

شارك في هذا العدد:

عبدالصمد امزيان	أيمن عطا عبد الماجد محمد أحمد
عادل العزمي	أيمن حسين مسعود التويب
حمد سعيد الهاشمي	عبد الهادي جناح
خالد زغریت	حميد رمضان الصغير
عز الدين حدو	عمر أفقير
رجاء الرحيوي	الكوري السالم المختار الحاج
	مصطفى حسنيوي



جميع الحقوق محفوظة © للناشر:



مركز فاطمة الفهرية
للأبحاث والدراسات

مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات - مفاد -

mafadcenter@gmail.com

العنوان البريدي (باسم مدير المجلة):

ص ب 6256 الأدرسة (30040) فاس المغرب

البريد الإلكتروني:

dakhaeir@gmail.com

تتوفر أعداد المجلة على:

www.dakhaer.islamanar.com

www.nashiri.net

https://archive.org/details/dakhaeir_hs

ISSN: 2458_7168



تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

دورية إلكترونية، أكاديمية، محكمة،

فصلية. تهتم بقضايا العلوم الإنسانية والاجتماعية.

تفتح أبوابها في وجه الباحثين والأساتذة الجامعيين لنشر

دراساتهم العلمية الأصيلة ذات الصلة بقضايا الأدب، واللغات،

والإعلام، والعلوم الشرعية، والتاريخ، والأنثروبولوجيا، والآثار،

والتراث، والاقتصاد، والجغرافيا، والتربية، والفنون...



المجلة مصنفة بقواعد بيانات معامل التأثير العربي - أرسيف



مدير المجلة:

عبد الباسط المستعين

هيئة التحرير:

رجاء الرحيوي / رشيد عموري

صوفية علوي مدغري / مولاي المصطفى صوصي.

المراجعة اللغوية:

زكرياء السرتي / هشام الدحماني / هشام ياسين

الهيئة العلمية

عادل بن عبد الشكور الزرقي - جامعة الملك سعود
(السعودية)

عبد الرزاق قاسم الشحادة - جامعة الزيتونة الأردنية
(الأردن)

عبد العظيم صغييري - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
(قطر)

عبد المنعم العزوزي - جامعة سيدي محمد بن عبد الله -
فاس (المغرب)

فليح مضحي أحمد السامرائي - جامعة المدينة العالمية
(ماليزيا)

محاسن محمد علي حسين الوقاد - جامعة عين شمس
(مصر)

محمد رفيع - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس
(المغرب)

محمد الفاضل بن علي اللافي - مركز البحوث والدراسات
في حوار الحضارات والأديان المقارنة - سوسة (تونس)

محمد عوده مرعي الشرفات - جامعة اليرموك - إربد
(الأردن)

محمد إبراهيم الشربيني أحمد صقر - الكلية الجامعية
الإسلامية - بهانج السلطان أحمد شاه - ماليزيا

مهدي محمد القصاص - جامعة المنصورة
(مصر)

أحمد بوعود - جامعة عبد المالك السعدي - تطوان
(المغرب)

أحمد محمد خاطر - جامعة المالديف الإسلامية -
(جزر المالديف)

آمال كامل محمد عبد الله - جامعة السلطان قابوس
(سلطنة عمان)

أمين عويصي - جامعة فرحات عباس - سطيف 1 (الجزائر)
حسن ضايض - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس
(المغرب)

حسيب إلياس حديد - جامعة الموصل (العراق)

حسين أسود - جامعة بينغول (تركيا)

حيدر عيود الشمري - جامعة القادسية (العراق)

خالد صقلي - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس
(المغرب)

خولة خليل حسين شخاترة - جامعة جدارا (الأردن)

السر علي سعد محمد - الكلية الاماراتية الكندية الجامعية
- أم القيوين (الإمارات العربية المتحدة)

سعيد أحمد صالح فرج - جامعة الملك خالد - أبها
(السعودية)

قواعد النشر

يشترط في البحوث المقدمة للنشر في المجلة أن تكون أصيلة ولم يسبق نشرها، وألا تكون مستلة من عمل أكاديمي (أطروحة أو رسالة)، وألا تكون موضوع مساهمة في نشاط علمي سابق. تعنى المجلة أيضا بنشر الترجمات، والقراءات، ومراجعات الكتب، وعروض الأطروحات، والمتابعات العلمية حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية الحديثة، ذات الصلة بالحقول المعرفية التي تدخل في نطاق اختصاصها.

يرفق كل بحث بملخصين، أحدهما بلغة الدراسة، والثاني باللغة الإنجليزية، يتراوح بين مائة وثلاثمائة كلمة، وبكلمات مفاتيح بالعربية والإنجليزية لا تقل عن ثلاث ولا تتجاوز خمسة، وبالسيرة الذاتية للباحث.

ترسل البحوث مطبوعة، ومضبوطة، ومراجعة بدقة إلى البريد الإلكتروني للمجلة.

لا ينبغي أن تقل عدد كلمات البحوث والدراسات عن خمسة آلاف كلمة ولا تتجاوز ثمانية آلاف كلمة، بما في ذلك الملاحق والأشكال المرفقة. أما قراءات الكتب، وعروض الأطروحات، والتقارير، فبين ألف وخمسة آلاف كلمة.

ترسل الجداول، والصور، والخرائط، والأشكال المرفقة في ملفات مستقلة، ويشار في أسفل الوثيقة إلى عنوانها، ومصدرها؛ مع تحديد موضعها في المتن.

تتقيد البحوث على مستوى الحواشي بترقيم آلي تسلسلي متجدد، خاص بكل صفحة، ومثبت في أسفلها، ولا يقبل نظام الإحالات داخل المتن.

تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق على الشكل الآتي: اسم المؤلف، وعنوان الكتاب، واسم المحقق، أو المترجم؛ إن توفرا، ثم اسم الناشر، أو دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة، وتاريخها، ثم رقم الصفحة. وإذا تعلق الأمر بمساهمة ضمن كتاب (تأليف مشترك أو أعمال مؤتمرات وندوات)؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المساهمة، وموضوع التأليف المشترك، أو المؤتمر، والجهة الناشرة، أو منسق فريق التأليف، ثم دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة، وتاريخها، ثم رقم



الصفحة. أما بالنسبة للمجلات؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المقال، ثم اسم المجلة، والجهة التي تصدرها، وعددها، وتاريخه، فرقم الصفحة. وفي لائحة المراجع تحدد أرقام الصفحتين الأولى والأخيرة بالنسبة لمقالات المجلات، ومساهمات الأعمال المشتركة.

تختتم كل دراسة بقائمة المصادر والمراجع مرتبة ترتيباً هجائياً حسب أسماء الشهرة، أو ألقاب المؤلفين.

تختص هيئة تحرير المجلة بإجازة، أو رفض قراءات الكتب، وعروض الأطروحات، وتقارير الأنشطة العلمية. كما تختص بالفحص الأولي للبحوث والدراسات، وتقرر مدى أهليتها للتحكيم. تخضع جميع البحوث، بعد إجازتها من هيئة التحرير، للتحكيم العلمي على نحو سري. وللمجلة؛ بناء على رأي المحكمين، أن تطلب إجراء تعديلات شكلية، أو شاملة على البحوث قبل الحسم في قبولها النهائي.

تبلغ المجلة قرارات الرفض إلى المعنيين بها، وهي غير ملزمة بإبداء أسباب الرفض. تعبر المواد المنشورة عن آراء أصحابها، ويتحملون كامل المسؤولية في صحة البيانات، ودقة المعلومات، والاستنتاجات.

تطبع البحوث بخط من نوع: Traditional Arabic، مقاسه: 16 في المتن، و 14 في الهامش، بمسافة عادية بين الأسطر، والعنوان الرئيسي: Traditional Arabic 16 Gras، والعناوين الفرعية: Traditional Arabic 14 Gras. أما البحوث باللغتين الفرنسية، أو الإنجليزية، فتكتب بخط من نوع: Times New Roman مقاسه: 14 في المتن، و 12 في الهامش. أما مقاييس حواشي الصفحات؛ فتضبط كما يلي: أعلى: 02، أسفل: 02، يمين: 02,50، يسار: 02، رأس الورقة: 01,50، أسفل الورقة: 01,25.

المحتويات

80

معالم الرحمة في الحروب النبوية:
دراسة في الأخلاقيات والأسباب
والنتائج
د. حميد رمضان الصغير

110

الرجوع إلى العلماء عند الاختلاف:
الإمام مالك نموذجاً
ذ. عمر أفقيير

139

الفهم القاصر للنص: صوره وآثاره
ومخاطره
د. الكوري السالم المختار الحاج

162

منهج تحليل الخلاف في باب الطلاق
عند القاضي عياض
ذ. مصطفى حسنيوي

9

افتتاحية:

11

دراسات

12

مكافحة الجرائم السيبرانية الاتفاقيات
العربية والدولية
الدكتور أيمن عطا عبد الماجد محمد
أحمد

32

تاريخ المتاحف قديماً وحديثاً
د. أيمن حسين مسعود التويب

54

من أعلام النوازل في العصر الحديث:
العلامة الفقيه محمد التاويل
د. عبد الهادي جناح

282

تقرير حول أطروحة بعنوان:
"منهاج تدريس أصول الفقه بالجامعة
المغربية"

للباحث خالد البورقادي
ذ. عز الدين حدو

289

قراءات في كتب

290

تقديم لكتاب:
"التوجيه الصربي للقراءات القرآنية من
خلال تفسير البحر المحيط لأبي حيان
الأندلسي" للدكتور رشيد عموري
ذ. رجاء الرحيوي

187

نحو تأسيس للملكة التفسيرية
د. عبدالصمد امزيان

204

أصول التفسير وقواعده: إشكالية
المفهوم والمصطلح
ذ. عادل العزمي

237

الفلسفة التوحيدية عند الإمام
السنوسي ومسألة الحكم
ذ. محمد سعيد الهاشمي

256

سخرية التحامق في شعر أبي الرقعمق
من الافتعال إلى التهريج
د. خالد زغریت

281

أطروحات ورسائل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

افتتاحية:

بحلول خريف السنة الجارية، يصدر العدد الرابع عشر من مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، عدد ضم حزمة من الأبحاث في عدة تخصصات ضمن مجال العلوم الإنسانية، توزعت ما بين الإعلام والقانون والتاريخ والأعلام والتفسير والسيرة النبوية وأصول الفقه وعلم الكلام والأدب وغير ذلك. باقية، لا شك لامست شطرا مما يروي شغف القراء والباحثين.

وقد أبحر معنا في مركب الرحلة الرابعة عشرة كوكبة من الباحثين، مثلوا من المغرب كلا من جامعة ابن طفيل بالقنيطرة، وجامعة محمد الأول بوجدة، وجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، وجامعة محمد الخامس بالرباط، وجامعة عبد الملك السعدي بتطوان. بالإضافة إلى جامعة العلوم والتقانة بالسودان، وكلية الآداب بجامعة طرابلس في ليبيا، وكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، ثم كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة حماة في سوريا.

معشر الباحثين الكرام،

ونحن نناولكم هذه الذخيرة العلمية الجديدة، والتي هي منكم وإليكم، ونرجو أن تروقكم، نتوجه إليكم بالشكر والامتنان على دعمكم المتواصل، ونسأل الله تعالى أن نبقي عند حسن ظنكم، والله المستعان.

فاس في: 22 صفر الخير 1444 هـ / 19 شتنبر 2022م

مدير مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية:

الدكتور عبد الباسط المستعين



دراسات Studies

مكافحة الجرائم السيبرانية: الاتفاقيات العربية والدولية

Combating Cybercrime: Arab and International Conventions

الدكتور أيمن عطا عبد الماجد محمد أحمد

جامعة العلوم والتقانة - السودان



مخلص:

هدفت هذه الدراسة إلى معرفة الجريمة السيبرانية التي أصبحت خطراً على الفرد والمجتمع وعلى أمن الدولة، إذ أنها تتقدم بوتيرة سريعة باستخدام المجرمون أحدث التقنيات في تنفيذ هجماتهم السيبرانية. هناء جاءت فكرة هذا البحث ليلقي مزيداً من الضوء على التطورات التكنولوجية والجريمة السيبرانية لإلقاء الضوء على مشاكلها وتقييمها، وذلك لتعزيز الاستفادة من مميزاتا وتفادي مخاطرها وسبل التعاون الاقليمي والدولي لمكافحتها، حيث انه من الصعوبة بمكان بل ومن المستحيل في كثير من الأحيان تحديد الهجمات الإلكترونية ذات الزخم العالي والقضاء عليها ومحاكمة مرتكبيها.

ولهذا أحببت أن أقدم هذه الورقة لإعطاء نظرة حول الجريمة السيبرانية في المبحث الأول، وتناول الإتفاقيات العربية والدولية في المبحث الثاني، ووضع النتائج والتوصيات في خاتمة البحث.

الكلمات المفتاحية:

الجريمة السيبرانية، القوانين والاتفاقيات الدولية، أمن الدولة، الفضاء السبراني، الأنظمة.

Abstract:

The aim of this study is to understand cybercrime, which has become a threat to individuals, society, and state security. It is progressing rapidly with the use of advanced technology by criminals in carrying out cyber-attacks. The idea of this research is to shed

more light on the technological developments and cybercrime in order to identify and assess its problems, take advantage of its benefits and avoid its risks, and identify ways of regional and international cooperation to combat it. It is difficult and sometimes impossible to determine the high impact of cyber-attacks and bring the perpetrators to justice. This paper aims to provide an insight into cybercrime, discuss Arab and international agreements, as well as present findings and recommendations in the conclusion.

Keywords:

Cybercrime; International laws and conventions; State security; Cyberspace; Regulations.

مقدمة:

العالم على أعتاب ثورة نوعية جديدة يقودها الذكاء الاصطناعي Artificial in Telligence، وإنترنت الأشياء Internet of Things، وسلاسل الكتلة Block Cgains، والطابعات ثلاثية الأبعاد 3 D Printers، والعملات الافتراضية Virtual Currencies، والشرائح الذكية المزروعة في جسم البشر Microchip Im- Plant، وغيرها من التقنيات الحديثة الذكية، وينذر هذا التحول بظهور مجتمع فائق الذكاء تكون اليد العليا فيه للآلة على الإنسان وهو يعتبر المجتمع الخامس Fifth So- city، ويعتبر الفضاء السيبراني هو العمود الفقري لهذا المجتمع. فقد غيرت التكنولوجيا من أشكال الحروب والصراعات البشرية على مدار العصور وتطورت الجريمة بشكل ملحوظ في ظل الفضاء السيبراني، فمن الحروب التقليدية التي استخدمت السيوف والرماح، ثم البنادق والرشاشات إلى نوع جديد من الحروب هي الحروب السيبرانية التي تستخدم نوعاً آخر من الأسلحة المتمثلة في فيروسات الكمبيوتر التي لديها قدرة على إلحاق دمار يوازي دمار الأسلحة التقليدية، بل يفوقه في بعض الأحيان، وأصبحت الجريمة السيبرانية عابرة للقارات.

