة 1414 هـ، 1994م.

رسالة الشافعيّ من منظور وائل حلاق . سياق الطرح ومنهج المعالجة

د. عبد الحميد الراقي

جامعة محمّد بن زايد للعلوم الإنسانيّة-أبوظبي

ملخص البحث:

يسلّط هذا البحث الضوء على مناقشة علميّة بين الدكتور وائل حلاق وبين غيره من الباحثين في قضيتين، الأولى: في استشكال كون الشافعيّ أوّل من صنّف في علم أصول الفقه، والثاني: في مكانة الرسالة ضمن مصنّفات علم أصول الفقه. وقد استند البحث في هذا إلى دراستين قدّمهما الدكتور وائل حلاق. والملاحظ هو وحدة النتائج التي توصل إليها الدكتور وائل حلاق رغم اختلاف السياقات الحاكمة لكلّ دراسة.

الكلمات المفتاحيّة: أصول الفقه، دراسات غربيّة، تاريخ العلم.

Abstract:

This research highlights the nature of the disputation made by Wael Hallaq and other researchers concerning two major issues: the first one is a about the Shafii as the first writer of legal theory in Muslin history. the second is about the right situation of-Shafii'sRisala as a book in legal theory. Also, this study relies on two research works presented by Wael Hallaq and how they have been seen thorough this discussion, in order to provide a new results of Hallaq's research, although the difference between each context of each stud will be highlighted.

Key words: Legal theory, western studies, history of sciences.

مقدمة:

تشهد الدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية اليوم ازدهارا واضحا من قبل الأكاديميين والتخبة المثقفة، ازدهارا أفرز إنتاجا علميا بارزا أصبح من جملة التراكمات والإسهامات في مجال الدراسات الإسلامية بمختلف تخصصاتها من جهة، كما أصبح يفرض نفسه بقوة في دائرة البحث العلمي من جهة ثانية، بحيث لا يسع المتخصص في المجال إهمال هذا الاهتمام ولا تجاهل نتائجه. اهتمام تشير إليه المجلات الصادرة عن دور نشر أو جامعات غربية¹، وهي مجلات علمية متخصصة في نشر بحوث الدراسات الإسلامية، كما تشير إليه الندوات والمؤتمرات التي أصبحت تعقد هناك خصيصا لمعالجة مواضيع وقضايا تاريخية لها راهنتها اليوم في معترك الحياة الفكرية، وكذا التطرق إلى بعض الشخصيات العلمية البارزة في التراث الإسلامي، بقصد البحث في آرائها وإسهاماتها وأثارها العلمية، كأبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) وابن رشد الحفيد (ت 595 هـ) وغيرهما ممن أفردت لهم أعمال قائمة بذاتها.

وما تميّزت به هذه الكتابات المعاصرة هو إعادة طرحها، على مائدة النقاش، بعض القضايا التي أصبحت لدى المتخصصين من قبيل المسلمّات، ومن ثمّ إعادة استشكالها وإفاضة البحث فيها قصد مراجعتها وتسييل الضوء على بعض الجوانب التي مازالت في حاجة إلى مزيد بحث وتعميق نظر.

ولقد كان من بين الكتاب المبرزين في هذا المجال الباحث وائل خلاق، الأستاذ المحاضر بالجامعات الأمريكية، والذي تميّز بوفرة البحوث في مجال الدراسات الفقهية والأصولية، دراسات يمكن القول إنّها قد أسهمت على نحو بارز في إثراء البحث في الدرس الفقهي والأصولي في السياق الغربي، وقد دلّ على هذا ما تحدّثه تلك الأعمال من تفاعلات مساندة أو معارضة لما يكتبه، وهو ما

¹ من ذلك على سبيل المثال الكتاب الجماعي بعنوان: Islam and Arationality: The Impact of al-Ghazali. وهو كتاب خاصّ بأبي حامد الغزالي بمناسبة المائة التاسعة لوفاته، وقد خصّصت بحوثه كلها لدراسة فكر الغزالي، وهو منطباعة BRILL، سنة 2015 م. وبعض من بحوثه موجودة على النت.

يسهم في زيادة الاهتمام بالتراث الإسلاميّ وإن بمستويات مختلفة من حيث البواعث الدافعة لذلك.

كثيرة هي القضايا والمواضيع التي طرحها وائل خلّاق على مائدة النقاش ممّا يرجع إلى تخصصات الدراسات الإسلاميّة، والملاحظ أنّ كتاباته كانت مؤطرة بسياقات معيّنة يمكن تلخيصها في أنّها كانت طرفا محاورا لبعض الجهات ممّن كان له الاهتمام ذاته في السياق الغربيّ أيضا؛ حيث كانت بعض دراساته موجّهة لانتقاد أعمال بعض المستشرقين الذين انتصبوا لدراسة تاريخ العلوم الإسلاميّة، وخرجوا، بعد سنوات من البحث، بنتائج وأحكام لا يمكن القطع بها، وإنّما هي أحكام يمكن عرضها من جديد على محكّ النظر وفق قواعد البحث العلميّ.

ولقد كانت من أبرز القضايا التي انتصب وائل خلّاق لمراجعتها قضية كون الشافعيّ (ت 204 هـ) هو المهندس الأوّل لعلم أصول الفقه؛ حيث إنّ من جاء بعده من الأصوليّين سار على منواله. وقد كانت هذه إحدى النتائج التي توصل إليها بعض المستشرقين حسبما يذكر وائل خلّاق، كما أنّها صارت من قبيل المسلّمات عند كثير من أهل التخصص في الدراسات الأصوليّة، وهو ما لم يسلم به خلّاق، واعتبره حكما قابلا لإعادة النظر والمراجعة بناء على معطيات تاريخيّة مخالفة نذكرها أثناء الخوض في البحث.

كان من نتائج هذه المعارضة العلميّة أن تثير نقاشا آخر حول الموضوع، خصوصا من منتقديه الذين أبوا هذا التّشكيك في القضية، متمسكين بما تقرّر قبل؛ وهو ما كان سببا في إعادة طرح الموضوع على مائدة النقاش مرة أخرى من قبل وائل خلّاق، لا بقصد التنازل أو التراجع عما قرّره من قبل، وإنّما بقصد دعم رأيه بحجج أخرى، وتناول الموضوع من زاوية أخرى.

وقد ارتأينا في هذا المقال أن نرصد هذا الجهد لوائل خلّاق وهو يناقش هذه القضية وينقضها؛ من حيث إنّّه عرض لها في مقامين مختلفين، وفي بحثين مختلفين أيضا، بين الأوّل والثاني حوالي ربع قرن من الزمن. ولن يكون هذا الرّصد

للموضوع رصدا معرفيًّا، أي: ملاحظة الجانب المعرفيّ للقضيّة: إذًا لكان الأمر في ذلك هيّنًا نظرًا لأنّ النتيجة، في نهاية الأمر، إمّا إيجاب أو سلب، وإنّما القصد هنا الاحتفال بالسياقات المختلفة للقضيّة، وكذا رصد آليات الاشتغال لدى وائل خلّاق في كلّ من بحثه الأوّل والثاني¹.

وعليه، فإنّ الأسئلة التي ينطلق منها هذا البحث هي:

ما هي السياقات العلميّة التي احتضنت هذا النقاش العليّ بين وائل خلّاق وغيره؟ وما هو منهج المعالجة لدى وائل خلّاق في هذه المراجعة؟

وإذا كان وائل خلّاق قد أفرد للقضية بحثين مختلفين، فهل كانت آليات الاشتغال عنده واحدة في البحثين معاً، أو كان هناك اختلاف بين البحث الأوّل والثاني؟

هذا الذي يسعى هذا البحث لرصده من خلال مبحثين اثنين، الأوّل: سياقات طرح القضيّة، والثاني: منهج المعالجة.

1- سياقات طرح القضيّة

- الجدليّة النقديّة

يبدو للقارئ المتتبع لأعمال وائل خلّاق الأصوليّة طرحه للقضايا في سياق جدليّ نقديّ بارز. وقد اتّجه هذا النقد صوب اتّجاهين مختلفين، أحدهما: الاتّجاه الاستشراقيّ الذي يمثّله كلّ من جوزيف شاخت J. Schach، و ستيفارت ديفن Stewart Devin، مع اختلاف نتائج الدراسات لدى كلّ من المذكورين. والثاني: اتّجاه يمثّله باحثون ينتمون إلى حقل الدراسات الإسلاميّة إلى حدّ ما، والمقصود تحديداً هو الباحث أحمد الشمسي. وقد عرض وائل خلّاق لمناقشة هذين

¹ أوّد في هذا المقام أن أقدم الشكر الجزيل لفضيلة الدكتور وائل خلّاق على ما أفادني به من ملاحظات لم أنتبه لها من قبل بخصوص الموضوع. كما أشكر الباحث الدكتور يوسف مدراري على ما أفادني به فيما يتعلّق بفهم بعض النصوص الإنجليزيّة ومراجعتها.

الاتّجاهين في بحثين اثنتين، يتعلّق الأوّل بإعادة النظر في مكانة كتاب الرسالة من علم أصول الفقه، وهل كان محمّد بن إدريس الشافعيّ صاحب الرسالة بالفعل مؤسساً لعلم أصول الفقه¹، بينما يتعلّق الثّاني بإعادة النظر في دعوى سدّ باب الاجتهاد في الفقه لدى المسلمين².

لقد انبرى وائل خلّاق في البحث الأوّل إلى مراجعة أمرين اثنتين، أحدهما: كون الشافعيّ هو المؤسس الأوّل لعلم أصول الفقه كما هو شائع لدى جلّ من كتب في علم الأصول، سواء من المسلمين أو من غيرهم³، حيث لم يسلم بكون الشافعيّ هو أوّل من رسم خارطة علم أصول الفقه، وأنّ هذا لم يكن معروفاً عند معاصريه، وإنّما هو حكم أطلق عليه من بعد⁴، وهو ما سعى إلى تقديم الأدلّة عليه في مقالیه مع الأوّل والثاني. وثانیهما، وهو مرتبط بالأوّل، إثارة الشكّ في كون كتاب الرسالة مصتفاً يمكن أن يندرج ضمن علم أصول الفقه⁵، وأنها ليست بتلك الدرجة التي منحها إيّاها أولئك الذين اعتبروها أنموذجاً احتّذي في الكتابة الأصوليّة سواء من كتب على طريقة الفقهاء أو على طريقة المتكلمين⁶، مع اعترافه بأنّها عمل تزامن مع ظهور علم أصول الفقه علماً مستقلاً وبناء منظماً⁷.

إلاّ أنّه لا مناص من التمييز بين سياق كلّ من المقالين اللذين حرّرهما وائل خلّاق في القضية نفسها، فبحثه الموسوم بعنوان *Was al-Shafii the Master*

¹ See: Wael B. Hallaq. *Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?* International Journal of Middle East Studies. Vol. 25, No. 4 (Nov, 1993). Cambridge University Press.

² See: Wael Hallaq. *Was the Gate of Ijtihad Closed?* International Journal of Middle East Studies. Vol. 16 (Mar, 1984). Cambridge University Press.

³ يشير وائل خلّاق إلى أنّ *Noel Culsson* هو من أطلق على الشافعيّ عبارة: *The Master Architect*، وهو معنى يمكن تقريبه بـ: المهندس الرئيسيّ لعلم أصول الفقه. انظر:

Wael. B. Hallaq, *Usul al-fiqh and Shafii 's Risala Revisited*. Journal of Arabic and Islamic Studies. 19 (2019), Colombia University, p 130.

⁴ See: Hallaq. *Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?* p 588.

⁵ Ibidm, p 591.

⁶ See: Ibidm, p 587.

⁷ Ibidm, p 600.

Architect of Islamic Jurisprudence بتاريخ 1993م، كان في سياق الرّدّ على النتائج التي توصل إليها جوزيف شاخنت في كتابه: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*، "أصول الفقه المحمّدي"، والذي توصل من خلاله إلى كون الشافعيّ هو أوّل من سعى إلى تدوين الأصول النظرية التي من شأنها ضبط النظر ليس في القرآن فحسب، بل في السنّة أيضا، وهو ما جعل البعض يصفه بأنّه "أبو أصول الفقه"¹. وقد كان ما توصل إليه هناك افتراضه أنّ استقرار القول بأنّ الشافعيّ هو مؤسس علم أصول الفقه أمر حصل في مرحلة ما قبل البيهقيّ (ت 458 هـ)، وخصوصا بعد أبي حاتم الرازيّ (ت 277 هـ)².

لكن بحثه الثاني، والموسوم ب: *Usul al-fiqh and Shafii`s Risala Revisited*، بتاريخ 2019م، كان يحكمه سياق جدليّ آخر، لقد كان حوارا علميّا مع بعض الأكاديميين الذين لم يرتضوا ما قرّره في مقاله الأوّل القاصد إلى سحب وظيفة التأسيس في علم أصول الفقه من الشافعيّ، وأنّ التساؤل عن كون كتاب الرسالة مؤلّفا يندرج تحت فنّ الأصول أمر مشروع وغير مستبعد³.

وعلى الجملة، فقد خلص وائل خلّاق في بحثه الأوّل إلى أنّ تاريخ كتاب الرسالة مرتبط بظهور علم أصول الفقه بشكل لا يقبل الانفصام، لكنّ اعتبار الشافعيّ مؤسساً لعلم الأصول أمر لا يتناسب مع ما تسمح به المادّة العلميّة لمصادر العلم التي ترجع إلى القرن التاسع الميلاديّ؛ ذلك أنّ علم أصول الفقه يتكوّن من مباحث معلومة، تتمثّل في المباحث اللغويّة، ونظرية النسخ، ونقل الأخبار، والإجماع، والقياس، والاجتهاد والتقليد، وهكذا ممّا هو معلوم في فنّ الأصول، ولم يبرز على الوجود إلّا مع قدوم القرن العاشر الميلاديّ، وكلّ مؤلّف خلا من بعض هذه المباحث فإنّه يحدث خلا منهجيّا يصعب إصلاحه⁴.

¹ ينظر إشارات وائل خلّاق على كلّ من جوزيف شاخنت وكولدسهر، في:

Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence? P 587.

² See: *Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?* p, 600.

³ Ibidm, p 591.

⁴ See: *Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?* P 600.

ولقد كان من أبرز من تعرّض لمناقشة وائل خلّاق الدّكتور أحمد الشمسي الذي انبرى للردّ عليه من خلال مقال له ضمّنه عمليّن صغيري الحجم في أصول الفقه، أحدهما لابن سريج (ت 309 هـ)، وقد جعله بمثابة الخلاصة لكتابه في الفقه الشافعيّ الموسوم بالودائع لمنصوص الشرائع. وثانيهما لأبي بكر الخفّاف (ت في بداية القرن الرابع الهجريّ)، وقد جعله مقدّمة لكتابه الموسوم بالأقسام والخصال¹. ولقد كان من أهداف أحمد الشمسي في مقاله البرهنة على أنّ لكلّ من هذين العمليّن المذكورين ارتباطا وثيقا بكتاب الرّسالة للشافعيّ، سيّما على مستوى المضمون².

لقد سعى الشمسي، في ردّه على وائل خلّاق، إلى إبراز وجوه التلاقي بين كتاب الرّسالة للشافعيّ وبين عمل ابن سريج وأبي بكر الخفّاف، وذلك من خلال تناول ابن سريج لبعض القضايا التي طرحها الشافعيّ في الرّسالة، نحو: السنّة، والإجماع، والمجمل، وخبر الواحد، والقياس، وما يتعلّق بالنسخ من نسخ القرآن بالقرآن، والسنّة بالسنّة³، ويبرز، أيضا، وجه التلاقي في كون ابن سريج قد استعمل الأدلّة نفسها التي ساقها الشافعيّ في بعض الموارد⁴، على أنّ هذا الارتباط بين رسالة الشافعيّ وبين ودائع ابن سريج لم يمنع من وجود بعض الاختلافات بينهما، أشار إليها الشمسي في مقاله ذلك⁵.

ولم يفت الشمسي أن يشير إلى اقتباسات أبي بكر الخفّاف في كتابه من رسالة الشافعيّ، كإقتباسه منه عدمّ الجواز بتقليد أحد لأحد باستثناء رسول الله عليه السلام⁶، واستعماله لبعض عبارات الشافعيّ، نحو إشارته لأهميّة لسان

¹ See: Ahmed El SHAMSY, *Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory*. Journal of the American Oriental Society, 137. 3 (2017), University of Chicago, p 505.

² Ibid, p 505.

³ Ibid, p 508.

⁴ Ibid, p 509.

⁵ Ibid, p 509.

⁶ Ibid, p 512.

العرب في فهم الشريعة¹، وغيرها ممّا يتعلّق بالقياس، كالشّبه والمعنى باعتبارهما أبرز ما يبني عليه القياس²،

ويخلص الشمسي إلى نتائج كان من أبرزها أنّه يمكن تمييز التطوّر الملحوظ من رسالة الشافعيّ إلى المصنّفات الفقهية القديمة التي ترجع إلى القرن الرابع الهجري³، ولعلّ المستند عند الشمسي في هذا الاستنتاج هو ما تمّت الإشارة إليه قبل من كون هاتين الوثيقتين قد تمّ توظيفهما في أعمال فقهية في الفقه الشافعيّ.

لقد كان بحث الدكتور الشمسي منصباً بالأساس على إبراز مكانة كتاب الرسالة ومدى علاقته بالوثيقتين المذكورتين، معتبراً أنّه لا يمكن تجاهل قيمة الرسالة مادام أنّ آثارها قد امتدّت إلى مصنّفات فقهية في القرن الرابع الهجريّ على ما تبين.

لم يكن للسّجال بين وائل خلّاق وأحمد الشمسي ليقف عند هذا الحدّ، بل سعى الأوّل، بعد اطلاعه على نقد الثاني، إلى تحرير مقال آخر سنة 2019 م، مؤكّداً فيه طروحاته السابقة التي كان قد دوّمها سنة 1993 م، بمزيد من الأدلّة والأهداف، وذلك هو مقاله الموسوم ب: *Usul al-fiqh and Shafii's Risala Revisited*، وقد صرّح بأنّ مقاله هذا لا يسعى إلى إعادة بناء الطّرح من جديد، أو تقديم رواية بديلة عمّا ذكره من أفكار في المقال الأوّل بقدر ما أنّه مؤطّر بالاعتبارات الفلسفية التي تسعى إلى الكشف عن السبب أو الأسباب التي كانت وراء هذا النقاش بينه وبين منتقديه⁴. وليس من همّنا نحن فيما نعرضه هنا الانتصار لهذا الرأي أو ذلك بقدر ما أنّ الهاجس الذي يقودنا هو الوقوف على

¹ Ibdm, p 512.

² Ibdm, p 514.

³ Ibdm, p 514.

⁴ See: Hallaq, *Usul al-fiqh and Shafii's Risala Revisited*, p 131.

الجانب الإثرائي الذي يحظى به هذا الجدل العلمي بين الطرفين في موضوع يعدّ من أبرز القضايا التاريخية لعلم أصول الفقه. على أنّ هذا القصد لا يعني عدم التعليق على الموضوع المطروح للنقاش حسبما يسمح به المقام.

وعليه، فإذا كان وائل خلّاق قد تطرّق للقضية ذاتها في بحثين اثنين، وهما بحثان اختلف سياقهما المعرفي كما اختلفت المرحلة الزمنية التي اکتنفّت كلّ واحد منهما، فهل هناك من تميّز على مستوى منهج المعالجة؟ وما الجديد في عمله الثاني الذي ظهر بعد ربع قرن ونيّف من نشر العمل الأوّل؟ هذا الذي نسعى للإبانة عنه في المبحث الثاني، وهو:

2- منهج المعالجة

يلزم الأخذ بعين الاعتبار أنّه عندما يختلف السياق المؤطرّ للقضية فإنّ منهج المعالجة يختلف بالأساس؛ لأنّ السياقات حاكمة ومؤثّرة في تحديد مسار النقاش وطبيعة الحجج والأدلة التي يسوقها هذا الطرف أو ذاك. وعليه، فإنّ ما ساقه وائل خلّاق من حجج في مقاله الأوّل الصادر سنة 1993م تختلف تماما عمّا ساقه في مقاله الثاني الصادر سنة 2019م.

إنّ البراهين التي استعملها وائل خلّاق للردّ عن دعوى J. Schacht جوزيف شاخت تختلف عن البراهين التي ساقها للردّ على الدكتور أحمد الشمسي وغيره في مقاله الثاني، وعليه، فليس القصد هنا أن نسعى لتتبّع الأفكار الجزئية المسوقة من قبل وائل خلّاق في كلا المقالين؛ لأنّ هذا قد يطول شأنه، وإنّما القصد أن نقف مع المعالم الكبرى لمنهجية المعالجة عنده، مع الاستشهاد عليها بما يثبتها.

- استشكال المسلمّات

ينطلق وائل خلّاق في مقالته معاً من استشكال ما قد صار من قبيل المسلمّات عند جملة ممّن كتب في أصول الفقه قديماً وحديثاً، كون الشافعيّ أوّل

من كتب في أصول الفقه أمر شائع لدى المتقدمين والمتأخرين، وللقارئ في نصّ الزركشي (ت 794 هـ) الذي سنقدمه أن يستجلي رسوخ الفكرة عند من سبق على نحو واضح، يقول في مسرد تاريخيٍّ وجيز: "وقد أشار المصطفى صلّى الله عليه وسلّم في جوامع كلمه إليه [يقصد: أصول الفقه]، ونبه أرباب اللسان عليه، فصدر في الصدر الأوّل منه جملة سنّيّة ورموز خفيّة، حتّى جاء الإمام المجتهد محمّد بن إدريس الشافعيّ رحمته الله، فاهتدى بمناره، ومثى إلى ضوء ناره، فشمّر عن ساعد الاجتهاد، وجاهد في تحصيل هذا الغرض السنّيّ حقّ الجهاد، وأظهر دافئته وكنوزه، وأوضح إشارات ورموزه، وأبرز مخبّاته وكانت مستورة، وأبرزها في أكمل معنى وأجمل صورة، حتّى نور بعلم الأصول دجى الآفاق، وأعاد سوقه بعد الكساد إلى نفاق، وجاء من بعده فبيّنوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا، حتّى جاء القاضيان: قاضي السنّة أبو بكر بن الطيّب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسّعا العبارات، وفكّوا الإشارات، وبيّنوا الإجمال، ورفعوا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرّروا وقرّروا وصوّروا، فجزاهم الله خير الجزاء"¹.

والزركشي وإن كان قد أشار إلى سبق أعمال قبل الشافعيّ إلاّ أنّه اعتبر أنّ الجهد الأبرز في افتتاح القول في علم أصول الفقه إنّما كان مع الشافعيّ، على أنّ تلك الأعمال قبله إنّما كانت لأهل اللسان وليست لأهل الفقه والأصول. ولم يجعل وظيفة كلّ من الباقلاني (ت 403 هـ) والقاضي عبد الجبار (ت 415 هـ) إلاّ توسيع العبارات، وفكّ الإشارات، وبيان الإجمال، ورفع الإشكال.

قد يكون هذا الرأي، ومثله منتشر في مدوّنات الأصول، هو المستند الذي استند إليه شاخت وكالسن، وعليه، فمادامت الفكرة موجودة في مصنّفات الأصوليين، فإنّ هذا يعني أمرين اثنين: أحدهما: أن ما توصّل إليه المستشرقون

¹ الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق د. محمّد محمّد تامر. 2013م دار الكتب العلميّة - بيروت. ج 1 ص 5.

بخصوص مكانة الرسالة في تاريخ علم الأصول إنما هو قول مصرّح به منذ قرون¹، ومن ثمّ، فلا شيء جديد في المسألة. وثانها: أن اعتراض وائل حلاق - في جوهره ومآله - ليس على شاخه وكالسن بقدر ما هو اعتراض على الأصوليين الذين قرّروا المسألة عبر التاريخ بشكل لا يقبل الشكّ والاستفسار، وكأنّ المسألة من باب المقطوع به؛ في حين أنّه يمكن إثبات عكسها في حال ما إذا ما سمحت الوثائق التاريخية بذلك. ولقد كان الاستظهار بالتاريخ من أبرز البراهين التي اعتمدها وائل حلاق، وهو ما سنبرزه الآن:

- الاستعانة بالتاريخ لعلم أصول الفقه

راح وائل حلاق في قراءة تاريخيّة لما صنّف في علم أصول الفقه، مستندا في ذلك إلى ما أورده ابن النديم (ت 384 هـ) في الفهرست²؛ حيث ذكر أن لمحمد بن الحسن الشيباني الحنفيّ (ت 189 هـ) كتاب الاستحسان، وكتاب أصول الفقه، وكتاب اجتهاد الرأي³. وقد كان هذا الضرب من الاحتجاج لدى وائل حلاق هو الغالب عليه في بحثه الأوّل، حيث كان القصد عنده إبراز جهود أصوليّة قبل الشافعيّ بما يثبت وجود السبق في التصنيف في فنّ أصول الفقه بأيّ وجه من الوجوه؛ فكان الحفر في تاريخ العلم هو الآليّة المنهجية المناسبة لقصده في هذا البحث.

وقد نقل الحجوي الفاسيّ (ت 1376 هـ) عن السيوطي إجماع الناس على أنّ الشافعيّ هو مخترع علم أصول الفقه، مع الإشارة إلى وجود سبق عليه في

¹ الاقتصار على نصّ الزركشي لا يعني انعدام غيره، فهناك جملة من نقول القدماء والمعاصرين في الاتجاه نفسه. انظر: القرافي، أحمد بن إدريس، نفايس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، 1416 هـ، الطبعة الأولى، مكتبة نزار مصطفى الباز - السعودية. ج 1 ص 100. وبخصوص المعاصرين انظر: مقدّمة المحقّق لكتاب: التحصيل من المحصول، سراج الدين الأرموي، تحقيق الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، 1408 هـ، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ج 1 ص 109.

² See: *Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?* P 588.

³ ابن النديم، محمد، الفهرست، 1398 هـ، دار المعرفة - بيروت، ص 287.

المجال، يقول: "الإجماع على أنه [أي: الشافعي] أول واضح لعلم الأصول؛ إذ هو أول من تكلم فيه وأفرده بالتأليف، وكان مالك في الموطأ أشار إلى بعض قواعده، وكذلك غيره من أهل عصره كأبي يوسف ومحمد بن الحسن؛ إذ هو من العلوم المركوزة في طباع العرب"¹. على أن هناك روايات أخرى تفيد أن واضح علم الأصول هو أبو حنيفة النعمان (ت 150 هـ)، وأخرى تنهي ذلك لتلميذه أبي يوسف (ت 182 هـ)، وبعضها يجعل ذلك من نصيب أحد أئمة الشيعة، وهو أبو جعفر محمد الباقر (ت 114 هـ)².

والملاحظة البارزة هي عدم الاعتداد بما ذكر عند أهل التأريخ لعلم أصول الفقه من مصنفات قبل الشافعي، وأنها ليست فاتحة القول في علم أصول الفقه، وهو ما يجب التساؤل بشأنه، لماذا لم تعتبر تلك الأعمال بداية التصنيف في أصول الفقه قبل الشافعي؟

لبعض المعاصرين جواب عن هذه الروايات وعن غيرها بما يلي، يقول الدكتور عبد الحميد أبو زنيد محقق كتاب التحصيل من المحصول لسراج الدين الأرموي (ت 682 هـ): "إنّ دعوى الإمامية أنّ الإمام محمد الباقر، رحمه الله، هو واضح علم الأصول، ودعوى الحنفيّة بأنّ أبا يوسف ومحمد بن الحسن قد سبقا الشافعيّ في وضع قواعد هذا الفنّ، إنّما ما حدث منهم هو التكلّم في قواعد لمسائل فقهية عارضة أو بينوا منهجهم في استنباط حكم من الأحكام، أو أوضحوا طريقة استدلالهم، وكلّ هذا لا يعارض دعوى كون الإمام الشافعيّ، رحمه الله، هو أول من صنّف مصنّفًا شاملاً لمعظم أبواب هذا الفنّ الذي أتمّ بناءه الأصوليون من بعده، فلا تعارض بين الدّعتين"³.

¹ الحجوي، محمد، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، 1416 هـ، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية - بيروت، ج 1 ص 474.

² انظر: مقدّمة المحقّق لكتاب: التحصيل من المحصول، ج 1 ص 108-109.

³ المصدر نفسه، ج 1 ص 109.

على أنّه لا يمكن إغفال السبب الذي جعل كتاب الرّسالة مصنّفًا مستقلًّا في أصول الفقه، وهو كونها مؤطّرة بأسئلة المحدّث عبد الرحمن بن مهدي الذي استشكل بعض القضايا التي اثار حولها نقاش بين الفقهاء والمحدّثين، وكانت مثار جدال في الساحة الفكرية آنذاك، نحو قضية خبر الواحد، وقضية النسخ، وغيرهما، ممّا طلب فيه ابن مهدي جوابا شافيا، فأجابه الشافعيّ بكتاب الرّسالة. فهذا هو السبب في كونها استقلّت بالتصنيف في أصول الفقه؛ لأنّها ارتبطت بإشكالات أصولية راهنة آنذاك، وهو ما لم يتوافر لما قبلها من تلك المصنّفات التي لم تُعتبر افتتاح التصنيف في أصول الفقه؛ حيث كانت مضمّنة في كتب الفروع الفقهية، على نحو ما صنع محمّد بن الحسن الشيباني الحنفيّ.

وعلى الجملة، فوجود مصنّفات قبل الشافعيّ في أصول الفقه شيء تقرّ به مصادر التّاريخ للعلم، وأمّا عدم اعتبارها بداية التصنيف فيه فأمر يحتاج إلى دراسة مستقلة كاشفة لجوانب الموضوع الخفية. وما يهمّ في هذا المقام هو أنّ المعطيات التّاريخية التي استند إليها وائل خلّاق ذات اعتبار مشروع.

لم يكتف خلّاق في توظيفه لألية التاريخ بالنظر إلى ما قبل الشافعيّ، بل صوّب نظره تجاه المرحلة المعاصرة للشافعيّ وللمرحلة التي تليه، وهي القرن الثالث الهجريّ بالأساس؛ بقصد النظر في أثر الرّسالة لدى العلماء قبولًا أو ردًا، وقد صرّح بأنّ الملاحظة البارزة في هذا المقام تتجلّى في غياب أيّ تفاعل علميّ مع الرّسالة، نحو التعليقات والمختصرات التي يمكن أن تكون تفاعلا مع هذا المصنّف¹.

- المعايير الإستمولوجية في التّاريخ لعلم أصول الفقه

كان وائل خلّاق قد أشار، في مقاله الأوّل، إلى المباحث المكوّنة لعلم أصول الفقه، وأنّ غياب بعضها يحدث اختلالا منهجيًّا لا يمكن إصلاحه²، إلّا أنّه لم

¹ See: *Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?* P 590.

² See: *Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?* P 600.

يسترسل في ذلك بالنظر إلى السياق الذي كان يحكم بحثه، وهو سياق إثبات سبق في التأليف في أصول الفقه قبل الشافعيّ. لكنّه في بحثه الثاني، كان قد خصّص للتحليل الإبستمولوجي لعلم أصول الفقه حيّزا مهمّا، وهو من أبرز ما تميّز به؛ إذ أعاد طرح القضية من جديد بإشكالات أخرى غير الإشكالات التي انطلق منها في السابق؛ ومن ثمّ، راح يستدلّ على القضية ذاتها بأدلة أخرى تتناسب مع الأسئلة التي انطلق منها.

لقد كان البحث الثاني لوائل حلّاق مؤطّرا بأسئلة فلسفيّة متعلّقة بكشف الأسباب العقليّة التي أفضت إلى ذلك الجدل العلميّ بينه وبين منتقديه؛ ولذلك طرح الأسئلة الآتية:

- إذا كان الخطاب الكامن وراء هذا النقاش يؤسّس لتاريخ شرعيّ وفكريّ، فأيّ نوع من التاريخ هذا الذي يفترض بنا الخوض فيه؟ لماذا كان من المهمّ تأريخ ظهور أصول الفقه وإقامة علاقات أو القول بعدم وجودها، بين هذا التخصص وبين أعمال أخرى ككتاب الرّسالة؟ ما هي آليات المعرفة في هذه الممارسة التاريخيّة التي قمنا بها، وهي ممارسة التّبرير الدّاتيّ؟ وما الذي تحمله في طيّاتها لنا؟ وما الذي تحمله للمجتمعات التي انتصبنا لخدمتها باعتبارنا أكاديميين؟ ... وماذا إذا كان الشافعيّ، أو لم يكن، هو مؤسّس هذا التخصص الذي هو علم أصول الفقه؟¹

إنّها أسئلة اعتبرها وائل حلّاق ضروريّة الحضور في كلّ دراسة ثاقبة لتاريخ علم أصول الفقه، خصوصا ما كان متعلّقا بالقرن الرابع الهجريّ.²

لقد طرق وائل حلّاق الموضوع في مقاله الثاني من زاوية أخرى قصد تعضيد الفكرة التي أقرّها سابقا، فاشتمل البحث عنده على جانبين إبستمولوجيين، وقد كانا له نعم العون على ما قصد، الأوّل: التساؤل حول

¹ See: *Usul al-fiqh and Shafii 's Risala Revisited*, p 131.

² See: *Usul al-fiqh and Shafii 's Risala Revisited*, p 133.

مفهوم أصول الفقه بالمعنى العلي¹، والثاني: تحقيب تاريخ علم أصول الفقه إلى مراحل². وهذا ما سنسعى لإبرازه وإبراز ما يترتب عليه عند وائل خلّاق.