إن هذه الدراسة ترسم صورة إقليمية ودولية، وتسلط الضوء على الدروس المستفادة من الجهود المبذولة الحالية والسابقة في مكافحة الجريمة السيبرانية، كما تقدم خيارات ممكنة للاستجابة في المستقبل، ومع انتقال العالم إلى قرية صغيرة بواسطة الإنترنت في ظل العولمة أصبح من الصعب

تصور وقوع "جريمة حاسوبية" وربما أي جريمة أخرى لا تنطوي على أدلة تقليدية، وفي ظل ذلك فإن هذه التطورات تتطلب تغييرات جذرية جوهرية في إنفاذ القانون وجمع الأدلة وآليات التعاون الدولي في المسائل الجنائية للقضاء على الجريمة السيبرانية.

مشكلة الدراسة:

تناولت الدراسة مشكلة الجريمة السيبرانية من خلال منظور الحكومات، والقطاع الخاص، والأوساط الأكاديمية، والمنظمات الدولية، وقد تم تناول الجريمة السيبرانية والصورة العالمية لها، وأطر وتشريعات مكافحة الجريمة السيبرانية، وتجريم الجريمة السيبرانية، وإنفاذ القانون والتحقيقات في الجريمة السيبرانية، والأدلة الإلكترونية والعادلة الجنائية، والتعاون الدولي في المسائل الجنائية التي تنطوي على جريمة سيبرانية، والوقاية من الجريمة السيبرانية.

أسئلة الدراسة:

- ما طبيعة المشكلات العملية والقانونية التي تثيرها الجرائم السيبرانية في الوطن العربي؟
- ما مدى ملاءمة القواعد القانونية التقليدية في الوطن العربي في معالجة المشكلات الناجمة عن الجرائم السيبرانية؟
- ما التدخل المناسب الذي يجب أن يقوم به المشرع العربي بخصوص مواجهة الجرائم السيبرانية؟
- ما الأطار القانوني للجرائم السيبرانية؟
- ما الحلول التشريعية والعملية للحد من المشكلات الناجمة عن الجرائم السيبرانية في الوطن العربي؟

منهجية البحث:

لتحقيق أهداف الدراسة ونظراً لطبيعة الموضوع فقد اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، نظراً لما يتحده هذا المنهج من التركيز على معلومات كافية لفترات زمنية محددة، من أجل الحصول على نتائج علمية يتم تفسيرها بموضوعية تنسجم مع المعطيات الفعلية لظاهرة الدراسة، من خلال تحليل العلاقة بين متغيري الدراسة، وتحليل مؤشرات التعاطي الدولي مع مكافحة الجريمة السيبرانية وانعكاسات ذلك على الأمن العالمي، والبحث عن أمكانية القضاء عليها.

الهدف من الدراسة:

- 1 - تسعى هذه الدراسة إلى البحث في مفهوم الجريمة السيبرانية وسبل القضاء عليها.
- 2 - التعرف على الاتفاقيات الدولية والعربية في مجال الجريمة السيبرانية.
- 3 - رسم صورة عالمية، وتسلط الضوء على الدروس المستفادة من الجهود المبذولة الحالية والسابقة.
- 4 - تقدم الدراسة خيارات ممكنة للتعامل مع الجريمة السيبرانية في المستقبل.
- 5 - التعاون الدولي في انفاذ القانون في ظل التغيرات الجوهرية وجمع الأدلة في المسائل الجنائية.
- 6 - الجرائم السيبرانية من الجرائم المستحدثة التي تمثل خطراً وتهديداً كبيراً على الفرد والمجتمع وكذلك على الأجهزة الأمنية للدولة.
- 7 - التعرف على الجريمة السيبرانية ووضع الأنظمة والعقوبات الرادعة.
- 8 - التصدي لهجمات فايروسات المجرمين ومحاكمتهم أمام القضاء.
- 9 - يكتسب موضوع هذه الدراسة أهمية متزايدة بسبب إستغلال وسائل الإتصال الحديثة من قبل مرتكبي الجرائم السيبرانية لتسهيل ارتكابهم لجرائمهم.
- 10 - إن لموضوع هذه الدراسة أهمية نظرية وعملية لكونه يمس كثيراً مصالح المجتمع، والأمن القومي للدول وتحقيق السلام العالمي.
- 11 - تظهر أهمية الدراسة في تحديد مصادر المخاطر التي تهدد النظام الإلكتروني ونظم الشبكات، وتحديد صور الاعتداء على المعلومات، والأنماط المستجدة للجرائم السيبرانية في الوطن العربي.
- 12 - أهمية التعرف على الاتجاهات التشريعية الدولية والعربية لحماية المعلومات ونظمها الإلكترونية.
- 13 - تكمن أهمية الدراسة في محاولة إيجاد الحلول للمشكلات التي تثيرها الجرائم السيبرانية في الوطن العربي نظراً لعدم وجود تشريع موحد لهذه الجرائم.

14 - توفير معلومة لمتخذي القرار وللباحثين من نتائج الدراسة وتوصياتها والبناء عليها وتطويرها لإجراء دراسات معمقة في مجال الأمن السيبراني للدول العربية.

المبحث الأول: الجريمة السيبرانية

أولاً: مفهوم الجريمة السيبرانية

إن مصطلح الجريمة السيبرانية هو أحد المصطلحات الحديثة والمعبرة عن جرائم الإنترنت الذي تعددت مصطلحاته، وذلك لنشأة وتطور ظاهرة الجرائم المرتبطة بتقنية المعلومات¹. فقد "ارتبط بالأمن الإلكتروني فأصبحنا نستخدم مصطلح الأمن السيبراني في محيطنا العربي والإقليمي وكذلك cyber".

لذلك يعتبر مصطلح الجرائم السيبرانية في المجتمع العربي هو مصطلح عصري وحديث لجرائم الإنترنت، فكان من الضروري التطرق له في الأبحاث والملتقيات العلمية والمؤتمرات والاستكتابات الدولية لما له من أهمية بالغة في حياة البشرية.

ثانياً: تعريف الجريمة السيبرانية

1- التعريف اللغوي للجريمة السيبرانية:

الجريمة السيبرانية تتكون من كلمتين هما الجريمة والسيبرانية، لذا سنبدأ بتعريف الجريمة لغة أولاً، يليها تعريف السيبرانية لغة.

أ- تعريف الجريمة في اللغة:

جاءت الجريمة في اللغة لمعنيين هما:

الأول: الذنب، نقول جرم وأجرم، وأجترم بمعنى واحد.

(1) الصحفي، روان بنت عطية الله، الجرائم السيبرانية، المجلة الإلكترونية الشاملة متعددة التخصصات، العدد الرابع والعشرون، شهر مايو 2020م، ص 5.

الثاني: الجنائية، كقولهم جرم إليهم وعليهم جريمة، أجرم جني وجرم إذا عظم جرمه أي أذنب¹.

ب - التعريف الشرعي للجريمة:

تعرف الجريمة بأنها: إتيان فعل محرم معاقب على فعله، أو هي فعل أو ترك نصت الشريعة على تحريمه والعقاب عليه².

ج - التعريف القانوني للجريمة:

تنطبق على "إتيان فعل أو تركه عن إرادة جنائية إضراراً بمصلحة إجتماعية حماها المشرع بقواعد تجرمه وتعاقب عليه"³.

2- تعريف الجريمة السيبرانية:

"نشاط إجرامي تستخدم فيه تقنية الحاسب الآلي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة كوسيلة أو هدف لتنفيذ الفعل الإجرامي المقصود"⁴.

من خلال التعريفات أعلاه نجد الجريمة السيبرانية هي إتيان فعل غير مشروع باستخدام الأجهزة الإلكترونية المعاصرة في ظل فضاء سيبراني ويكون المجني عليه أو محل الجريمة كيان غير ملموس.

ثالثاً: أهم طرق الجريمة الإلكترونية

وتشتمل وليس حصراً على الآتي⁵:

1 - تخريب المعلومات وإساءة استخدامها: ويشمل ذلك قواعد المعلومات، المكتبات، تمزيق الكتب، تحريف المعلومات، تحريف السجلات الرسمية.

(1) لطفي، خالد حسن أحمد، الدليل الرقمي ودوره في إثبات الجريمة المعلوماتية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2020م، ص 13.

(2) عياد، سامي على حامد، الجريمة المعلوماتية أو جرائم الإنترنت، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2007م، ص 12.

(3) بن غرم الله، عبد العزيز، جرائم الإنترنت وعقوبتها وفق نظام مكافحة الجرائم المعلوماتية السعودي، دراسة مقارنة، دار الكتاب الجامعي، الرياض، الطبعة الأولى، 2017م، ص 79.

(4) القرعان، محمود أحمد، الجرائم الإلكترونية، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2017م، ص 19.

(5) البدانية، ذياب موسى، الجرائم الإلكترونية: المفهوم والأسباب، ورقة علمية مقدمة في الملتقى العلمي الجرائم المستحدثة في ظل التغيرات والتحويلات الإقليمية والدولية، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، 2014م-4، ص 27.

- 2 - سرقة المعلومات: ويشمل بيع المعلومات كالبحوث أو الدراسات الهامة أو ذات العلاقة بالتطوير التقني، أو الصناعي، أو العسكري، أو تخريبها، أو تدميرها، الخ.
- 3 - تزوير المعلومات: ويشمل الدخول لقواعد في النظام التعليمي وتغيير المعلومات وتحريفها، مثل تغيير علامات الطلاب
- 4 - تزيف المعلومات: وتشمل تغيير في المعلومات على وضع غير حقيقي مثل وضع سجلات شهادات لم تصدر عن النظام التعليمي وإصدارها.
- 5 - انتهاك الخصوصية: ويشمل نشر معلومات ذات طبيعة خاصة عن الأفراد، أو الدخول لحسابات الأفراد الإلكترونية ونشر معلومات عنهم، أو وضع معلومات تخص تاريخ الأفراد ونشرها.
- 6 - التصنت: وتشمل الدخول لقواعد المعلومات وسرقة المحادثات عبر الهاتف.
- 7 - التجسس: ويشمل اعتراض المعلومات ومحاولة معرفة ما يقوم به الأفراد.
- 8 - التشهير: ويشمل استخدام المعلومات الخاصة أو ذات الصلة بالانحراف أو الجريمة ونشرها بشكل القصد من إغتيال شخصية الأفراد أو الإساءة.
- 9 - السرقة العلمية: الكتب والبحوث العلمية الأكاديمية وخاصة ذات الطبيعة التجريبية والتطبيقية.
- 10 - سرقة الاختراعات: وخاصة في المجالات العلمية لاستخدامها أو بيعها.
- 11 - الدخول غير القانوني: للشبكات بقصد إساءة الاستخدام أو الحصول على منافع من خلال تخريب المعلومات أو التجسس أو سرقة المعلومات.
- 12 - قرصنة البيانات والمعلومات: ويشمل اعتراض البيانات وخطفها بقصد الإستفادة منها وبخاصة أرقام البطاقة الائتمانية وأرقام الحسابات وكلمات الدخول وكلمات السر.
- 13 - خلاعة الأطفال: وتشمل نشر صور خاصة للأطفال "الجنس السياحي" للأطفال خاصة، وللائات بشكل عام، ونشر الجنس التخليبي "cyber six" على الشبكات.
- 14 - القنابل البريدية: وتشمل إرسال فيروسات لتدمير البيانات من خلال رسالة ملغومة إلكترونية.

- 15 - إفشاء الأسرار: وتشمل الحصول على معلومات خاصة جداً ونشرها على الشبكة.
- 16 - الاحتيال المالي بالبطاقات: وهذا ناتج عن استخدام غير شرعي لبطاقات التسوق أو المالية أو الهاتف ... الخ.
- 17 - سرقة الأرقام والمتاجرة بها: خاصة أرقام الهواتف السرية واستخدامها في الإتصالات الدولية أو أرقام بطاقات الائتمان.
- 18 - التحرش الجنسي: ويقصد به المضايقة من الذكور للإناث أو العكس من خلال المراسلة أو المهاتفة، أو المحادثة، أو الملامسة.
- 19 - المطاردة والملاحقة والابتزاز: وتشمل ملاحقة الذكور للإناث أو العكس والتتبع بقصد فرض إقامة علاقة ما، وذلك من خلال استخدام البريد الإلكتروني وإرسال الرسائل.
- 20 - الإرهاب الإلكتروني: يشمل جميع المكونات السالفة الذكر في بيئة تقنية متغيرة والتي تؤثر على فرص الإرهاب ومصادره. هذه التغييرات تؤثر على تكتيكات الإرهاب وأسلحته وأهدافه ومن التكتيكات الإرهابية ما يعرف بالإرهاب الإلكتروني.

رابعاً: الأفعال التي تشكل جرائم الإنترنت:

- 1- الأفعال ضد السرية والنزاهة وتوافر بيانات الحاسب والنظم:
 - *- الدخول غير المشروع لنظام الحاسوب.
 - *- الدخول غير المشروع، اعتراض أو الاستيلاء على بيانات الحاسوب.
 - *- الاستنتاج غير المشروع لبيانات الحاسوب ونظامه.
 - *- إنتاج أو توزيع أو امتلاك لأدوات إساءة استعمال الحاسوب.
 - *- اختراق الخصوصية أو أساليب حماية البيانات.
- 2- أفعال ذات صلة بالحاسوب لمصالح شخصية أو مادية أو أذى:
 - *- الاحتيال المتعلق بالحاسوب أو التزوير.

(1) البدائية، الجرائم الإلكترونية: المفهوم والأسباب، م. س، ص 27.

- *- جرائم الحاسوب ذات الصلة بالهوية.
- *- حقوق الطبع والنشر أو جرائم العلامة التجارية ذات الصلة بالحاسوب.
- *- إرسال أو السيطرة على إرسال البريد المزعج.
- *- الأعمال ذات الصلة بأجهزة الحاسوب الشخصية التي تسبب الضرر.
- *- الإغراء أو استمالة الأطفال المتعلقة بالحاسوب.
- 3- الأفعال ذات الصلة بمحتويات الحاسوب:
- *- الأفعال ذات الصلة بالحاسوب التي تنطوي خطاب الكراهية.
- *- الإنتاج أو توزيع أو حيازة المواد الإباحية عن الأطفال المتعلقة بالحاسوب.
- *- الأعمال ذات الصلة بأجهزة الكمبيوتر في دعم جرائم الإرهاب.

المبحث الثاني: الاتفاقيات العربية والدولية

أولاً: التعاون العربي لمكافحة الجريمة السيبرانية

نظراً لارتفاع مؤشر الجرائم السيبرانية في الوطن العربي وتضاعف أعدادها وتطور أساليبها وأنواعها وما رافقها من استحداث أشكال جديدة لم تكن معروفة قبلاً بسبب التطور المضطرد والتسارع في تكنولوجيا المعلومات، فقد حرصت الأمانة العامة لمجلس وزراء الداخلية العرب على مكافحة هذه الجرائم بوضع استراتيجية عربية تنبثق من الاتفاقية العربية لمكافحة جرائم تقنية المعلومات التي اعتمدها مجلس وزراء الداخلية العرب في دورته الـ 31 بتاريخ: 21/12/2010م، وقد تضمنت هذه الاستراتيجية الآتي¹:

- 1 - تشريعات وطنية خاصة بمكافحة جرائم تقنية المعلومات.
 - 2 - الحرص على إيجاد آلية وطنية للتعاون والتنسيق بين الجهات المعنية بمكافحة هذه الجرائم،
- (1) اتحاد المصارف العربية، تكاتف الجهود العربية لمكافحة الجريمة الإلكترونية وجرائم المعلومات وأثرها على العمليات المالية، بيروت، لبنان، 2010م، متاح على موقع: www.uabonline.org

بدءاً من مرحلة تقييم المخاطر، ثم رصد ومتابعة تلك الجرائم وتبادل المعلومات، وصولاً إلى تقديم مرتكبها للمحاكمة.

3 - التعاون والتنسيق مع جميع وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة لتوعية المواطنين بأخطار جرائم تقنية المعلومات وأضرارها الاقتصادية والاجتماعية على الفرد والمجتمع.

وحسب لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا (الإسكوا) فإن الأفعال المصنفة جرائم سيبرانية تتمثل في:

أ- التعدي على البيانات المعلوماتية والأنظمة المعلوماتية.

ب- إساءة استعمال الأجهزة أو البرامج المعلوماتية.

ت- الجرائم على الأموال.

ث- الاستغلال الجنسي للقاصرين.

ج- جرائم البطاقات المصرفية والنقود الإلكترونية.

- ومع تزايد تعرض المنطقة العربية إلى الهجمات والقرصنة الإلكترونية خاصة في الخليج العربي، دفع بها هذا الأمر إلى زيادة الإنفاق والاستثمار في الأمن السيبراني، وتشكيل هيئات وطنية للأمن السيبراني بالسعودية في نوفمبر 2017م، نهبك عن وجود المركز الإقليمي للأمن السيبراني في سلطنة عمان بدعم من الاتحاد الدولي للاتصالات¹.

لقد انعقد المؤتمر الإقليمي الثامن للأمن السيبراني يومي 27 و28 أكتوبر 2019م بسلطنة عمان، تحت شعار ثورة الأمن السيبراني، مع مشاهدة ملامح تطبيقات الثورة الصناعية الرابعة من خلال مجموعة التقنيات المكونة لها من ذكاء اصطناعي وشبكة الجيل الخامس والصناعات الروبوتية والطباعة ثلاثية الأبعاد والتحول الرقمي للأعمال وتطور التخاطب بين الآلات، مما جعل الدول والأفراد أكثر عرضة للهجمات الإلكترونية.

وتناول المؤتمر التطور التقني للثورة الصناعية الرابعة، وتقييم التدابير اللازمة للتقليل من

(1) عبد الصادق، عادل، الهجمات السيبرانية - أنماط وتحديات جديدة للأمن العالمي، المركز العربي لأبحاث الفضاء الإلكتروني (2018/3/11)، (ACCR)، متوفر على موقع: www.acconline

المخاطر في الأنظمة المترابطة بشكل تكاملي، ومناقشة أفضل الممارسات لتحديد سياسة الأمن السيبراني الوطنية والتنظيمية وعرض المنجزات عربياً، ومن أهم أهدافه الاطلاع على أفضل الممارسات من كبار الخبراء في المجال الأمن السيبراني.

كما تم تنظيم المؤتمر السنوي الحادي عشر لمنظمة التعاون الإسلامي لفرق الاستجابة لطوارئ الحاسبات خلال نفس الفترة، حيث يعد المؤتمر السنوي لمركز الأمن السيبراني لمنظمة التعاون الإسلامي (OIC-CERT) مبادرة لتعزيز الأمن السيبراني وزيادة الوعي من خلال التعاون الدولي بين الأعضاء والهيئات المختلفة لأمن المعلومات والشراكة بين الجهات المختصة في الأمن السيبراني لتعزيز الترابط المرن ومشاركة المعلومات وتحسين فاعلية الأعضاء. كما يقدم المؤتمر الفرصة لمناقشة التوجهات الاستراتيجية والتحديات المستقبلية¹.

وتبنت العديد من الدول العربية تشريعات وطنية لمكافحة الجرائم السيبرانية ومكافحة الإرهاب والتطرف أو محاولة تقنين الإعلام الإلكتروني، والسعي إلى بناء القدرات في مجال التدريب، ووفق تقرير الاتحاد الدولي للاتصالات والذي عمل على قياس ما سماه بالقوة السيبرانية وفق 25 مؤشر قام بتصنيف الدول إلى مراتب؛ فقد جاءت أقوى الدول العربية من حيث الترتيب سلطنة عمان حيث احتلت المركز الأول، ويقاس الرقم القياسي العالمي للأمن السيبراني بمدى التزام البلدان في مجال الأمن السيبراني وفق التدابير القانونية والتقنية والتنظيمية وبناء القدرات والتعاون.

ثانياً: المبادئ التوجيهية المتعلقة بأمن البنية التحتية للإنترنت في الدول العربية²

استناداً إلى توجيهات الخبراء الإقليميين والأطر الدولية بشأن الأمن السيبراني، فقد حددت جمعية الإنترنت (ISOC) المبادئ الأساسية التالية لتأمين شبكة الإنترنت:

1 - الوعي: يتعين على جميع الجهات المعنية في كل القطاعات العام والخاص فهم المخاطر التي تهدد أمنها، ومدى تأثير تلك المخاطر عليها وعلى الآخرين في النظام البيئي الخاص بالبنية التحتية لشبكة الإنترنت.

(1) المؤتمر الإقليمي الثامن للأمن السيبراني، المركز العربي الإقليمي للأمن السيبراني (ARCC)، مسقط، سلطنة عمان، 2019م. متوفر على موقع: www.arcc.com

(2) المبادئ التوجيهية المتعلقة بأمن البنية التحتية للإنترنت في الدول العربية، مارس 2020م، ص 2.

- 2 - المسؤولية: يجب على جميع الجهات المعنية تحمل مسؤولية مواجهة المخاطر الأمنية في إطار أدوارها ومؤسساتها، مع الأخذ في الاعتبار الآثار المترتبة على اتخاذ إجراء ما أو التقاعس عن تنفيذه.
- 3 - التعاون: يجب إشراك جميع الجهات المعنية، بما في ذلك الأطراف المعنية خارج الحدود، في حوار مستمر حول الأمن السيبراني لمواجهة التهديدات الجديدة والمستمرة مواجهة فعالة.
- 4 - الحقوق الأساسية وخصائص الإنترنت: يجب على الجهات المعنية عند اتخاذها لأي إجراء لمواجهة المخاطر الأمنية الخاصة بالالتزام بالحقوق الأساسية، وتحري الشفافية، وعدم المساس بخصائص الإنترنت الخاصة بالمشاركة التطوعية، والمعايير المفتوحة والركائز التكنولوجية القابلة لإعادة الاستخدام والنزاهة والقدرة على الابتكار والانتشار العالمي.

ثالثاً: الوضع الأمني الحالي في الدول العربية

من الملامح الأساسية للوضع الأمني الحالي في الدول العربية:

- أ- عدم تنفيذ الاستراتيجيات الوطنية المتعلقة بالأمن السيبراني في جميع الدول، التي تميل إلى افتقارها للموارد، وغالباً ما تركز على نماذج "السيطرة من القمة إلى القاعدة" أكثر من اتباعها لنهج تعاوني.
- ب- تميل فرق التصدي لحوادث أمن الحاسبات (CSIRTS) إلى التعاون على نحو أقل مع القطاع الخاص والجهات المعنية عن مثيلتها في المناطق الأخرى، مما قد يؤثر في قدرتها على تكوين شبكات واسعة من علاقات الثقة. وهناك حاجة إلى تكوين مزيد من العلاقات التعاونية لتحسين عملية تبادل المعلومات، والكشف عن الثغرات، وبناء القدرات، والتصدي للحوادث.
- ت- على الرغم من تراجع أمن ومرونة البنية التحتية للإنترنت في بعض المناطق الأخرى، إلا أن هنالك فرصة متاحة لخلق منهج تعاوني وتحقيق مزيد من الشراكات التعاونية بين القطاعات المختلفة مما سيتيح للقطاعين العام والخاص سبل التعاون والعمل معاً.

رابعاً: الوضع العام للتشريعات السيبرانية في المنطقة العربية

تبين دراسات الإسكوا وتحديث هذه الدراسات "والذي أجري خلال الفترة الأولى من تنفيذ مشروع تنسيق التشريعات السيبرانية لتعزيز مجتمع المعرفة في المنطقة العربية" تزايد الاهتمام في المنطقة

بالتشريعات السيبرانية وفي تطبيقها أيضاً. فقد شهدت السنوات الأخيرة إقرار عدد لا بأس به من التشريعات السيبرانية ومنها قانون المعاملات الإلكترونية في قطر عام 2010م، وقانون الجرائم الإلكترونية في الأردن عام 2010م، وكذلك قانون التوقيع الإلكتروني وخدمات الشبكة في سوريا 2010م.

تبين أثناء أعمال البحث أن معظم البلدان العربية عملت على إصدار تشريعات خاصة وإقرار نظام للمعاملات الإلكترونية تهدف إلى ضبط التعاملات والتوقيعات الإلكترونية وتنظيمها وتوفير الإطار التنظيمي لها، وذلك لإضفاء الحجة عليها؛ حيث تتم معاملة المستند الإلكتروني- متى توفرت فيه الشروط والمواصفات المطلوبة نظاماً - معاملة المستند الورقي المكتوب لجهة ترتيب الآثار النظامية عليه وقبول حجته في الإثبات وغير ذلك من الأمور النظامية التي يتطلبها الوضع.

كما تبين الدراسات التي قامت بها الإسكوا حول وضع التشريعات السيبرانية أن هنالك عدداً قليلاً من البلدان العربية التي نظمت الجرائم التي تحدث خلال شبكة الإنترنت؛ بحيث أصدرت تشريعات خاصة تقضي بمحاكمة الجرائم السيبرانية والمعلوماتية، ومنها دبي والسعودية والسودان والأردن. وعمدت بلدان أخرى إلى تعديل تشريعاتها الجزائية لتشمل جرائم الحاسوب، مثل سلطنة عمان التي قامت بإصدار قانون تعديل قانون الجزاء العام وإضافة مادة مكررة متعلقة بجرائم الحاسوب، بالإضافة إلى قيام بعض البلدان بإصدار عدة قرارات وتنظيمات إدارية في هذا المجال وخاصة مصر ولبنان.

وتكاد تكون القوانين الخاصة بحماية البيانات الشخصية في الفضاء السيبراني شبه معدومة في منطقة الإسكوا. وفيما عدا قانون صادر عن مركز التجارة العالمي في دبي، لا يوجد أي قانون خاص بهذا المجال. أما دول شمال إفريقيا فقد أصدرت كل من تونس والمغرب قوانين خاصة بحماية البيانات الشخصية.

أما فيما يتعلق بموضوع حماية الملكية الفكرية؛ فقد عمدت بعض الدول العربية إلى تطبيق أحكام قوانين حقوق المؤلف الخاصة. والبعض الآخر إلى تعديل قوانينه المعتمدة لتشمل حماية حقوق المؤلف عبر شبكة الإنترنت وحماية البرامج وحماية الحاسوب، أو من خلال إصدار نصوص تنظيمية خاصة لحماية البرامج والحاسوب، مثل تعميم صادر لحماية البرامج المعلوماتية ومكافحة القرصنة في لبنان عام 2006 م. ولا بد من الإشارة ضمن هذا المجال إلى جامعة الدول العربية التي

قامت بإصدار القانون العربي الاسترشادي للإثبات بالتقنيات الحديثة. وتبنت الدول العربية أيضاً عام 2003م بقرارها رقم 417 قانون الإمارات العربي الاسترشادي لمكافحة جرائم تقنية أنظمة المعلومات وما في حكمها¹.

خامساً: التعاون التشريعي الدولي والإقليمي لمكافحة الجريمة السيبرانية

ترتكب الجريمة السيبرانية في مسرح غير قابل للتحديد الجغرافي، إلا أنه يضم أكبر تجمع إنساني يتميز بارتباط وتشابك معقد، وتتمثل أهم خصائصه في خلق آليات خاصة لفرض الالتزامات والإدعان لها مثل قطع الاتصال على مخترقي بعض القواعد، أو طردهم من المنتديات، لكن هذا التجمع الإنساني الضخم يفتقر إلى المعايير الأخلاقية المشتركة، وهو ما حدا بالمجلس الأوروبي إلى عقد اتفاقية بودابست عام 2001م بشأن الجرائم الإلكترونية، والتي قدمت صوراً لمكافحة الجرائم الإلكترونية، ونصت المادة (22) منها على: أن لكل طرف اتخاذ الإجراءات التشريعية وغيرها التي يراها لازمة ليحدد اختصاصه بالنسبة لكل جريمة تقع وفقاً لما ورد في المواد من (2 إلى 11) من الاتفاقية الحالية عندما تقع الجريمة:

أ- داخل نطاق محلي للدولة.

ب- على ظهر سفينة تحمل علم تلك الدولة.

ت- على متن طائرة مسجلة في هذه الدولة.

ث- بواسطة أحد رعاياها إذا كانت الجريمة معاقباً عليها جنائياً في المكان الذي ارتكبت فيه، أو إذا كانت الجريمة لا تدخل في أي اختصاص مكاني لأي دولة أخرى.