لقد تساءل عن مفهوم علم أصول الفقه بقصد رصد الخصائص التي امتاز بها هذا العلم عن غيره باعتباره تخصصاً قائماً بذاته بين العلوم الإسلامية؛ ليصل إلى مدى انطباق ذلك على ما أُلّف في القرن الثالث الهجري في أصول الفقه، خصوصاً رسالة الشافعي. وعند استفاضة في الجواب عن تساؤله ذلك، قرّر أن أيّ علم لا يستحقّ أن يكون علماً بالمعنى الدقيق إلا بعد اجتماعه لشروط خمسة، هي بمثابة المعايير التي ينبغي الاحتكام إليها، وعلم أصول الفقه من هذا القبيل؛ والقصد عنده هو التمييز بين الكتابة العلمية في أصول الفقه وبين غيرها من المحاولات التي يمكن اعتبارها مجرد إسهامات متواضعة لا تستحقّ أن توضع ضمن مصنفات العلم.

وهذه الشروط الخمسة هي:

- الشرط الأول: يتطلّب أصول الفقه أربع براديفمات [= الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس] يقف بعضها في وجه بعض ضمن مجموعة معيّنة من العلاقات المنطقية والتأويلية³.

- الشرط الثاني: أصول الفقه ترتيب منظم للموضوع، يمليه منطلق وتصنيف وجودي خاص⁴.

- الشرط الثالث: يقدّم أصول الفقه نفسه أمام التخصصات الأخرى على أنّه منهج شرعي، والذي جعل من أبرز اهتماماته بيان الأدلة الإجمالية⁵.

¹ See: *Usul al-fiqh and Shafii's Risala Revisited*, p 133.

² Ibdm, p 149.

³ Ibdm, p 134.

⁴ Ibdm, p 136.

⁵ Ibdm, p 140.

- الشرط الرابع: أصبح أصول الفقه [في القرن الرابع الهجري] تخصصاً مهتمّاً بمواضيعه، منشغلاً بقضاياها وإشكالاته¹.

- الشرط الخامس: أصول الفقه نوع من التأليف له أدبيّاته العلميّة الخاصّة به².

إنّ التحليل الذي قدّمه وائل حلاق لكلّ شرط من هذه الشروط يدلّ على رؤية عميقة لمكانة علم أصول الفقه وإدراك لوظائفه وأثره. لقد تطرّق في الشرط الأوّل إلى المفاسل الكبرى المكوّنة لبنية علم أصول الفقه، مع التنبيه على العلاقات القائمة بينها، والتي تشكّل نسفا متكاملا فيما بينها. يظهر هذا التناسق عند النظر في المصنّفات الأصوليّة التي سارت على هذا النهج في التأليف، وهنا يبرز وجه القصور، في نظر وائل حلاق، في عمل أبي بكر الخفّاف الذي اعتبره الشمسي امتدادا متأثرا برسالة الشافعيّ³، إذ كان خاليا من تلك البراديجمات الكلّيّة المكوّنة لبنية أصول الفقه⁴.

تركيز وائل حلاق على براديجمات أصول الفقه أمر ضروريّ في التمييز بين العلم وبين غيره، إذ كانت تلك البراديجمات عبارة عن نسق من المفاهيم والقواعد التي توجّه البحث العلميّ في تخصص ما؛ وعليه، فاللازم هو التفريق بين الكتابة التي كانت مؤطّرة وموجّهة بمفاهيم العلم وقواعده، وبين الكتابة التي لم تكن كذلك، وسيعطي وائل حلاق لهذا الشرط اهتماما بارزا وهو ينظر إلى ما كتب في أصول الفقه خلال القرن الثالث الهجريّ.

وحيث اقتضى الشرط الثاني أنّ من سمات علم أصول الفقه الصبغة المنهجية التي يحظى بها ترتيب مواضيعه، فقد سار وائل حلاق في سرد بعض

¹ Ibdm, p 142.

² Ibdm, p 146.

³ See: Usul al-fiqh and Shafii `s Risala Revisited, p 134.

⁴ Ibdm, p 136.

المصنّفات التي تضمّنت مباحث في أصول الفقه، لكن عرضت ذلك بشكل غير منتظم، على نحو ما صنع الطبري (ت 310 هـ) في تفسيره، وابن القصّار (ت 397 هـ) في مقدّمته¹. وسيلاحظ متبّع تاريخ العلم الفرق الشاسع إذا قارن، على سبيل المثال، هذين المصنّفين بكتاب المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (ت 436 هـ) حيث يبدو له الترتيب المنظّم لأبواب أصول الفقه²، ثمّ إنّ تعليل التقديم والتأخير لقضايا المباحث وارد في مختلف ثنايا الكتاب³. وهذه صبغة بارزة في مصنّفات القرن الخامس الهجريّ بشكل كبير.

وأما الشرط الثالث فقد تكفّل بإبراز إحدى الوظائف الأصليّة لعلم أصول الفقه، وهي بيان الأدلّة الإجماليّة المعتمدة في الاستنباط، وقد كان هذا بارزا في بعض تعريفات الأصوليين لعلم أصول الفقه، وفي اعتبار وائل خلّاق هذا شرطا على نحو ما سبق تشابهً إلى حدّ كبير بينه وبين ما ورد عند ابن السبكي (ت 771 هـ)، حيث اعتبر أنّ "الشرط في الأصوليّ معرفة أدلّة الفقه من حيث دلالتها على الفقه خاصّة"⁴، وإذا كان كذلك فالشرط في اعتبار مصنّفٍ ما مندرجا تحت علم أصول الفقه أن يتطرّق لهذه الوظيفة، وإلاّ كان خاليا من شيء يعتبر من ضروريّات العلم.

وعند تحليل الشرط الرابع بيّن وائل خلّاق أنّ أصول الفقه في منتصف القرن الرابع الهجريّ لم يعد مهتمّاً بالتقعيد للفقه، وإنّما صار تخصّصا مشغولا بقضاياها وبحث مواضيعه التي تخصّه باعتباره علما مستقلاّ، وقد دلّ على هذا

¹ See: Usul al-fiqh and Shafii `s Risala Revisited, p 135-136.

² انظر: البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، اعتناء خليل الميس، الطبعة الأولى، 1403 هـ، دار الكتب العلميّة - بيروت، ج 1 ص 8.

³ انظر: المصدر نفسه، ج 1 ص 37. وقد أشار وائل خلّاق إلى هذا الفرق في الترتيب المنهجيّ للمادّة الأصوليّة، معرّجا على الباقلاني (ت 403 هـ) والبصري، باعتبار مصنّفاتهما اتّصفت بالترتيب والتنظيم. انظر:

Usul al-fiqh and Shafii `s Risala Revisited, p 135-136.

⁴ السبكي، علي، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة الأولى، 1404 هـ، دار الكتب العلميّة - بيروت، ج 1 ص 24.

طرح الأصولي لنوع من الأسئلة التي تصبّ في اتجاه التساؤل عن ماهية فعله، ومن هو الأصولي، وما الذي يقدم عليه في بحثه؟ وكيف يقدّم نفسه أمام أهل التخصّصات الأخرى؟ إلى غيرها من الأسئلة التي حوّلت مجال اهتمامه من علم يقعد للفقّه إلى علم انكبّ على فحص مواضيعه والإجابة عن إشكالاته¹.

وأما الشرط الخامس فقد اقتضى أنّ علم أصول الفقّه قد أصبح نوعاً من التأليف قائماً بنفسه، له طبيعته المنهجية الخاصة به التي تؤهّله لأن يكون منهج بحث للمعرفة. وتطرّق وائل حلّاق للحديث عن بعض كتب الفروع التي كانت تتضمن مقدّمات أصولية نوع من البرهنة على ذلك²؛ باعتبار أنّ الفقهاء حين كانوا يصدّرون بتلك المقدّمات إنّما كانوا يقصدون بيان أنّ ما سيذكرونه من فروع راجع من حيث الاستدلال إلى تلك المقدّمات³.

لا تقتصر وظيفة علم أصول الفقّه، لدى وائل حلّاق، على مستوى إنتاج الفروع الفقهية فحسب، بل تعدّته إلى كونه صار مرجعية لبعض العلماء الذين انبروا للرّد على مناهج أخرى، نحو صنيع ابن تيمية في كتابه الرّد على المنطقيين⁴، كما كان مرجع الفقهاء في توليد ثلاثة فنون أخرى، هي: تخرّيج الفروع على الأصول، والقواعد الفقهية، والأشباه والنظائر⁵.

لقد كان هذا النظر القاصد إلى رصد الخصائص العلمية لعلم أصول الفقّه الدليل الأوّل الذي ساقه وائل حلّاق للبرهنة على كون الرسالة ليست مصنفاً في علم أصول الفقّه. كما كانت تلك الشروط الخمسة عند وائل حلّاق

¹ See: *Usul al-fiqh and Shafii's Risala Revisited*, p 143.

² Ibdm, p 147.

³ وقد درج جملة من الفقهاء على هذا النهج، كابن القصار (ت 397 هـ) حيث خصّص مقدّمة مستقلة لكتابه عيون الأدلّة، وابن رشد الجدّ (ت 520 هـ) في المقدّمات الممهّدة، وابن رشد الحفيد (ت 595 هـ) في بداية المجتهد ونهاية المقتصد، وشهاب الدين القرافي (ت 684 هـ) في الذخيرة، وغيرهم.

⁴ Ibdm, p 148.

⁵ Ibdm, p 149.

بمثابة المعايير التي وُفقها كان يصنّف ما أُلّف في تاريخ علم أصول الفقه، وأنّه من غير المعقول أن نعتبر كلّ ما صنّف مندرجا تحت مسمّى علم أصول الفقه ما لم تتوافر له شروط معيّنة؛ فلا يكفي في اندراج مصنّف ما في علم أصول الفقه أن تأتي فيه الكتابة على أيّ نحو اتّفق.

بهذا يعضّد وائل خلّاق أطروحته القائلة بعدم اعتبار كتاب الرسالة أوّل مصنّف في علم أصول الفقه، ولا كون صاحبها هو المهندس الأوّل لهذا العلم، وإلّا لو كانت العبرة بالسبق في افتتاح القول في بعض مباحث هذا العلم لتّم اعتبار ما تقرّر مع محمّد بن الحسن الشيباني وغيره ممّن كان قبل الشافعيّ؛ إذ لا وجه لإسقاطها مادامت قد رصدت مباحث في أصول الفقه، لكن الرّاصد لما أُلّف عبر التاريخ من مصنّفات أصوليّة سيلحظ لا محالة تلك الفروق الشّاسعة بين ما أُلّف في مرحلة القرن الثاني والثالث، وبين ما جاء بعدها في القرون المتتالية؛ ممّا يقتضي وضع سؤال حولها نصوغه كالآتي:

إذا لم تكن هذه المصنّفات على وزن واحد من حيث مضامينها وقضاياها وإشكالاتها، ومن حيث الرؤية الحاكمة لها، فهل من الصّواب عدّ ما ظهر منها أوّلا، ولو مع قصوره في جملة من الجوانب، مصنّفَ السبق في ذلك العلم، أو أن المنهج العلميّ يقتضي الوقوف مع المعايير المعتمدة في النظر إلى تلك المصنّفات؟

ولا شكّ في أنّ المهتمّين بتاريخ العلوم يميلون إلى القول الثاني، وهو لزوم وجود معايير وُفقها يكون التحكيم، وهو ما سعى وائل خلّاق لتمهيدته في هذا المقام، وهي معايير وضعها بالنظر إلى وظيفة علم أصول الفقه، وبنائه الهيكليّ، وأنساقه المعرفيّة، وما يميّزه عن غيره من التّخصّصات الأخرى. بعبارة أخرى، هي: نظر واصف لعلم أصول الفقه من داخله وخارجه. وأمّا الخيار الأوّل المعتمد على معيار السّبق فحسب، فما هو إلّا نظر حرفيّ للتاريخ ليس إلّا.

لقد نظر وائل خلّاق إلى تاريخ علم أصول الفقه على ضوء تلك المعايير التي كانت هي المعتمدة عنده في تحديد بداية التّأليف في علم أصول الفقه؛ إذ راح

يعرض ما صُنّف في العلم عليها، فما لم يستجب لتلك الشروط لم يعتبره عملاً أصيلاً في أصول الفقه بقدر ما اعتبره إسهماً متواضعاً، ومن هنا يمكن اعتبار أنّ وائل خلّاق قد استثمر البعد التاريخي برؤية إبستمولوجية، وهو ما أفضى عنده إلى تحقيب تاريخ علم أصول الفقه إلى ثمانية مراحل.

المرحلة الأولى: وتبدأ من سنة 160 هـ إلى حدود 250 هـ، وقد وسّمها بـ"نشأة التنظير"¹. عرض فيها لتلك المصنّفات التي كتبت في بعض المباحث في أصول الفقه، وقد شملت رسالة الشافعي مع ما كتب قبلها أو بعدها بقليل، نحو كتابات محمّد بن الحسن الشيباني (ت 189 هـ) عيسى بن أبان الحنفي (ت 221 هـ)، كما عرفت هذه المرحلة بعض الأعلام البارزين، نحو: إبراهيم بن سيّار النّظام (ت 231 هـ) والجاحظ (ت 255 هـ)²، وقد نقلت كتب الأصول لهؤلاء وغيرهم ممّن يرجع إلى هذه المرحلة أقوالاً في أصول الفقه³، إلّا أنّ ما يخلص إليه خلّاق هو أنّه لا يمكن وصف هذه المرحلة في تاريخ علم أصول الفقه بالمرحلة العلميّة؛ لعدم وجود تلك الشروط الخمسة فيما كتب من أعمال ككتاب الرسالة⁴. فما امتازت به هذه المرحلة هو غياب البراديغمات التي اختصّ بها علم أصول الفقه، وقد كان هذا الأثر، في نظر وائل خلّاق، الأهمّ في فصل الرسالة عن أصول الفقه⁵.

المرحلة الثانية: وتبدأ من سنة 230 هـ إلى حدود 330 هـ وهي مرحلة موسومة بالظعن التأويليّ للسلطة الفقهيّة، وقد اعتبر وائل خلّاق أنّه من المستحيل تحديد نظريّة سائدة خلال هذه المرحلة؛ ليخلص إلى أنّها مرحلة خالية من تلك الشروط الخمسة المعتبرة⁶.

¹ See: *Usul al-fiqh and Shafii 's Risala Revisited*, p 150.

² See: *Usul al-fiqh and Shafii 's Risala Revisited*, p 150.

³ للنّظام آراء أصوليّة منثورة في كتب الأصول، بعضها في باب الأخبار، وبعضها في الإجماع، وبعضها في القياس. انظر: البرهان، ج 1 ص 370. ج 1 ص 433. ج 2 ص 490. وقد نقل الغزالي عن الجاحظ رأيه في التصويب والتخطئة. انظر: المستصفي، ص 348.

⁴ See: *Usul al-fiqh and Shafii 's Risala Revisited*, p 150.

⁵ See: *Usul al-fiqh and Shafii 's Risala Revisited*, p 151.

⁶ Ibidem, p 151.

المرحلة الثالثة: وتبدأ من سنة 310 هـ إلى 400 هـ، عنوانها ب"الظهور". وقد اختصّت بظهور أصول الفقه تحت مسمّى أصول الدّين، حيث لم يُعرف باسم أصول الفقه إلّا في النصف الثاني من القرن الرابع الهجريّ؛ فلم يبرز في هذه المرحلة، في نظر خلّاق، إلّا الشرط الأوّل، ويمكن القول إنّ معالم الكتابة العلميّة في أصول الفقه قد بدأت في هذه المرحلة¹.

المرحلة الرابعة: وتبدأ من 380 هـ إلى 520 هـ، ويعتبرها خلّاق مرحلة الاكتمال لكونها قد استوفت كلّ تلك الشروط الخمسة باستثناء جزئيّ للشرط الخامس، وقد استند فيها إلى ما ذكره ابن خلدون في مسرده التاريخيّ لأصول الفقه². وغير خاف أنّه في هذه المرحلة برزت مصنّفات وازنة في علم أصول الفقه، كالتقريب والإرشاد للباقلاني، والعمد للقاضي عبد الجبار (ت 415 هـ)، والمعتمد في أصول الفقه للبصري (ت 436 هـ)، وإحكام الفصول لأبي الوليد الباجي (ت 474 هـ)، والبرهان لإمام الحرمين (ت 478 هـ) والمستصفي للغزالي (ت 505 هـ) وغيرها من مصنّفات الحنفيّة، كأبي زيد الدبوسي (ت 430 هـ) ومحمّد بن أحمد السرخسي (ت 490 هـ)، وقد أسهمت هذه المصنّفات وغيرها في تطوير علم أصول الفقه على نحو بارز، فاستحقّت هذه المرحلة بالذات أن تكون محطة بارزة في تاريخ علم الأصول.

المرحلة الخامسة: وهي مرحلة التّحسينات والتّكميلات، وقد اشتملت على الشروط نفسها التي اشتملت عليها المرحلة السابقة مع الاحتفاظ بالاستثناء

¹ تطرّق الباحث Temel, Ahmet إلى التطوّر الذي لحق مفهوم الأصل في الفترة التي بين الشافعيّ وأبي بكر الجصاص؛ فذكر أنه كان يطلق بأربع استعمالات: أصول الدّين، أصول التوحيد، أصول الفقه وأصول الفتوى، أصول السنة، وقد أشار إلى إطلاق ابن النديم في الفهرست لفظ: أصول الفقه، في كتابه أثناء التعرّيج على بعض من كتب في ذلك، وهو ما يعني تقارباً إلى حدّ ما بين الباحث وبين وائل خلّاق بخصوص ظهور مفهوم أصول الفقه. انظر:

TEMEL, Ahmet, *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Usul al-fiqh between al-Shafi'i and al Jassas during the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries*, 2014, UC Santa Barbara, California Digital Library, University of California, p 50-60.

² See: *Usul al-fiqh and Shafii's Risala Revisited*, p 152.

ذاته، وتبدأ من سنة 500 هـ إلى حدود 620 هـ، وقد أورد وائل خلّاق، أمثلةً عليها، إسهامَ كلٍّ من أبي الحسين الرازي (ت 606 هـ) والآمدي (ت 630 هـ)¹، ولئن كان الآمدي قد توفّي بعد التاريخ المحدّد، عند وائل خلّاق، بعشر سنين، إلّا أنّ الوجه الذي راعاه في ذكره إلى جانب الرازي التقاؤهما معا في نقطة الإسهام التي طبعت هذه المرحلة. وهي التكميل والتحسين².

المرحلة السادسة: وهي مرحلة التوسّع والامتداد، وتبدأ من سنة 600 هـ إلى حدود 800 هـ، وتعتبر هذه المرحلة في نظر وائل خلّاق المرحلة التي اشتملت على كلّ تلك الشروط الخمسة، ويعدّ كتاب فصول البدائع في أصول الشرائع للفناري (ت 834 هـ) النموذج الذي يقدّمه على أنّه مصنّف استوفى تلك الشروط³.

المرحلة السابعة: وهي مرحلة الاستقرار والتحسينات الإضافية، وتمتدّ من سنة 800 هـ إلى 1250 هـ⁴.

المرحلة الثامنة: وهي مرحلة الهبوط والانحدار، وتمتدّ من سنة 1250 هـ إلى الآن⁵.

¹ See: *Usul al-fiqh and Shafii 's Risala Revisited*, p 152.

² يذكر ابن خلدون أن عمل كلٍّ من الرازي والآمدي في مصنّفيهما لا يزيد على تلخيص ما اعتبره قواعد فنّ الأصول على طريقة المتكلمين، وهي: العمّد للقاضي عبد الجبار، والمعتمد لأبي البصري، والبرهان للجويني، والمستصفي للغزالي، مع اختلاف طريقة كلٍّ من الرازي والآمدي في التلخيص. انظر: ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله محمّد الدرويش، الطبعة الأولى، 2004 م، مكتبة الهداية، دمشق، ص 201. يشار إلى أنّه ليس هناك تصريح من الرازي أو الآمدي بطبيعة عملهما فيما دوتاه، وإنما هو رأي لابن خلدون. أمّا الرازي فلم يفتح بشيء، بل النسخة المحقّقة المتداولة خالية من مقدّمة لصاحب الكتاب، وإنما شرع الرازي بعد البسملة في تفسير أصول الفقه. انظر: المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلوان، الطبعة الأولى، 2011 م، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع - مصر. ج 1 ص 60، 63. وأمّا الآمدي فله مقدّمة موجزة ورد فيها إشارته إلى أنّه نظر في كتب المتقدّمين من غير تعيين. انظر: الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، الطبعة الأولى، 2003 م، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ج 1 ص 16.

³ See: *Usul al-fiqh and Shafii 's Risala Revisited*, p 152.

⁴ See: *Usul al-fiqh and Shafii 's Risala Revisited*, p 152.

⁵ See: *Usul al-fiqh and Shafii 's Risala Revisited*, p 152.

قد يتّفق البعض ويختلف آخرون مع هذا التحقيب الذي وضعه وائل خلّاق، لكن الذي يهّم هو أنّه تحقيب خاضع لمعايير إبستمولوجيّة معيّنة، إلّا أنّ الملاحظ هو عدم التفاته إلى كتاب الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي (ت 790 هـ) لما لهذا المصنّف من أثر بارز في تناول القضايا الأصوليّة من حيث الاستدلال، وتجديد في المفاهيم ثانياً، واستخراج لمقاصد الشريعة نظريّةً مستقلّةً من رحم علم أصول الفقه مع الاحتفاظ بها جزءاً من منظومة العلم ثالثاً.

وقد آن الأوان لنرجع بالكلام إلى أوّله ونطرح السؤال الآتي: إلى أيّ حدّ استجابت رسالة الشافعيّ إلى تلك المعايير؟

لقد تحدّث الشافعيّ في الرّسالة عن مدارك الشريعة، لكنّه لم يتبنّ القول برباعيّة المصادر، حيث أسقط الإجماع من مراتب البيان، معتبراً أنّ البيان في الشريعة يقع بأحد ثلاثة وجوه: القرآن، والسنة، والاجتهاد¹، وعدم اعتباره الإجماع دليلاً جعل البعض يصفه بأنّه لا يقول بنظريّة المصادر الأربعة التي قال بها معظم الأصوليّين²، وكون الشافعيّ قد تحدّث عن الإجماع في جملة من موارد الرسالة لا يعني أنه يقول بدليليّته، وهذا أمر قد لاحظته الأصوليون من الشافعيّة أنفسهم³. على أنّ تطرّق الشافعيّ لهذه المدارك لم يكن بالطريقة المعهودة عند من هم بعده، لجملة من الفوارق في طريقة التناول، ثمّ إنّ تطرّقه للدلالات لم يكن على النّحو الذي عُرف في الدّرس الأصوليّ من بعد؛ إذ قد اكتفى بتناول بعضها فحسب⁴. وأمّا الاجتهاد لدى الشافعيّ فإنّه لا يتجاوز عتبة القياس، وقد عبّر عنه

¹ انظر: الشافعيّ، محمّد، الرسالة، تحقيق أحمد محمّد شاكر. مكتبة الحلبي - مصر. ص 476.

² See: NIAZ, Abdul Wahab, Early Islamic Legal Theory: The Risala of Muhammad ibn Idriss al-Shaf'i: Abook Review, p 154. <http://sahsol.lums.edu.pk> law-journal>.

³ انظر: الجويني، عبد الملك، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم النّيب، الطّبعة الرابعة، 1418 هـ، دار الوفاء - المنصورة - مصر، ج 1 ص 126.

⁴ انظر حديث الشافعيّ عن المرتبة الأولى والثانية من مراتب البيان من كتاب الرسالة.

بأسلوب يفيد الحصر¹، علماً أنّ الاجتهاد أعمّ من القياس على ما استقرّ عليه عند الأصوليين من بعد².

وعلى الجملة، فلا مجال لإنكار وظيفة الرسالة باعتبارها نصّاً مثل اختيارات الشافعيّ في استدلالاته على الأحكام الشرّعية، كما أنّه لا مجال للمقارنة بينها وبين ما ألف بعدها من مصنّفات، خصوصاً في مرحلة التطوّر والازدهار، إن على مستوى المعرفة أو على مستوى المنهج.

أهمّ النتائج والخلاصات

خلص البحث إلى النتائج الآتية:

- اعتراض وائل خلّاق على دعوى المستشرق جوزيف شاخت القائلة بأنّ الشافعيّ هو من هيكل علم أصول الفقه وحدّد مواضعه، وأنّ من جاء بعده من الأصوليين ما زادوا على تفصيل المجملات وتوسيع العبارات، هي في حدّ ذاتها دعوى ليست جديدة، وإنّما هي قديمة في تراث الأصوليين، وموجودة على نحو واسع حتّى صارت عند جملة منهم من قبيل المسلّمات؛ ومن هنا يمكن اعتبار اعتراض وائل خلّاق على شاخت اعتراضاً من جهة أخرى على علماء الأصول المسلمين وإن كان لم يصحّح بها في مقالیه.

- اختلاف منهج المعالجة لدى وائل خلّاق في كلّ من مقالیه بالنظر إلى اختلاف السياقات رغم أنّ القضية واحدة، وقد تميّز منهج المعالجة في البحث الأوّل بالتركيز على الجانب التاريخي المعتمد على الحفر في مصنّفات التأريخ للعلم بقصد إثبات سبق في التأليف في بعض مباحث أصول الفقه قبل الشافعيّ؛ الشيء الذي يجعل القارئ أمام معطى جديد في القضية، مع السكوت عن تفسير

¹ انظر: الرسالة، ص 477.

² انظر مثلاً: الغزالي، أبو حامد، المستصفي من علم الأصول، اعتناء محمّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلميّة - بيروت، كتاب الاجتهاد، ص 342.

هذا المعطى أو عدم اعتباره من قبل كثير من الأصوليين؛ حيث لم يلتفت إلى تلك التأليف ولا تمّ اعتبارها سبّاقة في أصول الفقه. وأمّا في البحث الثاني فقد انتقل وائل خلّاق إلى حجج أخرى تمثّلت في توظيف النظر الإبستمولوجي للعلم؛ إذ قصد إلى التمييز، بما وضعه من معايير، بين الكتابة العلميّة في أصول الفقه وبين ما لا يعدو أن يكون إسهاما مصاحبا لظهور علم أصول الفقه كما هو الشأن في الرسالة.

-الشروط التي قدّمها وائل خلّاق على أنّها معايير معتمدة في التمييز بين الكتابة العلميّة وبين غيرها إنّما صيغت بالنظر إلى مختلف الاعتبارات، وذلك اعتبار القصد من علم أصول الفقه، واعتبار وظيفته، واعتبار سيرورته التاريخيّة إلى الحدّ الذي بدأت ملامح التوقّف والانحدار تبرز في بعض مصنّفات العلم، ولقد كان التحقيب الذي قدّمه وائل خلّاق لتاريخ علم أصول الفقه مبنيا على تلك المعايير.

قائمة المصادر والمراجع

(إعادة ترتيب دون اعتبار: ال - ابن - أبو)

- ✓ ابن النديم، محمّد، الفهرست، 1398 هـ، دار المعرفة - بيروت.
- ✓ ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد الله محمّد الدرويش، الطبعة الأولى، 2004 م، مكتبة الهداية، دمشق.
- ✓ الأرموي، سراج الدين، التحصيل من المحصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد، 1408 هـ، الطبعة الأولى، مؤسّسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- ✓ الأمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، الطبعة الأولى، 2003 م، دار الصمعي للنشر والتوزيع.
- ✓ البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، اعتناء: خليل الميس، الطبعة الأولى، 1403 هـ، دار الكتب العلمية - بيروت.
- ✓ الجويني، عبد الملك، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، الطبعة الرابعة، 1418 هـ، دار الوفاء - المنصورة - مصر.
- ✓ الحجوي، محمّد، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، 1416 هـ، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.
- ✓ الرازي، محمّد بن المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، الطبعة الأولى، 2011 م، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع.
- ✓ الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمّد محمّد تامر، دار الكتب العلمية - بيروت، 2013 م.
- ✓ السبكي، علي، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة الأولى، 1404 هـ، دار الكتب العلمية - بيروت.
- ✓ الشافعيّ، محمّد، الرسالة، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، 1414 هـ، دار الكتبي - مصر.
- ✓ الغزالي، أبو حامد، المستصفي من علم الأصول، اعتناء: محمّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية - بيروت.

✓ القرافي، شهاب الدين، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمّد معوض، الطبعة الأولى، 1416 هـ، مكتبة نزار مصطفى الباز.

مراجع أجنبية

- ✓ Ahmed El SHAMSY, *Bridging the Gap: Two Early Texts of Islamic Legal Theory*. Journal of the American Oriental Society, 137. 3 (2017), University of Chicago.
- ✓ NIAZ, Abdul Wahab, *Early Islamic Legal Theory: The Risala of Muhammad ibn Idriss al-Shafi'i: Abook Review*. <http://sahsol.lums.edu.pk>> law-journal.
- ✓ TEMEL, Ahmet, *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Usul al-fiqh between al-Shafi'i and al Jassas during the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries*, 2014, UC Santa Barbara, California Digital Library, University of California.
- ✓ Wael B. Hallaq. *Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence?* International Journal of Middle East Studies. Vol. 25, No. 4 (Nov, 1993). Cambridge University Press.
- ✓ Wael Hallaq. *Was the Gate of Ijtihad Closed?* International Journal of Middle East Studies. Vol. 16 (Mar, 1984). Cambridge University Press.
- ✓ Wael. B. Hallaq, *Usul al-fiqh and Shafii 's Risala Revisited*. Journal of Arabic and Islamic Studies. 19 (2019), Colombia University.

الدراسات المقاصديّة المعاصرة بين الأصوليّة والحداثيّة

أ. ربيع رحومة

الملخّص :

نهدف من هذه الدّراسة إلى اختبار إمكانات الاتّصال بين المنوالين المعرفيّين الأصوليّ والحداثيّ على أرضيّة مقاصد الشّريعة، وذلك بالوقوف عند مبادئ النّظر المقاصديّ وهيكله وتفعيله في الدّراسات المقاصديّة المعاصرة بشقّيها الأصوليّ والحداثيّ. ولبلوغ حظّ من هذا المسعى اتّجه اختيارنا المنهجيّ نحو المنهج المقارنيّ الذي بلغ بنا جملة من النتائج أبرزها أنّ نقاط الاشتراك بين المقاصديّة الأصوليّة والمقاصديّة الحداثيّة كثيرة، وأنّ منشأ الاختلاف هو في افتراقهما في الحدود الدّلاليّة لمفهوم الشّريعة وفي الموقف من قدسيّة النصّ القرآنيّ، وأنّ إشكال الدّرس المقاصديّ المعاصر إشكال قيميّ ومعياريّ بالأساس، وهو ما نعتبره من آفاق البحث المقاصديّ.

الكلمات المفاتيح: المقاصد - الأصوليّة - الحداثيّة - القيم.

Abstract:

In this study, we aim to examine the prospects of nexus between the fundamentalist and modernist paradigms on the basis of Maqasid al-Sharia, by examining the principles, structure, and activation of Maqasid theory in contemporary Maqasid studies in bothsides: fundamentalist and modernist one. In order to achieve success in this endeavor, our methodological choice was

oriented towards the comparative approaches, which led us to a number of results, most notably that there are many points of commonality between the fundamentalist and modernist approaches, and that the source of the difference is in their divergence in the semantic boundaries of the concept of Sharia and in their view of the sanctity of the Qur'anic text. And that the problem of the contemporary Maqasid study is primarily a moral and normative problem, and this is what we consider to be one of the prospects of Maqasid research.

Keywords : Maqasid – fundamentalism – Modernism– Values

مقدّمة :

مثّلت مقاصد الشريعة منذ العقد الأخير من القرن الماضي محطّ أنظار عدد كبير من أهل الفكر والنظر من مختلف المشارب، وأثمر هذا الاهتمام دراسات علميّة متنوّعة من حيث المحتوى كثيرة من حيث العدد شجّعت أحد أعلام المقاصد المعاصرين – وهو الدكتور أحمد الريسوني- على الإعلان عن صحوة مقاصدية معاصرة.

ويرجع هذا الإقبال الكبير على دراسة المقاصد إلى سياق جولة جديدة من جولات الجدل بين مفكّري الإسلام من مختلف التوجّهات حول القضايا الرئيسة التي انطلق بحثها منذ القرن التاسع عشر ويستمرّ إلى أيّامنا هذه دون حسم مقنع. ومنها قضايا السياسة والحكم والمرأة والحريّات العامّة والتعليم والعلاقة بالآخر القوميّ والدينيّ وغيرها من شواغل الإنسان العربيّ التي تنضوي تحت سؤال إمكانات النهوض الذي يستقيم بدوره فرعا من فروع السؤال الشهير الذي طرحه الأمير شكيب أرسلان في مصنّفه لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟

وبالاطّلاع على الدراسات المقاصدية المعاصرة ومواكبة حركة التصنيف فيها يمكننا أن نلاحظ بيسر مسارين اثنين في التناول: تندرج ضمن الأوّل منهما الدّراسات الأصوليّة القائمة على الأساس النظريّ الأصوليّ الإسلاميّ، وضمن الثاني الدّراسات الحدائثيّة التي استفادت ممّا أتاحتها الحدائثة من إمكانات البحث

والقراءة خاصّة¹. وتشجّعنا هذه الملاحظة على اختبار فرضية اختراق الحسن المقاصديّ مختلف الأنظار الأصولية والحدائثة على السواء، وفرضية إمكان التقاء دراسات الشريعة المختلفة ضمن أفق المقاصد مهما اختلفت الأسس والمبادئ النظرية. وإذ نفترض هذا فإننا نصدر في ذلك عن رؤية تؤمن بتنوع أطر التواصل بين النماذج والمناويل المعرفية والتي من بينها إطار المقاصد.