ولكل طرف أن يحتفظ لنفسه بالحق في عدم تطبيق، أو عدم التطبيق إلا في حالات، وفي ظل شروط خاصة، قواعد الاختصاص المنصوص عليها في الفقرة الأولى (ب و د) من هذه المادة، أو في أي جزء من هذه الفقرات.

وتنص الفقرة (4) من المادة نفسها على عدم استبعاد أي اختصاص ينعقد للقضاء الوطني طبقاً للقانون المحلي. الفقرة (5) تنص على أنه في حالة حدوث تنازع في الاختصاص فإنه يجب أن يتم حله

(1) إرشادات الإسكوا للتشريعات السيبرانية، مشروع تنسيق التشريعات السيبرانية لتحفيز مجتمع المعرفة في المنطقة العربية، بيروت، لبنان، 2012م، ص 9.

بالتشاور بين الدول الأطراف حول المكان الأكثر ملاءمة، كما أفردت الاتفاقية بنداً خاصاً لضرورة التعاون بين الدول¹.

هذا ولم ينص القانون العربي النموذجي بشأن الجرائم الإلكترونية على أي قواعد لتحديد الاختصاص بنظر هذه الجرائم؛ فإن كان الفقه الجنائي اليوم قبل فكرة تطبيق القانون الأجنبي لمواجهة الجريمة غير الوطنية ما أظهر ضرورة تجاوز فكرة تلازم الاختصاص الجنائي القضائي والتشريعي، فيلزم من باب أولى قبول هذه الفكرة والتوسع فيها بالنسبة لجرائم ترتكب في الفضاء السيبراني الذي يتجاوز الحدود والقارات. وبذلك نصل إلى ضرورة التفكير في وضع ضوابط إسناد جنائية لتحديد الاختصاص الموضوعي والإجرائي بعد أن تصنف الجرائم الإلكترونية إلى فئات مختلفة تشكل فكرة مستندة تتضمن المصالح الواجب حمايتها جنائياً على المستوى العالمي لوضع ضوابط إسناد تشير إلى القانون واجب التطبيق².

هذه القواعد يجب أن تتم صياغتها في إطار اتفاقيات دولية لأن الجريمة الدولية لا يمكن مواجهتها إلا بالتعاون الدولي، وهو أهم ما جاء في اتفاقية بودابست بشكل يسمح بتبادل التعاون، سواء كان ذلك على مستوى جمع الأدلة أو تسليم المجرمين. وهو ما يعني أن المجتمع الدولي مقبل على التوسع في مجال التعاون القضائي الذي يتوقع أن يتم بين الأجهزة القضائية والأمنية بشكل مباشر نظراً لأن عامل الوقت في حفظ الأدلة الإلكترونية سوف يكون حرجاً ومتطلباً لسرعة الإنجاز³.

وعلى الرغم من ضرورة التعاون الدولي بشأن مواجهة تحديات الجرائم الإلكترونية وتضافر الجهود من أجل تفعيله، إلا أن هنالك العديد من العقبات التي تعترض سبيله، من أبرزها: عدم وجود اتفاق عام بين الدول على مفهوم الجرائم الإلكترونية، وعدم وجود توافق بين قوانين الإجراءات الجنائية للدول بشأن التحقيق في تلك الجرائم، والنقص الظاهر في مجال الخبرة لدى الشرطة وجهات الادعاء والقضاء⁴.

(1) عبد الكريم، عبد الله عبد الله، جرائم المعلوماتية والإنترنت - الجرائم الإلكترونية، منشورات الحلبي القانونية، بيروت، 2011م، ص 105.

(2) المطردي، مفتاح بو بكر، الجريمة الإلكترونية، ورقة عمل مقدمة إلى المؤتمر الثالث لرؤساء المحاكم العليا في الدول العربية، السودان، 2012م، ص 27.

(3) البشري، محمد الأمين، التحقيق في جرائم الحاسب الآلي، دار الكتب القانونية، القاهرة، 2009م، ص 178.

(4) عوض، محمد معي الدين، مشكلات السياسة الجنائية المعاصرة في جرائم نظم المعلومات، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011م، ص 237-326.

النتائج:

يمكن إجمالها في الآتي:

- استجابة للتهديد المتزايد للهجمات السيبرانية من المتوقع أن تولي الحكومات أهمية متزايدة لقضايا الأمن السيبراني وتعزيز تدابير الحماية التكنولوجية والسياسية، وتكريس سبل التعاون الدولي ضماناً للأمن السيبراني العالمي.
- تأثير عدم اتساق الإجراءات على الصعيد الدولي وتنوع القوانين المحلية المتعلقة بالجريمة السيبرانية على التعاون الدولي.
- الاعتماد على الوسائل التقليدية للتعاون الدولي الرسمي في المسائل الجنائية التي تنطوي على جرائم الإنترنت والأدلة السيبرانية لجميع الجرائم.
- إن تحليل الأطر القانونية الوطنية المتوفرة يشير إلى عدم كفاية التنسيق فيما يتعلق بالجريمة السيبرانية "الأساسية"، وصلاحيات التحقيق ومقبولية الدليل الإلكتروني، ويمثل القانون الدولي لحقوق الإنسان مرجعاً خارجياً هاماً فيما يتعلق بمسائل التجريم والأحكام الإجرائية.
- سلطات إنفاذ القانون وقدرات العدالة الجنائية في البلدان النامية، تحتاج إلى دعم ومساندة تقنيين شاملين، على نحو مستدام، وعلى المدى البعيد، من أجل التحقيق في الجريمة السيبرانية ومكافحتها.
- أنشطة منع الجريمة السيبرانية تتطلب تعزيز الشراكات بين القطاعين العام والخاص، وإدماج الاستراتيجيات الخاصة بالجريمة السيبرانية ضمن منظور أوسع للأمن السيبراني، وذلك من خلال نهج كلي يشتمل على زيادة الوعي.
- التطورات التكنولوجية والمعلوماتية أدت إلى ثورة في مجال الأسلحة وفي استراتيجيات شن الحروب المسلحة وغيّرت من الطريقة التي كانت تدار بها الحرب التقليدية.
- إن تزايد اعتماد الدول على الحرب السيبرانية قد يؤدي إلى تصعيد الصراع إلى مواجهات عسكرية في العالم الواقعي.

- تشير النتائج التي توصلنا إليها إلى أن الدول بالفعل قد انخرطت في سباق التسلح السيبراني، من خلال الزيادة المتبادلة، والتنافسية غير المسبوقة في القدرات الإلكترونية.
- قد يؤدي النزوع نحو الحروب السيبرانية إلى مستقبل يصبح فيه تقويض هياكل الحكم والقيم التي تمثلها أكثر شيوعاً، وستكون البنية التحتية الرقمية بالغة الأهمية معرضة للقرصنة وسرقة البيانات مما يعرض الاقتصاد للخطر.
- التهديدات السيبرانية تمثل خطراً على أمن الفضاء الإلكتروني باعتباره أصبح مرفقاً دولياً.

التوصيات:

نجل التوصيات المقترحة في الآتي:

- تتضمن الخيارات المتاحة لتعزيز التدابير القانونية، اقتراح تدابير قانونية أو تدابير أخرى جديدة وطنية ودولية للتصدي للجريمة السيبرانية.
- صياغة أحكام نموذجية دولية عن طريق الأمم المتحدة والجهات المختصة بالجريمة السيبرانية.
- صياغة صك شامل متعدد الأطراف بشأن التعاون الدولي فيما يتعلق بالأدلة الإلكترونية في المسائل الجنائية.
- توفير مساعدة تقنية معززة للوقاية من الجريمة السيبرانية ومكافحتها في البلدان النامية.
- بناء قدرات هيئات إنفاذ القانون ومؤسسات العدالة الجنائية.
- ضرورة إتاحة آلية سريعة لإجراءات التعاون الدولي في المسائل الجنائية التي تنطوي على جريمة سيبرانية.
- ضرورة التعاون الدولي عن طريق الشرطة الدولية (الإنتربول) للقبض على المجرمين وتسليمهم للمحاكمة.
- ضرورة أن تتماشى جميع الخيارات مع المعايير الدولية لحقوق الإنسان، بما في ذلك الحق في حرية التعبير والخصوصية.

- ضرورة الانضمام إلى اتفاقية مجلس أوروبا بشأن الجريمة السيبرانية من أجل التعاون الدولي واتساق القوانين الوطنية المتعلقة بالجريمة السيبرانية.
- ضرورة وضع معايير دولية بشأن تحقيقات إنفاذ القانون فيما يتعلق بالبيانات خارج الحدود الإقليمية، بهدف توضيح علاقة هذه التحقيقات مع مبادئ السيادة الوطنية.
- تعزيز المساعدة لهيئات إنفاذ القانون، وأجهزة النيابة العامة والسلطات القضائية في مجال منع الجريمة السيبرانية ومكافحتها.
- صياغة أحكام نموذجية بشأن الولاية القضائية، من أجل توفير أسس فعالة مشتركة للولاية القضائية في المسائل الجنائية الخاصة بالجريمة السيبرانية.
- دعوة الحكومات ومنظمات الأعمال للتوعية الجماهيرية والتعليم والتدريب على كافة متطلبات التعامل الرقمي، والأمن السيبراني، وذلك بتولي الحكومات الإسراع في تنفيذ البرامج الإلكترونية الموازية للتجارة الإلكترونية، مثل الحكومة الإلكترونية، والتعليم عن بعد، والطب عبر الإنترنت، والنشر الإلكتروني.
- تطوير القدرات الرقمية الإلكترونية للعنصر البشري عبر كافة مراحل حياته، وذلك بإدخال منهج الحاسوب في كافة المراحل التعليمية، اعتباراً من رياض الأطفال والمدارس بكافة مراحلها (الأساس والثانوي) مع تكثيف استخدام الحاسوب في مراحل الدراسات الجامعية، وإنشاء المزيد من الكليات العلمية والتقنية في كافة الجامعات العربية، والعمل على إنزال مادة الأمن السيبراني في الجامعات العربية مع عمل التدريب الكافي لفئات المجتمع بالتعاون مع المراكز العلمية والبحثية والتدريبية.
- على الجامعات العربية أن تفتح المجال واسعاً أمام كل الدراسات والبحوث في المجالات الإلكترونية والرقمية والشركات الإلكترونية والتجارة الإلكترونية والحكومة الإلكترونية والأمن السيبراني مع ربطها بخطوات علمية والتعاون فيما بينها.
- يجب تطوير واعتماد برنامج التوعية بالأمن السيبراني في الدول العربية من خلال قنوات متعددة دورياً وذلك لتعزيز الوعي بالأمن السيبراني وتهديداته ومخاطره وبناء ثقافة إيجابية للأمن السيبراني.

- ضمان حماية الأنظمة وأجهزة معالجة المعلومات بما في ذلك أجهزة المستخدمين والبنية التحتية للدول العربية من مخاطر الهجمات السيبرانية.
- ضرورة قيام تحالف عربي عريض للأمن السيبراني تكون بداخله وحدات منظمة تابعة للاستخبارات العسكرية وسلاح الإشارة، وشركات الاتصالات، من أجل مكافحة الجريمة السيبرانية في الوطن العربي.

المراجع:

- اتحاد المصارف العربية، تكاتف الجهود العربية لمكافحة الجريمة الإلكترونية وجرائم المعلومات وأثرها على العمليات المالية، بيروت، لبنان، 2010م، متاح على موقع: www.uabonline.org
- إرشادات الإسكوا للتشريعات السيبرانية، مشروع تنسيق التشريعات السيبرانية لتحفيز مجتمع المعرفة في المنطقة العربية، بيروت، لبنان، 2012م.
- البدانية، ذياب موسى، الجرائم الإلكترونية: المفهوم والأسباب، ورقة علمية مقدمة في الملتقى العلمي للجرائم المستحدثة في ظل التغيرات والتحولات الإقليمية والدولية، عمان، المملكة الأردنية الهاشمية، 2014/4-2م.
- البشري، محمد الأمين، التحقق في جرائم الحاسب الآلي، دار الكتب القانونية، القاهرة، 2009م.
- بن غرم الله، عبد العزيز، جرائم الإنترنت وعقوبتها وفق نظام مكافحة الجرائم المعلوماتية السعودي، دراسة مقارنة، دار الكتاب الجامعي، الرياض، الطبعة الأولى، 2017م.
- الصحفي، روان بنت عطية الله، الجرائم السيبرانية، المجلة الإلكترونية الشاملة متعددة التخصصات، العدد الرابع والعشرون، شهر مايو 2020م.
- عبد الصادق، عادل، الهجمات السيبرانية - أنماط وتحديات جديدة للأمن العالمي، المركز العربي لأبحاث الفضاء الإلكتروني (ACCR)، 2018/3/11، متوفر على موقع: www.accronline
- عبد الكريم، عبد الله عبد الله، جرائم المعلوماتية والإنترنت - الجرائم الإلكترونية، منشورات الحلبي القانونية، بيروت، 2011م.

- عوض، محمد معي الدين، مشكلات السياسة الجنائية المعاصرة في جرائم نظم المعلومات، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2011م.
- عياد، سامي على حامد، الجريمة المعلوماتية أو جرائم الإنترنت، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2007م.
- القرعان، محمود أحمد، الجرائم الإلكترونية، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2017م.
- لطفي، خالد حسن أحمد، الدليل الرقمي ودوره في إثبات الجريمة المعلوماتية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 2020م.
- المؤتمر الإقليمي الثامن للأمن السيبراني، المركز العربي الإقليمي للأمن السيبراني (ARCC)، مسقط، سلطنة عمان، 2019م.، متوفر على موقع: www.arcc.com
- المبادئ التوجيهية المتعلقة بأمن البنية التحتية للإنترنت في الدول العربية، مارس 2020م.
- المطردي، مفتاح بو بكر، الجريمة الإلكترونية، ورقة عمل مقدمة إلى المؤتمر الثالث لرؤساء المحاكم العليا في الدول العربية، السودان، 2012م.

تاريخ المتاحف قديماً وحديثاً

History of Ancient and Modern Museums

د. أيمن حسين مسعود التويب

الأستاذ المساعد في التاريخ القديم - قسم التاريخ

كلية الآداب - جامعة طرابلس - ليبيا



ملخص:

تشكل المتاحف الأثرية في أي بلد من بلدان العالم الأساس الأول والأخير في فهم ودراسة التاريخ الإنساني بمختلف عصوره الزمنية والمكانية، فهي تعد من أهم وسائل التعرف لدى الدارسين لتاريخ أمة من الأمم، ونمط شعب من الشعوب... وظهر هناك توجه نحو الاهتمام بالمتاحف المعاصرة، وأخذت تنتشر نظرية مفادها أن دور المتاحف بشكل خاص ليس فقط عرض نماذج للزائرين تسحرهم بجمالها، بل هو أيضاً تعريف وتعليم وثقيف للزائر بكل مظاهر الحضارة التي تنتهي إليها تلك الآثار، وأصبحت المعارضات في المتاحف أداة مساعدة للتعريف بالتاريخ أكثر منها أعمالاً فنية جميلة.