وعلى ضوء ما سبق، نقترح هذه المحاولة، ونعتم إقامتها مستفيدين من المنهج المقارني لتبيّن نقاط الالتقاء ونقاط الاختلاف بين التناولين الأصوليّ والحدائيّ للدّرس المقاصديّ المعاصر، ومن المنهج الجدليّ في التفاعل كلّ مرة مع التناولين وفي مناقشتهم. ولذلك نعتم أن نجعل المحاولة في ثلاثة مباحث، يمثّل كلّ مبحث منها مستوى من مستويات المقارنة كما يلي:

- المبادئ العامّة الحاكمة في تناول مقاصد الشريعة.

- الإسهام النظريّ في الدّرس المقاصديّ المعاصر.

- الإسهام التطبيقيّ في الدّرس المقاصديّ المعاصر.

ونطمح من وراء اقتراح هذه المحاولة استجلاء إمكانات التواصل بين المدارس الفكرية المختلفة والاستفادة منه في إنتاج خطاب فكريّ عقلائيّ المنزع واقعيّ الوجهة إصلاحيّ المقصد.

1- مبادئ التفكير المقاصديّ المعاصر:

يصدر المعاصرون في تفكيرهم المقاصديّ عن مبادئ فكرية عامّة تضبط تصوّره عن ثلاثة أقطاب رئيسة، وهي النصّ باعتباره أبرز أصول التشريع

¹ ثمة ما يمكن أن نعتبره مساراً ثالثاً، وهو المسار الأخلاقيّ الذي سلكه طه عبد الرحمن بنفسه في إطار فلسفته الائتمانية، وقد انتهى مساره إلى إتمام مشروعه في مقاصد الشريعة بإصداره كتاب "التأسيس الائتمانيّ لعلم المقاصد". يُنظر: طه عبد الرحمن، التأسيس الائتمانيّ لعلم المقاصد، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت، ط1، 2022. ونظراً لخصوصية هذا المسار ولعسر تصنيفه في المسارين الأوّلين أثّرنا إفراده بدراسة تصدر قريباً عن مركز نهوض للدراسات والبحوث تحت عنوان "الأبعاد الأخلاقية للدرس المقاصديّ المعاصر: طه عبد الرحمن نموذجاً".

الإسلامي، والواقع باعتباره فضاء جريان الحكم بحسب شروطه، والإنسان باعتباره المستهدف من التشريع. ولذلك تتباين مبادئ التفكير المقاصدي المعاصر بين الأصوليين والحداثيين بحسب تباين التصوّر عن كلّ قطب من تلك الأقطاب الثلاثة. إلا أنّ هذا التباين لا ينفي فرضيّة وقوف الطرفين على مبادئ مشتركة.

بالاطّلاع على الدراسات الأكاديميّة المقاصدية المعاصرة تطالعنا بكلّ وضوح الاتّهامات والردود بين الطرفين الأصولي والحداثي، إلا أنّ الفحص العميق والتّفاذ إلى المبادئ الأولى يفضيان إلى الإقرار بنوع من الاشتراك في جملة من المبادئ. إلا أنّ هذا الاشتراك لا يعني التماهي في التفكير وفي مسالك البحث وطرائق الفهم ونتائج كلّ ذلك. وسنحاول بصفة برقيّة مكثّفة تلمّس هذا الاشتراك في المبادئ وفهمه، وبيان قيمته في إنتاج إمكانات التواصل بين الطرفين على أرضيّة واحدة.

1-1- التقصيد أو التعليل بالمقاصد:

يعتبر هذا المبدأ من أبرز مبادئ التفكير المقاصدي، ولا يكاد يخلو بحث في مقاصد الشريعة من التعرّض إليه أو البناء عليه، بل يذهب بعض الباحثين إلى اعتباره السبب في نشأة المقاصد¹.

ويقرّ كلا الطرفين الأصولي والحداثي بأنّ الشريعة معلّلة بالمقاصد التي هي مصالح العباد. يقول أحمد الرّيسوني أحد أبرز المقاصديين الأصوليين المعاصرين مبيناً معنى هذا المبدأ: "والحقيقة أنّنا لو أردنا أن نضع لمصطلح التعليل مرادفاً واضحاً يناسب موضوع المقاصد (...) لكان هذا المرادف هو مصطلح التقصيد، لأنّ تعليل الأحكام في حقيقته هو تقصيد لها أي تعيين لمقاصدها، فالتعليل يساوي التقصيد"². وبناءً على هذا المبدأ يصرّح بأنّ "الشريعة وُضعت لمصالح

¹ حمّادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، دار قنينة، بيروت، ط1، 1992، ص 124.

² أحمد الرّيسوني، نظريّة المقاصد، عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط1، 1995، ص 12.

العباد، وأنّ الأصل في أحكامها هو التعليل المصلحي¹. ويتصدّر هذا المبدأ في الدّراسات المقاصديّة الأصوليّة المعاصرة أبواب التدوين المقاصديّ وفصوله تحت عنوان "إثبات أن للشريعة مقاصد من التّشريع" مسافرين في ذلك شيخي المقاصد الشاطبيّ (ت 790هـ) ثمّ ابن عاشور (ت 1973م). وغير بعيد عن هذا الإقرار يصرح محمّد عابد الجابريّ بالقول: "كان مقصد الشارع الأوّل والأخير هو مصلحة الناس"². وإلى هنا تبدو الأرضيّة التي يقف عليها الأصوليون والحدائيون واحدة، وهي المصلحة، إلا أنّ هذه الأرضيّة تستوعب الاختلاف بينهما إلى حدّ التنافر.

ولئن اعتبرنا هذا المشترك مكسباً، ونحن نترصد فرص الالتقاء والحوار، فإنّ حدود الاختلاف لا يمكن محوها أو طمسها بهذه النوايا والآمال، ذلك أنّ حدود تصوّر هذا المبدأ، أي مبدأ التعليل المقاصديّ، في تفاصيله يُبدي اختلافات جوهرية كبرى.

وفي تقديرنا، تصدر الاختلافات في حدودها الكبرى عن مفهومين اثنين، وهما مفهوم الشريعة الدقيق الذي تقوم عليه درجات تعليلها، ومفهوم المصلحة الذي يُبنى عليه مجال المصلحة عند كلّ طرف.

فأمّا بالنسبة إلى مفهوم الشريعة، فإنّه يُحدّد عند المقاصديين الأصوليين بأنّها "ما هو مُتَزَلّ ومنصوص وصريح من الأحكام ومن القواعد الشرعيّة"³، وواضح في هذا المفهوم التنصيص على الأحكام والقواعد الشرعيّة باعتبارها أجزاءً مكوّنة للشريعة. وهذا المفهوم للشريعة سيوجّه بدوره درجات تعليلها، ولذلك نجد المقاصديين الأصوليين المعاصرين يعلّلون الشريعة على درجتين تثنيتين

¹ المرجع نفسه، ص 259.

² محمّد عابد الجابري، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربيّ المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 1992، ص 58.

³ أحمد الريسوني، فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسيّ الإسلاميّ، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت، ط2، 2014، ص 72.

كليّاً وجزئياً، "فمن أثبت تعليل الشريعة جملةً، مضى في البحث عن عللها الكليّة والجزئية"¹. والبحث عن العلل الكليّة هو التعليل الكليّ، وهو تعليل مقاصديّ مصليّ يعلّل مجمل الشريعة، وتتعلّق دلالاته بالتعليل المصليّ والتعليل المقاصديّ والقياس الكليّ. والبحث عن العلل الجزئية هو التعليل الجزئيّ، وهو تعليل قياسيّ للأحكام الجزئية، ومجاله الأحكام العادية، وتتعلّق معانيه بالتعليل بالمناسب، والتعليل بالأوصاف الظاهرة، والتعليل بالحكمة².

وحرص الحداثيون من جهتهم على ضبط مفهوم الشريعة ضبطاً دقيقاً يخدم نسقهم في التفكير المقاصديّ، فهذا محمّد سعيد العشماويّ يذهب مذهبا مخالفا لمذهب الأصوليين في تعريفهم الشريعة، إذ يقول: "إنّ ما تفرّدت به الشريعة حقيقة ليست الأحكام التي نصّت عليها، ولا القواعد التي استخلصت من هذه الأحكام، وإنّما المنهج الحركيّ القادر على التجديد الدائم والملاءمة المستمرة"³. ولئن بدا مفهوم العشماويّ متقدّماً على الزمان عن مفهوم الريسوني، فإنّ الملاحظ أنّ المفهومين متناقضين تماما، فما نصّ عليه الريسوني في مفهومه من أحكام وقواعد شرعية استبعده العشماويّ من فهمه الشريعة، ليحصر مفهوم الشريعة في روحها⁴. وواضح من خلال مفهوم العشماويّ قصّر مفهوم الشريعة على التصورات الكونية والقيم العليا، وهذا ما يفضي إلى تقليص سعة النصّ في استيعاب مناحي الحياة وإلى فسح المجال أمام العقل للتقصيد الكليّ دون الجزئيّ.

وأما بالنسبة إلى مفهوم المصلحة، فإنّه قد لقي العناية الكافية عند الأصوليين، وبالرغم من اختلاف عباراتهم في التعريف فإنّها تتواطأ على معنى

¹ أحمد الريسوني، القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، لندن، ط1، 2014، ص 17.

² أحمد الريسوني (إشراف وتحرير)، معجم المصطلحات المقاصدية، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، لندن، ط1، 2017، ص ص 216-220.

³ محمّد سعيد العشماويّ، أصول الشريعة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1983، ص 108-109.

⁴ المرجع نفسه، ص 178.

واحد استخلصه الريسوني في قوله: إنَّ "مسمّى المصلحة بهذا التعميم وبهذا الإطلاق يدخل فيه عند جميع علماء المسلمين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة"¹ مسائرا بهذا المفهوم ما ذهب إليه الشاطبي في تعريفه المصلحة². وإلى مصطلح "مصلحة" أسند المقاصديّون الأصوليون صفة "الشرعية" إحكاما للضبط ومنعا للبس، وفي هذا المفهوم، أي المصلحة الشرعية، يقول يوسف القرضاوي: "هي المصلحة التي تسع الدّنيا والآخرة، وتشمل المادّة والرّوح، وتوازن بين الفرد والمجتمع، وبين الطبقة والأمة، وبين المصلحة القوميّة الخاصّة والمصلحة الإنسانيّة العامّة، وبين مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الأجيال المستقبلية"³. والملاحظ في هذه الإضافات التي رافقت صفة "شرعية" تأكيد المقاصديّين الأصوليين على جملة من أبعاد المصلحة كالأبعاد الأخروية والروحية والاجتماعية والأُممية والإنسانية والمستقبلية، وفي مختلف هذه الأبعاد الإحاطة بالإنسان في مختلف أبعاده باعتباره المقصود بالمصلحة.

ولا يخفى اهتمام المقاصديّين الحدائثيين بالمصلحة، وقد نحتوا لها من التعاريف ما يبلّغهم مقاصدهم منها، وبالجمع بين محاولتي محمّد عابد الجابريّ وحسن حنفي يحصل أنّ المصلحة "تتلوّن بلون الظروف والمعطيات الحضارية والتطوّرات التاريخية"⁴ وأتّها "أمور إضافية تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف، وربّما العصور والأزمان"⁵ وأتّها متعلّقة بأمور الدّنيا⁶.

واضح من خلال المحاولتين أنّ الجهد الحدائثي يحاول إضفاء صبغة التغيّر المطلق على المصلحة بتغيّر الظروف والأحوال والأزمنة، وحصّرها في المجال الدنيويّ مستبعدا المجال الأخرويّ الذي قصد الأصوليون التنصيص عليه.

¹ الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 255.

² يُنظر: الشاطبي، الموافقات، تج: مشهور آل سلمان، دار بن عفان، القاهرة، ط1، 1997، ج2، ص ص 6-27.

³ يوسف القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1997، ص 62.

⁴ محمّد عابد الجابري، وجهة نظر، ص 55.

⁵ حسن حنفي، من النصّ إلى الواقع، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2005، ج2، ص 487.

⁶ المرجع نفسه، ص 488.

بدا مبدأ "التعليل المقاصديّ" مبدأً أساسياً في التفكيرين الأصوليّ والحدائيّ، كما بدا متأثراً شديداً بالتأثر بمفهوم الشريعة والمصلحة عند كلا الطرفين، إلا أنّ هذا المبدأ، وعند الطرفين، لا يقوم بنفسه بقدر ما هو حصيلة تصوّرات راسخة في مصادر كلا التفكيرين ومرجعياتهما. فالمبدأ عند الأصوليين هو جماع نزعة نصوصيّة تهيّب تجاوز النصّ حتّى في حالات السكوت والفرغ والإجمال والتعميم والتشابه، وفي نفس الوقت تحاول ردّ تفاصيل الواقع إليه ولو بالتأويل، وهو عند الحدائيين حاصل حكم راسخ على النصّ بالثبات وعلى الواقع بالتغيّر والتبدّل وعدم الثبات.

ومن هنا نحكم بأنّ المفاهيم المؤسّسة للتفكيرين المقاصديين قاصرة على إنتاج مبدأ متين وصارم يرغم الطرفين على الأخذ به والبناء عليه، لأنّ الملاحظ أنّ التعريفات الأصوليّة والحداثيّة، على السواء، والتي أسندت إلى الشريعة والمصلحة تعريفات تنصرف عن استخلاص أصل المفهوم وفلسفته التي تقيمه بذاته إلى صياغة مجالات متحيّزة، ثمّ شحن الحيّز بما يخدم المرغوب فيه مسبقاً كما في الحالة الأصوليّة أو إقصاء غير المرغوب فيه مسبقاً كما في الحالة الحدائيّة. كما أنّ الصيغ الصرفيّة التي سُكِّت فيها مصطلحا "الشريعة" و"المصلحة" صيغ لا تسمح للمصطلح بأن يكتسب دلالاته الخاصّة والضروريّة والكافية، وإنّما، وفي الحالتين، أي حالة صيغة فعيلة في معنى مفعولة مع "الشريعة" وحالة صيغة مفعولة مع "المصلحة"، تحم عليه مكوّنات من خارجه، وهو المفعوليّة في "الشريعة" والمصدريّة الميمية في "المصلحة". ولذلك قد تكون صيغتا المصدريّة "الشريعة" و"الصّلاح" المجردتان من العنصر الخارجيّ أقرب إلى إفادة المقصود وأدعى إلى التوافق بين الطرفين إذا ضُبّطت دلالتهما بالدقّة الكافية.

2-1- التاريخيّة (Historicité):

يعني هذا المبدأ أنّ للظواهر أبعادها الواقعيّة وشروطها الزمانيّة والمكانيّة والماديّة والدينيّة، وأنّها خاضعة للتطوّر والتغيّر وإعادة القراءة. يعني عند

محمد أركون "التحوّل والتغيّر، أي تحوّل القيم وتغيّرها بتغيّر العصور والأزمان"¹. والقراءة التاريخيّة لنصوص الإسلام المؤسّسة ولتراثه عامّة تُعتبر من أبرز القراءات الحداثيّة، فلا يخلو جهد حدائّي يستقرئ تراث المسلمين من أن يوظّف هذه القراءة، وقد عبّر محمد الطالبيّ عن قيمة القراءة التاريخيّة إذ يقول: "لا أستطيع أن أستفهم النصّ هذا الاستفهام، أي من صلب الحداثة، إلا إذا وضعته أولاً في أبعاده التاريخيّة والزمنيّة. إنّ القراءة التاريخيّة الأناسيّة يجب أن تسبق كلّ استقراء للنصّ كي نفهم فيه على حدّ السواء ظرف التنزيل وغاية الشرع، أي نقطة الانطلاق والهدف المقصود"². وهذا ما عبّر عنه الطالبيّ بالقراءة السهميّة للوحي. وبالتقصّي يحصل أنّ مجالات اشتغال هذه القراءة في الدراسات المقاصديّة المعاصرة أصوليّة أو حداثيّة هي المقاصد والمصالح مراتبها وعددها وطبيعتها.

ولئن بدا هذا المبدأ من أهمّ مبادئ المنظومة الحداثيّة يحتلّ منها محلّ قمّة الهرم، فإنّ هذا لا يعني أنّ المقاصديين الأصوليين كانوا زاهدين في القراءة التاريخيّة، أو في ممارسة ضرب من القراءات تؤوّل إلى نتائج تاريخيّة. ومن المقاصديين الأصوليين الذين أولوا المتغيّرات والتطوّرات التاريخيّة اهتماماً وقيمة في درك المقاصد والمصالح بمختلف مراتبها وأسّسوا قراءاتهم على مفهومي التغيّر والتطوّر نجد جاسر عودة في تصريحه بأنّه "كلّما تطوّرت الحياة، وتغيّرت الظروف العامّة تغيّراً واسعاً كلّما تغيّرت المقاصد المستقرّأة نفسها، ممّا يؤدّي إلى مرونة أعلى واستيعاب أكبر للتغيّرات في صالح التشريع"³. ويزيد هذا المعنى وضوحاً في عبارة إسماعيل الحسني حين يعتبر أنّ "تأصيل الضروريات المصلحيّة

¹ محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1991، ص 26.

² محمد الطالبي، عيال الله، دار سيراس للنشر، تونس، ط1، 1992، ص 209.

³ جاسر عودة، مقاصد الأحكام الشرعيّة وعللها، في محمد سليم العوا (تحرير)، مقاصد الشريعة الإسلاميّة: دراسات في قضايا لمنهج ومجالات التطبيق، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ط1، 2006، ص 306.

لا يستند فيه الباحث على مجرد مقررات الشّرع، بل لا بدّ له من الالتفات إلى الظروف المتباينة التي تنزل فيها تلك المقررات¹، ليخلص في عبارة يعلنها صريحة إلى أنّ هذا الفهم يدعو "إلى التسليم بتاريخية طبيعة الحصر لضروريات مصالح العباد"². ومن المفيد في هذا المقام أن نلفت الانتباه إلى أنّ مبدأ التاريخيّة لا يحظى بإجماع المقاصديين الأصوليين، فمنهم من حدّر منه وصرّح برفضه³، ومنهم من عبّر عن نفس الموقف باستخلاصه من كتب التراث قاعدة مقاصدية تمنع التغيّر في الكلّيّات، ومن صياغات هذه القاعدة "النسخ لا يكون في الكلّيّات" و"الأصول الكلّيّة لا تتبدّل بالنسخ"⁴.

والواضح من خلال الموقفين من مبدأ التاريخيّة أنّ فئة من المقاصديين الأصوليين المعاصرين قد أجازت اعتبار هذا المبدأ في درك المقاصد، وإنّ لم تُجرّه فئة أخرى في الكلّيّات، وهذا الالتفات إلى الظروف والمتغيّرات التاريخيّة اعتراف مهمّ بقيمة الواقع لا في الاستئناس به في التنظير المقاصديّ، فحسب، بل وفي اعتباره في استخلاص المقاصد من النصوص وإثباتها حسب كلّ عصر.

والواقع أنّ ما خلص إليه المجيزون في اعتبارهم مبدأ التاريخيّة يكاد يكون متطابقاً مع ما خلص إليه أحد أبرز الحدائثيين، وهو محمّد عابد الجابريّ، بل لقد ثمّن إسماعيل الحسني جهد الجابريّ في إدراك الطبيعة التاريخيّة للحصر الوارد في الضرورات⁵. وبالعودة إلى الجابريّ نجده يصرّح بأنّه "عندما ننجح في

¹ إسماعيل الحسني، نظريّة المقاصد عند الإمام محمّد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط1، 1995، ص 299.

² المرجع نفسه.

³ يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2000، ص ص 63-65، وعبد المجيد النجار، فقه التدين فهما وتنزيلاً، الزيتونة للنشر والتوزيع، تونس، ط2، 1995، ص 75-76.

⁴ أحمد الريسوني (إشراف)، المبادئ العامّة والقواعد المقاصدية، في معلمة زايد للقواعد الفقهيّة والأصوليّة، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية ومجمع الفقه الإسلاميّ الدولي، أبو ظبي، ط1، 2013، ج3، ص 283.

⁵ إسماعيل الحسني، نظريّة المقاصد عند الإمام محمّد الطاهر ابن عاشور، ص 299.

جعل ضروريّات عصرنا جزءاً من مقاصد شريعتنا... فإنّنا سنكون قد بدأنا في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن لها الاستجابة الحيّة لكلّ ما يحصل من تغيير، أو يطرأ من جديد"¹.

إنّ الإضافة النوعيّة في تصوّر الحدائيّ ليست في سحب مبدأ التاريخيّة على المقاصد والمصالح مراتب وعدداً فحسب، وإنّما تتجاوز ذلك إلى سحبه على القرآن باعتباره نصّاً مؤسّساً ومُثبتاً للمقاصد الشرعيّة، وأبرز من رفع لواء التاريخيّة من الحدائيّين في التعامل مع القرآن هو محمّد أركون، بل لقد رفعه شعاعاً ومشروعاً، إذ يقول: "أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تُطرح عملياً قطّ بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلاميّ، ألا وهي تاريخيّة القرآن، وتاريخيّة ارتباطه بلحظة زمنيّة وتاريخيّة معيّنة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة محدّدة"²، وقد سلك في هذا المشروع مسالك شتى وصنّف فيه التصانيف.

وحاصل تاريخيّة أركون في التعامل مع القرآن أنّ القيم التي كرّسها القرآن ورسّخها ما هي إلاّ تجربة اجتماعيّة خاصّة بمجموعة من المؤمنین، ومقتضى هذا أنّه لا ينبغي تعدّيها عن تلك المجموعة وعصرها بمختلف شروطه ومكوّناته. وتجد التاريخيّة بحسب النّظر الحدائيّ سنداً لها في التراث الإسلاميّ، وتحديدًا في علوم القرآن، خاصّة في أسباب النزول التي ترسّخ قيمة تلبّس النصّ بالواقع واستجاباته له، وفي الناسخ والمنسوخ الذي يؤكّد المفهومين المؤسّسين لمبدأ التاريخيّة وهما التغيّر والتطوّر. ولذلك اعتبر نصر حامد أبو زيد أنّ أسباب النزول والناسخ والمنسوخ يعيدان "وضع النصّ في التاريخ"³. وبذلك يخلص الموقف الحدائيّ إلى أنّ للتاريخيّة فضلاً على الشريعة نفسها، إذ تسبغ عليها سمات المرونة والواقعيّة والقابليّة للتجديد.

¹ محمّد عابد عابد الجابريّ، وجهة نظر، ص 72.

² محمّد أركون، الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص 212.

³ نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2000، ص 120.

والواضح من خلال التاريخيتين الأصولية والحدائثة أنّ الفريقين واقعان بدرجات متفاوتة تحت سلطة الواقع الضاغط والمستجدات المتسارعة التي تطلب إجابة من ناحية، وتحت الالتزام النظري من ناحية أخرى، ذلك أنّ مبدأ التاريخية ينشئ عملية التنظير المقاصدي المعاصر والمواكب. ولكن يبقى العنصر الفارق بين التاريخيتين هو قداسة النصّ المؤسس، أي القرآن، فلئن ذهب بعض الأصوليين مذهب التاريخية، فإنهم يصطدمون بمسألة قداسة النصّ التي تجعله أساس التشريع ومصدره الرئيس وراجعا على غيره من المصادر ولو كان الواقع نفسه. وهذه هي المعادلة التي يحاول الحدائيون الفكك منها بجعل النصّ معطى تاريخيا يمكن أن يرجح عليه مصدر آخر من مصادر التشريع المعتمدة عندهم كالمصلحة والواقع.

3-1- الظنيّة:

لا شكّ في أنّ هذا المبدأ يذكّر في حقل المقاصد الشرعية في تاريخها الحديث والمعاصر بجهود إمام المقاصد محمد الطاهر ابن عاشور، الذي عالج في محاولته التي وضعها في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية قضية القواعد الأصولية، وانتهى إلى أنّها قواعد ظنية غير قطعية، لا تصلح حكما عند الاختلاف، وضبط ثلاثة مظاهر لظنيتها، وهي تبعيتها لأصول مسالك الاجتهاد عند الأئمة السابقين، وانعدام صلتها بخدمة المقاصد الشرعية، وعدم تمييزها بين القطعي والظني في أدلة الأحكام الشرعية¹. ويرى ابن عاشور أنّ السبيل إلى تدوين أصول قطعية للتفقه في الدين هو "أن نعمل إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة"². وبعد جهود في التنظير

¹ إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، ص 101.

² ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الطاهر الميساوي، المركز المغربي للبحوث والترجمة، لندن، ط1، 2004، ص127.

والتقعيد والتفعيل يخلص ابن عاشور إلى أن "الحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علما قطعياً أو قريباً من القطعي وقد يكون ظنيّاً".¹ وبهذا يضعنا ابن عاشور مرةً أخرى أمام افتراض الظنيّة، ولكن هذه المرة ليس مع القواعد الأصولية وإنما أمام المقاصد الشرعية ذاتها.

وسار المقاصديّون المعاصرون على خطى ابن عاشور، في افتراض ظنيّة المقاصد الشرعية، وقد تعقبوها بالتعريف والشرح والتمثيل، ومنهم عبد المجيد النجار الذي يقول في تعريفها "هي تلك المقاصد التي يحصل العلم بها على سبيل الظنّ، إذ هي غير منصوص عليها بما يفيد القطع، وأغلبها يستفاد من استقراء لتصرّفات الشارع في تشريعه للأحكام".² وقد أقرّ بأنّ أغلب مقاصد الشريعة ظنيّة، دون أن يعني ذلك اعتبارها ناقصة أو ملغاة غير معتبرة. بل يذهب إلى الإقرار بأنّ "الظنيّة في تحصيل العلم بالمقاصد أمر معتبر في فهم الأحكام واستنباطها بالاجتهاد".³

والملاحظ في اعتبار الأصوليين مبدأ ظنيّة المقاصد هو سعيهم إلى تحريك النشاط الاجتهاديّ المقاصديّ مع الحرص على الحد الأدنى من القطع واليقين، فما الظنّ في التحقيق إلا أدنى اليقين، وإن أثبتوا قطعيّة المقاصد، فإنّهم قد أقرّوا بندرتها. ولذلك يصعب تحصيل نشاط اجتهاديّ مقاصديّ بالالتزام بمبدأ قطعيّة المقاصد، وفي المقابل تتيح ظنيّة المقاصد مجالات فسيحة في الاشتغال والنظر المقاصديين.

ويثبت الحدائثيون من جهتهم مبدأ الظنيّة في قراءتهم المنظومتين الأصولية والمقاصدية. ومن مجمل الجهود الحدائثة يمكن أن نتكلّم على إستراتيجيا حدائثة تفضي مراحلها إلى ظنيّة أصول الفقه وبشريّة إنتاجها. ويمكن أن نجمل هذه الإستراتيجيا في الخطوات التالية :

¹ المرجع نفسه، ص 178.

² عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط3، 2012، ص 38.

³ المرجع نفسه، ص 39.

أولاً: اختزال الهيئة العلمية لأصول الفقه حول الحقل البياني اللفظي: وأبرز من كرّس هذه الفكرة محمد عابد الجابري في كتابه *بنية العقل العربي*¹. ويعتبر في موضع آخر أنّها أصول وضعيّة اجتهاديّة غير منصوصة². كما ذهب عبد المجيد الشرفي مذهب القول إنّ بعض الأصول كالسنّة والإجماع فرضته أغراض تاريخيّة سياسيّة ومذهبيّة³. ثمّ طالب في موضع آخر "بإعادة النظر في المنظومة الأصوليّة الموروثة عن الشافعيّ ونزع القداسة المحيطة بها"⁴. وهذا ما ترتّب عليه التوجّه نحو الخيار المقاصديّ بديلاً استدلالياً يقطع مع المنظومة الأصوليّة القديمة.

ثانياً: تقرير ظنيّة أصول الاستدلال وبشريّة إنتاجها: وفي هذه الخطوة يثبت الحدائيّون أنّ تلك الأصول لا يشهد لها نصّ، بل هي مجرد محاولات اجتهاديّة، و"ليست سوى منظومة بشريّة يحقّ لنا نقدها وإلتيان بديل لها"⁵ على حدّ قول عبد المجيد الشرفي.

ثالثاً: نقد آليّة القياس الأصولي: وذلك ببيان عدم قدرتها على مواكبة المستجدّات المعاصرة وقصورها عن الواقعيّة الفقهيّة، نظراً لارتباط القياس بالنصّ، والنصّ متناه، والوقائع غير متناهية⁶.

ولهذه الإستراتيجيا، كما سنرى، دور كبير في النشاط التنظيريّ المقاصديّ الحدائيّ، ذلك أنّ هذه الخطوات إنّما هي خطوات تمهيدية تُنمّط التجربة الأصوليّة في بنية مختزلة ثمّ تنقدها جذريّاً وإجمالياً.

¹ يُنظر: محمد عابد الجابري، *بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة*، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط9، 2009، ص 22-24.

² الجابري، *وجهة نظر*، ص 62.

³ يُنظر: عبد المجيد الشرفي، *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*، دار الطليعة بيروت، ط2، 2008، ص 159-166.

⁴ عبد المجيد الشرفي، *لبنات*، دار الجنوب، تونس، ط1، 1994، ص 162.

⁵ المرجع نفسه.

⁶ الجابري، *وجهة نظر*، ص 54-55.

والملاحظ بعد هذا العرض الموجز أنّ التفكيرين المقاصديين الأصوليّ والحدائّي يشتركان في جملة من المبادئ، وأنّ هذا الاشتراك لا يمنع الاختلاف في تمثّل المبدأ والاشتغال به، وأنّ هذه الاختلافات ليس ناتجة عن تلك المبادئ في صورتها الموضوعيّة والعلميّة، وإنّما هي ناتجة عن توظيف المبدأ توظيفاً يُمليه الاستعداد المسبق للانحراف به أصولياً أو حدائثياً. فالطرفان متفقان حول التعليل المصلحيّ لكن بأيّ فهم للشريعة والمصلحة؟ والطرفان يقبلان مبدأ التاريخيّة ويشغّلانه في فهم النصوص واستنباط المقاصد بدرجات متفاوتة لكن يبقى نزع القداسة عن النصّ المؤسس رهان النّظر الحدائّي من الأخذ بمبدأ التاريخيّة، فيما يظلّ صون تلك القداسة رهان النّظر الأصوليّ. والطرفان أيضاً يثبتان ظنيّة المنظومة الأصوليّة ولكن ظنيّة الأصوليّ ظنيّة جزئيّة محدودة، وظنيّة الحدائّي ظنيّة تامّة تأتي على المنظومة من جذورها لاستبدالها بمنظومة أخرى.

وتبقى المعايير المميّزة لكلا التفكيرين ثاوية خلف المبدأ المميّز لكلّ من الأصوليّة والحدائيّة، وما دام المبدأ المميّز قائماً في التفكير يظلّ الاختلاف قائماً بين الطرفين، وفرص الالتقاء وتقليل مساحات الاتّهامات والردود منحسرة. إنّ المبدأ المميّز للتفكير الأصوليّ هو مبدأ التّأصيل، أي تّأصيل المقاصد الشرعيّة، وهو "عملية بناء المسائل المقاصديّة باستعمال منهج يتكامل فيه الشرع مع الواقع... أو الطريقة المنظّمة للبحث المستعملة في دراسة المقاصد على وجه يجمع بين المناهج النظريّة الأصوليّة المعتمدة ومناهج البحث الواقعيّة الميدانيّة"¹ والحقيقة أنّ التعريفات المسندة إلى التّأصيل كثيرة مختلفة، لكن يمكن ردّها إلى تعريف جامع يعتبر التّأصيل "إرجاع المسائل إلى أساس شرعيّ تستند إليه"². إنّ المعايير المميّزة التي تحفظ على التفكير المقاصديّ أصوليّته، أو تجعله أصولياً هي شروط تّأصيل المقاصد، وهي على الإجمال:

¹ عراك جبر شلال، إشكاليّة التّأصيل في مقاصد الشريعة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت لبنان، ط1، 2016، ص 77.

² نفسه.

- مقاصد الشرع تُعرف بالكتاب والسنة والإجماع.
- مراتب المقاصد الثلاث تأصّلت في القرآن وتفصّلت في السنة.
- علل الأحكام تدلّ على قصد الشارع فيها.
- سكوت الشارع عن أمر مع وجود مقتضيه دليل على قصده أن لا يُزاد فيه ولا يُنقص.
- الصحابة أعلم الناس بمقاصد الشرع¹.

إنّ هذه القواعد التي تضبط المقاصد من حيث مصادرها (الكتاب والسنة والإجماع) وطرائق إثباتها (العلل المنصوصة) ونشأتها في التاريخ (عمل الصحابة بالمقاصد) تمنع، ولا شكّ، إمكان اشتغال ضمن براديغم الحدائثة إلا أن تتخلّى المقاصد عن أصولها.

وأما المبدأ المميّز للتفكير الحدائتيّ فهو مبدأ الأنسنة (Humanisme) بما هي "قطيعة حاسمة مع كلّ نظرة لاهوتية قروسطيّة، صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان، وتمثّل في الوقت نفسه تأسيساً لفلسفة جديدة - لرؤية جديدة- تحلّ الإنسان محلّ المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه"². ويبرز أثر هذا المبدأ في نشاط الحدائتيين المقاصديّ في ربط المقاصد إدراكاً وتحصيلاً بالإنسان، فالإنسان وفق التصوّر الحدائتيّ قادر باستقلال على إدراك المصلحة، وفي هذا يقول حسن حنفيّ "والإنسان يدرك مصلحة نفسه كما يشرعها الناس وإلا ضلّ في الدّنيا"³. والمصلحة بهذا التصوّر يضبطها الإنسان بما تحصّل عنده من معارف وعلوم وتجارب وما يشتقّ منها من معايير، ولذلك لا تستقرّ المصلحة في التصوّر الحدائتيّ، فحكمها التبدّل والتغيّر بحسب الظروف والوقائع. وكأنّ

¹ يُنظر: معلمة زايد للقواعد الفقهيّة والأصوليّة، ج3، ص 527، 5، ص 9، 85، 151، 201.

² عبد الإله بلقزيز، العرب والحدائثة، دراسة في مقالات الحدائتيين، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2007، ص 62.

³ حسن حنفيّ، من النصّ إلى الواقع، ج2، ص 487.

الإنسان في إثباته مقاصد الشرع لا يثبتها من داخلها وعبر أدواتها، وإنما من خارجها وبأدواته، وهذا ما يسوّغ الإقرار بناءً على فلسفة النّظر الحدائتي بأنّ الإنسان في نشاطه المقاصديّ إنّما يثبت مقاصده لا مقاصد الشرع.

ويُفترض أنّ لهذه المبادئ قيمة جوهرية في إقامة هيكل النظرية المقاصدية، ذلك أنّ هذا الهيكل سيقوم صرحه على ما تمّ إقراره من مبادئ أساسية. ولذلك فإنّ الاختلافات المرصودة في المبادئ المقاصدية بين الأصوليين والحدائثيين سيكون لها الأثر الواضح على مستوى إنتاج النظرية المقاصدية واشتغالها عند كلّ منهما.

2- نظرية المقاصد عند الأصوليين والحدائثيين المعاصرين:

تزخر الدراسات المقاصدية المعاصرة الأصولية والحدائثة على السواء بإسهامات نظرية مقاصدية مختلفة، وإذ يصعب في هذا المجال تقصي كلّ مكوّنات هيكل النظرية، فإنّنا لا نعدم إمكان تقصّيها من حيث مستويات ثلاثة، وهي مستوى المفاهيم النظرية ومستوى حصر الضروريات ومستوى وسائل إثبات المقاصد الشرعية.

2-1- المفاهيم النظرية:

للمفاهيم قيمة كبرى في النشاط التنظيري لأيّ فرع معرفي أو علمي، وليس فرع المقاصد الشرعية بمعزل عن هذه المسألة، ذلك أنّ جملة من المفاهيم الأساسية حاکمة بصفة مباشرة في نسيج النظرية وفي اشتغالها وفي ما تنتجه. وهذه المفاهيم هي الشريعة، والمصلحة، والنص، والتأويل، والاجتهاد، وصلاحيّة الشريعة، إلّا أنّه، وإنّ كانت كلّ المفاهيم محورية مؤثرة في التفكير المقاصديّ، نعتبر أنّ أهمّ مفهومين مميّزين وفارقين هما مفهوم الشريعة ومفهوم المصلحة، فلا نكاد، ونحن متسلّحون بالمنهج المقارنيّ، نعثر على مشترك ذي بال بين المنظومتين الأصولية والحدائثة على مستوى هذين المفهومين.

1-2-1- مفهوم الشريعة: يُعتبر هذا المفهوم من المفاهيم المفتاحية في نظرية المقاصد، وبالرغم من أهميته فإنّ أغلب مصنّفات الأصوليين المقاصدية قد زهدت في ضبط هذا المفهوم ضبطاً علمياً¹ يوقّر شروطه الضرورية والكافية، وانصرفت إلى تحقيق مفهوم المقاصد، وقد يفهم هذا في الوهلة الأولى بالتعامل مع المفهوم باعتباره مفهوماً متداولاً واضح الدلالة، إلا أنّ الفحص العلمي يفضي إلى أنّ مصنّفات الأصوليين المقاصدية تفتقر فعلاً إلى العناية بالمفاهيم، ذلك أنّ التساهل في ضبط الدلالات قد يوقع أصحابه، وقد أوقعهم، في مزالق خطيرة.

ومن الأصوليين المعاصرين الذين انتموا إلى مفهوم الشريعة نجد جاسر عودة في كتابه مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلاميّ، يقول معرّفًا "الشريعة هي الوحي الذي تلقاه صلى الله عليه وسلّم، وجعل تطبيقه رسالته وغايته في هذه الحياة، فالشريعة ببساطة هي القرآن والسنة"². إلا أنّ هذه البساطة في المفهوم مثيرة، ولا شكّ، لأكثر من سؤال ليس آخرها مدى استيعاب الشريعة للسنة في عمومها.

وبالتقدّم في فهم محاولات الأصوليين، نرصد تمطيطهم مفهوم الشريعة ليستوعب مختلف مناحي الحياة من ناحية، ولتوسيع دائرة المقدّس لتشمل جزئيات الشريعة من ناحية أخرى. وقد سمح هذا التمطيط أيضاً بأن تكون نشاطات الأصوليين المقاصدية منذ القرن الهجريّ الخامس، أي مع الجوينيّ (ت 478هـ)، نشاطات جزئية تثبت للشريعة مقاصد جزئية من مختلف أحكامها التفصيلية.

وفي مقابل هذا اعتنى الحداثيون بالمفاهيم عناية فائقة، ولا نبذل كبير جهد كي نظفر بسيل من المفاهيم المسندة إلى الشريعة، ومن أبرز الجهود على هذا

¹ نشير في هذا المقام إلى محاولة وائل حلاق القيام بتحليلية الإشكالات المفاهيمية المحيطة بمفهوم الشريعة في: = Wael B. Hallaq, What is Shari'a?, in : Martin Lau (Editor), Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law Online, Brill, Leiden, 2005, p151-155.

² جاسر عودة، مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلاميّ: رؤية منظومية، تعريب عبد اللطيف الخياط، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، فرجينيا، ط1، 2012، ص 22.

المستوى جهد محمد سعيد العشماوي، إذ بنى فهمه الشريعة على جملة من الإقرارات التي نستجلبها من مجمل مؤلفاته، ومن هذه الإقرارات أنّ مصطلح الشريعة قد تعرّض إلى أكثر من تعديل في الفكر الإسلاميّ إلى أن انتهى دالّاً للخطاب الفقهيّ الإسلاميّ¹، وأنّ "الدّين والشريعة إنّما يُعنيان بالإنسان لا بالنُظم، ويحتفيان بالضّمير أكثر من اهتمامهما بالقواعد القانونيّة"²، وأنّ "ما تفرّدت به الشريعة ليس الأحكام التي نصّت عليها ولا القواعد التي استخلصت من هذه الأحكام، وإنّما المنهج الحركيّ القادر على التجديد الدائم والملاءمة المستمرة"³، وأنّ تفاصيل المعاملات ليست هي الشريعة⁴.

والواضح من خلال هذه الإقرارات أنّ تناول الحدائيّ لمفهوم الشريعة يفصل بين مستويين اثنين: بين الأحكام والقوانين والقواعد التفصيليّة، وبين المبادئ العامّة والقيم العليا، وأنّ مفهوم الشريعة هو في المستوى الثاني، أي في المبادئ العامّة والقيم العليا، ومن ثمّ وقع تهميش الأحكام والقوانين والقواعد التفصيليّة من مفهوم الشريعة. وهذا التهميش والإقصاء ينسجمان إلى حدّ بعيد مع المنظومة الحدائيّة التي تريد، وعلى خلاف المنظومة الأصوليّة، تقليص مجال المقدّس في النصّ، وتقليص مدى استيعاب النصّ للواقع وخاصّة جانب المعاملات منه، وهذا ما يسمح للنشاط الحدائيّ بممارسة نشاطه التأويليّ على النصّ والواقع بعيداً عن سلطة المقدّس.

ولذلك لا نكاد نعثر على مشترك بين الطرفين في فهم كلّ منها الشريعة، ويبدو النزاع بين الطرفين مرّة أخرى حول مسألة المقدّس ومقتضياتها، ففي حين يسعى الأصوليون إلى توسيع مجاله والاحتفاء به في كلّ أبعاد الشريعة بفهمهم،

¹ يُنظر: محمد سعيد العشماوي، الشريعة الإسلاميّة والقانون المصري، مطبعة مدبولي، القاهرة، ط1، 1996، ص 22-21.

² المرجع نفسه، ص 36.

³ العشماوي، أصول الشريعة، ص 108-109.

⁴ المرجع نفسه، ص 19-15.

يحاول الحدائثيون نزع هذه القداسة عن النصّ وتأويلاته والتراث الذي قام على توجيهاته عبر ما يسمّى بنزع القداسة (Désacralisation). لكنّ الحدائثيين وهم ينزعون القداسة عن النصّ يسبغونها في مقابل ذلك على الإنسان.

2-1-2- مفهوم المصلحة: لا نعثر على مفهوم دقيق للمصلحة¹ من وضع الأصوليين والحدائثيين المعاصرين، وقصارى جهد الأصوليين استحضار المفاهيم التراثية التي أُسندت إليهما، خاصة من الغزاليّ (ت 505هـ) في المستصفى² والعزّ بن عبد السلام (ت 660هـ) في قواعد الأحكام³ والشاطبيّ (ت 790هـ) في الموافقات⁴، ثمّ تبيّنها لفظيًّا والبناء عليها. لكن بالتقدّم في الاطلاع يمكن الظفر بجملته من الخصائص والمعايير في محاولات الطرفين.

إنّ أبرز سمة من سمات المصلحة اجتمع حولها الطرفان هي سمة التغيّر، أي تغيّر المصلحة بتغيّر الأزمان والظروف الحضاريّة، وهذا يؤكّده من الأصوليين إسماعيل الحسيني بقوله إنّ "تحديد ضروريّات المصالح في المجتمع يخضع لما هو متحرّك فيه لا لما هو ثابت ... بعبارة يتأسّس ضبط الضروريّات في المجتمع الإسلاميّ على استيعاب تامّ وانتباه كامل للمستجدّ من التحوّلات في الأحوال والأوقات الطارئة على المجتمع الإسلاميّ خاصة والمجتمع الإنسانيّ عامّة"⁵. ووجه الطّرفة في هذا الإقرار أنّ التغيّر يطرأ حتّى على مستوى أعلى مراتب المصالح، أي المصالح الضرورية، ومن باب أولى المصالح الحاجية والتحسينية. وربّما هذا ما

¹ اللافت للانتباه غياب مصطلح "مصلحة" بمعناه الاصطلاحيّ في القرنين الأوّل والثاني للهجرة، ويشير وائل حلاق إلى أنّ تشكّل مفهوم المصلحة بالمعنى الاصطلاحيّ قد ظهر بين أواخر القرن الثالث وبدايات القرن الرابع، يُنظر:

Wael.B. Hallaq, *considerations on the function and character of Sunni legal theory*, Jornal of American Oriental Society, 104, 1984, p 686.

² يُنظر: الغزاليّ، المستصفى، تج: محمّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1993، ص 174.

³ يُنظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تج: نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميريّة، دار القلم، دمشق، والدار الشاميّة، بيروت، ط1، 2000.

⁴ الشاطبيّ، الموافقات، ج2، ص 20.

⁵ إسماعيل الحسيني، نظرية المقاصد عند ابن عاشور، ص 299.

دفع الرّيسوني قبل ذلك إلى الدّعوة إلى مزيد الدّراسة التفصيليّة لبيان حدود الثبات والتغيّر في المصالح¹. ويقرّ الجابريّ سمة التغيّر في المصلحة عندما يعتبرها "تتلوّن بلون الظروف والمعطيات الحضاريّة والتطوّرات التاريخيّة"²، ويؤكّد حسن حنفيّ، هو الآخر، أنّ المصلحة "أمور إضافيّة تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف، وربّما العصور والأزمان"³ والراجح أنّ الأصوليّين بتسليمهم بتغيّر المصلحة إنّما يصدر ذلك منهم على سبيل الواقعيّة الاجتهاديّة، فالعيش في الواقع لا خارجه يفرضي إلى استنتاج تغيّر المصالح.، ولهذا التسليم، كما سنرى، فضل في إعادة التفكير النظريّ في جملة من المسلّمات التي استقرت قروناً باعتبارها مسلّمات مقاصديّة. أمّا الحدائثيون، وكما سنرى، فإنّهم بتأكيدهم سمة التغيّر يتحرّرون من القيود التي فرضها النصّ والتراث، ويخضعون التغيّرات الواقعيّة إلى تقديرات العقل لا إلى منصوصات الشرع.

إنّ هذا التوافق بين الأصوليّين والحدائثيّين حول سمة تغيّر المصلحة لا يعدو أن يكون توافقا جزئيّاً، إذ بالانتقال إلى خصائص المصلحة وضوابطها تظهر الاختلافات جليّة.

إنّ أبرز من اشتغل على المصلحة من الأصوليّين المعاصرين محمّد سعيد رمضان البوطي، في ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلاميّة، فمن خلال هذا الجهد تنبّين أنّ المقاصديين الأصوليّين يميّزون في خطابهم بين المصلحة مجردة من النّسبة والمصلحة منسوبة إلى الشرع، أي المصلحة الشرعيّة، ولذلك حرص البوطي في جهده ذاك، وهو في الأصل أطروحته للدكتوراه، على ضبط المصلحة ضبطاً شرعيّاً.

والمهمّ في تقديرنا في محاولة البوطي هو ما خلص إليه من خصائص المصلحة الشرعيّة وضوابطها، ذلك أنّه توصل إلى ثلاث خصائص وخمسة

¹ يُنظر، الرّيسونيّ، نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبيّ، ص 314.

² الجابريّ، وجهة نظر، ص 55.

³ حسن حنفيّ، من النصّ إلى الواقع، ج2، ص 487.

ضوابط، فأما الخصائص فهي أنّ معيارها الزمانيّ مكوّن من الدّنيا والآخرة، وأنّ قيمتها لا تنحصر في اللذة الماديّة وحدها، وإنّما في الروحيّة أيضا، وأنّ مصلحة الدّين أساس المصالح¹. وأما الضوابط فهي اندراجها في مقاصد الشارع، وعدم معارضتها للكتاب، وللسنّة، وللقياس، وعدم تفويتها مصلحة أهمّ منها².

واللافت للانتباه في هذه محاولة تأكيد صاحبها ربط المصلحة زمانيا بالآخرة وديونيا بالروح ونسبتها إلى الدّين وجعل الأدلّة المشهورة أعلى منها وراجعة علميا ومتحكّمة فيها، وهذا ما يجعلها أدخل في باب التكليف منها في باب التشريف، فالإنسان بحسب خصائص البوطي وضوابطه مكلف بالمصلحة لا مشرف بها. والحقّ أنّ هذه المحاولة ومن خلال ما انتهت إليه من نتائج تبدو أدخل في باب التأصيل منها في باب البحث العلميّ الذي يطلب الضوابط والمعايير الموضوعيّة وإن كانت الشريعة الإسلاميّة مجال البحث³.

وعلى خلاف هذا يصحّ حسن حنفيّ بأنّ "المصالح والمفاسد يتعلّقان بأمور الدّنيا"⁴، وبهذا يقصر المصلحة على المجال الدّنيويّ مخرجا من الاعتبار المجال الأخرويّ، ويعتبر التفكير في هذا المجال من خواصّ أصول الدّين لا أصول الفقه، وأنّه لا توجد وسيلة للتعرف إلى تفاصيله إلّا بقياس الغائب على الشاهد، وأنّ وصف الشرع له في حاجة إلى تأويل وإعمال خيال⁵. ويبني على هذا الإقرار كون "الإنسان يدرك مصلحة نفسه كما يشرعها الناس وإلّا ضلّ في الدّنيا"⁶ ويعتبره قادرا بعقله على تأسيس المصلحة وإنتاجها، ذلك أنّه "لا يتعارض العقل والمصلحة نظرا للوحدة المبدئيّة بين العقل والواقع"⁷.

¹ يُنظر: محمّد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلاميّة، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت، ص 44-70.

² المرجع نفسه، ص 115-275.

³ نشير في هذا المقام إلى أنّ محمّد الطاهر ابن عاشور قد اقترح خمسة ضوابط موضوعيّة تضبط المصلحة وكذلك المفسدة، يُنظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، ص 216-221.

⁴ حسن حنفي، من النصّ إلى الواقع، ص 488.

⁵ المرجع نفسه.

⁶ المرجع نفسه، ص 487.

⁷ المرجع نفسه، ص 492.

واضح إذن أنّ الخلاف واسع بين الأصوليّين والحداثيّين في التعامل مع مفهوم المصلحة، وهو خلاف على مستويات متعدّدة مثل مجال المصلحة، ومصدرها، ومظانّها وأساسها. فلئن وسّع الأصوليون مجال المصلحة ليستوعب المجال الأخرى فإنّ الحداثيّين اختزلوا مجالها في الطبيعة المادّيّة والاجتماعيّة وما يقتضيه الوجود الإنسانيّ الحسيّ مسقطين بذلك المصالح الأخرى والروحيّة والتعبديّة من الاعتبار. وفي حين يأخذ الأصوليون في ضبطهم المصلحة بعين الاعتبار أدلّة التشريع وعلى رأسها النصّ يطلق الحداثيون عنان العقل في استخلاص المصالح وإثباتها. ولئن أقام الأصوليون المصلحة على أساس الدّين فإنّ الحداثيّين يقيمونها على أساس الواقع. وسنرى أنّ لهذه الاختلافات الجذريّة على مستوى المفاهيم أثرا مباشرا في تصوّر كلّ فريق المقاصد الضروريّة من حيث حصرها ووسائل إثباتها.

2-2- حصر الضروريّات:

بناءً على تسليم الفريقين بتغيّر المصالح بتغيّر الأزمان، اجتهد كلّ منهما في إعادة قراءة إحدى المسلّمات المقاصديّة الكبرى، وهي حصر الضروريّات في خمس، وهي حفظ النفس وحفظ الدّين وحفظ العقل وحفظ النسب وحفظ المال، على اختلافات في ترتيبها. ولئن اتّفق الفريقان على إثبات سمة التغيّر للمصالح فإنّهما افترقا في حصر الضروريّات منها.

من المحاولات المشهورة بين صفوف الأصوليّين المحاولة التي تقدّم بها طه جابر العلوانيّ (ت2016م)، والتي انتهى منها إلى إقرار ثلاثة مقاصد شرعيّة عليا حاکمة، وهي التوحيد والتزكية والعمران¹، ثمّ تلتها محاولة جمال الدّين عطية التي توصّل فيها إلى المجالات الأربعة: الفرد والأسرة والأمة والإنسانيّة²، ثمّ تلتها

¹ طه جابر العلواني، التوحيد والتزكية والعمران: محاولة في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنيّة الحاکمة، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003، ص 12 وما بعدها.

² يُنظر: جمال الدّين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط2، 2011، ص 132-164.

محاولة عبد المجيد النجّار التي خلص منها إلى الدوائر الأربع: حفظ قيمة الحياة الإنسانية، وحفظ الذات الإنسانية، وحفظ المجتمع، وحفظ المحيط المادّي¹، ثمّ تتالت بعدها بعض المحاولات.

لكنّ الملاحظ على هذه المحاولات الثلاث أنّ المحاولة الأولى على قدر من الطرافة الاجتهادية، فقد أقامها صاحبها على قراءة مستقلة للقرآن والسنة بعيدا عن تأثيرات مسلمة الضروريات الخمس. ولذلك جاءت من حيث الكليّة أعمّ من الضروريات الخمس. لكتّنها في المقابل تبقى مجردة وضبابيّة ولا يمكن أن تستقيم دليلا في الحكم على المصالح بله أن تُنتج هي نفسها المصالح، ولذلك فإنّ تشغيلها في نشاط اجتهاديّ مرّن وفاعل ومنتج يبدو أمرا غير هيّن، والدليل الاضطراب الذي وقع فيه صاحبها وهو يقدّمها بشكل عامّ دون تنزيل، من ذلك اعتبار تشغيلها قادرا على ضبط الأحكام الجزئية وتوليدها، واعتبارها المنطلق الأساس لإعادة بناء قواعد أصول الفقه، وأنّه سوف يؤديّ إلى غرس قابليّة التجدّد الذاتيّ في الأصول والفقه، وأنّه سيساعد على إطلاق طاقات التجديد والاجتهاد، وأنّه سوف يضفي حيوية وفاعليّة كبيرة على خصائص الشريعة، ويسترسل في تعديد المزايا². لكنّ المحاولة بقيت في حدود التسويات المجردة والضبابيّة، ولذلك تعقّبها حسن ملكاوي بالتطوير والتركيز في كتابين اثنين من كتبه³.

وأما المحاولتان اللتان تلتاها فلا تستقيمان على طرافة واضحة، فقصارى الجهد فيهما تفصيل الضروريات الخمس إلى مقاصد جزئية، ثمّ تبويبها وفق معايير منطقيّة، فقد فصلّ جمال الدّين عطية تلك الضروريات الخمس إلى أربعة وعشرين مقصدا ورّعها على أربعة مجالات تفاضليّة تبدأ بالفرد وتنتهي في الإنسانية، وولّد عبد المجيد النجّار من الضروريات الخمس ثمانية مقاصد ورّعها على أربعة دوائر مترابطة.

¹ يُنظر: عبد المجيد النجّار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص 59-234.

² يُنظر: طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001، ص 139 وما بعدها.

³ وهما: منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط1، 2020. ومنظومة القيم المقاصدية وتجلياتها التربوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط1، 2020.

وقد أسهم الحدائثيون من جهتهم في إنتاج الضروريات التي رأوها مناسبة لواقعهم، واختلفت الاقتراحات بينهم، فقد انتهى الجابريّ من بحثه "لكلّ عصر ضروريّاته الخاصّة" إلى ضرورة إدراج جملة من الحقوق في الضروريات الخمس، وهي "الحقّ في حرّية التعبير وحرّية الانتماء السياسيّ، والحقّ في انتخاب الحاكمين وتغييرهم، والحقّ في الشغل والخبز والمسكن والملبس، والحقّ في التعليم والعلاج..."¹، ويترك القائمة مفتوحة. وتوصّل نصر حامد أبو زيد في قراءته "المقاصد الكلّية للشريعة قراءة جديدة" إلى الدعوة إلى اعتماد مبادئ كلّية ثلاثة، وهي العقل والحرّية والعدل، وإلى جعلها حاکمة على الكلّيات الخمس. يقول مبرزا قيمة تلك المبادئ الكلّية الثلاثة "إنّ هذه الكلّيات المقترحة الثلاث- العقل والحرّية والعدل- تمثّل منظومة من المفاهيم المتماسكة المترابطة من جهة، وهي تستوعب المقاصد الكلّية الخمس التي استنبطها علماء أصول الفقه من جهة أخرى"².

ولا تخلو هاتان المحاولتان أيضا من قصور، ذلك أنّ محاولة الجابريّ، إضافة إلى كونها لا تؤسّس صراحة ضروريات جديدة، تتخلّق داخل رحم الضروريات الخمس، إذ لم يدعُ إلى إبداع ضروريات وإنّما إلى إدراج حقوق معطّلة على زمانه في الضروريات الخمس على حدّ تعبيره، وبذلك فإنّ جوهر المحاولة هو ملء أوعية الضروريات الخمس بحقوق جزئية تفصيلية تتعلّق بمجالات حياتية حيوية كالسياسة والاجتماع والاقتصاد والتعليم والصحة. أمّا محاولة نصر حامد أبو زيد التي أرادها أن تكون أعلى كلّية من الكلّيات الخمس، فهي وإن تضمّنت كلّية ثابتة في منظومة الكلّيات الخمس، وهي العقل، فإنّها تُهمّل الوجود المادّي للحياة الإنسانيّة الذي رعته منظومة الكلّيات الخمس، ولذلك يمكن أن

¹ الجابري، وجهة نظر، ص 67.

² نصر حامد أبو زيد، المقاصد الكلّية للشريعة قراءة جديدة، مجلّة العربيّ الكويتية، ع 426، ماي، 1994، عبر الرّابط التالي:

https://www.quranicthought.com/wp-content/uploads/post_attachments/Sf7a38e4b7939.pdf

(شوه بتاريخ: 2021/05/23)

نقول إنّ منظومة نصر حامد أبو زيد منظومة مختزلة لا يتوفّر فيها شرط الشمول.

وإجمالاً، لئن بدت دعوات تجديد الضروريات دعوات جريئة، ومبرّرة برهانياً، فإنّ المحصول لا يعدو أن يكون محاولات متهافئة دون المأمول، جزئية في جانب منها وضبابية في جانب ثان ومختزلة في جانب ثالث. والجلي أنّ المقدمات النظرية التي ينطلق منها الأصوليون أو الحدائيون على السواء مقدمات وصفية تاريخية وتبريرية حاجية تفتقد للجهد الكافي في ضبط المعايير، فالخلل، في تقديرنا، الذي أوقع تلك المحاولات في القصور هو خلل تمحيص المعايير الكفيلة بضبط حدود الضروريات ضبطاً دقيقاً وكافياً يمنع من تسرّب ما دونه إليه إلا إذا استكمل شروطه، وكذا الشأن بالنسبة إلى المصالح الحاجية والمصالح التحسينية.

3-2- وسائل إثبات المقاصد:

يُعتبر هذا المبحث من أهمّ مباحث نظرية المقاصد، وقد عرف تطوّرات متراكمة منذ الأصوليين القدامى، وفي الفترة المعاصرة سعى المقاصديون الأصوليون والحدائيون على السواء إلى التعاطي مع منظومة وسائل الإثبات بالثمين والمناقشة والتعزيز وحتى التجاوز.

وبمراجعة الجهود المبذولة من الطّرفين في المبحث لا نكاد نقف على كبير توافق بينهما، إلا في مسلك التعليل. لكنّ إقرار الطرفين بهذا المسلك لا يعني سلوكهما نفس السبل في استخدامه وتوظيفه، فالتعليل عند الأصوليين قائم أساساً على العلة المنصوصة في النصّ بالطرق المختلفة. أمّا عند الحدائيين فهو مسلك يفضي أساساً إلى قيم الحدائثة من عقلانية وحرية وعدالة وغيرها. ويمكن باختزال مخلّ أن نقرّ بأنّ التعليل عند الأصوليين ممارسة تقع داخل النصّ وعند الحدائيين ممارسة تقع خارجه.

وبالإطلاع على طرق الأصوليين في إثبات المقاصد، نقف في آخر محاولة على ملاحظة مهمة، وهذه المحاولة هي محاولة محمد المنتار في كتابه طرق معرفة مقاصد الشريعة وضوابط أعمالها في النظر الاجتهادي، ولا يحتاج الباحث كبير عناء كي يخلص إلى أنّ مجموع الطرق صنفان: طرق اكتشاف، وطرق تصنيع. فأما طرق الاكتشاف فهي تعمل على اكتشاف المقاصد في مظانها المنصوصة، ومجال اشتغالها النصّ حصراً، وتتمثل في الأوامر والنواهي، والعلل المنصوصة، والتمييز بين المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية. وأما طرق التصنيع فهي تعمل على استنباط المقاصد بالجمع بين النصّ والواقع والتجربة التاريخية الأولى، وتتمثل في منهج الصحابة، والعلل المستنبطة، وسكوت الشارع، والسياق.¹

وتختلف طرق الحدائين جذرياً عن طرق الأصوليين، فمن الطرق الكبرى القراءة التاريخية الأنثروبولوجية التي أكدها محمد الطالبي في قوله: "إنّ القراءة التاريخية – الإنسانية يجب أن تسبق كلّ استقراء للنصّ كي نفهم فيه على حدّ السواء ظرف التنزيل وغاية الشرع، أي نقطة الانطلاق والهدف المقصود"². ومن الطرق المعتمدة عند الحدائين القراءة التي دعا إليها نصر حامد أبو زيد، وهي القراءة الشمولية المنحطية للدلالة اللغوية، والتي تتجاوز العلاقة بين الجزئي والكليّ، وتتناول النصّ في كليّته، ولا تجزّئه إلى أجزاء متناثرة³.

ولعلّ هذه النماذج كافية للدلالة على افتراق الأصوليين والحدائين افتراقاً كبيراً في مسالك إثبات المقاصد، فلئن كانت طرق الأصوليين تنطلق من الجزئيّ وتصل عند الكليّ وتبدأ من الواقع عوداً إلى النصّ، فإنّ طرق الحدائين تبدأ كليّةً وتنتهي كذلك معرضين عن الجزئيّ باعتباره تاريخياً وتنطلق من النصّ هروباً إلى

¹ يُنظر في البابين الثاني والثالث: محمد المنتار، طرق معرفة مقاصد الشريعة وضوابط أعمالها في النظر الاجتهادي، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، ط1، 2020.

² محمد الطالبي، عيال الله، ص 209.

³ يُنظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 203.

الواقع. ولئن مثّل النصّ أساس الإثبات في صفوف الأصوليين، فإنّ العقل هو أساسه في صفوف الحداثيين.

ويمكن أن نخلص من هذا المبحث على إيجازه إلى أنّ طرق الأصوليين في الأعمّ الأغلب تحليلات ومناقشات وتعقيبات وشروح داخل المنظومة الاستدلاليّة التقليدية، وأنّ طرق الحداثيين قطعت مع المنظومة التراثيّة وحاولت الاستفادة ممّا وفّرت المدارس التأويليّة الحديثة من أدوات في التعاطي مع النصوص، ووصلت إلى نتائج نظريّة تسترعي الانتباه، وهي خاصّة:

- صياغة الأصول والمفاهيم صياغة متغيّرة لا تأخذ صفة الثبات والإطلاق.

- تصعيد دليل المصلحة إلى مستوى أساس التشريع.

- استناد المصلحة على الواقع كأصل مستقلّ.

- تصعيد تأثير الواقع وترجيحه على أصول الأدلّة.

ولئن رصدنا إلى حدّ الآن بعض التوافقات الظاهرة التي تحجبها الاختلافات العميقة، فإنّ الاختلاف يضرب عميقاً في تفعيل المقاصد بين النصّ والواقع.

3- تفعيل المقاصد عند الأصوليين والحداثيين المعاصرين:

سنكتفي وقد بلغ البحث هذه المرحلة بتبيين تفعيل النّظر المقاصديّ في مسألة من مسائل الاختلاف بين الفريقين، وهي مسألة الدولة. وقصّدتنا من هذا الاختيار أن نخبر النظريّن المقاصديّين في مسألة نصوصها ضئيلة جدّاً، لنقف على حقيقة اشتغال النظر المقاصديّ عند كلّ من الفريقين.

ومن المحاولات الأصوليّة البارزة التي بحثت مسألة الدولة ما تقدّم به جاسر عودة تحت عنوان الدولة المدنيّة: نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، والملاحظ ابتداءً فيها الغياب شبه التامّ للتناول العلميّ لمسألة الدولة، وتأصيلها في الإسلام، ولا يكلف نفسه كبير عناء في فهم "المدنيّة" إذ يستعير ما

استقرّ من أفكار بعض الفلاسفة الغربيين أمثال توماس هوبز وجون جاك روسو وهيجل وكانط وجون راولز ليضبط مفهوم الدولة المدنية. ثمّ انطلق في ضبط معايير مرجعية الدولة، فحصرها في ثمانية، وهي "غاية الوجود، ومستند الفكر، وعلامة الصحّة، ومردّ الخلاف، ومصدر الأخلاق، ودليل البرهان، ومركز الحركة، ومعيار النجاح"¹. ثمّ يطرح مقاصد الشريعة باعتبارها مرجعية للدولة، بتلك المعايير التي ضبطها، والتي حدّد بعضها كما يلي:

- غاية الوجود: تحقيق مقاصد الشريعة في دنيا النَّاس.
- مستند الفكر: بناء المؤسسات والسياسات على القيم.
- علامة الصحّة: اجتهاد القيادات التنفيذية من أجل تغيير الواقع.
- مردّ الخلاف: مقاصد الشريعة أرضية مشتركة بين المختلفين المسلمين وبين المسلمين وغيرهم.
- مصدر الأخلاق: حفظ المصالح الشرعية خلق فرديّ قبل أن يكون سياسة دولة.

- معيار النجاح: تحقيق الدولة هدف وجودها².

وينتهي إلى أنّ مقاصد الشريعة هي مرجعية متكامل فيها كلّ المرجعيّات، وبتقصيد سياسيّ لبعض النصوص يخلص إلى ضبط جملة من المقاصد العامّة أساسها العدل، باعتباره "من مقاصد الشريعة العامّة والكلّية"³، بالإضافة إلى حرّيّة المعتقد، و"السماحة والتيسير والحكمة والمصلحة العامّة والتعاون والتعايش والتكافل والأمانة والتطوّع"⁴. وقد خلص من ذلك إلى أنّ التعددية هي

¹ جاسر عودة، الدولة المدنية: نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2015، ص 85.

² المرجع نفسه.

³ المرجع نفسه، ص 129.

⁴ المرجع نفسه، ص 134.

تجلي الدولة المدنية في ضوء مقاصد الشريعة¹، ويقصد بها التعددية الشاملة التي تتسع فيها الأحزاب المدنية لمفهوم السياسي ليشمل القوى الاجتماعية الفردية أو الجماعية الفاعلة كافة.

وعلى النقيض من هذا تماما، ينفي محمد الشرفي إمكان وجود علاقة بين القرآن والدولة، فبعد تأكده قيمة التأويل المقاصدي، واعتباره التأويل الأنسب من الوجهة الدينية، وعلى ضرورة البحث عن روح القرآن وراء المعاني الحرفية وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة²، يقر بأن القرآن لم يتعرض إلى الدولة، وأن الدولة أمر خارج عن نطاق الدين، وأنه ليس في القرآن تصريح أو تلميح إلى كيفية تعيين أولي الأمر أو مراقبتهم أو عزلهم، ويعتبر أنه لا يمكن أن يُستنتج من سكوت النص، وهو أحد طرق إثبات المقاصد عند الأصوليين، إلا نتيجة واحدة وهي "أن الدولة، والسياسة بصفة أعم، تتعلق بالحياة الدنيا، فلا تهم الدين خصوصا"³. ويتابع بالقراءة تصرفات الرسول، وهي إحدى أعمدة نظرية المقاصد عند الأصوليين، حصرها القرآني في ثلاثة، وارتقى بها ابن عاشور إلى اثني عشر، ليثبت في الأخير تصرفا واحدا للرسول وهو واجب الدعوة، سالبا عنه سلطة القيادة⁴.