الكلمات المفتاحية:

متحف - العصر القديم - عصور وسطي - اللوفر - متحف خاص.

Abstract:

Archaeological museums in every country of the world are the basis for understanding and studying human history in its various time periods and places. They are one of the most important means of knowledge for students of the history of a nation and the culture of a people. There is a trend of interest in contemporary museums and a theory

that the role of museums is not only to display beautiful works of art to visitors, but also to educate and inform them about the civilization to which these artefacts belong. Exhibitions in museums have become a tool for understanding history, rather being places for beautiful works of art.

Keywords:

Museum; Antiquity; Medieval times; Louvre; Private museum.

مقدمة:

لا تمثل المتاحف المعاصرة وبخاصة متاحف الفنون نوعية مميزة فقط بين المنشآت الجديدة بالدراسة والاهتمام. ولكنها تشكل أيضاً قيمة عالية بين تلك النوعية، وأصبحت المتاحف في وقتنا الحاضر نموذجاً للرقى الثقافي مع مراعاة الاهتمام بوسائل العرض المتحفي مع الوضع في الاعتبار القيم الوظيفية التي ينبغي أن تتناسب مع المتطلبات الحسية والجمالية.

وتعتبر المتاحف مرآة تعكس حضارة وتاريخ الأمم السابقة أمام الأجيال الحالية، وتعد المتاحف من أهم وسائل التعرف لدى الدارسين لتاريخ أمة من الأمم، ونمط شعب من الشعوب... وظهر هناك توجه نحو الاهتمام بالمتاحف المعاصرة، وأخذت تنتشر نظرية مفادها أن دور المتاحف بشكل خاص ليس فقط عرض نماذج للزائرين تسحرهم بجمالها، بل هو أيضاً تعريف وتثقيف للزائر بكل مظاهر الحضارة التي تنتمي إليها تلك الآثار، وأصبحت المعارضات في المتاحف أداة مساعدة للتعريف بالتاريخ أكثر منها أعمالاً فنية جميلة.

تم تقسيم البحث إلى أربع نقاط محورية وهي:

- أصل التسمية لكلمة متحف.

- نشأة المتاحف وتطورها حتى العصر الحديث.

- أثر الثورة الفرنسية على المتحف.

- ظهور المتحف الخاص.

المبحث الأول: أصل تسمية المتحف وتعريفه

1- أصل التسمية لكلمة متحف:

كلمة المتحف في اللغة الإنجليزية تعني Museum، والفرنسية Musé، والألمانية Museum ومما لا شك فيه أن أصل كلمة متحف ترجع إلى الأصل اليوناني Museion وتعني بيت أرباب الفنون والإبداع التسع اللواتي يرعين الغناء والشعر والعلوم والفنون¹.

والمتحف بأبسط أشكاله عبارة عن مبنى لإيواء مجموعات من المعروضات بقصد الفحص والدراسة والتمتع، وقد تكون المعروضات منقولة من أطراف الأرض، ومن ثم يجمع المتحف تحت سقفه مادة كانت أصلاً متفرقة تفريقاً كبيراً من حيث الزمان والمكان ليسير على رواده رؤيتها².

وتعتبر المتاحف بناء يحتوي على مجموعة من المقتنيات تمثل الإنسان ونشاطه وهي أيضاً انعكاس للبيئة الطبيعية والثقافية الاجتماعية حيث تتحدث المتاحف عن الإنسان ونشاطه وبيئته بلغة خاصة هي لغة العرض والتي تظهر الأشياء المعروضة سواء كانت منفردة أو وسط مجموعة وذلك بإثارة وتسهيل الاتصال المباشر بين المعروض والزائر ويكون المقياس الوحيد لهذا التأثير هو مدى تأثر الزائر بالانطباعات البصرية للمقتنيات لذلك فهي تعتبر مرآة تعكس مدى تقدم المجتمع ورمزاً ثقافياً تظهر مجد المدينة أو الدولة المقام بها³.

أما التعريف الحديث للمتحف بمفهومه الحديث قامت به المنظمات الدولية الخاصة بالمتاحف مثل "اتحاد المتاحف والمجلس العالمي للمتاحف" ICOM في عام 1984⁴ والتعريفات هما على النحو التالي:

- (1) إبراهيم، سمية حسن محمد، ومحمد، عبد القادر محمد، فن المتاحف، دار المعارف، القاهرة، ص 9.
- (2) فيليب، آدامز، دليل تنظيم المتاحف، ترجمة: محمد حسن عبد الرحمن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993، ص 11.
- (3) Encyclopedia Britannic, vol. 15, p. 1051.
- (4) المجلس الدولي للمتاحف (ICOM) هو منظمة مهنية دولية تأسست سنة 1948م وتهدف إلى رفع مستوى العاملين في المتاحف، وعمل لقاءات دولية عبر مؤتمرات تهتم بتبادل الخبرات في هذا المجال، ونشر تلك البحوث الجديدة في مجالات دولية متخصصة.

2- تعريف معنى المتحف بواسطة اتحاد المتاحف سنة 1984¹

المتحف هو المنشأة التي يتم فيها جمع الوثائق وحفظها ويعرضها والتزود بالمعلومات عن طريق عرض وجمع وحفظ المقتنيات بعد تزويدها بالمعلومات وذلك لخدمة المجتمع.

وفي تعريف معنى المتحف بواسطة المجلس العالمي للمتاحف ICOM سنة 1974: المتحف هو منشأة دائمة لا تحقق ربح مادي وتقوم بخدمة المجتمع وتنميته ويكون مفتوحاً للعام والجمهور ويقوم بعمليات العرض والاقتناء والحفظ والبحث والاتصال والنشر وذلك لخدمة عمليات الدراسة والتعليم وكذلك للمتعة وتقديم شواهد عينية تعبر عن الإنسان وبيئته، ومن خلال التعريفين نجد أن الفرق بينهما يتلخص في:

- التعريف الأول وضع الوظيفة الذاتية للمتحف ألا وهي العرض، الاقتناء، الحفظ في المرتبة الأولى وخدمة المجتمع في المرتبة الثانية.

- بينما التعريف الثاني فقد وضع المتحف في صورة أكثر ارتقاءً بأنه بناء لا يتحقق من ورائه ربح مادي ولكنه يقوم بخدمة المجتمع وأضاف بعد ذلك أنه يقوم بعمليات العرض، والاقتناء، والحفظ والاتصال والنشر وهذا أكثر تحديداً لوظائف المتحف.

ومن خلال ما سبق يمكننا أن نرى تعريف المتحف كآتي:

المتحف هو منشأة ثقافية تعليمية دائمة، تقوم بخدمة المجتمع وتعكس مدى تقدمه عن طريق القيام بعمليات العرض والاقتناء والحفظ والبحث والاتصال والنشر وذلك لخدمة المجتمع في المجالات الثقافية والبحث والتعليم والمتعة. والمتحف هو مؤسسة دائمة ليس هدفها الكسب المادي وإنما التعليم والترفيه...².

وبانتشار المتاحف اندفع كثير من العلماء بحثاً عن تاريخها وكيفية نشأتها ومراحل تطورها وعملاً على تحديد رسالتها ليكون في استطاعتنا معرفة مدى تحقيق أي متحف لغايته واضطلاع

(1) LIMOTHY, Ambrose & CRISPIN, Paine, Museum Basics, 1993, p. 8.

(2) العوامي، عياد موسى، مقدمة في علم المتاحف، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، 1984، ص 7.

بمسئوليياته. فقد توصل العلماء في دراستهم لتاريخ المتاحف إلى أن المتحف ليس وليد هذا القرن بل ترجع فكرة إنشاء المتاحف في الواقع إلى الأزمنة الغابرة¹.

المبحث الأول: نشأة المتاحف وتطورها حتى العصر الحديث

1- المتحف ما قبل الميلاد:

رجع البطلمة الأوائل إلى استخدام واحداً من تصورههم في مدينة الإسكندرية القديمة الذي أسسه بطلميوس سوتير (-325 285 ق. م) بناء على نصيحة ديمتريوس الفاليري وهو تلميذ أرسطو، وكان مستقلاً عن المكتبة، وكان يقطن بالموسيون جماعة من العلماء يعيشون على مرتب كبير يُمنح لهم من البطلمة ثم بعد ذلك من القياصرة الرومان. ولقد كانت البحوث في الدرجة الأولى من الأهمية ثم تليها المحاضرات وكانت تعقد ندوات عديدة كان يشارك فيها الملك وتقام ولائم أو قراءات لحكم وقصائد قصيرة. وقد كان للعلم والمعرفة مكان الصدارة، وكانت ترصد الجوائز الأدبية، وتبين أوراق البردي مدى التأثير العظيم على المدن الصغيرة².

وتحتوي المباني التي كان يؤثفها البطالسة على أفخر الأثاث وتحتوي أيضاً على قاعة طعام عامة، وقاعات للمناقشات والمحاضرات "Exedra" وبساتين مزروعة بالأشجار³. وبقيت الإسكندرية وبرجامة في القمة دون منافس في العالم القديم، ثم روما التي أثرت بنهب وسلب ثلاث قارات فصارت بذلك بيت الكنوز الضخم. وعلى خلف الموسييون الإغريقي كان الموسييون الروماني مجموعة خاصة مثل فيلا هادريان في تيفولي وكل بلاد الإغريق وصقلية، إلا أن المكتبات الرومانية الخاصة كانت تتحول عادة إلى الاستخدام العام.

فيذكر بلوتارخ أن مكتبة لوكوللوس كانت مفتوحة للجمع. فالإغريق الذين كانوا في روما كانوا يأوون إليها. ومن هذا يتضح أن المتحف الحديث كانت له أصول عريقة. وقد كانت المكتبات موجودة في مصر على نطاق واسع، فكان لكل معبد مكتبة خاصة به، ولكل منزل أو مدرسة مكتبة خاصة بها، ودواوينه حكومية مليئة بالأرشيفات، ولقد نقل الإغريق عند مجيئهم إلى مصر كل الثروة العلمية

(1) الفخري، فوزي، الحفائر والمتاحف، بدون تاريخ.

(2) محمد، رفعت موسى، مدخل إلى فن المتاحف، الدار المصرية اللبنانية، 2004، ص 19.

(3) علي، محمد عبد اللطيف أحمد، مصر والإمبراطورية الرومانية في ضوء الأوراق البردية، ص 21.

المصرية إلى اللغة اليونانية واحتفظوا بكل هذا في مكتبة الإسكندرية، ولذا كان أرقى مركز علمي في العالم القديم هو الموسيون السكندري. ولذلك اعتبر كثير من المؤرخين أن هذا المتحف من أهم منجزات البطالمة الحضارية، وقال عن هذا المتحف الكاتب المصري بدر الدين أبو غازي "اجتمعت في متحف الإسكندرية تماثيل الفلاسفة المفكرين مع أدوات علم الفلك والجراحة، تلاقت البحوث والمناقشات وتدرجت منه الدين إلى الطب ومن الأساطير إلى الفلسفة ومن علم الحيوان إلى علم طبقات الأرض، وكان هذا الحشد من المعارف في مكان واحد دلالة على السلام والرخاء الذي ساد في عصر البطالمة وعلى الرغبة في دفع عجلة التقدم بطاقات العلم والمعرفة"¹.

ورغم أن الكثير من المؤرخين يعتبرون هذا المتحف أول المتاحف عبر التاريخ إلا أنه لم يكن محسوباً كمتحف في أيام الإغريق بقدر ما كان معروفاً كمركز أبحاث أو مؤسسة علمية.

ولكن لكل شيء نهاية ونهاية هذه المؤسسة أو المتحف جاءت بعد مرور مائة عام على إنشائه بسبب الحروب التي عمت المنطقة وأدت إلى زوال أسرة البطالمة التي أسست هذا المتحف حيث في عام 1216 م أصيب المتحف بكارثة سببتها النيران ثم تهدم نهائياً في عهد كاراكالا².

وفي عصر الرومان فقد بدأ الاهتمام بجمع واقتناء الكنوز الفنية مع ازدياد وتوسع الرومان وفتوحاتهم في نهاية العصر الجمهوري حيث احتوت قصور هؤلاء القواد على مجموعات من التحف والتماثيل التي كانت تعرض في قاعات خاصة يمكن أن نطلق عليها متاحف وضمت إصلاحات يوليوس قيصر تحريم جمع التحف في القصور الخاصة وجعلها ملكاً للدولة الرومانية وأهدى هو نفسه مجموعات خاصة إلى المعابد، وكذلك احتوت مكتبة برجامة الشهيرة على قاعات متحفية عرضت فيها روائع الفنون التشكيلية والقطع الفنية والنفائس³.

ومجمل القول: إن نشأة فكرة المتاحف جاء من منطلق المحافظة على الشيء الثمين الفني في المعابد القديمة، وأهمية فكرة تأسيس متحف الإسكندرية وبرجامة في العصر الهلنستي، وصلتها بالمكتبة والثقافة والبحث العلمي، وجذب العناصر العلمية الفعالة له.

(1) أبو غازي، بدر الدين، المتاحف وأثرها في المجتمع، موضوع تقدم به إلى اجتماعات اليونسكو، 1947.

(2) رضوان، علي، فن المتاحف، مذكرة تدرس لطلاب كلية الآثار، ص 11.

(3) قادوس، عزت حامد، علم الحفائر وفن المتاحف بالإسكندرية، 2003، ص 290.

2- المتحف في العصر الفرعوني واليوناني والروماني:

ذكرنا أن المصريين القدماء هم أول من اهتم بالمتاحف، وأن المعابد المصرية بجانب الغرض الديني المنوط بها، توفر فيها العرض والاقتناء، وبالرغم من أنهم لم يكن لديهم مفهوم المتحف، إلا أنه يمكن القول بأن المعابد المصرية أشبه بالمتاحف. فقد كان الفن لديهم في المعابد يستخدم في الأغراض الدينية، وكان بذلك ليس من الجمود والغموض بما قد تبعته في النفس قطع فنية وضعت لما نسميه الآن بمتحف. وإن طريقة العرض تعتبر تلقائية لارتباطها بالمكان الذي يعرض فيه، ويكون دلالة معينة في عقول الزائرين. فغريزة الجمع والانتقاء والعرض قديمة قدم الإنسان¹، وفكرة المتحف كمتحف ونشأته ارتبطت بالمصريين القدماء، وذلك لحبهم لكل ما هو جميل، وما له قيمة أثرية لتقادم عهده، وخاصة إذا ارتبط هذا بمعنى ديني في المقام الأول.