نخلص من خلال المحاولتين المقاصديتين الأصولية والحدائية إلى إثبات مسألة الدولة في مقاصد الشريعة عند الفريق الأول وإلى نفها عنها عند الفريق الثاني، والغريب أن النفي والإثبات حصلا بنفس الآلية وهي الآلية المقاصدية، بحسب زعم كلا الطرفين. ويمكن أن نسحب هذا الحكم أيضا على تعاطي الفريقين مع مسألة الميراث باعتبارها مفصلة ومنصوصة على خلاف مسألة

¹ المرجع نفسه، ص 151 وما بعدها.

² محمد الشرفي، الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2008، ص 124.

³ المرجع نفسه، ص 141.

⁴ المرجع نفسه، 144.

الدولة، فما يثبته الأصوليون تقصيها ينفيه الحداثيون تقصيها. وهذا ما يدفع حقًا إلى وقفات ضروريّة.

لقد بنى جاسر عودة محاولاته على المكتسبات الغربيّة سواء على مستوى منهجيّة التحليل المنظومي¹ أو مستوى مفهوم الدّولة ومفهوم المدنيّة، ولا نجد في محاولته تقصيها واضحا لمسألة الدولة ومدنيّتها يشغل فيه النظر المقاصديّ اشتغالا حقيقيًا، وكأنّ ما قدّمه بعد ذلك في علاقة بالمرجعيّة الإسلاميّة للدّولة لا يعدو أن يكون عمليّة شحن لأوعية الدولة وأوعية المدنيّة بمفاهيم وقيم إسلاميّة، مع التأكيد أنّ الأوعية إنتاج حضاريّ غربيّ. وربّما نلمس في هذا رغبة الخطاب الأصوليّ الإسلاميّ في النزوع الحذر نحو الأنسنة والواقعيّة عبر قنطرة المقاصد التي استحالت في هذا المقام وسيلة تكييف وتبيئة وأسلمة أكثر منها وسيلة تقصيها وإنتاج.

ولقد امتطى محمّد الشرفي هو الآخر وسيلة المقاصد ليصل في النهاية إلى نتائج مقرّرة قبل محاولته بعقود، وخاصّة في محاولة علي عبد الرّازق في الإسلام وأصول الحكم، فنزع النواة السياسيّة عن القرآن يندرج ضمن مشروع أكبر هو فصل الدّين عن الدّولة، وإلاّ فإنّ القصص القرآنيّ مفعم بالقيم السياسيّة التي يمكن إثباتها بالوسيلة المقاصديّة، وليس أدلّ على هذا من قصّة موسى. لكن جهود الطرفين، المقصّدة والمعطلّة، إن جازت العبارة، انصرفت إلى ما يسمّى آيات الأحكام وما اشتهر ذكره في المناسبات السياسيّة، مهملة ما يمكن أن يفصح عنه القصّ من قيم إنسانيّة كليّة وجزئيّة، عامّة أو خاصّة.

خاتمة:

نجحت الدراسات المقاصديّة المعاصرة في أن تكون مدوّنة علميّة تستدعي الاهتمام، خاصّة وقد شرّق المشتغلون فيها وغربوا، ولئن رصدنا بحقّ طفرة كبرى في الإنتاج المقاصديّ يشتمط في الوعود، فإنّ المعالجة العلميّة تقف بكلّ يسر على تراكم عدديّ رهيب لا يتوقّف على إنتاجات نوعيّة تقدّم الإضافة، إلاّ ما ندر.

¹ يُنظر مفهوم التحليل المنظوميّ في:

Kenneth E. Kendall and Julie E. Kendall, *Systems Analysis and Design*, 4^{ed}, New Jersey, Prentice-Hall, 1999, p 27.

وقد اشتهرت الدراسات المقاصديّة عند الأصوليين شهرة ذائعة غطّت على بعض المحاولات الحداثيّة النوعيّة على قلّتها، ذلك أنّ اشتغال الحداثيين بالفكرة المقاصديّة لم يكن مقصوداً في ذاته، وإنّما كان في إطار مشاريع أعمّ مثل مشروع محمّد عابد الجابريّ أو مشروع حسن حنفيّ أو مشروع محمّد أركون أو مشروع نصر حامد أبو زيد، إنهم لم يقصدوا جميعاً المقاصد في ذاتها وإنّما التفتوا إليها ووقفوا عندها في إطار معالجاتهم التأويليّة للتراث الإسلاميّ.

وبالإطلاع على محاولات الفريقين، ننتبه إلى حجم التصامم في الخطاب، وإلى شدّة اللهجة أحياناً، إلى درجة انعدام إمكان التفاعل بين الطروحات، لكن هذا لم يُخفِ عنّا مساحات ضئيلة مشتركة تصلح أن تكون منطلقاً إلى حوار هادئ وعقلانيّ، وهي مساحات لم نلمحها في أرضيّة أخرى غير أرضيّة المقاصد ظاهرةً وأداة تأويلٍ.

ولئن بدت مساحات التوافق واضحة على مستوى بعض المبادئ الأساسيّة، فإنّ تلك المسافات تضيق كلّما تقدّمنا نحو النظريّة ثمّ نحو تفعيلها. وتكاد المساحات تذوب خاصّة في التفعيل، لأنّنا لمسنا بوضوح تغييب النظريّة المقاصديّة لحظة الممارسة التفعيليّة، ليرتدّ الأصوليّ إلى أصوليّته ويتحصّن الحداثيّ بأدوات الحداثة في الفهم والتأويل.

إنّ نقاط الاشتراك بين المقاصديّة الأصوليّة والمقاصديّة الحداثيّة كثيرة، وإنّ منشأ الاختلاف هو في افتراقهما في الحدود الدلاليّة لمفهوم الشريعة وفي الموقف من قدسيّة النصّ القرآنيّ. وإنّ إشكال الدرس المقاصديّ المعاصر إشكال قيميّ ومعياريّ بالأساس، وهو ما نعتبره من آفاق البحث المقاصديّ، فالمعايير لا تكاد تكون مضبوطة داخل الفريق الواحد بله أن تنضبط بين الفريقين. ولذلك نرى أنّ الجهود الراهنة أمام الباحثين المقاصديين ينبغي أن تنصبّ حول هذه المسألة، أي مسألة الضوابط والمعايير التي بدون تحريرها وتحقيقها يضعف حظّ العلم الموضوعيّ في أيّة محاولة.

قائمة المصادر والمراجع :

❖ الكتب:

- العربية:

- أركون، محمّد، الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ط2، 1996.
- _____، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميّ، ترجمة هاشم صالح، دار السّاقى، بيروت، ط1، 1991.
- بلقزيز، عبد الإله، العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 2007.
- البوطي، محمّد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسّسة الرسالة، بيروت، د.ت.
- الجابريّ، محمّد عابد، بنية العقل العربيّ: دراسة تحليليّة نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط9، 2009.
- _____، وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربيّ المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط1، 1992.
- الحسيني، إسماعيل، نظريّة المقاصد عند الإمام محمّد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، فيرجينيا، ط1، 1995.
- حنفي، حسن، من النص إلى الواقع، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2005.
- الرّيسوني، أحمد، فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسيّ الإسلاميّ، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت، ط2، 2014.
- _____، القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، لندن، ط1، 2014.
- _____، (إشراف)، المبادئ العامّة والقواعد المقاصدية، في معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مؤسّسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية ومجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ، أبو ظبي، ط1، 2013.
- _____، (إشراف وتحرير)، معجم المصطلحات المقاصدية، مؤسّسة الفرقان للتراث الإسلاميّ، لندن، ط1، 2017.

- _____ ، نظرية المقاصد، عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط1، 1995.
- أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2000.
- الشاطبي، الموافقات، تح: مشهور آل سلمان، دار بن عفان، القاهرة، ط1، 1997.
- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة بيروت، ط2، 2008.
- _____ ، لبنات، دار الجنوب، تونس، ط1، 1994.
- الشرفي، محمّد، الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي، دار بتر للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2008.
- شلال، عراك جبر، إشكالية التأصيل في مقاصد الشريعة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت لبنان، ط1، 2016.
- الطالب، محمّد، عيال الله، دار سيراس للنشر، تونس، ط1، 1992.
- طه، عبد الزحمن، التأسيس الانتماني لعلم المقاصد، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت، ط1، 2022.
- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمّد الطاهر الميساوي، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن، ط1، 2004.
- ابن عبد السلام، العز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تح: نزيه كمال حمّاد وعثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ط1، 2000.
- العبيدي، حمادي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، دار قتيبة، بيروت، ط1، 1992.
- العشماوي، محمّد سعيد، الشريعة الإسلامية والقانون المصري، مطبعة مدبولي، القاهرة، ط1، 1996.
- _____ ، أصول الشريعة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1983.
- عطية، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط2، 2011.
- العلواني، طه جابر، التوحيد والتزكية والعمران: محاولة في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، دار الهادي، بيروت، ط1، 2003.

- _____، مقاصد الشريعة، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001.
- عودة، جاسر، الدولة المدنية: نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2015.
- _____، مقاصد الأحكام الشرعية وعللها، في محمّد سليم العوّا (تحرير)، مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، ط1، 2006.
- _____، مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية، تعريب عبد اللطيف الخياط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 2012.
- الغزالي، المستصفي، نج: محمّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.
- القرضاوي، يوسف، كيف نتعامل مع القرآن العظيم، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2000.
- _____، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1997.
- ملكاوي، فتحي حسن، منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 2020.
- ملكاوي، فتحي حسن، منظومة القيم المقاصدية وتجلياتها التربوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط1، 2020.
- المنتار، محمّد، طرق معرفة مقاصد الشريعة وضوابط إعمالها في النّظر الاجتهادي، الرابطة المحمّدية للعلماء، الرباط، ط1، 2020.
- النجار، عبد المجيد، فقه التدين فهما وتزيلا، الزيتونة للنشر والتوزيع، تونس، ط2، 1995.
- _____، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط3، 2012.

- الأجنبيّة:

- Wael B. Hallaq, What is Shari'a?, in: Martin Lau (Editor), Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law Online, Brill, Leiden, 2005.
- Kenneth E. Kendall and Julie E. Kendall, Systems Analysis and Design, 4^{ed}, New Jersey, Prentice-Hall, 1999.

❖ الدوريات:

- العربية:

أبو زيد، نصر حامد، المقاصد الكلية للشريعة قراءة جديدة، مجلة العربي الكويتية، ع 426، ماي، 1994، عبر الرابط التالي:

https://www.quranicthought.com/wp-content/uploads/post_attachments/5f7a38e4b7939.pdf

- الأجنبية:

- Wael.B. Hallaq, **Considertions on the function and character of Sunnilegaltheory**, Jornal of American Oriental Society, 104, 1984.

تعليم الطب بإفريقيّة خلال الفترة الوسيطة¹

د. بلقاسم الحاجي

جامعة تونس

مقدمة

إنّ التعليمَ اليومَ والاهتمامَ به مسألة هامة ومحوريّة في كل مناطق العالم، فالتعليم من المواضيع الأساسيّة والجديرة بالدّرس والتحليل، لأنّه يعتبر المرآة التي تنعكس عليها التحوّلات والتغيّرات المجتمعيّة فهو قبل كل شيء نظامٌ اجتماعي فرعي داخل إطار المنظومة المجتمعيّة الشاملة، إنّ اختلاف المناهج التعليميّة، وطرقَ تحصيل المعرفة، من مرحلة تاريخيّة إلى أخرى، ومن مجال جغرافي إلى آخر وأيضا من حقلٍ تعليمي إلى آخر يطرح العديد من التحدّيات والرهنات الجديرة بالاهتمام.

وتناولنا موضوعَ التعليم والمعرفة في معناهما الشامل يعتبر من المسائل الهامة في دراسة تطوّر المجتمعات وتقدّمها داخل المنظومة الحضاريّة والعلميّة.

وفي هذه الدراسة نهتمُّ بأحد عناصر المنظومة التعليميّة، والتحصيل المعرفي وهو تدريس العلوم الطبيّة، وهدفنا في ذلك الوقوفُ على أهمّ خصوصيات تدريس هذا الفرع المعرفي الضروري في بناء الحضارة الإنسانيّة.

ونتساءل في هذا السياق هل يمكن الحديث عن منظومة تعليميّة طبيّة واضحة المعالم بإفريقيّة خلال الفترة الوسيطة ؟

¹ تغطي الفترة الوسيطة بإفريقيّة مرحلة طويلة نسبيا حيث تمتد من بدايات الفتح الإسلامي 27هـ / 647 م إلى حدّ تحويل إفريقيّة إلى إيالة عثمانية 981هـ / 1574 م الشريف (محمد الهادي)، تاريخ تونس من عصور ما قبل التاريخ إلى الاستقلال، دار سيراس للنشر، تونس، طبعة ثالثة، 2007.

وماهي الطرق الأكثر انتشارا؟ هل هو التعليم الأسري أم التعليم المؤسّساتي؟

I. الطريقة الفردية للتعليم الطبي في الأماكن الخاصة.

1- تعليم المعرفة الطبية داخل الأسرة الواحدة

نَقْصِدُ بالفترة الوسيطة في هذا البحث المرحلة التي تبدأ من تَكُونِ أَوَّلِ نواة للمدرسة الطبيّة التونسية وتحديدا خلال الفترة الأغلبية مع قدوم أَوَّلِ طبيب إلى القيروان، وهو إسحاق بن عمران الذي قَدِمَ من بغداد إلى القيروان وَخَدَمَ الأَمِيرَ إبراهيمَ الثاني وابنه عبد الله الثاني وأباً مضر زياد، وتوفي هذا الطبيب سنة 294هـ/906م¹. وكان له دور هام في تكوين النواة الأولى للمدرسة الطبيّة القيروانية.² وهو طبيب مشهور يعرف "بِسَمِّ ساعة" وكان طبيباً حاذقاً متميّزاً بتأليف الأدوية، ألّف كتباً منها كتابه في نزهة النفس، وكتابه في داء المالنخوليا لم يُسَبَقَ إلى مثله³.

وتواصل فترة الدّراسة حتى نهاية الدولة الحفصية وتغيّر النظام السياسي مع الأتراك العثمانيين، هذا التغيّر الذي عرفته البلاد تبعه تغيّر في المجال المعرفي عامّة، والطبي خاصّة.

¹ ابن جلجل (أبو داود سليمان)، طبقات الأطباء والحكماء، القاهرة، 1988، ج III، ط. 4، ص 84-85.

عبد الوهاب (حسن حسني) ورفقات عن الحضارة العربية بإفريقية، مكتبة المنار، تونس، 1976، ج III، ص 476.

Leclerc(Lucien), Histoire de la Médecine Arabe, T1 Paris, 1876p 408-409.

² لمزيد الاطلاع على أهم أعلام المدرسة الطبية القيروانية وانجازاتهم العلمية في مجالي الطب والصيدلة العودة الى كتاب مدرسة القيروان الطبية وموقعها من الطب العربي (أشغال ندوة علمية دولية)، جمع النصوص وأعدّها للنشر د. محمد لحبيب العلاني، مركز الدراسات الإسلامية القيروان، 2014.

³ البكري (أبو عبيد الله) المسالك والممالك، تحقيق أدريان فان ليوفن وأنذلاي فيري، بيت الحكمة، تونس، 1992، ج 2، ص 679. الغديفي (محموظ) "الإسهامات الطبية والصيدلية بالقيروان في العهدين الأغلبي والفاطمي" ضمن كتاب العلوم والتقنيات بإفريقية في العهدين القديم والوسيط، بحوث من المدوة الدولية الرابعة "إسهامات القيروان العلمية والتقنية" المنعقدة بالقيروان يومي 24-25 أبريل 2009، أعدّها للنشر، الأستاذ محمد حسن، تونس، 2012، ص 195. الشاذلي (عمر) "المدرسة الطبية القيروانية رجالاتها ومميزاتها" ضمن كتاب مدرسة القيروان الطبية وموقعها من الطب العربي (أشغال ندوة علمية دولية)، جمع النصوص وأعدّها للنشر، د. محمد الحبيب العلاني، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، 2014، ص 17.

- الموصلي (داود بن نصر الدين)، روضة الألباء في تاريخ الأطباء، تحقيق محمد محمود مكي، دار المعارف، مصر، 2021، ص 127.

وظهرت خلال الفترة المدروسة طرق ومناهج عديدة لتدريس العلوم الطبيّة وإجازة الأطباء في إفريقية، طرق تغيّرت مع مختلف المراحل التاريخية، منها التوارث داخل الأسرة الواحدة، ونقل الآباء خبراتهم الطبيّة لأبنائهم وأحفادهم إضافة إلى بعض الطرق الأخرى نتعرّض إليها تباعاً مع التقدّم في البحث.

والمتتبّع لتاريخ الطب في إفريقية خلال الفترة الوسيطة، يجد عديد الأسر المشهورة والفاعلة في الصناعة الطبيّة كتابة وممارسةً مثل الأسرة الصقلية التي سنذكر البعض من أفرادها في مراحل لاحقة من العمل مع بعض الأمثلة الأخرى.

ودرستنا لموضوع التعليم الطبي خلال هذه المرحلة تقوم أساساً على تتبّع الطرق التعليميّة، في مختلف مراحلها، كما ذكرنا سابقاً ونركز على مكانة الطب ضمن الجغرافية المعرفية مقارنة ببقية العلوم الأخرى، كما نؤكّد على أساليب وأشكال انتقال المعرفة الطبيّة من الطبيب إلى المتلقي (الابن أو الطالب)، وعلى طرق الامتحان والإجازة. وتوسّع الدراسة إلى الوقوف على خصوصيات التعليم الطبي ضمن المدرسة الطبيّة التونسية التي تعتبر رائدة في هذا المجال.

أولى الطّرق التي كانت منتشرة في الحضارة العربية الإسلامية في تدريس الصناعة الطبيّة ونقل المعرفة من المتمكّن منها والعارف بها إلى غيره، هي طريقة التوارث أو ما يعبر عنه بالانتقال الأسري أو العائلي داخل العائلة الواحدة (التوريث) إذ يتم نقل المعرفة الطبيّة والخبرات المكتسبة من الآباء إلى أبنائهم وأحفادهم والدّارس لتاريخ الطب العربي يجد أكثر من مثال في مختلف المراحل التاريخية مثل عائلة بختيشوع¹ في بغداد وبني زهر في الأندلس².

¹ عرفت هذه العائلة بطبيبين على الأقل وهما يوحنا ابن بختيشوع لم يحدد تاريخ وفاته بدقة، له مؤلف يحمل عنوان "فيما يحتاج إليه الطبيب من علم النجوم"، أما الطبيب الثاني فهو ابن الطبيب المذكور اسمه بختيشوع بن يوحنا توفي سنة 329هـ ببغداد، انظر: ابن أبي أصيبعة (أبو العباس أحمد)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة ببيروت، لبنان، د.ت، ج 2، ص 168-169.

² توارثت هذه العائلة الصناعة الطبية حوالي أربعة أجيال متتالية بدءاً بأبي مروان بن زهر ثم أبي العلاء بن مروان بن زهر ثم مروان بن العلاء بن مروان بن زهر وصولاً إلى أبي محمد أبي بكر بن زهر، ابن أبي أصيبعة، نفس المصدر، ج 3، ص 103-120.

أمّا إفريقيّة مجال دراستنا فلم تشدّ بدورها عن المنهج المذكور في نقل المعرفة الطبيّة، والمتتبّع لتاريخها الطّبيّ يجد أكثر من عائلة انتقل علم الطبّ داخلها وتوارثه أفرادها لعدّة أجيال متتاليّة .

ومن أبرز الأمثلة التي نجدها في مختلف المصادر المعتمدة نذكر أحد أهمّ أعلام مدرسة القيروان الطبيّة أحمد بن إبراهيم بن خالد المعروف بابن الجزائر القيرواني المولد والمنشأ والوفاة، كان من أبرز الممارسين للصناعة الطبيّة خلال القرن الرابع للهجرة/ العاشر الميلادي توفي حوالي سنة 396هـ/ 1005م¹، أخذ الطب عن عمّه وعرفَ شهرة كبيرة بالقيروان، له عديد المؤلفات في الطب والصيدلة².

وفي مرحلة تاريخية متأخرة نسبياً نجد عائلة هامة توارثت بدورها الصناعة الطبية لمدة تجاوزت قرنين ونصفاً من الزمن، وهي العائلة الصقلية، انتقل فيها الطب من الأب إلى الابن أو الحفيد، إذ تواصل نقل العلوم الطبية داخل هذه العائلة حوالي قرنين ونصف حسب ما تبينه الشجرة³.

¹ ابن جليل، نفس المصدر، ص 88-91،

ابن أبي أصيبعة ن.م، ج 3، ص 59-62،

- حاجي(خليفة)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مجلد 1، ص 120-251-420-841،

- كحالة(عمر رضا)، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، لبنان، د.ت، ج1، ص 137،

- عبد الوهاب (حسن حسني)، ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية، مكتبة المنار تونس، 1976.ج1، ص 306-322، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين، مراجعة وإكمال، محمد لعروسي المطوي والبشير البكوش، طبعة لبنان، 1984، وطبعة ثانية، الدار العربية للكتاب، تونس، 2001.م 4، ص 446-468،

- بن مراد(إبراهيم)، بحث في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1991، ص 72-92-148-151-179-226، دراسات في المعجم العربي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1977، ص 25-153

- JAZI(Radhi)، «Ibn aljazzar et les médicaments à X^{ème} siècle»، La Tunisie médicale vol76N° 10,1998, p282-285،

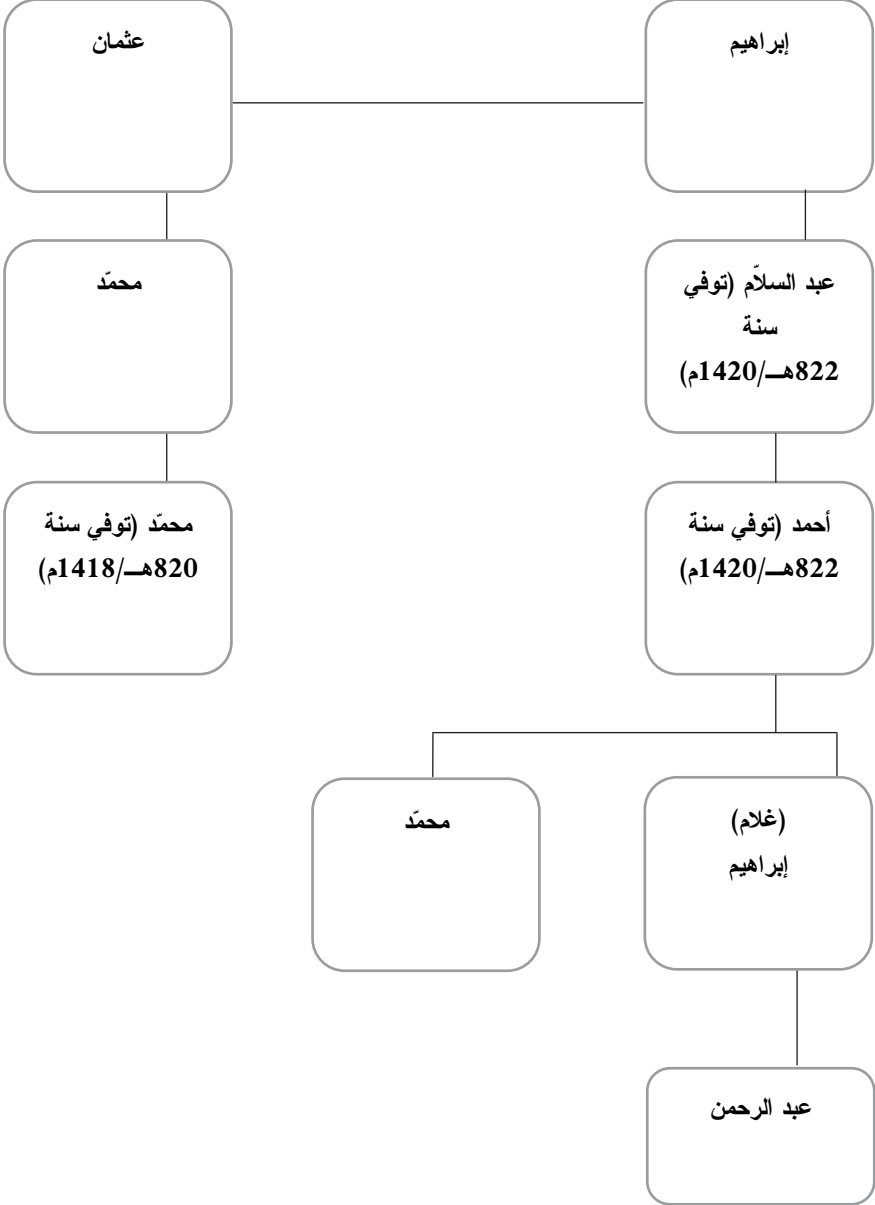
- Ammar(Sleim)، Ibn aljazzar et l'école de Kairouan، Tunis، 1994، p43-52.

_ Leclerc، op.cit، T1p 413-416.

² من أبرز مؤلفات هذا الطبيب نذكر: زاد المسافر وقوت الحاضر، تحقيق، محمد السويبي والراضي الجازي، الدار العربية للكتاب، تونس 1986 وكتاب طب الفقراء والمساكين، تحقيق الراضي الجازي وفاروق عمر العسيلي، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، والمجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة 2009، والاعتماد في الأدوية المفردة، تحقيق، ادوار القش، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر بيروت، 1998.

³ الحاجي(بلقاسم) الأطباء الصقليون بإفريقية خلال القرنين الثامن والتاسع للهجرة / الرابع عشر والخامس عشر ميلادي. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، بتونس، إشراف الأستاذ محمد حسن، 2005-2006، ص 59.

شجرة الأسرة الصقلية بتونس



عرفت هذه الأسرة شهرة كبيرة في مجال الطب تجاوزت المجال العلاجي الدوائي لتأخذ منحى أسطوريًا أحيانًا، تواصلت في الذاكرة الشعبية التونسية إلى اليوم، ونجد مخزونًا طبيًا هامًا متكوّنًا من مجموعة كتب موجودة الآن بدار الكتب الوطنية إضافة إلى عديد المكتبات العربية والعالمية، من بين هذه الكتب "الأدوية المفردة" لأحمد بن عبد السلام الصقلي¹، أو شرح أرجوزة ابن سينا في الطب²، أو المختصر الفارسي، لمحمد بن عثمان الصقلي³.

2- نقل المعرفة الطبية خارج الأسرة إلى عامة المتلقين

لا يعني هذا النقل الأسري للمعرفة الطبيّة بالضرورة عدم تعلّمها من قبل آخرين خارج الأسرة بل نجد من الأطباء وغير الأطباء من درس الطب ولم يكن ينتمي أسريًا إلى عائلة الطبيب المدرّس، ونذكر عديد الأمثلة في فترات مختلفة.

فخلال المرحلة الأولى لظهور الطب العلمي بإفريقية في الفترة الأغلبية قدّم الطبيب إسحاق بن عمران من بغداد إلى القيروان وعالج الأمير إبراهيم الثاني وابنه عبد الله الثاني وأبا مضر زيادة الله الثالث توفي هذا الطبيب سنة 294هـ/906م⁴. درس عنه الطب خاصّة الطبيب زياد الله بن خلفون الذي درس عن إسحاق بن عمران الذي توفي سنة 308هـ/920م، وقدّم إسحاق بن عمران الكثير من المعرفة والممارسات الطبيّة التي أثّرت على تطوّر الطب بالقيروان⁵.

¹ الصقلي (أحمد)، موسوعة الطب الشعبي، تحقيق، منى عبور، لبنان، 1993.

² الصقلي (أحمد)، شرح أرجوزة ابن سينا في الطب، (تتوفّر عديد النسخ بدار الكتب الوطنية بتونس) تحمل الأرقام التالية 16152، 6855، 13425، 1987، 16302، نعتد فقط المخطوط رقم 16302.

³ الصقلي (محمد) المختصر الفارسي، (تتوفّر عديد النسخ بدار الكتب الوطنية بتونس) 16157، 130801، 18302، 4354، 4351، 8450، 18554، 13802، 3339.

⁴ ابن جلجل (أبو داود سليمان)، طبقات الأطباء والحكماء، القاهرة، ج 3، 1988، ص 84-85، - عبد الوهاب، المرجع السابق، ج1، ص 236-232.

- Leclerc, op.cit, T1, Paris, 1876, p 408-409.

⁵ عبد الوهاب، ورقات، ج1، ص 241.

أما المرحلة الثانية فتتعلق بمجموعة متأخرة نسبياً تتصل بالفترة الحفصية، وهي فترة هامة في تاريخ الطب بتونس ممارسةً وكتابةً ونذكر منهم بعض الأطباء:

- أبو العباس أحمد بن أحمد الخميري المغازلي لم نجد له ترجمة دقيقة، إلا أن المصادر تشير إلى أنه كان في خدمة البلاط الحفصي وكانت له علاقة علمية بالأمير أبي يحيى زكرياء أبي العباس أحمد أحد إخوة أبي فارس عبد العزيز¹. يقول هذا الطبيب حول دراسته للطب عن الطبيب أحمد الصقلي: «حدثنا شيخنا ومولانا أبو العباس أحمد الشريف الحسني نسا، الصقلي شهرة، التونسي مولدا في مجلسه الإقرائي»².

هذه شهادة هامة يرويها طالب طب عن الطبيب المدرس حول مجالس العلم أثناء تدريس هذه المادة، وحتى إن لم يذكر هذا الطالب أين كانت تعقد مجالس التدريس فإنها تعتبر من المعلومات البارزة التي نكتشف معها بعض تفاصيل المجالس العلمية وخصوصياتها.

ومن المؤكد أنّ مثل هذه المجالس العلمية الطبيّة المذكورة لم تكن تساوي عدد مجالس التدريس الأخرى التي تتناول العلوم النقلية بمختلف فروعها. ومن الأسماء التي درست الطب وهي لا تنتهي أسرياً إلى عائلة الطبيب المدرس، ولا تنحدر من عائلة طبيّة نذكر:

- أبو عبد الله محمد بن عرفة الورغيّ التونسي: هو فقيه بدأ في تعلّم الطب بعد مرضه سنة 785هـ/ 1383م ورفض الطبيب أحمد الصقلي علاجه حتى تدخل السلطان الحفصي أبو العباس أحمد المستنصر³.

¹ الخميري (أحمد المغازلي)، تحفة القادم (في الطب) نسخة مخطوطة بدار الكتب الوطنية رقم 18509، ط2 و 3.

² نفسه، الورقة 4ظ.

³ GHRAB (s), *Ibn Arafat et le Malikisme en Ifriqiya au VIII -XIV^{eme} Siècle*, T1, Paris, 1984, p 328-329

تغيرت نظرة ابن عرفة للطب والأطباء بعد مرضه وأبدى احتراماً كبيراً للطب وخاصة للطبيب الصقليّ الذي لم تكن تربطه به علاقة جيدة، وأصبح ابن عرفة دائم التردد عليه. وله مقولة ردّدها مرارا بعد مرضه الذي شُفي منه بفضل براعة الطبيب الصقلي وهي « بلد لا يسكن به الصقلي لا تجلُّ السكنى به»¹.

- أبو حفص عمر القلشاني الذي برع في فنون عدّة كالفقه والمنطق وقد ولي قضاء الأنكحة بتونس كما اشتغل بالتدريس والخطابة في عدد من مدارس مدينة تونس ومساجدها ثم تولى قضاء الجماعة والإمامة بجامع الزيتونة سنة 846هـ/1442م توفي في الطاعون سنة 847هـ/1443م².

- محمد الشريف الحسيني الزكراوي نسبة إلى جدّه أبي زكرياء الفاسي نزيل تونس، كان أديباً وطبيباً ولي البيمارستان وأقرأ العقليات مع المشاركة في الفقه توفي سنة 874هـ/1470م³.

- أبو عبد الله محمد بن قاسم المعروف بالرّصاع أصله من تلمسان، قدم إلى تونس وتعرّف إلى علمائها ودرس بمدارسها ومساجدها وتولّى قضاء الأنكحة ثم قضاء الجماعة كما تولّى الإفتاء والإمامة والخطابة بجامع الزيتونة توفي سنة 894هـ/1489م⁴.

ما يمكن أن نستخلصه من استنتاجات من خلال ما تقدّم أنّ هناك عدداً هاماً من الأسماء درست الطبّ ومارسته مهنة وكتبت مؤلفات طبيّة في حين أنّ العديد من الأسماء المذكورة الأخرى لم تمارس صناعة الطب بل هم فقهاء

¹ الرّصاع (أبو عبد الله الأنصاري)، فهرست، تحقيق وتعليق، محمد العنابي، المكتبة العتيقة تونس، 1967، ص 160.

² عبد الوهاب، كتاب العمر، م 2، ص 412-414، - حسن (محمد)، حسن (محمد)، المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، جامعة، تونس الأولى، 1999، ج 2، ص 723.

³ السخاوي (شمس الدين)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، نشر مكتبة القدس، القاهرة، د.ت، ج 10، ص 103. عيسى(أحمد)، تاريخ البيمارستانات في الإسلام، دار الرائد العربي، لبنان، 1981، ص 461.

⁴ الرّصاع، المصدر السابق، مقدّمة المحقّق، - عبد الوهاب، كتاب العمر، م 1، ص 804-809.

وقضاة ونحوهم، وهذا يطرح بعض الأسئلة مثل لماذا درس غير الأطباء الطب؟ هل كان الطب يُعدُّ من العلوم الخاصة يدرسه النخبة كثقافةٍ وكسب معرفيٍّ دون تخصصٍّ في سياق المعرفة الموسوعية التي سادت منذ القديم؟

II. الطريقة الجماعية للتعليم الطبي في المؤسسات (الأماكن العامة)

1- تدريس الصناعة الطبيّة داخل الجوامع والمدارس أو القصور

يعتبر المسجد أوّل المؤسسات التعليمية في الحضارة العربية الإسلامية، رغم ارتباطه بالعلوم النقلية أساساً، فقد حُصِّص أيضاً لتدريس العلوم العقلية وإن كان ذلك بدرجة أقل.

لا يمكن الإقرار القطعي بتدريس العلوم الطبيّة داخل المساجد رغم وجود بعض الإشارات، خاصة المساجد الأولى التي مثلت مؤسسات محورية في نشر العلم والمعرفة قبل ظهور المدارس ونذكر خاصة جامعي القيروان والزيتونة.

ويذكر أحد الأطباء أنه درس الطبّ عند الطبيب أحمد الصقلي في جامع الزيتونة دون تدقيق في التاريخ أو من كان معه من الطلبة¹، ومن هذا المنطلق لا يمكن الإقرار بشكل قطعي بتعميم تدريس العلوم الطبيّة داخل المساجد إلا أن ما ذكره الطبيب هو إثبات وإقرار بتدريس هذه المادة في الجامع.

وقد سجّل تاريخ الطب العربي ظهور أوّل مدرسة طبية سنة 628هـ / 1230م بدمشق تعرف بالمدرسة الدخوارية نسبة إلى الطبيب المؤسس لها². اضطلعت هذه المدرسة بدور هامّ في تكوين أطباء بارزين عرفوا صيتنا عالمياً مثل ابن النفيس المكتشف الأوّل للدورة الدموية الصغرى³.

¹ ابن مامي (محمد الباجي)، مدارس مدينة تونس من العهد الحفصي إلى العهد الحسيني القرن إلى القرن الثالث هجري، المعهد الوطني للتراث تونس، 2006، ص 22.

² نفسه، ص 6

³ أبو الحسن علاء الدين علي بن أبي الحزم القرشي الدمشقي المعروف بابن النفيس (607هـ-687هـ/1213م-1288م) طبيب ولد بدمشق، له إسهامات كثيرة في الطب. هُعد مكتشف الدورة الدموية الصغرى. له مؤلفات أخرى في اللغة والفقه والمنطق والحساب وعلم الفلك... أحمد قاسم (محمد)، تاريخ العلوم العرب، الأردن، 2011، ص 89.

- A.K. Chehade, Ibn An-Nafis et la découverte de la circulation pulmonaire, Inst. Franç de Damas, 1955, p. 27.

أما المدرسة الثانية فهي المدرسة المستنصرية التي أنشئت في بغداد زمن الخليفة المستنصر سنة 633 هـ / 1235م، وأردفت هذه المدرسة ببیمارستان لعلاج المرضى¹.

وكان لهذه المراكز وغيرها تأثير بالغ الأهمية في تكوين العقل الطبي ضمن أكثر من مجال، وفي مناطق مختلفة انعكست بدورها على مكانة الطب ودوره داخل المجتمع.

وأما تدريس الطب في المدارس بإفريقية، فالغالب على الظن أن حصوله كان نادراً وإن حصل فهو ناتج عن معرفة أحد الشيوخ الذين تولوا التدريس بمدرسة ما بهذا الفن².

2- تدريس العلوم الطبية داخل المؤسسات الطبيّة

المنهج الثاني في نقل المعرفة هو التدريس في البيمارستانات³ أو دُور العلاج، هذه المراكز التي كانت منتشرة في العالم الإسلامي بأعداد مختلفة بداية من القرن الثاني للهجرة وتحديدًا سنة 171 هـ / 787م تاريخ إنشاء أول بيمارستان في الإسلام ببغداد، ثم ارتفع عددها في بغداد كبقية المدن العربية الإسلامية الكبرى على غرار دمشق ومصر ومراكش وفاس⁴.

ويُعدُّ تدريس الطب داخل البيمارستانات أي دور علاج المرضى من الطرّيق الهامّة في التدريس، حيث يلتقي الطبيب مع عدد من الطلبة لمعاينة المريض

¹ السامرائي (كمال)، مختصر تاريخ الطب العربي، طبعة أولى، الجزء 2، منشورات دار النضال للطباعة والنشر، 1989، ص 401.

² ابن مامي (محمد الباجي)، مدارس مدينة تونس من العهد الحفصي إلى العهد الحسيني القرن إلى القرن الثالث هجري، المعهد الوطني للتراث تونس، 2006، ص 83.

³ البيمارستان أو المارستان وهي كلمة فارسية مركبة من كلمتين بيمار بمعنى مريض أو عليل أو مصاب وستان بمعنى مكان أو دار فهي إذن دار المرضى ثم اختصرت في الاستعمال فأصبحت مارستان. عيسى (أحمد)، تاريخ البيمارستانات في الإسلام، دار الزائد العربي، لبنان، 1991، ص 4-5

⁴ السويسي (محمد)، من وحي مجلّة المباحث التونسية في ميدان العلوم العربية : المركز الوطني للاتصال الثقافي، تونس، ط 2، 2002، 192-210.

مباشرة، وقد اعتبرت هذه المؤسسات الطبية بمثابة معاهد لتعليم الطب بالمعنى المعاصر على غرار البيمارستان الحفصي الذي أنشئ في عهد السلطان أبي فارس عبد العزيز وذكره الزركشي، حيث إنّه أوّل من ذكر المستشفى الحفصي في حديثه عن فترة حكم أبي فارس عبد العزيز 796- 837 هـ / 1374 - 1433 م، أثناء استعراضه لمآثره وإنجازاته قائلاً «...منها إحداث المارستان بتونس للضعفاء والغرباء وذوي العاهات من المسلمين وأوقف على ذلك أوقافاً كثيرة تقوم به»¹.

فهذه البيمارستانات أدّت إلى ظهور ما يسمى التعليم الطبي النظامي من خلال المجالس الطبية بإشراف الأطباء وبحضور الطلبة بشكل يومي حيث يتم التدرّب على العمل الطبي². داخل المؤسسات الطبية البيمارستان، فكان طلبة الطب يطبقون دروسهم النظرية على المرضى بشكل مباشر بمراقبة الطبيب المدرّس، ومعاينة المرضى بشكل جماعي تقريباً مثلما يحدث اليوم داخل المستشفيات الجامعية.

وعرفت أوّل مؤسسة صحية بإفريقية باسم الدمنة وهو اسم الموضوع الذي أنشئت فيه هذه الدار وأصبح هذا الاسم يطلق فيما بعد على المؤسسات الصحية التي أنشئت في مختلف المناطق.

وتطرح عديد التساؤلات حول الدمنة باعتبارها أوّل دار للعلاج، منها أصل التسمية ومتى أحدثت هذه المؤسسة؟ ومن كان وراء المبادرة بإحداثها؟

ما نمتلكه من نصوص لا يقدّم التوضيح الكافي حول أصل تسمية هذه المؤسسة الصحية بالدمنة، ممّا جعل الدارسين يذهبون في تأويلات مختلفة، فمنهم من ذهب إلى اعتبارها اسماً للموضوع الذي بنيت فيه³، في حين يُعتقد في

¹ الزركشي (أبو عبد الله)، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق وتعليق، محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، 1966 ص 116 .

² الذكري (محمد فؤاد)، "وثيقة من التعليم الطبي في الحضارة الإسلامي"، مجلة أفاق الثقافة والتراث، عدد 13، 1996، ص 59 .

³ عبد الوهاب (حسن حسني)، "الطب العربي في إفريقية" مجلة الفكر (تونس)، ج III، عدد 10، 1958، ص 9، ورفات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية، ج 1، مكتبة المنار، تونس، 1976، ص 284.

دراسة أخرى أن هذا الاسم مشتق من أصل لاتيني¹. في فترة لاحقة تحول المصطلح من الدمنة إلى البيمارستان مع تأسيس أول مؤسسة تحمل هذا الاسم في العهد الحفصي هذه المؤسسة الهامة مثلت محطة رئيسية في تاريخ المنشآت الصحية التونسية. توجد بعض النصوص التي ذكرت هذا البيمارستان ونذكر منها:

«... منها إحداه المارستان بتونس للضعفاء والغرباء وذوي العاهات من المسلمين وأوقف على ذلك أوقافاً كثيرة تقوم به»². كما نجد ما نصّه «... تأسيس البيمارستان بتونس ولم يسبقه في إفريقية من المتقدمين أو المتأخرين لمثل ذلك وهو لمن يمرض من غرباء أهل المسلمين»³.

إذن هذه المؤسسة الصحية تعتبر إنجازا اجتماعيا هاماً باعتبارها إنشاءً رسمياً وفريداً موجّهًا أساساً إلى الفئات الشعبية بالدرجة الأولى والغرباء، ويرتكز على مقومات أساسية، فهي البيئة التي تقع داخلها الظاهرة الطبية بمختلف أشكالها وتعكس إلى حدّ ما درجة تطوّر الصناعة الطبية في أي قطر من الأقطار.

ومن جهة أخرى فالمؤسسة الصحية تقدّم وجهاً من أوجه التفاعل بين الجانبين النظري والتطبيقي- الواقعي للعلاقة بين المجتمع والطب والعلاج وتعكس أيضاً وجهاً من وجوه تطور تدريس العلوم الطبيّة وخروجها من النص النظري إلى الواقع التطبيقي.

أمّا مناهجُ التدريس وطرقُ الإجازة والتقييم فلا نمتلك حولها ما يكفي من المعطيات التي تمكّننا من تحديد أبرز ملامحها، وما نمتلكه فقط نزر يسير من الإشارات التي ذُكرت عرضاً في بعض المصادر.

¹ Bahri(Fathi), *Les Hommes du Pouvoir et Les Hommes du Savoir en Ifriqiya Aǧlabide(184-296 /800-909)*, Institut National du Patrimoine, Tunis, 2006, p 379.

² الزركشي (أبو عبد الله)، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة تونس، 1966، ص 116.

³ الترجمان (عبد الله)، تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، طبعة ثانية، مصر، 1895، ص 15.

ويوجد بدار الكتب الوطنية بتونس مخطوط طبي يحمل عنوان " شرح أرجوزة ابن سينا في الطب" للطبيب أحمد بن عبد السلام الصقلي¹، الكتاب كما يذكر في العنوان هو شرح الطبيب أحمد الصقلي لأرجوزة ابن سينا في الطب وهي ألفية شعرية تُعتمَدُ في تدريس الطب حيث يتولى الطبيب المدرّس شرحها لطلبته أثناء حصص الدرس، وهذا الكتاب هو ما كتبه أحد طلبة الطبيب المذكور الذي سجّل ما احتواه الكتاب من معارف طبية حيث يقول: "هذا ما قيّدته على طبيبنا أحمد الصقلي أثناء حصة الدرس"²

هذه الطريقة في التدريس من المرجّح أنها لم تكن الطريقة الوحيدة، لكنّ المصادر لا تمكّننا من الاطلاع على مناهج أخرى في تدريس الطب خلال الفترة الوسيطة.

من خلال ما تقدّم نقف على أهم طرق التدريس في تلك المرحلة وهي شرح الطبيب هذه الأرجوزة لطلبته وتفسير محتوياتها، والطلبة يسجّلون ما يقوله الطبيب من أفكار وشروح.

أمّا يتعلق بطرق الإجازة والاختبار والتقييم فلم نجد من المعلومات ما يجعلنا نقرّ بوجود طريقة واضحة لاختبار طلبة الطب على غرار ما توفر في بعض المناطق الأخرى مثل بغداد والأندلس، وهذا ما يطرح عديد الإشكالات حول طبيعة هذا العمل (الطب) وكيف كانت السلطة تشرف عليه وتراقبه.

الخاتمة

ما نخلص إليه في خاتمة هذا العمل أنّ طرق التدريس في مجال الطب لم تختلف جوهرياً عن بقية الأنماط المعرفية، كما أن المؤسسات المعرفية لم تكن هي المهيمنة في نقل المعرفة بل كانت السيطرة للفضاءات الخاصة مثل القصور

¹ الصقلي (أحمد)، شرح أرجوزة ابن سينا في الطب، تتوفّر عديد النسخ بدار الكتب الوطنية بتونس تحمل الأرقام التالية 16152، 6855، 13425، 1987، 16302، 16156، اعتمدنا النسخة رقم 16156.

² نفسه، الورقة 2 و 16156.

والبيوت، حيث كان الأطباء يمارسون أغلب أنشطتهم، على خلاف الفقه الذي كان يدرّس في المؤسسات الدينية (المساجد والجوامع). ونخلص إلى أنّ سيطرة المنحى الأسري لنقل الصناعة الطبيّة لم يمنع تعلّمها من قبل أفراد خارج الإطار الأسري للطبيب.

كما أنّ طرق التدريس ومقاييس إعطاء الإجازات الطبيّة لم تكن دقيقة وواضحة بالشكل المضبوط، ممّا يجعلنا نتكلّم على معايير علمية واضحة تسند على إثرها الإجازة مثل ما وجد في مدارس أخرى خاصة في بغداد دمشق والأندلس. وتعتبر المدرسة الطبيّة التونسية رائدة في مجال الطب خاصّة في مرحلتها الأولى بمعنى القرون الهجرية الأربعة الأولى، وقد تركزت القاعدة الأساسية الأولى للطب العلمي في العهد الأغربي، والمرحلة الأخيرة منها خلال الفترة الحفصية التي مثلت ركيزة هامّة بدورها في تاريخ الطبّ التونسي.

إنّ المعلم والطبيب كلاهما

لا ينفعان إذا لم يكرما

فاصبر لدائك إذا أهنت طبيبه

واصبر لجهلك إذا أهنت معلّما

الببليوغرافيا

- أحمد قاسم (محمد)، تاريخ العلوم عند العرب، الأردن، 2011.
- ابن أبي أصيبعة (أبو العباس أحمد)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة، بيروت، لبنان، د.ت.
- البكري (أبو عبيد) المسالك والممالك، تحقيق أدريان فان ليوفن وأندلاي فيري، بيت الحكمة، تونس، 1992.
- الترجمان (عبد الله)، تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، طبعة ثانية، مصر، 1895.
- ابن جلجل (أبو داود سليمان)، طبقات الأطباء والحكماء، القاهرة، 1988.
- ابن الجزار (أحمد)، زاد المسافر وقوت الحاضر، تحقيق، محمد السويسي و الراضي الجازي، الدار العربية للكتاب، تونس 1986.
- ابن الجزار (أحمد)، كتاب طب الفقراء والمساكين، تحقيق الراضي الجازي وفاروق عمر العسيلي، وزارة الثقافة والمحافظة على التراث، والمجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة 2009،
- ابن الجزار (أحمد)، الاعتماد في الأدوية المفردة، تحقيق، ادوار القش، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، 1998.
- حاجي (خليفة)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر لبنان، 1982.
- الحاجي (بلقاسم) الأطباء الصقليون بإفريقية خلال القرنين الثامن والتاسع للهجرة / الرابع عشر والخامس عشر ميلادي. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، بتونس، إشراف الأستاذ محمد حسن، 2005-2006.
- حسن (محمد)، المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي، جامعة، تونس الأولى، 1999.
- الخميري (أحمد المغازلي)، تحفة القادم (في الطب) نسخة مخطوطة بدار الكتب الوطنية رقم 18509،
- الذكري (محمد فؤاد)، "وثيقة من التعليم الطبي في الحضارة الإسلامي"، مجلة آفاق الثقافة والتراث، عدد 13، 1996.
- الرصاع (أبي عبد الله الأنصاري)، فهرست، تحقيق وتعليق، محمد العنابي، المكتبة العتيقة تونس، 1967، ص 160.
- الزركنثي (أبو عبد الله)، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق محمد ماضور، المكتبة العتيقة تونس، 1966.

- السامرائي (كمال)، مختصر تاريخ الطب العربي، طبعة أولى، الجزء 2، منشورات دار النضال للطباعة والنشر، 1989.
- السخاوي (شمس الدين)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، نشر مكتبة القدس، القاهرة، د.ت.
- السويسي (محمد)، من وحي مجلة المباحث التونسية في ميدان العلوم العربية : المركز الوطني للاتصال الثقافي، تونس، ط، 2، 2002.
- الشريف (محمد الهادي)، تاريخ تونس من عصور ما قبل التاريخ إلى الاستقلال، دار سيراس للنشر، تونس، طبعة ثالثة، 2007.
- الصقلّي (أحمد)، موسوعة الطب الشعبي، تحقيق، متى عبور، لبنان، 1993.
- الصقلّي (أحمد)، شرح أرجوزة ابن سينا في الطب، (تتوفّر عديد النسخ بدار الكتب الوطنية بتونس) المخطوط رقم 16302.
- الصقلّي (محمد) المختصر الفارسي، (تتوفّر عديد النسخ بدار الكتب الوطنية بتونس) رقم 6249.
- عبد الوهاب (حسن حسني)، "الطب العربي في إفريقية" مجلة الفكر (تونس)، ج III، عدد 10، 1958.
- عبد الوهاب (حسن حسني)، كتاب العمر في المصنفات والمؤلفين التونسيين، مراجعة وإكمال، محمد لعروسي المطوي والبشير البكوش، طبعة لبنان، 1984، وطبعة ثانية، الدار العربية للكتاب، تونس، 2001.
- عبد الوهاب (حسن حسني) ورفقات عن الحضارة العربية بإفريقية، مكتبة المنار، تونس 1976.
- عيسى (أحمد)، تاريخ البيمارستانات في الإسلام، دار الرائد العربي، لبنان، 1981.
- الغديفي (محفوظ) "الإسهامات الطبية والصيدلية بالقبروان في العهدين الأغلبي والفاطمي ضمن كتاب العلوم والتقنيات بإفريقية في العهدين القديم والوسيط"، بحوث من المدونة الدولية الرابعة "إسهامات القبروان العلميّة والتقنيّة" المنعقدة بالقبروان يومي 24-25 أبريل 2009، أعدّها للنشر، الأستاذ محمد حسن، تونس، 2012،
- كحالة (عمر رضا)، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، لبنان، د.ت، ج 1، ص 137،
- ابن مراد (إبراهيم)، بحوث في تاريخ الطب والصيدلة عند العرب، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1991.
- ابن مراد (إبراهيم)، دراسات في المعجم العربي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1977.
- ابن مامي (محمد الباجي)، مدارس مدينة تونس من العهد الحفصي إلى العهد الحسيني القرن السابع هجري / الثالث عشر ميلادي الثالث عشر هجري / التاسع عشر ميلادي، المعهد الوطني للتراث تونس، 2006.

- Ammar(Sleim), **IBN ALJAZAR et l'école de Kairouan**, Tunis ,1994
- A.K. Chehade, **Ibn An-Nafis et la découverte de la circulation pulmonaire**, Inst. Franç de Damas,1955
- Bahri(Fathi), **Les Hommes du Pouvoir et Les Hommes du Savoir en Ifriqiya Aglabide (184-296 /800-909)**,Institut National du Patrimoine,Tunis,2006.
- GHRAB (s),**Ibn Arafa et le Malikisme en Ifriqiya au VIII -XIV^{eme} Siècle**, T1, Paris,1984,
- JAZI(Radhi),« **IBN AL JAZZAR et les médicaments à X^{eme} siècle**»,La Tunisie médicale vol76N° 10,1998
- Leclerc(Lucien),**Histoire de la Médecine Arabe**, T1 Paris, 1876,-

مدخل إلى علم الاستغراب

د. يوسف السهيلي

المعهد العالي للدراسات التطبيقية
في الإنسانيات بالمهدية

ملخص :

تناولنا في هذا المقال بالدراسة والنقد مصطلح علم الاستغراب وهو موضوع واسع اختلف في فهمه المفكرون العرب والمسلمون إلى حدّ التناقض. وللإجابة عن منشأ هذا الاختلاف والتصادم حول فهم علم الاستغراب، ارتأينا أنه ينبغي علينا أن نحدّد مفهومي الاستشراق والاستغراب تحديداً دقيقاً يمكننا من إدراك أسباب نشأتهما، وطبيعة العلاقة بينهما، والأهداف التي يرمي إليها كلّ منهما، وبالتالي التمييز بينهما على أساس أنّ الاستشراق حركة فكرية غربية عدائية أراد من خلالها الغرب معرفة الشرق علمياً وفكرياً وأدبياً، واستغلاله اقتصادياً واستراتيجياً، واستهداف العالم الإسلامي من أجل إضعافه والهيمنة عليه. الاستغراب حركة علمية جديدة في العالم العربي والإسلامي مضادّة للاستشراق، تهدف إلى معرفة بنية الغرب وتكوينه وغاياته معرفة موضوعية، إبداع الأنا (الشرق) مقابل تقليد الآخر (الغرب) وتحويله إلى موضوع للمعرفة لا مصدر لها، وبالتالي القطع مع الفكر السلفي التقليدي الرافض للغرب، ومع النزعة الإسلامية التغريبية المقلّدة للغرب.

ولمّا غشّيت الرؤية الإسلامية برؤية استشراقية مغرّبة وافدة من الغزاة المستعمرين، وبدا المسلمون لعدّة أجيال عاجزين عن التحرّر من التبعية للغرب،

وعانى الشرق دينا وشعوبا من صدام الشرق والغرب بدءا بالاستشراق والحروب والحملات الصليبية والحركات التنصيرية مروراً بالاحتلال المباشر وصولاً إلى تهم الارهاب وعلمنة السياسة وعولمة الثقافة، بات لزاماً - لكي تحرر الأمة الإسلامية من أزمتهما - أن تنخرط في الفكر الاستغرابي، ولا تدخر جهداً في تجاوز أشكال التحيز الفكري العربي والإسلامي الأصولي والتغريبي من أجل تأسيس حداثة إسلامية حقانية تنطلق من النصّ الديني ومن مبادئ الإسلام برؤية عقلية ونقدية منفتحة على الآخر الغربي.

ومن بين نماذج علم الاستغراب تناولنا في هذا الغرض بالدرس والتحليل نموذج عبد الوهاب المسيري لأنه يقوم على جملة من الأفكار المعيارية والقواعد المنهجية الموضوعية حول كيفية معرفة الغرب من منظور إسلامي حداثة لا يفصل بين الوحي والعقل.

الكلمات المفتاحية: الاستشراق-الاستغراب - الأنا (الشرق) - الآخر (الغرب).

Abstract: In this article, we have studied and criticized the term Westernism, which is a broad topic on which Arab and Muslim thinkers differed in their understanding to the point of contradicting each other. In order to respond to the origin of this difference and this conflict on the understanding of Westernism, we decided to precisely define the concepts of Orientalism and Westernism in order to understand the reasons for their emergence, the nature of relationships between them and the goals that each of them aims to achieve, and thus distinguish them on the basis of the fact that Orientalism is a hostile Western intellectual movement. Through him, the West wanted to know the East scientifically, intellectually and literary, exploit it economically and strategically, and target the Islamic world in order to weaken and dominate it. Occidentalism is a new scientific movement in the Arab and Islamic world which opposes Orientalism and aims to objectively know the structure, composition and objectives of the

West, and to create the Self (the Orient) in exchange of imitation of the other (the West) and making it a subject of knowledge without a source, thus breaking with traditional Salafist thought which rejects the West and with the Western Islamic tendency to imitate the West.

When the Islamic vision was eclipsed by a Western orientalist vision from the colonial invaders, Muslims seemed for several generations unable to free themselves from dependence on the West, and the Orient as a religion and people suffered from the clash of East and West, from orientalism, wars, crusades and Christianization movements, through direct occupation, to accusations of terrorism, secularization of politics and the globalization of culture. It has become necessary - to free the Islamic nation from its crisis - to engage with Western thought and spare no effort to transcend forms of Arab and Islamic fundamentalism and Western intellectual prejudices in order to establish a true Islamic modernity that leaves of the religious text and principles of Islam with a rational and critical vision which is open to the other Westerner.

Among the models of Westernism, we studied and analyzed for this purpose the model of Abdul-Wahhab Al-Mesiri because it is based on a set of normative ideas and objective methodological rules on how to know the West in a modern Islamic perspective that does not separate revelation from reason.

Keywords : Orientalism - Occidentalism - the Self (the Orient) - the other (the West).

Résumé : Dans cet article, nous avons étudié et critiqué le terme occidentalisme, qui est un vaste sujet sur lequel les penseurs arabes et musulmans différaient dans leur compréhension au point de se contredire. Afin de répondre à l'origine de cette différence et de ce conflit sur la compréhension de l'occidentalisme, nous avons décidé de définir précisément les concepts d'orientalisme et d'occidentalisme à fin de comprendre les raisons de leur émergence, la nature des relations entre eux et les objectifs que chacun d'eux vise

à atteindre, et ainsi les distinguer sur la base du fait que l'orientalisme est un mouvement intellectuel occidental hostile. À travers lui, l'Occident voulait connaître l'Orient scientifiquement, intellectuellement et littéraire, l'exploiter économiquement et stratégiquement, et cibler le monde islamique afin de l'affaiblir et de le dominer. L'occidentalisme est un nouveau mouvement scientifique du monde arabe et islamique qui s'oppose à l'orientalisme et vise à connaître objectivement la structure, la composition et les objectifs de l'Occident, et à créer le Moi (l'Orient) en échange de l'imitation de l'autre (l'Occident) et en faire un sujet de savoir sans source, rompant ainsi avec la pensée salafiste traditionnelle qui rejette l'Occident et avec la tendance islamique occidentale à imiter l'Occident.

Lorsque la vision islamique a été éclipsée par une vision orientaliste occidentale venant des envahisseurs coloniaux, les musulmans ont semblé pendant plusieurs générations incapables de se libérer de la dépendance à l'égard de l'Occident, et l'Orient en tant que religion et peuples a souffert du choc de l'Est et de l'Ouest, à partir de avec l'orientalisme, les guerres, les croisades et les mouvements de christianisation, en passant par l'occupation directe, jusqu'aux accusations de terrorisme, la sécularisation de la politique et la mondialisation de la culture. Il est devenu nécessaire - pour libérer la nation islamique de sa crise - s'engager dans la pensée occidentale et ne ménager aucun effort pour transcender les formes de fondamentalisme arabe et islamique et les préjugés intellectuels occidentaux afin d'établir une véritable modernité islamique qui part du texte religieux et des principes de l'Islam avec une vision rationnelle et critique qui est ouvert à l'autre occidental.

Parmi les modèles de l'occidentalisme, nous avons étudié et analysé à cet effet le modèle d'Abdul-Wahhab Al-Mesiri car il repose sur un ensemble d'idées normatives et de règles méthodologiques objectives sur la façon de connaître l'Occident dans une perspective islamique moderne qui ne le fait pas séparer la révélation de la raison.

Mots clés: Orientalisme - Occidentalisme - le soi (l'Orient) - l'autre (l'Occident).

مقدمة :

لقد أصبح الكلام اليوم عن مصطلح الاستغراب من أكثر المواضيع تداولاً وأكثرها تعقيداً ومردّد ذلك فرادة المصطلح وخصوصيته، وحدائقة تناوله في المجال التداولي في الفكر المعاصر، وربما لهذه الأسباب لم يتحوّل بعد إلى مفهوم أو إلى علم قائم الذات .

ورغم الجهود الوازنة التي قام بها العديد من المفكرين المسلمين من أجل تظهير علم معاصر يُعنى بمعرفة الغرب، ويكون نظيراً لعلم الاستشراق، فإن معظم المفكرين أبدوا تحفظاً في فائدة هذا العلم وفي جدواه، وتوجّسوا أن يكون الاستغراب ردة فعل آنية سببها التناقض القائم بين الغرب والشرق، والذي هو في الأصل تناقض بين فطرتين وإيديولوجيتين وثقافتين وفكرتين، أو أن يكون تقليداً مشوّهاً للفكر الاستشراقي الذي ظهر نتيجةً لتداخل عدّة عوامل وأسباب، أهمها مشروع الهيمنة الذي شرّعت فيه الدول الغربية منذ القرن السادس عشر .

وفي إطار هذه الإبتيمية القائمة على تضارب الآراء وتعارضها داخل أوساط الفكر العربي الإسلامي المعاصر، والتي تحوّلت فيما كل مقارنة عربية إسلامية للغرب عامة، وللإستشراق خاصة إلى مقارنة معكوسة للعقل الإسلامي الذي انتهى إلى الوقوع في حيرة مُقَضَّة، وفي تمزّق بين هاجس أصالته من جهة، وتأكيد ذاته وتحدياته المتجدّدة لهيمنة الإستشراق الغربي من جهة أخرى- يمكن القول أنه ليس من السهل تحديد قواعد منهجية ناظمة لفكر الاستغراب بشكل كامل نظراً لاختلاف الخلفيات والمنطلقات الفكرية والأيدولوجية والقواعد المنهجية للباحثين. وليس المقصود بهذه القواعد المنهجية قواعد العلوم الشرعية الأصولية والفقهية المستنبطة من النصوص الشرعية، بل القواعد المعيارية المؤبّسة لجودة الفهم، والمستخلصة من مبادئ الرؤية الإسلامية في تعاملها مع الأفكار والنظريات .

وعلى هذا الأساس يقوم مقالنا تحت عنوان: مدخل إلى علم الاستغراب على الإشكاليات التالية:

ما دواعي نشأة علم استغراب عربي إسلامي؟ وما الذي يميّز علم الاستغراب في الفكر العربي الإسلامي عن علم الاستشراق في الفكر الغربي؟ وبمّ نفسّر اليوم لدى المُستغربين المسلمين غيابَ فرعٍ قائم الذات يُسَمَّى علمَ الاستغراب؟ وإذا كان المفكّرون المسلمون المعاصرون يشهدون صحوةً فكريةً تمثّل موقفاً مضاداً للاستشراق، فما هي الأسس والمناهج الفكرية الكفيلة بقيام «علم استغراب» يُمكن من معرفة الغرب، ويُخرِج الأمة الإسلامية من أزمّتها، ويُنهضُ بها فكرياً وحضارياً؟

1) الاستشراق/الاستغراب مقارنة مفهومية:

من المعلوم أن مفهوم الاستغراب دخيل في لفظته على الثقافة العربية الإسلامية لكنه قديم في مضمونه وطرقه، وله ارتباط وثيق بالشرق والغرب المسيحي على السواء، ارتباط مدّ وجزر يغلب فيه أوجه التماثل على في أوجه الانفراق ما يجعل منه مصطلحاً ملتبساً ومفهوماً مضطرباً بل وموضع شُبّهة لدى الشرقيّين والغربيّين في آنٍ بناء على "فردته وخصوصيته وحادثة دخوله مجال المداولة في الفكر المعاصر"¹. وأنّ عدم إجماع جمهور العلماء والمفكرين على هذا المفهوم المضطرب يعود - في نظر بعض الدارسين العرب- «في ضوء الاهتمام بالاستشراق من حيث الانهيار به أو التصدي له أو محاولات الالتفاف عليه إلى ظهور فكرة قيام حركة في مواجهة تعنى بالغرب الفكري. ثقافة وفكراً، وآداباً، وعادات وتقاليد، ما حدا ببعض المفكرين في الغرب من أمثال رودري بارث والمسلمين من أمثال محمد رخبّار، والعرب المعاصرين من أمثال سميح فرسون، وحسن حنفي، وأحمد الشيخ ومحسن محمّد حسين، والسيد محمّد الشاهد في

¹ محمود حيدر، «لماذا الاستغراب؟» مجلّة، العدد الأول، السنة الأولى، خريف 2015، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية بيروت، ص 9.

دعوته لإنشاء قسم للاستغراب في إحدى كليات العلوم الشرعية في الجامعات السعودية، ومازن المطبقاني وغيرهم... إلى أن يدعوا جميعا، وبأوقات متفاوتة، إلى قيام علم الاستغراب»¹.

ورغم المجهودات الرائدة التي بذلها مفكرون عرب ومسلمون من أجل إنشاء علم معاصر يدرس الغرب ويكون مماثلا لعلم الاستشراق، فإن مصطلح الاستغراب لم يتحوّل بعد إلى مفهوم ولا إلى علم قائم الذات. وإذا كان الاستشراق والاستغراب يشكّان وجهين متلازمين كما الحال في التحديد الألسني للغة ونوعي الدالّ signifiant والمدلول signifié كُكوّنين أساسيين للعلامة اللغوية يحيل أحدهما إلى الآخر ويدلّ عليه، فإنّ طرْحنا لخطاب الاستشراق وتقويمنا له يمثل جزءا من الاستغراب شريطة أن يكون الفزق بينهما في اللحظة التاريخية للحضارة الأوروبية التي نشأ فيها الاستشراق إبان المدّ الاستعماري الأوروبي، واللحظة التاريخية اللاحقة لنشأة الاستغراب الذي هو في حقيقة الأمر ليس ماهية عدائية للغرب بل ماهية دفاعية وحركة فكرية محايدة وبالتالي فهو "لا يبغي السيطرة أو الهيمنة بل التحرّر من إَسارِ الآخر من أجل أن يكون الأنا والآخر على نفس الدرجة من الندية والتكافؤ"².

وإذا كان ذلك كذلك، فإنّ مقاربتنا لمفهوم الاستغراب لا يستقيم لها معنى ولا دلالة من الناحية الاصطلاحية، ولا من الناحية الاستيمولوجية أو التاريخية إلاّ إذا قاربنا أولاً مفهوم الاستشراق اصطلاحاً ونشأة وتطوّراً ما يمكّننا لاحقاً من التسويغ لـ"علم الاستغراب".

• مفهوم الاستشراق:

إن كلمة استشراق Orientalisme مشتقة من كلمة (شرق) التي تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يعرفُ الاستشراق بأنه "علمُ الشرقيّ أو علمُ العالم

¹ علي بن ابراهيم الحمّد النملة، كنه الاستغراب، المنهج في فهمنا الغرب، ط2، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان 2016، ص 23.

² حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية القاهرة، مصر 1991، ص 29.