لقد أحب المصريون القدماء آثار الأجداد وروائعهم التي بقيت على مر القرون، وقد نجد أن رمسيس الثاني (خع إم واس) كان مولعاً بحب الآثار في العالم القديم وسجل ما تركه على قاعدة المسلة في معبد الشمس جل ما قام به من أعمال الترميم والحفر في الجبانة المنفية، وكتابات أخرى في معابد متفرقة، وتلك النصوص تفصح عن المغزى من وراء كل النشاط الأثري، فنراه يقول: "... لقد أحب كثيراً أن يخلد آثار ملوك مصر العليا والسفلى من أجل خاطر صنيعهم ... تلك الصنائع التي كانت قد بدأت تهاوى"².

وتمدنا مقابر الأسرات القديمة بمجموعات كبيرة من التحف والآثار، ومن هنا يسرت على علماء الآثار والتاريخ والكتابة عن حضارة وادي النيل القديمة خلال عصورها القديمة التي تمتد نحو أربعة آلاف سنة قبل الميلاد³. وقد عبر رمسيس الثاني في نقشه على باب مكتبته في طيبة بقوله البسيط "مكان لشفاء الروح"⁴.

وبالرغم من كل هذا، فإننا لم نسمع عن تسمية لمثل تلك المجموعات أو غيرها بكلمة Museum في العصور القديمة، مثلما سمعناها عن متحف الإسكندرية عام 290 ق. م، أو ما يسمى دار العلم

(1) العوامي، مقدمة في علم المتاحف، م. س، ص 14-15.

(2) رضوان، فن المتاحف، م. س، ص 4-5.

(3) أبو الفتوح، محمد سيف النصر، مقدمة في علم الحفائر وفن المتاحف، قنا، ص 49.

(4) سمية محمد حسن، فن المتاحف، م. س، ص 11.

في عهد بطليموس الأول بنفس المدينة، والذي كان مؤسسة بحثية علمية في المقام الأول. وهذه المنشأة كانت تؤلف جزءاً من الحس الملكي، وتتألف من منتزه وأروقة، وتكون مجموعة في مبنى كبير واحداً أو مجموعة من المباني تضم قاعات البحث، إلى جانب قاعة كبيرة لتناول الطعام، بالإضافة إلى أماكن لإقامة العلماء. وقد استطاع بطليموس الأول أن يجذب لمتحفه أشهر العلماء والأدباء وقتذاك، ويبدو أن ملوك البطالمة كانوا يجزلون العطاء لهؤلاء العلماء حيث كانوا يتقاضون مرتبات سخية ويوفرون لهم كل احتياجاتهم المادية، ويعفونهم من جميع الضرائب، وإلغاء أي أعمال تصرفهم عن أبحاثهم¹. إلا أن هذا الميوزيوم زال بعد مرور مائة عام على إنشائه بسبب الحروب التي حلت على المنطقة وأدت إلى زوال أسرة البطالمة.

وفي بلاد الإغريق بدأت فكرة المتاحف في المدن والمعابد، حيث أقيمت متاحف جمعت كثيراً من التماثيل والآثار الفنية، والمعروف أن المعابد في العالم القديم قد حوت مخازن لكي يوضع فيها كل ثمين من المعادن والحلي...، ومن هنا تقاس ثروات الديولت بما لديها في معابدها².

ومنذ ازدياد ثروة الرومان في أعقاب توسعاتهم الكبرى، أخذ ميلهم إلى اقتناء الكنوز الفنية يزداد باطراد حتى بلغ ذروته في خلال القرن الأخير للجمهورية³، ويذكر مؤرخو الرومان أن قصور الأباطرة كانت تحتوي على قاعات استعملت كمتاحف، كما جمع الأفراد نماذج للآثار والتماثيل التي كانت أصولها من بومبي، وغيرها من المدن الإيطالية. ويشير "بليتي" إلى فكرة توضيح الغرض الحقيقي من المتاحف مستشهداً بما قاله القائد الشهير (أجريبيا Agrippa). الذي كان صديقاً للقيصر وزوج ابنة أغسطس. الروماني في خطبة عامة ترمي إلى ضرورة عرض الصور الفنية على الشعب لتثقيفه والعمل على رفع المستوى الفكري لتقدير الجمال والذوق، ونادى بفتح كنوز القصور للجماهير، وذكر أن أحسن ما في الفن هو أن يكون تحت تصرف الجماهير ولكن من استمتاعاً به، ومن هنا وهب الشعب الروماني مجموعة من الرسوم الفنية التي كان قد جمعها في إحدى قاعات الجماعات العامة. وجاء يوليوس قيصر وحرّم على الناس جمع التحف في قصورهم الخاصة، وجعلها ملكاً للدولة الرومانية، وبدأ بنفسه، فأهدى مجموعاته الخاصة إلى المعابد⁴.

(1) حسين، عاصم أحمد، دراسات في تاريخ وحضارة البطالمة، القاهرة، 1991، ص 190.

(2) رضوان، فن المتاحف، م. س، ص 5-6.

(3) نصعي، إبراهيم قاسم، تاريخ الرومان، الجهاز المركزي للكتب، القاهرة، 1978، ص 824.

(4) رضوان، فن المتاحف، م. س، ص 6.

ومن المتاحف التي وصلتنا معلومات عنها نذكر "متحف برجام" في آسيا الصغرى، أسسه الملك (أتالوس) (-241 197 ق. م)، كما أسس مكتبة برجام، وحفظ في متحف برجام روائع الفنون التشكيلية والقطع الفنية، والنحت والطرائف والنفائس¹.

وفي عام 189 ق. م بنى في مدينة روما بإيطاليا متحف كبير لتعرض فيه الغنائم التي كسبها الرومان في حروبهم، وتعرض فيه أيضاً التماثيل التي تخذل أبطال روما وحكامها، ومن هنا صار لدى الأباطرة وكبار رجال الدولة موهبة جمع التحف والأعمال الفنية الرائعة، وتعرف منهم الديكتاتور "سوللا" 86 ق. م الذي نهب روائع أثينا ودلفي، وكان من أشهر مرتادي أسواق بيع التحف في المزادات في روما، وكان زوج ابنته اسكيريوس Scaurus يمتلك في فيلته بروما أكثر من ثلاثة آلاف تمثال، وفي حمامات تيتوس أو حمامات كاراكالا يتمتع المواطن الروماني بالقيم الجمالية للأعمال الفنية المعروضة إلى جانب النشاط البدني².

وتبقى الرغبة في المحافظة النفائس في المعابد القديمة من أبرز دوافع تأسيس المتاحف في القدم.

3- المتاحف العلمية في العصور الوسطى:

لم يقيم الناس في العصور الوسطى بمخلفات الماضي، بل قامت مكتبة الكنيسة والأديرة بدور رئيسي في تاريخ الحضارة في العصور الوسطى مثل دور المسجد في البلاد الإسلامية. وربما يكون دور الأديرة كمحافظة على الأعمال الفنية غير معلوم. وكانت كنائس العصور الوسطى أيضاً متاحف، ولكنها كانت متاحف للروح لأنها تصور الممارسة الدينية في صور فنية. وكانت مجموعات من الكتب والأواني والصور المقدسة تحفظ في الكنائس المسيحية المبكرة وقد عمل القديس (أوجستين -Au-gustin) على محاربة هذه البدعة ونادى بأن المعبد المقدس للإله ليس رائع بأعمدته ورخامه وسقوفه المغطاة، ولكن بالحق والعدالة، ولكنه رغم ذلك استمرت الأشياء الثمينة تتراكم في خزائن الأديرة وفي غرف الكنوز بالكاتدرائيات وخاصة الفاتيكان. وهكذا أصبحت مجموعات الآثار الدينية تكون جزءاً من التحف النادرة المختلفة فنشأ التباين في متحف القرن السابع عشر عن تقليد المجموعات الدينية المختلفة وقد استمر هذا التقليد في القرن الثامن عشر وبعد ذلك في صورة مجموعات الأديرة مثلما في "Seittenstetten, Melk" في النمسا.

(1) زهدي، بشير، المتاحف، وزارة الثقافة، دمشق، 1988م، ص 16.

(2) رفعت موسى، مدخل إلى فن المتاحف، م. س، ص 27.

ومن مميزات تلك الفترة، مضاعفة الاهتمام بجمع بقايا القديسين ومقتنياتهم، وحفظها داخل مقصورات، اكتسبت صفة الآثار الثمينة، بالإضافة لما لها من صفة القدسية، واحتفظت بها دور العبادة، ونقلت بعد ذلك إلى المتاحف ومن أمثلة ذلك التحف الزجاجية التي صُنعت تقليداً للبلور الصخري، وهي عبارة عن كؤوس أطلق عليها كؤوس القديسة هدويج¹، ويبلغ عددها ثلاثة عشر كأساً موزعة بين متاحف والمجموعات الفنية الأوروبية، مثل: المتحف الجرمانى في نورمبرج، وكنوز دير أوجينيس Oignies في نابور، ومتحف بروسلاو. وقد صنعت الكؤوس من الزجاج السميك الثقيل وزينت بزخارف مقطوعة تشبه زخارف البلور الصخري الفاطمي، وتنتشر على السطح كله، وتتألف هذه الزخارف بصفة رئيسية من رسوم شجرة الحياة ذات المراوح النخيلية التي يحف بها رسوم أسود أو طيور²، ولا شك أن هذه الأواني الزجاجية من صناعة مصر وتؤرخ في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين.

ويأتي في مقدمة تلك الكنائس أيضاً كنيسة "سان مارك" بالبندقية، تلك التي كسيت جدرانها بالفسيفساء التي تمثل موضوعاتها حياة القديسين، وكانت تعرض في ردهاتها في المناسبات الدينية تلك الكنوز النفيسة التي تزخر بها. وكذلك كاتدرائية "هالي" بألمانيا التي أهداها الكاردينال ألبرت مجموعة ممتازة من التحف التي رتبت في خزانات رائعة الصنع، وقد صدر كتالوج مصور لهذه المجموعة عام 1510م، وكانت تضم المجموعة قاعة (الكنوز)، وهي تشبه قاعة أبولين في متحف اللوفر بباريس³.

4- المتاحف وعصر النهضة في أوروبا:

والانتقال من "حجرة الكنوز" بالعصور الوسطى إلى متحف عصر النهضة وكان ثورة متحفية، ومتاحف العصور الوسطى كانت تهدف للتعبير عن الخلود وليس لتوضيح الماضي، ونتيجة لذلك تأسست المتاحف الوطنية بمفهومها الحديث، ملكاً للدولة والشعب، وأصبح في حوالي منتصف القرن 18م عادة شائعة. ومن أقدم المتاحف في العالم في عصر النهضة بالمفهوم الحديث، كان متحف الأشموليان Ashmolean Museum في جامعة إكسفورد Oxford University، وهو أول مؤسسة

(1) القديسة هدويج: ألمانىة الجنس، توفيت سنة 1243م، وكانت تلك كأسين من هذه الكؤوس الثلاثة عشرة.

(2) الباشا، حسن، مدخل إلى الآثار الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1990، ص 271.

(3) أبو الفتوح، مقدمة في علم الحفائر وفن المتاحف، م. س، ص 51.

متحفية كبيرة معدة خصيصاً لأغراض العرض، ومفتوحة للجمهور، ومنظمة على أساس دراسي، والمؤسس الأول لتلك المجموعة هو: جون تراد سكانت الأكبر J. Tredeskin عام 1638م، وورثها إلياس أشمول E. Asmole، وأضاف إليها بعض مقتنياته، ثم أهداها بدوره إلى جامعة إكسفورد سنة 1671م لتكون نواة متحف الأشموليان بتلك الجامعة¹.

وتلا ذلك افتتاح متحف الفاتيكان سنة 1750م²، وجاء بعد ذلك المتحف البريطاني British Museum في لندن عام 1753م والجدير بالذكر أن هذا المتحف سمي متحف "فردريك الثاني" وهو بمثابة متحف ملكي، لإظهار السلطان الملكي، وكان مكتب الأمير هو أساس المتحف البريطاني، وكان من يرغب في زيارة هذا المتحف أول الأمر، عليه أن يتقدم بطلب للزيارة يثبت فيه مؤهلاته، وفي حالة الموافقة فعليه الانتظار فترة أسبوعين للحصول على تذكرة، حيث إن عدد الزوار لا يزيد عن 30 شخصاً يومياً مقسمين على مجموعتين، ومعظم عينات المتحف تمثل التاريخ الطبيعي، وكانت ملكاً للسير هانزسلون، وتبرع بها لتكون نواة المتحف.

وافتح متحف البيوكليمينينو Museo Pio-Clementino بروما بالفاتيكان عام 1773م³، وتلا ذلك افتتاح الهرميتاج Hermitage Museum في بطرسبرج بلينينجراد عام 1779م، ثم تلا ذلك افتتاح المتحف الإمبراطوري في قصر بلفادير Belvedere Museum بفيينا عام 1781م.

وافتح متحف اللوفر Musée du Louvre بباريس للجمهور عام 1793م، وقد كان مخصصاً لعرض القطع الفنية التي استولى عليها نابليون بوناپرت خلال حروبه، وقد سمي المتحف باسمه حتى سقوط الإمبراطورية، ثم عرف باسمه الحالي حتى الآن⁴، بعد قيام الثورة الفرنسية، وتحول المتحف إلى واحدة من المؤسسات الأساسية في الدول الحديثة، وقد حقق اللوفر الأحلام المتحفية للتعليم، وبفضل كبار أمنائه العلماء المتحمسين صارت باريس المركز المتحفي في العالم أجمع، وقد فتح متحف نابليون للجمهور كمتحف مدني وشعبي على مستوى العالم كله.

وتلا ذلك افتتاح متحف البرادو Prado Museum بمدريد بإسبانيا عام 1809م ومن بعده المتحف القديم Attes Museum ببرلين بألمانيا عام 1830م.

(1) رفعت موسى، مدخل إلى فن المتاحف، م. س، ص 36.

(2) العوامي، مقدمة في علم المتاحف، م. س، ص 26.

(3) رضوان، فن المتاحف، م. س، ص 7.

(4) سمية محمد حسن، فن المتاحف، م. س، ص 19.