الشرقي أي بالدول الواقعة شرق البحر المتوسط¹ وهو ما يعني أن كلمة مستشرق تُطلق على كلِّ عالمٍ غربي يدرس كلَّ الشرق من أقصاه إلى أدناه في لغاته وآدابه وحضارته وأديانه. أمّا عن الدلالة الخاصة للاستشراق فتعني تحديداً كلَّ الدراسات الغربية للشرق الإسلامي في لغاته، وتاريخه وآدابه وعقائده وتشريعاته وحضارته. وهذا المفهوم الذي ذكره محمود حمدي زقزوق في كتابه الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري² ما هو إلاّ استعادة حرفيّة للتعريف الذي قدّمه رودى بارت للاستشراق في مفهومه الواسع.³ أمّا أحمد اسماعيلوفيتش فيعرّف الاستشراق بـ "حركة متواصلة الحلقات يحاول فيها الغرب التعرفَ على الشرق علمياً وفكرياً وأديبياً، ثم استغلاله اقتصادياً واستراتيجياً، وجعله منطقة نفوذ له يسيطر بها على العالم بأسره."⁴ ومن الناحية الاصطلاحية تعني كلمة استشراق طلب علوم الشرق والتخصّص في معرفتها ما يجعل من المستشرق عارفاً بعلوم الشرق وحضارته وآثاره وفنونه⁵. ولا ننكر وجود جماعة من المستشرقين من علماء الغرب المتخصّصين في لغات الشرق، وأغلبهم كانوا من رجال الدين رهباناً أم يهوداً أم ملاحدة أم كاثوليكين أم بروتستانتين أم ارتودوكسين وهو ما يجعل من الاستشراق نتاجاً لصراع طويل بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية يمكن إرجاعه إلى أسباب ودوافع أساسية، دينية وصليبية وتبشيرية واستعمارية تترجم عن استهداف العالم الإسلامي بغية الهيمنة عليه والتحكّم فيه. يقول بعض الدارسين العرب في هذا الصّدّد: " لقد رَغِبَ المسيحيّون في التبشير بدينهم بين المسلمين، فأقبلوا على الاستشراق ليتسّى لهم تجهيز الدعاة، وإرسالهم للعالم الإسلامي. وألّقتْ مصلحة المبشّرين مع أهداف الاستعمار، فمكّن لهم، وأعتمدتْ

¹ رودى بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية المستشرقون الألمان منذ نيودور نودلكه، ترجمة مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة 2011، ص 17.

² محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى 1997.

³ رودى بارت، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ط2 القاهرة، دار الفكر العربي 1998، ص 37.

⁵ محمد فاروق النبهان، الاستشراق تعريفه مدارسه آثاره، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، ليسانكو 2012، ص 11.

عليهم في بسط نفوذه في الشرق. وأقنع المبشرون زعماء الاستعمار أن المسيحية قاعدة الاستعمار الغربي في الشرق. وبذلك سهّل الاستعمار للمبشرين مهمتهم، وبسط عليهم حمايته، وزوّدهم بالمال والسلطان. وهذا هو السبب في أن الاستشراق قام في أول أمره على أكتاف المبشرين والرهبان. ثم اتصل بالاستعمار¹. يمكن القول إذن، أن الدافع لنشأة الاستشراق في مراحل الأولى يكمن في الصراع بين العالمين الإسلامي والمسيحي في الأندلس وصقلية وإن دلّ هذا فعلى أن تاريخ الاستشراق هو تاريخ الصراع بين العالم المسيحي الغربي في القرون الوسطى والشرق الإسلامي على الصّعيدين الديني والايديولوجي.

• مفهوم الاستغراب :

بقدر ما لا يمكن الجزم بوجود تعريف جامع مانع للاستغراب، يمكن القول بوجود تعاريف متعدّدة ووجهات نظرٍ مختلفةٍ حول هذا المفهوم. وحسبنا أن نقصد في ذكر أهمّها لتسوّغ للقول أن الاستغراب هو نقيض الاستشراق ومعناه علم الغرب أي علم الاستغراب. وهذا المفهوم مشتقّ من "كلمة غرب، وكلمة غرب تعني أصلاً غروب الشمس، وبناء عليه يدلُّ الاستغراب على العلم بالغرب. وبناء على ذلك يمكن تحديد كلمة المُستَغْرَبِ بمن يتبحّر من أهل الشرق في إحدى لغات الغرب وأدائها وحضارتها"². ومن بين التعاريف الأخرى نذكر تعريف صادق جلال العظم للاستغراب بأنه "استشراق مضادّ" أو "استشراق معكوس"، ولا شك أن هذا المفكر السوري أحدث رجّة للفكر العربي الراكد وللعقلية الخرافية الموروثة، ومثّل صحوة إسلامية ومشروع تحرري عربي ضدّ الولاء للفكر الاستشراقي الغربي الوافد الذي انتهى إلى أزمة فعلية.

وضدّ ميتافيزيقا الاستشراق التي قامت على ثنائية غرب/ شرق والتي تدلّ على أن الشرق شرقيّ والغرب غربيّ، وأن لكلّهما طبيعته الجوهرية المختلفة

¹ محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السادسة 1973، ص 533.

² احمد سمايلوفيتشن، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والمتميّزة، وأن الغرب (العقل الأوروبي الغربي) مجبول بطبيعته على تفوقه وقوّته وسطوته على تشويه الآخر الشرقي، وتزييف واقعه، وتقزيم وجوده، يدلّ مفهوم الاستشراق المضادّ على المنطق الغربي الذي يغلب الطبيعة الغربية على كل الطبائع الأخرى بما في ذلك الطبيعة الشرقية. وقد أصاب إدوارد سعيد في نظر صادق جلال العظم في قوله: "أعتقد شخصياً أن القيمة الكبرى للاستشراق تكمن في كونه دليلاً على السيطرة الأوروبية الأمريكية على الشرق أكثر من كونه خطاباً صادقاً حول الشرق وهو ما يزعمه الاستشراق في صورته الأكاديمية أو البحثية"¹، ومعنى ذلك أن جوهر الاستشراق يكمن في التمييز الذي لا يُمخى بين تفوق الغرب من جهة، والدونية الشرقية من جهة أخرى، وفي ذلك طبعاً نقد لأسطورة الغرب القائمة على الطبائع الثابتة والخصائص الدائمة، وقطع مع مقولتي الشرق والغرب بالمعنى الميتافيزيقي للكلمة، بل وقطع أيضاً مع ما يترتب عن ذلك من مركزية إثنية وعنصرية بغيضة.

وفي إطار الاستشراق المضادّ تجدر الإشارة إلى المفكر المصري حسن حنفي (1935-2021) الذي يُعتبر من المؤسسين الأوائل لعلم الاستغراب كما يدلّ على ذلك كتابه مقدّمة في علم الاستغراب، والذي لم يكن رافضاً للغرب كما الفكر السلفي التقليدي، وإنما كان يدعو إلى الذات المبدعة مقابل الذات المقلّدة للآخر، وتحويل الآخر إلى موضوع للمعرفة لا مَصْدَرًا لها، وبالتالي القطع مع النزعة التغريبية. وفي هذا الصدد يُعرّف حسن حنفي العِلْمَ البديلَ بقوله: "إذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب)، فإنّ، يهدف علم الاستغراب إلى فكّ العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركّب النقص عند الأنا، ومركّب العظمة عند الآخر"². وما يبرّر وتبريره هذا المفهوم هو أن الغرب، بمجرد أن عرف عن الشرق كلّ ما أرادّه من خلال الاستشراق ضحّم في

¹ إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص 50.

² حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، ص 29.

أناه إلى درجة الاستغلاء عن الآخر واعتباره الآخر اللأ أروبي، مل يجعل من الأنا دارسا ومن الآخر مدروسا. غير أن الوضع أنقلب إلى ضد ذلك مع ظهور النزعة الاستغرابية، فأصبح الغرب مذروسا والشرق دارسا وهو ما يترتب عنه تجاوز مهمة علم الاستغراب لمركب الدونية والاعتراب لدى الأنا الشرقي، وتحويل مركب العظمة لدى الآخر الغربي إلى شعور وهي بالعظمة.

ليس العلم بالغرب موقفاً عدائياً للغرب، بل موقفاً دفاعياً يبني السيطرة وإن أراد التحرز، ولا يزوم طمس ثقافة الآخر وإن طلب معرفة بنتها وتكوينها ورؤيتها، إذ ينبغي على المستغربين أن يكونوا أكثر نزاهةً وموضوعيةً وحياًداً. من أنا الاستشراق.

ولما كان الاستغراب استشراقاً مضاداً ينشد العلم بالغرب، فإنه في ضوء ذلك، لا يصح أن نذهب مذهب المفكرين الذين يصيِّفون الاستشراق إلى مدارس، ويعتبرون بعضه استشراقاً أنجليزياً، وبعضه الآخر فرنسياً أو ألمانياً أو هولندياً. صحيح أن المستشرقين يسمون بأسماء البلدان التي ينتمون إليها، غير أن الأصح، كما يشير إلى ذلك عمر لطفي العالم في كتابه المستشرقون والقرآن، هو رفاءض هذا التقسيم واعتباره زيفاً. ورغم وجود اختلاف، ف"ليس مرده إلى الجغرافيا وإنما إلى التناوب في تسيير عجلة الاستشراق"¹، وخاصةً عندما وقفت مدرسة المستشرق الفرنسي سيلفستر دو ساسي (1758-1838) Silvester de Sacy في باريس عن العطاء، استأنفته مدرسة تيودور نولدكه (1836-1930) Th. Nöldeke في ستراسبورغ أو مدرسة كريستيان سنوك هورخرونيه (1857-1936) Ch. S. Hurgronje في هولندا.

ولم يكن بوسع أحد أن ينكر أن الاستشراق اختراع أروبي يتصرف بخامات شرقية، ويتحرك بأدوات غربية، وأنه لم يبدأ مَعْمَلِيًّا إلا مع القرن السابع عشر مع الألماني يوهان ياكوب رايسكه (1716-1774) J. J. Reiske الملقب

¹ عمر لطفي العالم، المستشرقون والقرآن، مركز دراسات العالم الإسلامي، ط1، 1991م، ص 26.

بـ"شهيد الأدب العربي"¹ أول من أضفى صفة العقلانية على الدراسات الاستشراقية ما يجعل من ذلك بداية حقيقية ومدخلاً صحيحاً إلى دراسة الإنتاج الفكري للشرق، وهذا لا يكون إلا بتعلم اللغة العربية، وهو أيضاً أول من أسس الدراسات العربية في ألمانيا، ورفع من شأن اللغة العربية وآدابها وجعلها علماً قائماً بذاته.

وكتيجة لذلك نقول أنّ علم الاستغراب مختلف عن علم الاستشراق موضوعاً وأسلوباً، وأنّ ما أتت به العالم الإسلامي مؤخراً بنوع من الدّهول السياسي والفكري هو وضع بات تجاوزه أمراً لازماً يقضي بمعرفة الغرب معرفة صحيحة يواجه من خلالها المستشرقون المستشرقين، ويحولون خطاب الاستغراب إلى استشراقٍ مضادّ وهو ما يقودنا إلى طرح السؤال التالي: ما مشروعية القول أن فكر الاستغراب مضادٌ لفكر التغريب؟

2) الاستغراب استشراق مضادّ:

مهما يكن الرأي في الاستشراق متأرجحاً بين موقف مناصرٍ وآخر معارضٍ، فإن ذلك لا يحول دون التقاء الآراء في أمرين إثنين. أولهما، أنّ المسلمين يرون أنّ الهدف من ارتباط الاستشراق بالحركات التخريبية ما هو إلا مهاجمة للإسلام والمسلمين من داخل حصونهم وهذا أخطر أنواع الحروب؛ وثانيهما يتمثل في أنّ المستشرقين بارعون في دراسة التراث الإسلامي تعمّقاً وتدقيقاً وتحقيقاً بغض النظر عن أغراضهم وشوائبهم، وإن كان هؤلاء ثلّة قليلة².

ورغم ما تنطوي عليه أفعال المستشرقين وأعمالهم من بعض النوايا الحسنة والفوائد المادية من نحو إحياء التراث الإسلامي والقومي، وتصحيح مخطوطات السلف وطباعتها ونشرها، وترجمة المؤلفات الإسلامية إلى اللغات

¹ هو من أطلق على نفسه هذه الصفة، انظر: عمر لطفي العالم، المستشرقون والقرآن، ص 31.

² قاسم السامرائي، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، منشورات دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع ط1، المملكة السعودية، الرياض 1983م، ص 5.

الغربية، وإتاحة الفرصة لمعرفة العالم الإسلامي، ووضع معاجم القرآن والحديث، وتقديم أنماط وأساليب جديدة للبحث العلمي، اعتناق عدد كبير من المستشرقين الغربيين للإسلام... فإن ذلك لم يحل دون الإقرار بخيانات المستشرقين المناهضة للإسلام وللمسلمين، وهو ما يفسر ظهور علم الاستغراب كعلم مضاد للاستشراق ما يعني أن دوافع الدراسات الاستشراقية ليست دينية محضة، بمعنى أن هذا الدافع الأول للاستشراق عند الغربيين إنما هو الطعن في الإسلام الذي كان يُمثّل وقتئذٍ العدو اللدود والوحيد للمسيحية في نظرهم. وقد جاء على لسان لورانس براون: "أن الخطر الحقيقي كامن في نظام الإسلام، وفي قوته على التوسع والإخضاع، وفي حيويته، إنه الجدار الوحيد في وجه الاستعمار الأوروبي"¹، أو بناء على ما يذكره المبشر هنري هاريس جيساب (1832-1910) H. Jessup: "إن المسلمين لا يفهمون الأديان ولا يقدرونها [حقاً] قدرها. إنهم لصوص وقتلة ومُتآخرون، وأن التبشير سيعمل على تمديدهم"². بل يوجد دوافع أخرى للاستشراق، وهي الدافع الاستعماري الذي بدأ إثر نهاية الحروب الصليبية بهزيمة الصليبيين، حيث أتجه المستشرقون الغرب إلى دراسة البلاد العربية والإسلامية في عقيدتها وعاداتها وأخلاقها وثوراتها لمعرفة مواطن قوتها لإضعافها، ومواطن ضعفها لأغتنام ثروتها، والدافع التجاري، والدافع السياسي، والدافع العلمي وما ينطوي عليه من شُمُهات تتمثل في التشكيك في رسالة النبي، وفي قدرة مصدرها الإلهي، وفي صحّة الحديث النبوي، وفي قيمة الفقه الإسلامي، وفي قدرة اللغة العربية على مسايرة التطور العلمي، واعتبار الإسلام نابغاً من اليهودية. ونذكر على سبيل التخصيص لا التعميم المستشرق المجري إجناز جولدزيهر (1850-1921) Ignaz Goldziher و الألماني جوزيف شاخت (1902-1969) J. Schacht.

¹ محمد البيه، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص 6.

² ما بين معقّنين زيادة من عندنا.

³ محمد البيه، المرجع نفسه، ص 7.

نلاحظ إذن، أن الاستغراب الذي يعني تجديد فهمنا للغرب، ووضع حدود واضحة للعيش المشترك، والتمييز بين الثقافة العربية والثقافة الغربية بعيدا عن كل موقف عدائي بالفطرة الآخر/الغرب، ويعني أيضا نقد المستشرقين العرب الذين يرفضون العودة إلى أصولنا أو هويتنا الثقافية والروحية ما يزالُ بعدُ مسألةً خلافيةً، لأنَّ هذا الوعي الجديد لا يوجد فقط في الحركات الدينية المتشددة والرافضة جملة وتفصيلا للحضارة الغربية، ولا مع دعاة التغريب الكامل الذين يُعلنون كُفْرهم بكلِّ انتماء إلا للغرب، ولا مع الوسطيين الذين لا يرفضون شيئا من الغرب إلا لضرره المؤكّد، ولا يَقْبَلُونَ شيئا إلا لِنَفْعِهِ المؤكّد. هذا بالإضافة إلى الجدل القائم حول موقفٍ من يعتبرُ الاستغرابَ مُضَادًّا بمعنى الوجه الآخر المقابل للاستشراق وهو موقفٌ صادق جلال العظم وحسن حنفي، وموقفٌ من يعتبرُ أن الغرب لم يتحوّل بعدُ إلى موضوعٍ مدروسٍ لهيمنته على العالم العربي والإسلامي وتبعية هذا الأخير لعلومه ومعارفه، وتجدر الإشارة هنا إلى موقف الفيلسوف الإيراني رضا داوري الأردكاني¹ القائل في هذا الصدد: "إذا أردنا أن نجعل الاستغراب مُناظرا للاستشراق لا بدّ أن يكون الغربُ قد انتهى وقته أو أوشك على الزوال"²، لأنَّ الغرب لم يَنحَسِبْ في الماضي، بل صار قبلةً لكثير من البشر في العالم، ولأنَّ من يسير على هُدْيِهِ لا يكون مُستغريا، وبالتالي، فإنَّ المعرفة التي لنا عن الغرب هي معرفة أولية ناقصة لأنها لا تزيد عن مجموعة العلوم الرسمية التي تلقيناها، والتي ليست سوى مجرد أخبارٍ وصلتنا عنهم. ويُرجع الأردكاني، غيابَ علمِ استغرابٍ مُشْرِقٍ إلى هيمنة الغرب بسبب عجزنا عن تأطيره ضمن حدود حضارتنا العربية الإسلامية لأن بدايات احتكاكنا بالغرب وحاجتنا للعلوم والقوانين والقيم الوافدة، هي التي حالت دون مقارنة الغرب مقارنةً موضوعيةً ما يدفعنا إلى القول: "أنَّ من يلهُثُ وراءَ الغرب لا يمكن أن يكون مستغريا"³.

1

² رضا داوري الأردكاني، «في إمكانية معرفة الغرب ملاحظات منهجية» ورد ضمن كتاب: نحن والغرب مقاربات في الخطاب النقدي الإسلامي، إعداد وتحرير: عامر عبد زيد الوائلي، هاشم الميلادي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ط1، 2017، ص 27.

³ رضا داوري الأردكاني، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لعلّ ما يبرّر ظهور وعي جديد في الشرق العربي والإسلامي، مخالف للصورة التقليدية التي تكوّنت لدى العقل العربي عن الغرب منذ قرنين على الأقلّ لا يُعتَبَر من قبيل المصادفة لأنّ هذه المرحلة الجديدة التي فرضت الكثير من الشكوك حول تكوين مسار الوعي العربي والإسلامي منذ بداية فترة النهضة العربية الحديثة حتى الآن، وحول الإسلام الذي قام به بعض المثقّفين العرب في تكوين هذا الوعي، وهي من دفعت بالمفكرين المستغربين إلى الوعي بالوضع غير المتوازن بين الإسلام والغرب، وإلى إنهاء الهيمنة الغربية متمثّلة في الاستشراق العولمي الجديد. وهذا لا يكون دون قيام فهم جديد لمنطلقات الغرب وأهدافه ونظّمه الثقافية والفكرية على أساس علمي وعملي قائم على العقيدة الإسلامية.

سوف لن نكرّر السردّ التاريخي للجهود الجزئية من زوايا علمية وحضارية مختلفة في دراسة الغرب، والتي بدأت في نظر البعض مع رجال النهضة العرب، من أمثال رفاة الطهطاوي في كتابه تخليص الإبريز إلى تليخيص باريز، و محمد عبده (1849-1905) صاحب كتاب الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، وعباس محمود العقاد (1889-1964) في كتابه: أثر العرب في الحضارة الأوروبية وغيرهم. بل سنركّز على الاستغراب النقدي في الدّول الإسلامية في الشرق الأوسط، والذي يهدف إلى العودة إلى الذات والعمل على نقدها ليتمكّن من مواجهة الغرب الفكرية والثقافية، والذي يعتبر أنّ حركات التحرّر التي ظهرت في القرن العشرين في الشرق في البلاد العربية والإسلامية قد قضت فعلا على الفكر الاستشراقي، وكشفت عن قناع الإمبريالية الغربية.

سوف نتناول في هذا الغرض أنموذجا في سياق حركة الاستغراب النقدي يمثّل محاولة لتأسيس معرفة منهجية قد تتحوّل في المدى البعيد إلى علم مكتمل الأركان والشروط. وهذا النموذج يتمثّل دون شكّ في نموذج الاستغراب عند عبد الوهاب المسيري (1938) الذي يعبر عن هوية لينة¹ ومختلفة عن مفهومها لدى بعض المفكرين الاسلاميين الأصوليين أو حتّى المغتربين من الحدائين.

¹ يبدو أن عبد الوهاب المسيري كان متأثرا بموقف المفكر المغربي المعاصر طه عبد الرحمان في مفهومه للهوية العربية الإسلامية في كتابه روح الحدائة حيث يميّز هذا الأخير بين هويات ثلاثة متعارضة: الأولى هي الهوية

• نموذج الاستغراب عند عبد الوهاب المسيري:

يعدُّ المفكّر المصري عبد الوهاب المسيري واحد من اللبّانات التي ساهمت في تأصيل مشروع الاستغراب النقدي بمعناه العلمي، واهتمّت بالفكر العربي والحضارة الغربية بشكل عام دراسةً ونقداً بهدف تعيين النهج الأمثل للمسار الصحيح للنهضة العربية المأمولة.

ورغم أنّ المسيري يَعتبرُ النموذجَ الغربيَّ منبع ومصدر الفكر العالمي والإنساني الحديث، النموذج الفكري والعقلاني المسيطر على العالم المعاصر، فإنه لم يقتصر على دراسته له على الوصف والتحليل والنقد المجرد، كما هو الحال بالنسبة إلى معظم المفكّرين المعاصرين من أصحاب المشاريع النهضوية العربية، بل عمَلَ على تقديم نموذج جديد لا يخلو من طرافة، ويقطع مع كلّ المسلمات الغربية البديهية التي باتت تُكبّل العقل العربي والإسلامي. ولم يكتفِ المسيري ببيان مواطن الضّعف والقوّة لدى الغرب بل اجتهد في الجمع بين العلم بالغرب والتراث الإسلامي في آن بهدف توليد معارف جديدة بإمكانيات عربية إسلامية مبدعة لا مقلّدة، مأصولية لا منقولة، توليفاً يقطع مع مركزية الغرب، ومع واحدية النموذج الحدائي الغربي، وهو ما يترتب عليه القولُ بحدائث كثيرة تُعتبرُ الحدائث العربية الإسلامية واحدة منها شريطة ألاّ تنظر إلى الإنسان في بعده المادي فحسب، كما يعتقد المسلمون التغييريّون المعاصرون، وأن لا تُفرغهُ من بُعدهِ الإلهي والروحاني، بل أن تُولّفَ بين هذين البُعدين معاً جاعلة من البعد الإلهي والروحي أساساً للبعد المادي.

وفي ظل غياب جهود حقيقية تُدرُسُ الغربَ دراسةً موضوعيةً غير موالية له، ولا متعصّبة ضده، يُعتبرُ نموذج الاستغراب عند المسيري رؤية معرفية لدراسة علاقتنا مع الغرب من منظور جديد، وبمنهج وآليات مختلفة عن ما هو

الصحيحة التي يدعو إليها في مشروعه الفلسفي الحدائي البديل، وتسمّى بالهوية اللبّنة أو الرطبة وهي تلك التي تنظر إلى الذات بعين الغير، وتنظر إلى الغير بعين الذات؛ والثانية تتولد من النظر إلى الذات بعين الغير، والنظر على الغير بعين الغير؛ أما الهوية الصماء فتتولد من النظر إلى الذات بعين الذات، والنظر إلى الغير بعين الذات أيضًا. أنظر: طه عبد الرحمن، روح الحدائث، المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، بيروت- لبنان، 2006، ص 158.

سائد داخل أوساط الدارسين العرب المسلمين، رؤية استغرابية نابعة من الدين الإسلامي، متوازنة، لا تغريب فيها ولا اغتراب، رؤية منفتحة على الغرب وفي خدمة الذات وتطهيرها من كلِّ حداثة وافدة .

إن منطلقات المسيري في نقده للغرب هي بالأساس منطلقات معرفية علمية تستهدف الفكر الغربي والحضارة الغربية بوجه عام لأن النموذج المعرفي الغربي، بحكم إبهامه العقل العربي والإسلامي، لا يُعْتَبَرُ المثل الأعلى الكوني للحقيقة والقيم المطلقة. بل يمثّل نموذجاً بشرياً وضعياً ينطوي على سلبيات وإيجابياتٍ على السواء. ووفق هذا المنظور، لم يعد مفهوم الحداثة عند المسيري مقتصرًا على الحداثة الغربية، ولا على عقلانيّتها كما كان يُعتقد بل في هذه النقطة بالذات يلتقي هذا المفكر المعاصر مع أغلب مُتَقَفِي جيله عند تخرّجه من الجامعة، بل عدلّ إثر عودته إلى مصر في أواخر الستينات عن الفلسفة الماركسية التي عرّفت بمنهجها المادي التاريخي؛ وقد ساعدته إقامته في أمريكا مرّة أخرى على تغيير موقفه من الحداثة الغربية، وتشكيكه في جدواها. وتبلورت بذلك رؤيته الفكرية الجديدة، وصار الإسلام لديه مصدراً لولادة نماذج تحليلية ذات مَقْدَرَةٍ تفسيريةٍ عالية¹.

لا بدّ إذن، من تأصيل مفهوم فكر الاستغراب من مرجعية إسلامية لا يمثل فيها البحث في هذا الميدان وظيفة بل رسالة لأن التعامل مع الغرب لا يقوم على نفس المنطلقات والأهداف التي وضعها الغرب في تعامله مع الإسلام². فالغرب أحدثَ قطيعةً مع الدين، وهدمَ كيان الكنيسة، وعطلَّ دورها الروحي، واستبدل النَّصَّ الدينيَّ بالعقل والعلم وهو ما دفع المستغربين المسلمين إلى تفكيك المنظومة الفكرية الغربية، والنظر إلى الحداثة من منظورٍ عربيٍّ لا من منظورٍ غربيٍّ علمانيٍّ لأنها "ليست مصطلحاً محدّد المعنى والدلالة. فالحداثة لها تاريخٌ

¹ عماد الدين محمد عويس عشاوي، « الحداثة الغربية درس معرفي أم خوف/ قبول مرضي؟ دراسة في فكر عبد الوهاب المسيري ». انظر: عامر عبد زيد الوائلي، هاشم الميلادي، نحن والغرب... (مرجع مذكور)، ص. 311.

² بورمان يان، مارجليت أفيشاي، الاستغراب: تاريخ النزعة المادية للغرب، ترجمة نادر ديب الرياض، مطبعة العبيكان، ط1، 2008، ص. 68.

ليس النموذج الغربي إذن سوى نموذجٍ بشريٍّ يجمع بين ما هو محمود وما هو مذموم، ولا بدّ من نقده في جوانبه السلبية قبل وضع نموذج بديل عربي إسلامي يكون أكثر نفعاً للمسلمين. وهذه الجوانب السلبية في النموذج المعرفي الغربي تتمثلُ في ثلاثة:

• نقد النموذج المعرفي الغربي :

لقد شمل النقد الابستيمولوجي والأكسيولوجي في فكر الاستغراب لدى المسيحي مسألة تشيئ الإنسان وسيادة المادية على البعد المعنوي والروحي للإنسان بمعنى تمديته أي تحويل الذات البشرية إلى شيء وموضوع مادي. فالمشروع المعرفي الغربي يستهدف الإنسان كظاهرة متميزة في الكون، ويعلن موت الإنسان وموت الإله - كما دعت إلى ذلك المادية المُحدِثة مع فريدريك جريم (1807-1723) Grimm، ودوني ديدرو (1784-1713) Diderot، وبول دولباخ (1789-1723) D'olbach، والفلسفة الوجودية مع فريدريك نيتشه Nietzsche (1900-1844)، وجان بول سارتر J.-P. Sartre (1980-1905) - ويجرّدهما من كلّ قدسية وروحية. ولا شكّ أن قتل الإنسان يتجلّى في النظام الاقتصادي السياسي الرأسمالي، وفي العلوم الإنسانية التي شيّأت الإنسان ودرسته كظاهرة طبيعية لا كقيمة أخلاقية وروحية. إن نقد النموذج المعرفي الغربي يعني الإقرار بنسبية الحقائق العلمية والأخلاقية، وهذه النسبية المطلقة في نظر المسيحي هي التي أدت إلى الحكم على البعد الإنساني بمعايير غير إنسانية، مادية وعلمية، تحوّل معها المجتمع والسياسات الوضعية إلى مصدر للقيم الخلقية النفعية. يقول المسيحي في هذا الصدد: "وقد أدّى كلّ هذا لا إلى ضمور الحسن الخُلُقيّ وحسب، وإنما إلى اختفاء مفهوم الطبيعة البشرية ذاته وإنكار وجودها، أو وجود أي مرجعية إنسانية، وإنكار أيّ ثوابت عالمية أو خصوصيات إنسانية، وهذا هو قمة التجريد الأكبر، وفقدان الذات وتحييدها والاستسلام أمام عالم الأشياء"¹.

¹ عبد الوهاب المسيحي، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 2007 ص. 145.

لقد فرضت سيادة المادية مشروعاً ترشيدياً تحديثياً أنكر الترشيد المضموني في علاقته بالقيم، وأفرط في الترشيد الشكلي أو الأدوات في علاقته بالأهداف، فأصبح *الفرتراصيونل* Wertrationell هو القاعدة والأساس، و*الزفكراصيونل* Zweckrationell هو الهامش في نظر ماكس فيبر Max Weber. والهدف من هذا الترشيد هو علمنة الإنسان أي إعادة صياغة المجتمع الإنساني على هدى القوانين العلمية المادية الصارمة من أجل توظيف الإنسان توظيفاً تاماً من خلال فكر يتغلغل في وجدان الناس بطريقة تتفق مع النموذج العلماني الحدائى بشكل تلقائي غير واع، بالتالي يختفي الإنسان ككيانٍ حرٍّ وإرادي، ويصبح تابعاً للدولة وخاضعاً لسلطاتها الوضعية بمعنى يصبح دالاً منفصلاً عن مدلوله الإنساني¹ وفاقدًا لإنسانيته.

يعرّف فيبر هذا الترشيد المادي بعملية تنميط وفرض النماذج الكمية والبيروقراطية على الواقع المادي والإنساني حتى يمكن توظيفها إلى أن يبلغ الترشيد قمتَهُ الشاملة الإمبريالية، فتتم السيطرة على كل جوانب الحياة، و"يتحوّل المجتمع بأسره إلى مصنّع"².

إنّ هذه المعدّلات في ترشيد المجتمع أدّت، حسب مفكّرٍ مدرسة فرانكفورت إلى اختفاء الفرد الحرّ، والقيم الثقافية والروحية، والعقل النقدي، وإلى تحوّل الإنسان إلى كائن البعد الواحد على حدّ تعبير هربرت ماركيزوز (1898-1979) Herbert Marcuse. وينبغي على هذا الترشيد أن يؤدّي حسب تيودور أدورنو (1903-1969) Th. Adorno إلى الحرية والعدالة والسعادة، لكنه أدّى على العكس إلى مفارقة تحرّر الإنسان من أسر الطبيعة، وسقوطه في التسلّع والتشييء في آن، وإلى تحوّل العقل من أداة ترشيد وتعليق إلى قوّة غير عقلانية قائمة على التكنولوجيا كأداة للتحكّم همّشت القيم الفكرية والنقدية والجمالية.

¹ المسيري، المرجع نفسه، ص. 142.

² المسيري، المرجع نفسه ص. 148.

إن نقد النموذج المعرفي الغربي يَسْرِي على إيديولوجيا ما بعد الحداثة لأنها ما انفكت تُعْلِنُ حالة الموت العام أو المُعَمِّم بعد أن أُعْلِنَتْ مَرْحَلَةَ مَوْتِ الإِلَهِ لصالح الإنسان، ثم مَوْتِ الإنسان، ومَوْتِ المعنى، ونهاية التاريخ، والاديولوجيا والأدب والفلسفة، وهذه الاديولوجيا هي دون شكَّ امبريالية عصر الاستهلاك وغياب كامل لأية مرجعية من أي نوع، إنها "حرية كاملة، وخضوع كامل لقانون الصُدْفَةِ، إنَّهَا منظومةٌ فلسفيةٌ تطهَّرت تمامًا من الفلسفة والإنسان والمطلقات"¹.

لا بدَّ من إدراك أنَّ إيديولوجيات ما بعد الحداثة تُنكِرُ تاريخَ الآخر وإنسانيته، وتُكْرِزُ ممارساتِ النظام الإمبريالي القديم بأشكالٍ مختلفة ودرجات متفاوتة الحِدَّة في آسيا وفي أفريقيا وفي أمريكا اللاتينية، لكن بأكثر خساسةً وبشاعةً لأنها تقومُ على تَفْعِيلِ سياسةِ الإغواءِ والإغراءِ باسم الحرية والعدالة والكرامة والديمقراطية .

• نقد المركزية والتحيز :

يرى المسيري أن المجتمعات لا توجدُ دون تحيُّزاتٍ، وكذلك الإنسان إذ لكلِّ منهم تحيُّزاتُهُ الخاصَّة، وأن قضية التحيُّز في المنهج والمصطلح إشكاليةٌ تفرضُ نفسها على كلِّ دارسٍ مهتماً كان انتماؤه الجغرافي وخاصَّةً إذا تعلق الأمر ببلدان العالم الثالث التي تُواجهُ منذ القرن الثامن عشر بنماذج وافدة فرضت نفسها على العالم العربي واقِعاً ووجداناً وفكراً من خلال التشكيل الاستعماري الغربي، وانتشارِ الغزو الثقافي بين شعوب العالم.

إنَّ الحضارة الاستهلاكية العالمية النابعة من النموذج المعرفي الغربي، انفصلت عن جذورها، وأدَّت إلى تقويضِ كلِّ الأشكال الحضارية بما في ذلك الحضارة الغربية ذاتها. وبناء على ذلك، تبيَّنت العديد من بلدان العالم، دون أن

¹ المسيري، المرجع نفسه، ص. 145.