وفي الولايات المتحدة الأمريكية، كان السباق في نشأة المتاحف، ففتح متحف الفنون الجميلة ببوسطن Boston Museum of Fire Arts عام 1780م، ثم تلا افتتاح متحف المتروبوليتان Metro-politan Museum بنيويورك عام 1870م. وفي خلال ست سنوات من هذا التاريخ زاد عدد المتاحف إلى أكثر من مائتي متحف، وكان آخر إحصاء حتى عام 1974م أكثر من سبعة آلاف متحف في أمريكا. وخلال أوروبا، في إيطاليا، في فرنسا، وفي ألمانيا انتشرت وحدات متحفية مع عصر النهضة، فقد كان يحتفظ بالكنوز عادة وتعرض في دور خاصة تفتح للزائرين لفترات محدودة من الوقت¹. وعلى جانب آخر كانت روسيا أكثر الدول الآسيوية تقدماً في مجال المتاحف، إذ بلغ عدد المتاحف في بداية القرن العشرين الميلادي حوالي 200 متحف، وأصبح في الثمانينات من القرن العشرين حوالي 1500 متحف في جميع المجالات.

المبحث الثالث: أثر الثورة الفرنسية على المتحف

بافتتاح متحف اللوفر عام 1793م كان حدثاً شعبياً قومياً انتعش في الحال متأثراً بحركة التنوير والديمقراطية. ومنذ ذلك الحين ازدهرت المتاحف العامة والخاصة. حتى أنه بات من المستحيل حصر عدد المؤسسات الهادفة إلى عرض الأعمال الفنية والعلمية والأغراض الأخرى، والتي توالى في الظهور منذ القرن الثامن عشر. ولكن من المؤكد أنه بالنسبة لمئات الآلاف المهتمين بالدراسة والأعمال والمراكز الحكومية والأحكام الدينية، ليس هناك أي نمط من المباني يبارى المتحف في الأهمية والمثالية.

وعلى سبيل المثال فقد رجعت الثورة الفرنسية لمتحف اللوفر كمرجع في صورة مؤسسة هادفة إلى عظمة الأمة.

ومنذ البداية ظل اللوفر مسرحاً سياسياً، ففي عام 1750م افتتح لويس الخامس عشر "XV Louis" معرض لوكسمبرج الصغير للجمهور لعرض تسعين لوحة من المجموعة الملكية وذلك بقصد الرد على الإشاعات القائلة بأنه ترك الكنوز الفرنسية حتى فسدت في قصر فرساي. وبعد مضي أربعين عاماً تقريباً على قيام الثورة الفرنسية أوحى إليهم أن المطلب الطبيعي والعام للشعب الفرنسي هو عرض كل الكنوز الملكية في حيز عام فتقرر وضع جميع اللوحات والأعمال النحتية في اللوفر

(1) DOUGLAS, Davis, The Museum Transformed, p. 14.

كقصر ممتد في لإصلاح موقع بداخل باريس. وقد حاز هذا القرار على الرضا القومي والشعبي. ثم كان التطوير الفوري ليناسب التحولات التاريخية¹.

وتناقش المصممون الداخليون وتجادلوا كثيراً، وكان الرأي أن اللوفر لا يجب أن يكون مزدحماً بمفروشات الرفاهية الملكية في جناح لوكسمبورج، وبدلاً من ذلك كانت الحوائط الممتدة المكشوفة والصالات مطلوبة لتركيز عين الرائي على اللوحات، واختلفوا أيضاً بأن مساحة العرض في اللوفر كانت طويلة جداً حوالي 1300 قدم ولا يجب تقسيمها إلى وحدات أصغر أو غرف. كما أراد الكثير من الفنانين والتاريخيين والسياسيين أيضاً تجديد اللوفر للقضاء على بقايا عهد الحكم البرجوازي، وذلك بملء المعرض بالتحف من كل العصور والتصريح للفنانين الشبان بممارسة الفن بعمل نسخ مقلدة في أوقات الفراغ، وقد تم إلغاء هذا القانون وتعديله فيما بعد.

أما عن أمور الإضاءة والحفظ فكانت مشابهة لروح تلك الحقبة، وقد رأت اللجان المديرة لمتحف اللوفر بعد الثورة، الاستعانة بإشعاع الضوء الطبيعي من أعلى أفضل من النوافذ الجانبية كقرار متماشي مع عصر الحاجة إلى الصفاء وتنامي المعرفة القومية، وكان يتم الاحتفاظ باللوحات في مظهرها الأصلي وحقائقهما بدون إضافة أي مظاهر.

وفي النهاية تم التصريح لصغار الفنانين بطبع وتقليد الأصول عن قرب وبغير حواجز، بحيث إن اللوحات كانت تعرض على مستوى النظر بدون أحبال للحماية لمدة معينة.

لقد كان متحف اللوفر عقب الثورة متحفاً حديثاً إلى حد كبير، وإن كان القرار النهائي اختلف بالطبع إلى أن ترك الصالة الكبيرة الطويلة مفتوحة أفضل من تقسيمها إلى غرف أصغر أو قاعات خاصة لهذا العصر، بصورة أفضل من التصميم المنادى لحل الفراغات بتصميم الغرف.

ثم جاء بعد ذلك المتحف البريطاني وقد حددت فلسفة النيوكلاسيكية 1820م شكل وطبيعة المتحف وقد أثر هذا الاتجاه على النواحي الجمالية في معظم الدول الأوروبية.

ومنذ ذلك الحين بدأ الشعور بأهمية عرض الأعمال الفنية في المتاحف بدلاً من حبسها في قصور الأثرياء والملوك والأمراء، وجعلها عامة وبتوحيدها في عرض واحد يمكن أن تصبح موضوعاً للدراسة

(1) Ibid, p. 16.

الحقيقية. وبمعنى آخر كان هدف متحف النيوكلاسيك لم يكن فقط تعليمياً، إنما أخلاقياً أيضاً، ولتحقيق هذين الهدفين يجب فتح المتاحف للجماهير عامة.

أما في الولايات المتحدة الأمريكية فقد عرفت بعض المتاحف اعتباراً من عام 1753م، ولكن المتحف الأمريكي الأول الذي أنشئ ليكون متحفاً عاماً للفن هو متحف بنسلفانيا للفنون الجميلة Pennsylvania Academy of Fire Arts الذي افتتح عام 1805م.

وفي إنجلترا عام 1851م افتتح متحف كريستال بالاس "Crystal Palace" بلندن للمصمم الإنجليزي جوزيف باكستون "Joseph Paxton"، وفي مصر أنشئ المتحف المصري مع مصلحة الآثار في 1858م وكان يعرف باسم متحف بولاق ثم أنشئ المتحف الحالي عام 1900م بميدان التحرير بالقاهرة وقد تم نقل جميع المحتويات إليه¹.

كانت الفترة قبل منتصف القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين هي العصر الذهبي لإنشاء المتحف عندما تنافست المدن فيما بينها لإقامة المتاحف، لأن المدينة التي لم تكن تحوي متحفاً كان ينظر إليها على أنها مدينة متأخرة في ثقافتها. فمثلاً لم يكن في إنجلترا حتى عام 1850م إلا 59 متحفاً من جميع الأنواع. وبعد الحرب العالمية الثانية تم تقسيم المتاحف إلى متاحف فنية، ومتاحف تاريخية، ومتاحف علوم، ومتاحف عامة وقومية، ومتاحف خاصة؛ لكن هذا التقسيم كان يمزج بين نوعية المقتنيات والمادة العلمية التي يتناولها وملكية المتحف، مما جعله بعيداً عن الدقة. فمثلاً يمكن أن يكون المتحف قومياً وخاصاً بالعلوم في نفس الوقت، أو يكون متحفاً خاصاً وفنياً في نفس الوقت؛ مما جعل هذا التقسيم بعيداً عن الدقة.

المبحث الرابع: ظهور المتحف الخاص

وإذا أردنا تتبع فكرة جمع التحف نجد أنها عرفت في العالم منذ أزمنة بعيدة ولعل أهم أنواع تلك المجموعات كان على الوجه التالي:

- 1- مجموعات من الذهب والفضة والأحجار الكريمة، تخزن لقيمتها كجزء من ثروة صاحبها.
- 2- مجموعات لتوضيح تاريخ فكرة أو خدمة عرض خاص.

(1) مرسي، محمد، المتحف: النشأة والدور، مجلة المتحف العربي، العدد الأول، 1985، ص 7.

3- مجموعات يجمعها أصحابها ليفاخروا بها وتدلل على مركزهم الاجتماعي.

4- مجموعات تحوي غرائب تثير دهشة من يراها.

5- مجموعات الأعمال الفنية سواء أكانت من التصوير أو النحت أو مصنوعات أخرى.

وامتازت هذه المجموعات بأنها كانت ملكاً خاصاً لأفراد يعتزون بها، أي أنها كانت متاحف خاصة، لم يكن يسمح للجمهور برؤيتها في معظم الحالات؛ ولكن كانت هناك أعداداً قليلة من بعض جامعي التحف الذين سمحوا للجمهور بزيارة مجموعاتهم.

وفي العصر العباسي أظهر المسلمون اهتماماً كبيراً باقتناء التحف والآثار التي كانت تعرض للناس في أماكن عرفت باسم "دور الذخائر والتحف"¹.

ومن خلال ما سبق، لا بد لنا من معرفة هل المتاحف فن أم علم؟ هل نقول فن المتاحف أم علم المتاحف؟

كلمة فن: تعني التطبيق العملي للنظريات العلمية بالوسائل التي تحققها، ويكتسب بالدراسة والمران.

وكلمة علم: تعني إدراك الشيء وحقيقته واليقين منه، وتعني أيضاً المعرفة. ويطلق العلم على مجموع مسائل وأصول تجمعها جهة واحدة.

ومما سبق، نستطيع القول بأن علم المتاحف له أصوله وحقيقته، وأسلوبه. وهو في نفس الوقت، خليط بين هذا وذاك، ولا يمكن الفصل بينهما. وفن المتاحف هو الفن الذي يرشد الطالب إلى حيز الأساليب لعرض المعارض وتنسيقها بالمتحف، ويهتم بطرق العناية بالمقتنيات، فضلاً عن دراسة الوسائل التي يؤدي بها المتحف أهدافه على أكمل وجه².

وقد تأسست المتاحف نتيجة لعدة عوامل كان لها أكبر الأثر في إنشائها وتطورها، وهي³:

1 - الحنين إلى الماضي.

(1) مرسي، المتحف: النشأة والدور، م. س، ص 12.

(2) أبو الفتوح، مقدمة في علم الحفائر وفن المتاحف، م. س، ص 48.

(3) زهدي، المتاحف، م. س، ص 63-70.

2 - الاختراعات الحديثة وأثرها في تبدل نمط حياة الإنسان ونظرته إلى حياته اليومية.

3 - السياحة بأنواعها من سياحة ثقافية ودينية وترفيهية ... إلخ.

4 - اهتمام الشعوب بتخليد رموزها من العظماء في مجالات الفكر والفن والعلم والأدب والسياسة

... إلخ.

5 - حرص الإنسان بطبيعته على جمع ما هو جميل وقديم ولا سيما الآثار، وما يترتب على ذلك

من بيع تلك المجموعات الخاصة وإهدائها إلى الدولة.

6 - زيادة الوعي بدور المتاحف في تقدم المجتمع.

7 - إنشاء الدراسات الأكاديمية لتحديث وتطوير العلوم المتحفية، ومتابعة النهضة الحديثة

والتقدم التكنولوجي والاستفادة منه في مجال المتاحف.

8 - أهمية المتاحف ودورها في تطوير التعليم وتربية النشء الجديد.

9 - وفرة الحفائر، ولقى التنقيب مع ازدياد الاهتمام بعلم الآثار.

10 - زيادة عدد المتاحف وتطورها تعتبر من معايير تقدم الأمم ورفقها.

فقد كان الهدف الرئيسي من انتشار المتاحف على نطاق واسع في العالم القديم والحديث على حد سواء هو جمع المواد الجديرة بالعرض والعناية بها، لتقديمها وعرضها إلى الجمهور لتثقيفه والاستمتاع بها، وتربية الذوق الفني والارتفاع به في تذوق الفنون، وإلمام النشء الجديد بالتطور التاريخي والفني للفنون المعرفية، للحفاظ على التراث الأثري بأنواعه وتسليمه إلى الجيل المقبل سليماً.

وما يهم في دراستنا هي متاحف الآثار، حيث وظيفتها هي عرض أهم المقتنيات الأثرية التي يعثر عليها أثناء التنقيبات الأثرية في المواقع والمدن المدرسة. وتعتبر من أقدم أنواع المتاحف على الإطلاق، وقد تُرتب هذه المقتنيات في تلك المتاحف بحسب ترتيبها التاريخي مع إعداد البطاقات الشارحة لها. وتشتهر جميع بلاد الحضارات القديمة بمتاحف الآثار كما هو الحال في مصر، والعراق، وسوريا، واليونان، وإيطاليا، وفرنسا وغيرها من البلاد التي تهتم بتلك الحضارات في إنشاء تلك المتاحف¹.

(1) علي، رأفت، التراث المعماري والمتاحف منارات لذاكرة الأمة، جريدة الأهرام، عدد 16/4/1996، ص 13.

وحان لنا أن نعرف ما هو الدور الذي يقدمه المتحف للمجتمع؟ وما أهم الوظائف التي يقوم بها المتحف؟

كما ذكرنا، إن المتحف هو منشأة ثقافية تعليمية دائمة، وتقوم بخدمة المجتمع؛ حيث إنه في الوقت الحاضر يمتد المتحف إلى ثلاثة مجالات وهي: التعليم والثقافة والترفيه.

ففي مجال التعليم يكون دوره هاماً لما يحويه من مجموعات ومقتنيات تعبر بلغة خاصة عن تاريخ الحياة الإنسانية والطبيعية، ويقوم أيضاً بتنمية مشاعر الولاء والانتماء عبر تجسيد قيم المجتمع التي اختفت أو في سبيلها إلى الاختفاء. كما يجذب الانتباه إلى هذه القيم ليورثها لما بعده من مجتمعات أو حضارات.

أما فيما يختص بالطلاب، فالمتاحف تُوجد الصلة بين الموضوعات النظرية التي تدرس منفردة بالمعاهد العلمية وظواهر الحياة من حولهم؛ فالعرض هو الوسيلة الطبيعية لتقديم مجموعة من الحقائق من خلال تلك المعروضات الملموسة والثلاثية الأبعاد لتزيد من قدرتهم على الاستيعاب. وهي في حد ذاتها وسيلة صائبة لنقل الحقائق بأسلوب بحثي، وتزيد من الوعي الفني لدى الطلاب. كما أن له دوراً كبيراً في خدمة المتخصصين من الدارسين في مجالات البحث العلمي بمعرفة الأساس والتطور التاريخي للعلوم والتعرف على المقتنيات النادرة.