ننسى العالم الإسلامي، التحيزات الغربية، وأصبحت لا ترى ذاتها إلا من منظور النموذج الغربي الذي أصبح مثلاً أعلى بالنسبة لها.

وعلى الرغم من ظهور حركة إسلامية وغيرها من الجماعات الإسلامية التي خرجت من الحركة الإخوانية، ونادت بتحويل القبلة الحضارية من الشرق إلى الغرب، والتحيز لنموذج إسلامي متعدد الوجوه (تيار اجتماعي إصلاحي إخواني أو سلفي وهابي متشدد، أو جماعة اشتراكية قومية مثل مصر الفتاة، أو تبلور الفكر القومي العربي... الخ، فإن المسيري لا يرى في هذه الحركات الإسلامية سوى محاولات تروم العودة إلى التراث، لكن الهدف المعلن وغير المعلن هو دائماً تقليد الغرب، وإعادة صياغة الهوية من الداخل على أسس غربية، وإسقاط مفاهيم غربية منقولة على مفاهيم إسلامية مفصولة ما يترتب عن ذلك نحو خصوصية المفاهيم المأصولة. وكل ما ادخره مقلدو المتأخرين من المفكرين المسلمين المعاصرين ما هو في الحقيقة سوى غربة الإسلام، والتحيز لمفاهيم غربية أكثر منه لمفاهيم إسلامية مأصولة¹.

لا نجانب الصواب إذا قلنا أن لفقه التحيز أهمية في بناء علاقات إيجابية بين العالم الإسلامي والعالم الغربي. وفقه التحيز "ليس مجرد تفكيك لمقولات النموذج المعرفي الذي يحكم علاقات العالمين، وكشف تحيزاتها لكنه طموح لتأسيس مشروع بناء علم جديد يفتح باب الاجتهاد من جديد بخصوصها، له آلياته ومناهجه ومرجعياته"²، وهو ما يترتب عنه تحويل التحيز إلى نموذج عالمي إنساني قائم على تشبيك العالمين في نسيج ثقافي علمي متناغم.

• آليات تجاوز تحيز النموذج الغربي أو في النموذج البديل للاستغراب :

يمكن اختزال نموذج الاستغراب الإسلامي البديل - كما يتصوره عبد الوهاب المسيري- في عدّة نقاط أساسية تُعتبر خطوات أولية تساعدنا على تطوير الفكر الاستغرابي البديل :

¹ طه عبد الرحمن، روح الحدأة المدخل لتأسيس الحدأة الإسلامية، مرجع مذكور، ص 13.

² عماد الدين محمد عويس عشاوي، مرجع مذكور، ص 332.

- أولاً: ضرورة رفض تمجيد الذات إذ أن أيّ محاولة لاستيراد النموذج المعرفي الغربي الحديث لن تُفيدنا كثيراً في إصلاح واقع الأمة الإسلامية، والحال أن المستغربين فشلوا في تطوير حداثة عربية إسلامية قادرة على تأطير الهيمنة الغربية ضمن حدود المجال التداولي الإسلامي، ودون أن يفقدوا هويتهم وتراثهم¹.

- ثانياً: يقتضي إدراك الضعف الداخلي التجرد من الاعتقاد بأن الغرب مسؤول عن أزمّتنا لأن عوامل الانهيار والتفكك كانت كامنة في مجتمعاتنا قبل مجيئه، وفي هذه الحالة، يجب أن ننتقد قابليتنا للاستعمار بناء على قوله تعالى: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يُغيروا ما بأنفسهم"².

- ثالثاً: إدراك أثر الإمبريالية، ويعني أنه ينبغي على المستغربين أن يدركوا خطر الإمبريالية الغربية على الثقافة والحضارة الإسلامية ونهب خيراتها، والهيمنة عليها سياسياً وعسكرياً واقتصادياً وفكرياً، وأن يتصدّوا لأشكال تدخلها في شؤون المسلمين، وأن يعتبروا المركزية الغربية ليست نهائية بل نسبية.

- رابعاً: لا عودة إلى الوراثة بمعنى أن يدرك المسلمون المستغربون أن طلب نموذج بديل للاستغراب لا يعني العودة إلى الوراثة وإنكار التراث، بل يعني إدراك أن النماذج المستوردة تنميط للفكر الإسلامي ومدعاة لتمزقه وتقهقره وتشتته.

لم يقف المسيري عند هذه الخطوات الأولية والأساسية بل وضع بالإضافة إلى ذلك - في كتابه العالم من منظور غربي - جملة من المنطلقات الأساسية تمثل حقيقة مُكمّلة لأليات فكر الاستغراب الإسلامي البديل نذكرها كالاتي:

• ليس اليقين و الاجتهاد كالمليّن :

يرى المسيري أنّ النموذج الغربي يتأرجح بين حالتين مستحيلتين هما الموضوعية الكاملة والذاتية الكاملة، وبالتالي، لن يصل إلى قوانين صارمة

¹ عبد الوهاب المسيري، عالم من منظور غربي، دار الهلال، 2001 ص 285.

² الرعد، آية 11.

وإجابات موضوعية نهائية تفسّر كلّ شيء، وتصل بالإنسان إلى نهاية التاريخ لأنه لم يصل بعد إلى الموضوعية الكاملة، كما أنه لم يقع في الذاتية الكاملة. ونتيجة لهذا القصور ظهر الاجتهاد كمرحلة وسطية بين الحدّين المتعارضين، واقتضى الأمر استخدام مصطلح "أكثر" أو "أقل" تفسيرية، عوضاً عن مصطلحي "موضوعية" و"ذاتية"¹.

• لا يوجد مجال للتحكم الكامل في الواقع :

ليس الهدف من العلم التحكم الكامل في مخلوقات العالم لأن كلّ شيء في الكون من بشر وحيوان وجماد قد ناله نصيب من التكرّم لأنه من خلق الله وصنّعه. ولأنّ الإنسان استُخْلِفَ في الأرض لِيُعَمَّرَها ويسخَّرَها لمنفعته في حدود وليدرك معنى النعمة الإلهية .

• لا يمكن اختزال الثنائيات ولا إنكارها :

لا يمكن للعلم أن يدّعي بنظرياته ومناهجه وقوانينه امتلاك حقيقة الموجودات الطبيعية، ولا أن يختزل الواقع في عناصره الأولية، ولا أن يتجاوز ثنائيات لأنها صدى للثنائية الكبرى ثنائية الخالق والمخلوق، وثنائية الإنسان والطبيعة. وليس للعلم أيضاً أن يركّز على الجزء دون الكل أو على الكل دون الجزء، ولا على العام دون الخاص أو على الخاص دون العام، ولا على الاستمرار دون الانقطاع أو على الانقطاع دون الاستمرار... الخ. ومن هذا المنظور ليس يكون الكون سوى كون مرّكب ومنسجم ومتماسك، ومكوّن من كليات تحتوي بدورها على جزئيات متماسكة مكوّنة بدورها من عناصر متماسكة لكلّ هيأتها ولا تفهم إلا بالرجوع إلى الكليات. النتيجة، أن ثنائية الكلّ والجزء والعام والخاص والمستمر والمنقطع، هي صدى لثنائية الإنسان والطبيعة، التي تمثّل هي بدورها صدى لثنائية الخالق والمخلوق، وكلها ثنائيات غير قابلة للتصفية أو الاختزال.

¹ المسيري، العالم من منظور غربي، مرجع مذكور، ص 289-290.

• رفض الواحدية السببية :

ما يبرّر هذا الرفض للواحدية السببية هو أن وحدة العلوم مستحيلة لأنه يوجد علم للظواهر الطبيعية وعلم للظواهر الاجتماعية والإنسانية ولا يمكن الفصل بينهما إلاّ منهجياً. وغن دلّ هذا على شيء فعلى صعوبة اختزال الواقع في عناصره الأولى المادية لأنّه مكوّن من ما هو لا محدود وما هو محدود، ومن ما هو لا مادي وما هو مادي، ومن ما هو معلوم وما هو غير معلوم، ومن ما هو قابل للقياس وما لا يقبل القياس، ومن ما هو قابل للتنبؤ وما لا يمكن التنبؤ به. النتيجة، ينبغي استبعاد الاعتقاد الغربي أن الواحدية السببية هي المقياس الوحيد لفهم كل ظواهر الكون .

• لا يوجد نظرية كبرى نهائية بل نظرية شاملة نسبياً:

لا شكّ أن الغرب الذي أخطأ في اعتقاده في نظرية كبرى تحاول الوصول إلى معرفة مطلقة بالكون من خلال معرفة قوانينه، قد اكتشف بنفسه زيف هذا الاعتقاد في مشروعه المعرفي الكوني عندما انتقل من التحديث إلى مرارة الحداثة، ومن الحداثة إلى عبثية ما بعد الحداثة. ويرى المسيري أنّ تجاوز هذا التأرجح بين النظرية النهائية من جهة، والعدمية من جهة أخرى ليس ممكناً إلاّ من خلال نظرية شاملة ندرك مسبقاً أنّها لن تصل إلى يقين مطلق يجعل منها نظرية كبرى نهائية، بل نظرية كبرى شاملة نسبياً لا تتعدّى حدود ما هو ممكن إنسانياً.

• نموذج توليدي لا تراكمي:

إن مفهوم التراكم المعرفي ضيق ومحدود، ولا ينطبق على الطبيعة البشرية لأنه مسار خطّي له بداية ونهاية، وله معرفة واحدة. وهذا النموذج يتناقى مع العقل ومع التجربة الإنسانية الإبداعية اللذين تتولّد منهما أشكال حضارية متنوّعة ومختلفة ووُلّودة.

• الانطلاق من مقولة الإنسان :

يُعتبر الإنسان في هذا الكون مخلوقاً فريداً ومركباً لا يمكن اختزاله في بعده المادي لأنه عقل مفكّر وحرية واختيار، وبالتالي من الصعب اختزاله بالكامل في عناصره الطبيعية لأنه كلُّ مؤتلف من طبيعة روحية وحرية وإرادة قادرة دوماً على أن تتجاوز واقعها المادي .

• ضرورة العودة إلى التراث:

المقصود بالتراث هو تاريخنا الحضاري الذي يشمل الإنجازات المادية والمعنوية. والقرآن والسنة هما أساس النموذج الحضاري الإسلامي المأصول لأتهما منبع القيم الإسلامية المطلقة والإجابة على الأسئلة الكبرى والنهائية. ولا يعني الانطلاق من التراث تقليدَ الفقهاء السابقين في اجتهاداتهم بل استخلاصَ القواعد الكاملة لإعادة قراءة تراثنا الحضاري، ومواجهة حاضرنا. ولئن كان النموذج البديل يعبر عن تحيزات عربية إسلامية، فإن ذلك لا يتعارض مع التحلي بروح الموضوعية لا سيما وأن هذه التحيزات ليست وافدة ومنقولة، بل نابعة من رحم الحضارة الإسلامية ومأصوله.

• فصل الحداثة عن الاستهلاكية المادية والفردية المطلقة :

ضرورة التخلي عن التقدم المادي الذي يختزل الهدف من الوجود الإنساني في الاستهلاك والسعادة الدنيوية لأن هذا النموذج المادي الغربي مدمر للإنسان والعالم ومهمش للبعد المعنوي والأخلاقي والسعادة الأخروية.

نستنتج من هذه المنطلقات التأسيسية لفكر استغرابي إسلامي أن عبد الوهّاب المسيري لم يكن يهدف إلى تقديم مشروع نظري بالمعنى الكامل بل إن ما يهدف إليه هو دراسة عقيدة الغرب دراسة موضوعية بعيداً عن الحماسة والعاطفة؛ دراسة تشمل مكونات الشخصية الغربية وبنيتها النفسية والاجتماعية ما يمكن الأمة الإسلامية من التحرر التاريخي من هيمنة المشروع المعرفي الغربي

الذي هو في تقديره مشروع "كافر بالمعنى العميق للكلمة وهو ليس كافرا بالإله وحسب وإنما هو كافر بالإنسان أيضا إذ يعلن موت الإله ثم موت الإنسان (...). ثم ينتهي به الأمر أن ينزع القداسة عن كل شيء وينكر المعنى"¹ ما ترتّب عنه تراجع الجوهر الإنساني وتمثّله (matérialisation) وحواسلته (= تأثّله instrumentalisation) وتضخّم الجسد وإفراطه في بدانته بحيث بقيت الروح على حالها لا تملك القدرة على توجيهه. والغاية من هذا المشروع الاستغرابي البديل هي دون شكّ الانطلاق من مرجعية إسلامية تحوط الأمة الإسلامية من كل رؤية عنصرية واثنية Ethnique متحرّرة. فأصول الإسلام محفوظة في القرآن والسنة وثوابته موضع إجماع، وهذه الأصول والثوابت الدينية الواضحة هي ما يعصمنا من الانجراف وراء الغرب الغازي والمحتلّ، ويحوطننا من الوقوع في الفكر التغريبي الذي يخلط بين المنهج الإسلامي والمنهج العلماني، ويهوي بنا بالتالي في تأويل الحداثة الإسلامية المأصولة بحداثة غربية منقولة.

خاتمة:

إذا كان الخطاب الاستشراقي والاستعماري يريد تملّك الآخر وتمهيشه وجعله خارج المركز، فإن المستهدف الرئيسي وليس الوحيد هو الأمة الإسلامية - على وجه الخصوص - التي بعد أن شهدت في النصف الأخير من القرن الرابع عشر موجة هائلة من الوعي الإسلامي غطّت العالم بأسره، صارت اليوم تقف في مؤخّرة ركب الأمم، "ولم يشهد هذا القرن أمة تعرّضت لمثل ما تعرّضت له الأمة الإسلامية من هزيمة وإذلال"².

ورغم أن المسلمين كانوا ضحية الظلم والعدوان من كلّ صوب، فلا شك أن كل الأمم ساهمت في تشويه صورتهم وتدني سمعتهم، وتقسمهم والتحكّم

¹ المسيري، العالم من منظور غربي، مرجع مذكور، ص 214.

² إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة عبد الوارث سعيد، دار البحوث العلمية، ط1، 1984م، ص 21.

فهم سياسيا واقتصاديا ودينيا وثقافيا، ما جعل علّتهم دون دواء، وأصبح كلّ شيء إسلامي هدفا للغرب المستعمر مباشرة أو على أيدي أدواتهم من المسلمين، ولم ينج من حملاتهم الاستشراقية لا النصّ القرآني ولا صدق الرسول وسنته، وجُرد المسلمون من إسلامهم.

ولا يخفى على الناظر في علم الاستغراب أن الدراسات والبحوث الإسلامية والعربية التي قامت في هذا المجال مهما اتّسمت بالموضوعية والحيادية في تحليلها ونقدها للمنظومة الغربية، قد انطلقت في معظمها من رؤية إسلامية مشوبة بنزعة علمانية لم يتردّد التغريبيون في نقدهم للمقومات الأساسية للأمة الإسلامية، وبالتالي فشلوا في تأسيس فكر استغرابي إسلامي قادر على إخراج الأمة الإسلامية من أزمتها الراهنة، ويؤمن "أن البحث في هذا الميدان ليس وظيفة بقدر ما هو رسالة، فمعرفة الآخر، والانفتاح عليه، والعمل على نقد مسلماته، ومقولاته التي لا تنسجم مع قناعاتنا الدينية والفكرية، أمر مطلوب في ديننا، وقد مارسه علماء وفلاسفة الإسلام منذ القديم"¹. ولا يسعنا - في خاتمة هذا المقال - إلا أن نقول أن الجهود المبذولة في مقارنة فكر الاستغراب في المجال المعرفي الإسلامي تمثّل رغم تعدّد وجهات نظرها واختلافها وتعارضها في ما بينها سوى محاولات فردية أكثر منها جماعية. وتمثّل الرؤية الاستغرابية الإسلامية عند المسيري جملة من الأفكار المعيارية والقواعد المنهجية الموضوعية لمعرفة الغرب بالرجوع إلى الدين الإسلامي كأسسٍ أوّل لتأسيس حداثة إسلامية تمكّن المجتمع المسلم في زماننا من الخروج من التيه الفكري الذي يتخبّط فيه، ومن ما يسمّيه طه عبد الرحمان "الفتنة المفهومية الكبرى"² التي عجز المسلمون عن الخروج منها. وقد أرجع هذا الفيلسوف المغربي المعاصر هذا العجز إلى فرقتين هما مقلّدة المتقدّمين من المسلمين الذين أسقطوا مفاهيم إسلامية تقليدية على مفاهيم

1

² عبد الرحمان طه، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء - المغرب 2006، ص 11.

غربية حديثة (مثل إسقاط الشورى على الديمقراطية، والأمة على الدولة، والربا على الفائدة...) وبالتالي طمسوا خصوصية هذه المفاهيم علمانية ردّها إلى مفاهيم إسلامية، ومقلّدة المتأخّرين من غير المسلمين الذين اسقطوا مفهوم "العلمانية" على مفهوم "العلم بالدنيا"، ومفهوم "القطيعة" على مفهوم "الجبّ"، ومفهوم "الحرب الدينية" على مفهوم "الفتح"، وبالتالي ردّوا المفاهيم الإسلامية المأصولة إلى المفاهيم الغربية المنقولة وطمسوا المفاهيم المأصولة، وكلاهما لم يكن مبدعا بل مقلّدا.

لا شكّ أن مشروع الحداثة الإسلامية الطهائية الذي تتضمّنه جلّ مؤلفاته ونذكر على وجه الخصوص كتاب سؤال الأخلاق، وكتاب روح الحداثة ليس أقلّ قيمة من رؤية المسيري التي تناولناها بالدرس والتحليل في مقالنا، ولا من رؤية المفكرين الاستغرابيين أمثال حسن حنفي وادوارد سعيد ومحمد أركون ونصر حامد أبو زيد ورضا داوري الأردكاني... الخ لأن جميع هذه الرؤى الفكرية في طريقها إلى تأسيس فكر استغرابي إسلامي مأصول حوّل الآخر/الغرب والفكر الاستشراقي والحداثة الغربية إلى موضوع للدراسة الموضوعية لا تغريب فيها ولا اغتراب، ومثّل دورة جديدة للحضارة الإسلامية في بداياتها وتكون فيها الحداثة إبداعا من مجالنا الإسلامي التداوئي لا نقلّ حداثيّة الغيرِ بسياقها التداوئي. فمن لم يهتد من المسلمين إلى إبداع مفاهيمه أو إعادة إبداع مفاهيم غيره كأنها من إبداعه ابتداءً فهو ليس مبدعا على الإطلاق بل مقلّدا. والإبداع لا يكون بالانقطاع المطلق، ولا بتلقّي ما أبدعه الغير /الغرب تلقّي العاجز المنهبر، ولا بالقطع مع الأوّلين بل بالمحافظة على ما لم يُستنفدْ مكان الإبداع فيه لأنه "قد يوجد الانفصال ولا ارتقاء معه كما أنه قد يوجد الارتقاء ولا انفصال معه، فإنّ الطريق الإسلامي في الحداثة يلجأ إلى الانفصال حيث يجب، وإلى الاتصال حيث يجب، فهي بحقّ «حداثة قيم» لا «حداثة زمن»¹.

¹ عبد الرحمان طه، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص 40.

قائمة المصادر العربية

- بارت رودي، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية المستشرقون الألمان منذ تيودور نودلكه، ترجمة مصطفى ماهر، المركز القومي للترجمة 2011.
- البهيّ محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السادسة 1973.
- حنفي حسن، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية القاهرة، مصر 1991.
- حيدر محمود، « لماذا الاستغراب؟»، مجلة الاستغراب، العدد الأول، السنة الأولى، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية بيروت، خريف 2015.
- السامرائي قاسم، الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، منشورات دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع ط1، المملكة السعودية، الرياض 1983.
- سعيد ادوارد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006.
- سمايلوفيتش احمد، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ط2 القاهرة، دار الفكر العربي 1998.
- طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، بيروت- لبنان، 2006.
- الفاروقي إسماعيل راجي، أسلمة المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة عبد الوارث سعيد، دار البحوث العلمية، ط1، 1984م.
- لطفي العالم، عمر، المستشرقون والقرآن، مركز دراسات العالم الإسلامي، ط1، 1991.
- المسيري عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2، 2007.
- المسيري عبد الوهاب، رُخْلي الفكرية في البذور والجذور والثَمَر، القاهرة، دار الشروق، ط2، 2005.
- المسيري عبد الوهاب، عالم من منظور غربي، دار الهلال، 2001.
- النهان محمد فاروق، الاستشراق تعريفه مدارسه آثاره، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو 2012.

- النملة علي بن ابراهيم الحمّد، الشرق والغرب منطلقات العلاقات ومحدّداتها، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، ط1، بيروت-لبنان 2010، ص 191.
- النملة علي بن ابراهيم الحمّد، كنه الاستغراب، المنهج في فهمنا الغرب، ط2، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان 2016.
- الوائلي عامر عبد زيد، الميلادي هاشم، نحن والغرب مقاربات في الخطاب النقدي الإسلامي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ط1، 2017.
- يان بورمان، أفيشاي مارجليت، الاستغراب: تاريخ النزعة المادية للغرب، ترجمة نائر ديب الرياض، مطبعة العبيكان، ط1، 2008.

قراءة في أطروحة : "الفقه البدويّ: من التمثّل الحضريّ إلى التمثّل المضادّ" بين إعادة قراءة النصوص وفقه الحديث

د. سهيل الحبيب

أستاذ باحث بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان
جامعة الزيتونة

عنوان الأطروحة: الفقه البدويّ من التمثّل الحضريّ إلى التمثّل المضادّ.

صاحبة الأطروحة: أنيسة الزرقاني.

الاختصاص: الحضارة.

المشرف: الأستاذ حمّادي ذويب.

المؤسسة: كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفافس.

تاريخ المناقشة: جوان 2022.

عالجت هذه الأطروحة أحكام البادية والبدو في الفقه الإسلاميّ وإشكاليّات استخدام الأدلّة الشرعيّة وتوظيفها، وخاصّة الأحاديث النبيّية وكيفيّة قراءتها. وقد قام الخيار المركزيّ للباحثة في هذا العمل على اعتبار أنّه ثمة تمثّل وتمثّل مضادّ لهذه الأحكام. التمثّل الأوّل هو التمثّل الحضريّ الذي اشتغلت به الباحثة في الباب الثاني من رسالتها الذي سمته ب"أحكام البادية من سلطة التأويل إلى سلطة التمثّل: أو التمثّل الحضريّ وأثره في ازدواجية المعايير". أمّا

التمثّل الثاني فهو التمثّل البدويّ نفسه لأحكام البداوة الذي حاولت الباحثة أن تجلّي معالمه في الباب الثالث من بحثها الذي جاء تحت عنوان: "البادية المامية ومشروع الفقه البدويّ: أو التمثّل المضادّ". وقبل ذلك مهّدت الباحثة لعملها في تفحص هذين التمثّلين بباب أول تناولت فيه المفاهيم الأساسيّة التي أجرتها وعنوانته ب"البادية على محكّ النصوص: أو في تاريخيّة المفاهيم وإعادة بناء المعايير".

انطوى الباب الأوّل من البحث على مداخل مفاهيميّة كانت ضروريّة بالنسبة إلى الباحثة من أجل أن تقارب المدوّنة التشريعيّة الفقهيّة في مرحلة لاحقة. وإذا كان مفهوم البادية هو المفهوم المركزيّ الذي اشتغلت به الباحثة في هذا الباب من خلال المعجم والنصوص الشرعيّة وتأويلاتها، فإنّها وجدت نفسها تعالج شبكة من المفاهيم الحافّة بهذا المفهوم والمتداخلة معه، مثل: الأعراب والحضر والموالي والهجرة والجهاد والفيء ... إلخ. وما يُحسب لصاحبة الأطروحة في هذا الباب أنّها تعاملت بوعي تاريخيّ مع مداليل البادية والبداوة والبدو منزلة إياها في سياقاتها المخصوصة، وهو ما مكّنها من "تحسّس الإضافة التي قدّمها النصّ القرآنيّ عندما غيّب الحديث عن البدو والبداوة وركّز في آياته على مفهوم الأعراب محمّلاً ذلك المفهوم شحنة دلاليّة مرتبطة بسياق النزول ومناسباته ومختزلة بالأساس في محدّد الفيء أو معيار الهجرة والجهاد" (ص 135).

هذه النتيجة التي وصلت إليها الباحثة في مفصلة مفهوم الأعراب عن مفهوم البدو انطلاقاً من سياقات التنزيل القرآنيّ هي التي ستبني عليها استدلالها على المسافة الشاسعة التي تراها بين النصّ الشرعيّ وتأويلاته الفقهيّة. والباحثة تنصّص على ذلك بقولها: "أردنا رصد المسافة بين النصّ المنزل والنصّ التأويليّ في سبيل تفكيك آليات العقل التأويليّ، وقد لاحظنا قوّة تفعيله لآليات الإطلاق والتعميم، ممّا أفضى إلى تعميم الدلالة السالبة على كافّة البدو ومن في معناهم، الأمر الذي وسّع البون بين النصّ/النواة ونصّ الفقه الذي كان يعوّل في عمله على مدوّنات التفسير وسائر النصوص الحافّة أكثر من اعتماده مباشرة على النصّ القرآنيّ" (ص 135).

على هذا الأساس حاولت الباحثة في الباب الثاني من عملها أن تقرأ أحكام البادية في مدونة الفقه الإسلامي القديمة، لا باعتبارها نتاجا لسلطة هذا العقل التأويلي فحسب، بل باعتبارها كذلك نتاجا لسلطة التمثل الحضري. فهذه السلطة تقف وراء "تحميل النص أكثر مما يحتمل من حيث إدانة البداوة وكل ما يتصل بها، وهو ما أدى إلى الانزياح الكبير عن المعاني السياقية للنص" (ص 137). وتجتهد الباحثة في هذا الباب لبيان تأثير التمثلات الاجتماعية التاريخية في بناء الأحكام الشرعية القائلة بدونية البدوي، فهذه الأحكام "لم تكن إلا سلبية أحكام أخلاقية قبلية وتمثلات منتقصة للأعرابي/البدوي بالدرجة الأولى" (ص 139).

شطر مهم من مادة هذا الباب تناقش فيه الباحثة قراءة فقهاء الحواضر لبعض الأحاديث النبوية التي أسسوا عليها أحكامهم التمييزية ضد أهل البادية. ويمكن أن نمثل لهذه المناقشة ببعض النماذج من عمل الباحثة، مثل تعرّضها للحديث القائل بانتزاع الرحمة من قلوب الأعراب (حديث عائشة المتفق عليه): "قدم ناس من الأعراب على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: "أُتْقِلُونَ صِيبَانَكُمْ؟"، فقال: ((نعم))، قالوا: لكننا والله ما نُقْبَل، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أَوْ أَمْلِكُ إِنْ كَانَ اللَّهُ نَزَعَ مِنْ قُلُوبِكُمُ الرَّحْمَةَ))".

تعلق الباحثة على هذا الحديث بقولها: "لم يكن أمر انتزاع الرحمة من الأعراب اتهامًا خفيفًا في الحقيقة في ضوء ما نستشقه من هذا الحديث الثاني الذي رواه الترمذي "وإن أبعد الناس من الله القلب القاسي" باعتبار "قسوة القلوب من ثمرات المعاصي" [ابن تيمية]. ولعل المعصية المقصودة بالذات ههنا هي الكفر وعدم الإيمان، على أساس أنه "لا تنزع الرحمة إلا من شقي" مثلما نصّ الحديث [رواه أبو داود والترمذي وأحمد] ... وهكذا تبدو صفتا القسوة والشقاء لدى الأعراب حسب هذا الحديث ومنطقنا في التحليل محددا من محدّدات الكفر والإيمان" (ص 143).

اجتهدت الباحثة في هذا الباب الأول من أطروحتها من أجل إعادة قراءة الأحاديث النبوية التي اعتمدها الفقهاء القدامى في أحكامهم التمييزية ضد أهل

البادية. فهي توخّت مبدأ "تفسير الحديث بالحديث" على نحو ما رأينا في النموذج أعلاه. كما جنحت إلى تنزيل الأحاديث في سياقها التاريخي زمن البعثة، وانتهت إلى أنّها تعكس "الهاجس الذي استحكّم المسلمين في المراحل الأولى من تثبيت الدعوة ونشرها من حيث الخشية من الفتنة والرجوع عن الأعقاب. فظهرت من ثمة الرغبة في التمايز وتعزيز الذات المسلمة حتّى وإن كان ذلك عبر آليات هويّة تتمثّل في التنكّر للماضي وتأييم الآخر المختلف والتوجّس منه" (ص152).

تلك هي، من وجهة نظر الباحثة، الخلفيّة السياقيّة التاريخيّة التي تنتزّل فيها الأحاديث النبويّة التي تتحدّث عن البدو والأعراب. وهي غير الخلفيّة التي تحركّ بها الفقهاء الذين اعتمدوا تلك الأحاديث أدلّة شرعيّة في أحكام تؤسّس في حقيقتها لمجتمع "تتحكّم في مقاليد الطبقة الحضريّة الذكوريّة النافذة والمتفردّة بسلطة الخطاب والفعل من رجال السياسة والدين الذين جنحوا إلى الاحتجاج بالشرع في سبيل إقصاء سائر الفئات الأخرى الهشّة الضعيفة أو المناوئة. وهذه الفئات تنتزّل عامّة في أسفل الهرم الاجتماعيّ، من ذلك فئة الأعراب" (ص172).

في الباب الثالث من البحث الذي جاء تحت عنوان: "البادية المامية ومشروع الفقه البدويّ: أو التمثّل المضادّ" تنتقل الباحثة إلى الحديث عمّا تعتبره مشروعاً فقهياً مضاداً للفقه الحضريّ الذي كرّس أحكاماً تميّزته ضدّ البدو. وقد حاولت "حصر هذا المشروع وضبط هذه التجربة الفقهية سواء زمانياً: في غضون مطلع القرن التاسع عشر أو مكانياً: في ربوع الجنوب الغربيّ للمغرب الإسلاميّ، وبالتحديد في ذلك المجال الإفريقيّ المعروف بـ "بلاد البيضان" أو "بلاد شنقيط"¹¹ (ص269). فرضيّة الباحثة في هذا الباب تتمثّل في القول بأنّ الأحكام المنصفة للبدو تتأسّس في الإطار الاجتماعيّ الحضاريّ البدويّ ذاته، لذلك نراها ولّت وجهها شطر بلاد شنقيط "وما أنتجه أعلامها من مجاميع إفتائيّة وآثار فقهية متنوّعة كمّا وكيفما ممّا ضاعف من قدرة تلك البادية على التعبير عن ذاتها والإجابة بنفسها على أسئلة محيطها في إطار سعيها إلى حصر شواغلها وتقدير ضروراتها بعيداً عن دائرة استقطاب المدينة" (ص274).

في هذا الإطار جاء اهتمام الباحثة بآثار أحد أعلام هذه البلاد، وهو الشيخ محمد المامي بن البخاري (ت حوالي 1282هـ)، وهي آثار فقهية شعرية ونثرية. وقد حاولت الباحثة استنطاق هذه الآثار مستخلصة فكرة جوهرية عبرت عنها بالصيغة التالية: "البادية صنو المدينة عند المامي". وهي تشير بداية إلى أن الشيخ لا يفتقر إلى الاطلاع على أمهات من الفقه الإسلامي الحضري. لكنّه في المقابل "نجح بواسطة تلك الأنظام [الأشعار] الكثيرة في التعبير عن هويته البدوية وعن رغبته الدفينة في منافسة ذاك الآخر المتمدن" (ص299).

اللافت للانتباه أنّ الباحثة انتقلت في هذا الباب من الاشتغال في فقه يعتمد الأدلة النصية بالأساس إلى فقه يرتكز على المصلحة والمقاصد بصورة رئيسة. ففي مسألة التبدي والرحيل المنهي عنه في نصّ الحديث يستدعي الشيخ المامي مبدأ الضرورة، من ثمة المصلحة، لأنّ "الضرورة بوجه عام مصلحة ولو أفضت إلى مخالفة القواعد" (ص306). الأمر ذاته ينسحب على مقارنة الشيخ المامي لمسألة "الأمر بالاستئذان"، فهو يعالجها بين مبدأي "سدّ الذريعة وحفظ المصلحة" (ص317). ويعالج مسألة "ستر العورة" بالمنطق نفسه تقريبا، وينظر إليهما من جهة كونها تقع "بين حكم الضرورة والعادة" (ص320). وثمة مسائل أخرى عالجتها الباحثة في عملها تفيد بوضوح هذا النهج المصلحي المقاصدي الذي يسم فقه المامي، ممّا جعلها تخصصّ العنصر الأخير من مادة هذا الباب تحت عنوان "الشيخ المامي من اجتهاد النصّ إلى اجتهاد الواقع: أو "فقه الضرورة" (ص348 - 362).

صحيح أنّ عمل الباحثة في هذا الباب لم يخل من بعض اللمعات النقدية، مثل وقوفها في بعض السياقات عند "الطابع الانتقائي الذي طبع تعاطي الشيخ المامي مع أسئلة باديته" (ص330). لكننا نراها قد تجنّبت عموما الخوض في الإشكالات التي يثيرها المشروع الفقهي للشيخ المامي من حيث أنّه ينتقل من "اجتهاد النصّ" إلى "اجتهاد الواقع"، باسم "المصلحة" و"فقه الضرورة". وإشكالات علاقة الاجتهاد بالنصّ وتنزيل النصّ في السياقات التاريخية المختلفة واعتماد

المصلحة أو الضرورة في وجود نصّ ... إلخ، كلّها من الإشكالات الخلافية في الفكر الإسلاميّ، وخاصّة المعاصر منه. وهي ليست على درجة التبسيط التي تعاملت بها معها الباحثة.