أما في مجال الثقافة؛ فيقوم بتعريف المجتمع المحيط بتاريخه بصورة ملموسة، ويساعد على تنمية الرغبة في المعرفة، وكذلك يقوم بتعريف وتبادل الثقافات بين المجتمعات المختلفة، بالإضافة إلى دوره الترفيهي لخدمة المجتمع، وتنمية السياحة الثقافية، وتبادل المعرفة بين الشعوب.

خاتمة:

صفوة القول، نستنتج بأن المتحف جاء في مراحله الأولى استجابة لحاجة اقتناء مجموعات أظهرها للوجود حماس الجامعين لها. وهناك عدد كبير من أنواع المتاحف بقدر ما يوجد من أنواع العينات التي تتراكم وتحفظ لمتعة أناس آخرين في الوقتين الحالي والمستقبل. وليست المتاحف كما يعتبرها بعض الناس معاهد ساكنة (غير متطورة)، لأن المعاهد الإنسانية من طبيعتها التطور تبعاً لتغير الحاجات، وأن تموت موتاً طبيعياً إذا أهملت.

لقد بدأت المتاحف بعرض العينات وسيبقى هذا أول أغراضها. والمتحف قد يجمع كل شيء ولكنه

لا يمكنه أن يستوعب كل شيء. وقد رحبت بعض المتاحف القديمة بكل ما يأتيها، ولكن صعب ذلك أحياناً عواقب وخيمة حتى وجد نوع من النظام للاتباع، وحدد سبب لوجود المتحف؛ إذ لا بد له من هدف محدد جيداً، وخطة بارعة لتحقيق هذا الهدف. وملء خزائن العرض ودواليب المخازن، تلجأ المتاحف لجميع حقول الطبيعة والتاريخ الطويل للإنسان وجميع أعماله؛ لكن المباني التي تأوي مثل هذه المجموعات أبنية محدودة تحتمل فقط امتداداً محدوداً، والعاملون في المتحف محدودو العدد أيضاً تبعاً لاعتبارات التمويل ودواعي الراحة. وليقوم المتحف بمهمته جيداً، فإن رجاله لا بد أن تكون لهم خبرة في عملهم. وتبعاً لذلك؛ فإنه كلما زاد عدد العاملين بالمتحف، زاد نطاق الموضوعات الكافية للعمل، وكلما نقص عدد العاملين، ضاق بالضرورة حقل خبرتهم وتخصصهم¹.

وفي السنوات الأخيرة، تطور أسلوب التجميع؛ حيث أصبح المتحف يخدم المجتمع ككل بعد أن كان يخدم طائفة خاصة من مجتمع المترفين. لكن معظم المتاحف، باستثناء المقامة حديثاً ومتاحف الجامعات، حصلت على المقتنيات الخاصة بها بالمصادقة معتمدة على ذوق المانحين والواهبين لهذه المجموعات. وكذلك كانت تعتمد على الميول العلمية والفنية لموظفيها؛ ولكن في السنوات الأخيرة تم وضع سياسة تعتمد على عنصرين أساسيين هما: نوعية المعلومات المطلوبة التي يحتاج إليها المتحف واحتياجات المجتمع المحيط.

لذلك، فإن المقتنيات بالمتاحف حالياً لا يتم تجميعها لمجرد ندرتها فقط، أو قيمتها؛ ولكن لتملاً فراغا في مجموعة، أو لتطوير خط العرض، أو لإنشاء أقسام جديدة. وتعتمد عملية التجميع على برنامج وخطة المتحف، وأسلوب الاقتناء، ثم الإدارة.

عموماً، من خلال هذا البحث تم التوصل إلى العديد من النتائج، من أهمها:

1 - تحديد نوعية المتحف والهدف من إنشائه؛ فإذا أن يكون الهدف الأول هو الحفظ والصيانة والعرض لمجموعة معينة من المقتنيات فينتج عنه الاهتمام الأكبر والتوسع في المكونات والخدمات الخاصة بجزء العرض والمخازن والصيانة، أو يكون الهدف هو الارتقاء بموقع تاريخي بمنطقة نائية؛ فينتج عنه التوسع في الأنشطة الترفيهية والثقافية والهوايات التي تجذب الزوار إليه، أو أن يكون الهدف هو خدمة التعليم والبحث العلمي؛ فينتج عنه التوسع في الخدمات التعليمية.

2 - عند تصميم حيز العرض بالمتحف يجب مراعاة توافق الطابع العام للتصميم مع طبيعة

(1) فيليب، دليل تنظيم المتاحف، م. س، ص 12-16.

وخصائص المقتنيات من ناحية الشكل والطابع والمقياس. كما يستوجب دراسة علاقة المقتنيات بعضها ببعض من حيث الإحياء العام والتتابع والأهمية وما يحتاج منها إلى تركيز بصري، فضلاً عن عمل تقسيم بصري يساعد على إيجاد عامل التشويق للزائر، بالإضافة إلى دراسة كثافة المعارضات من حيث الكم والحجم بالنسبة لأبعاد الحيز.

3 - دراسة شدة الإضاءة اللازمة لكل نوعية من المعارضات مع عمل تباينات ضوئية لإبراز بعض المعارضات ذات الأهمية الخاصة، وما يجب أن تكون عليه صورة المتحف في العصر القادم مع تقدم التكنولوجيا الحديثة.

4 - استخدام أحدث الطرق في التسجيل العلمي للآثار، ومعرفة أن للتسجيل المتحفي أصول ومبادئ، كما أن له العديد من النظريات هدفها أولاً وأخيراً هو التسجيل الدقيق لكل معروضات المتحف. وإذا تمت عملية التسجيل بشكل دقيق، فيمكنه استنتاج الحقائق العلمية للقطع الأثرية من واقع البيانات الدقيقة للسجل. وتبرز أهمية التسجيل الأثري في كونها ذاكرة ثابتة.

5 - إنجاز دراسة وتحليل للزوار المتوقع زيارتهم للمتحف، وذلك لدراسة التركيب السني للمنطقة المحيطة بالمتحف وعدد الدارسين والمتخصصين من خلال دراسة وسائل الوصول إلى الموقع والمواسم السياحية للمنطقة والجامعات ومراكز البحث العلمية. وطبقاً لذلك يتم تحديد المسطحات اللازمة لخدمات الجمهور، وكذلك نوع خطة العرض التي تتناسب مع اهتماماتهم، فضلاً عن الخدمة اللازمة للمتخصصين والباحثين وحجمها. هذا بالإضافة إلى تحديد عدد الساعات التي يعمل بها المتحف أثناء النهار والمتاحف التي يمكن أن تكون مفتوحة للجمهور خلال المساء.

6 - تحديد التجهيزات اللازمة لأسلوب الإضاءة المناسب للمعارضات بما يتناسب مع ظروف الموقع، وكذلك التهوية اللازمة، ومعرفة نسبة الرطوبة بفضاء العرض والمخازن، فضلاً عن وسائل التأمين اللازمة للمعارضات أثناء العرض والتخزين والتأمين ضد السرقة بتوفير وسائل مناسبة، بالإضافة للتجهيزات الفنية اللازمة للمبنى من تأمين هذا الحريق وغيرها.

7 - عند تصميم مسار الحركة داخل المتحف يجب اختيار نوع المسار الذي يتناسب مع حجم المتحف ونوعية الزوار مع مراعاة ألا تزيد مسافات السير المتواصلة بصورة كبيرة، وألا يتعين وجود مواضع للراحة، مع توفير عنصر التشويق في تصميم مكان العرض.

8 - القدرة على استيعاب صالة العرض بسهولة لمساعدة الزائر على معرفة ما سوف يعرض عليه وما يريد مشاهدته والتركيز عليه.

9 - عند تصميم الإضاءة بالمتحف وخاصة مكان العرض، يجب دراسة خط السير للزوار ومجال الرؤية المتوقع لتجنب حدوث تشويش بصري لدخول مصدر الضوء في مجال الرؤية للزوار، وكذلك تجنب حدوث انتقالات حادة من شدة إضاءة عالية إلى أخرى خافتة والعكس حتى لا تسبب إجهادا للعين.

10 - في حالة استخدام الإضاءة الطبيعية، يجب المزج بينها وبين الصناعية لتعويض النقص الذي قد يحدث للإضاءة الطبيعية نتيجة لتغير زاوية سقوط الشمس أثناء ساعات النهار.

11 - تجنب دخول أشعة الشمس المباشرة داخل مكان العرض لما لها من تأثير ضار على المعروضات، وكذلك استخدام اللمبات الفلورسنتية لاحتوائها على نسبة كبيرة من الأشعة فوق البنفسجية الضارة بالمعروضات.

12 - استخدام أقل حيز ممكن للتخزين بما يتناسب مع أسلوب التخزين الأمثل لكل نوع من المعروضات، فضلاً عن توفير أسلوب التهوية والإضاءة المناسب بما لا يسبب التلف للمعروض.

13 - عدم الإسراف في استخدام خامات وألوان بما لا يؤثر على المقتنيات ويظهرها ويساعد على التركيز عليها.

14 - تجنب الانعكاسات والبريق واللمعان بدراسة زاوية سقوط الضوء على المعروضات ومجال الرؤية للزوار، وكذلك تحديد الضوء لظهور المعروض بأفضل صورة له.

15 - دراسة نوعية المقتنيات وإنجاز التصنيف اللازم لها، سواء كانت معروضات ذات قيمة (فنية - تاريخية - علمية)، أو نماذج أو مواد مرتبة ومسموعة. ويكون التصنيف طبقاً لحالتها ومقاومتها للعوامل الخارجية، أو طبقاً لتسلسلها التاريخي، أو تصنف طبقاً لحجمها وطرق عرضها ومدى احتياجها لأسلوب عرض خاص أو تجهيزات خاصة تراعى عند وضع التصميم، وما إذا كانت تصلح للعرض خارجياً أو داخلياً لتوفير مواضع العرض المناسبة لها، مع تجهيز خطة عرض للمتحف؛ فإما أن نقوم بتصنيف المعروضات طبقاً لمراحلها التاريخية أو طبقاً لأهمية المجموعات من المقتنيات أو طبقاً للموضوعات المشتركة.

إن وضع خطة تقوم على التصنيف للمقتنيات طبقاً لاهتمامات العامة والمتخصصين يؤثر على اختيار النوع المناسب من الأنساق المختلفة لترتيب فضاء العرض وانعكاسه على حركة الزوار داخل المتحف أثناء مرحلة العرض.

المصادر والمراجع:

- إبراهيم، سمية حسن محمد، ومحمد، عبد القادر محمد، فن المتاحف، دار المعارف، القاهرة.
- أبو الفتوح، محمد سيف النصر، مقدمة في علم الحفائر وفن المتاحف، قنا.
- أبو غازي، بدر الدين، المتاحف وأثرها في المجتمع، موضوع تقدم به إلى اجتماعات اليونسكو، 1947.
- الباشا، حسن، مدخل إلى الآثار الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1990.
- حسين، عاصم أحمد، دراسات في تاريخ وحضارة البطالمة، القاهرة، 1991.
- رضوان، علي، فن المتاحف، مذكرة تدرس لطلاب كلية الآثار.
- زهدي، بشير، المتاحف، وزارة الثقافة، دمشق، 1988م.
- علي، رأفت، التراث المعماري والمتاحف منارات لذاكرة الأمة، جريدة الأهرام، عدد 16/4/1996.
- علي، محمد عبد اللطيف أحمد، مصر والإمبراطورية الرومانية في ضوء الأوراق البردية.
- العوامي، عياد موسى، مقدمة في علم المتاحف، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، 1984.
- الفخراي، فوزي، الحفائر والمتاحف، بدون تاريخ.
- فيليب، آدامز، دليل تنظيم المتاحف، ترجمة: محمد حسن عبد الرحمن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993.
- قادوس، عزت حامد، علم الحفائر وفن المتاحف بالإسكندرية، 2003.
- محمد، رفعت موسى، مدخل إلى فن المتاحف، الدار المصرية اللبنانية، 2004.

- مرسى، محمد، المتحف النشأة والدور، مجلة المتحف العربي، العدد الأول، 1985.
- نصحي، إبراهيم قاسم، تاريخ الرومان، الجهاز المركزي للكتب، القاهرة، 1978.
- DOUGLAS, Davis, The Museum Transformed.
- Encyclopedia Britannic, vol. 15.
- LIMOTHY, Ambrose & CRISPIN, Paine, Museum Basics, 1993.

من أعلام النوازل في العصر الحديث: العلامة الفقيه محمد التاويل

The Jurist Muhammad Al-Taweel: One of the Leading Figures in Modern Jurisprudence

د. عبد الهادي جناح

أستاذ زائر بالمدرسة العليا للتربية والتكوين - جامعة ابن طفيل القنيطرة - المغرب



ملخص:

يعتبر فقه النوازل من أهم الفروع الفقهية وأصعبها، ففيه تتجلى المهارة الفقهية، وتصفل الملكة الاجتهادية، ولا يتصدى له إلا من بلغ الصدارة في العلم والفهم، علاوة على خطورته المتجلية في التوقيع عن الله عز وجل وفهم عنه جل وعلا، ومن تم هابه كبار العلماء خوفاً أن يقعوا في المزالق والمهالك. وقد امتاز علماء المغرب عبر التاريخ بالبراعة في هذا الفن، ويشهد لهم على ذلك مؤلفاتهم ومصنفاتهم في الباب.

ومن هؤلاء الأعلام في العصر الحديث العلامة الدكتور محمد التاويل، الذي كان له اهتمام كبير بفقه النوازل المعاصرة، وقد امتازت نوازله بالعقلانية والواقعية البعيدة كل البعد عن الوهم والافتراضية، وفي هذا البحث محاولة لإبراز منهجيته في عرض النوازل، مع ذكر أهم خصائصها ومميزاتها، وذلك من خلال بعض كتبه، والقصد من هذا البحث الاستفادة من منهجه، وتطويره واستثماره، عسى أن يوظف توظيفاً صحيحاً في فهم بعد النوازل الحادثة في العصر الذي نعيش فيه.

الكلمات المفتاح:

محمد التاويل - النوازل المعاصرة - الحكم الشرعي - المنهج.

Abstract:

The jurisprudence of calamities is one of the most important and difficult branches of jurisprudence. It is here that competence in jurisprudence and the refinement of ijtihad appear, and only for those who have reached the first rank of knowledge and understanding, in addition to the danger of signing in the name of God, and the thing that scholars fear most is falling into traps and dangers. Throughout history, Moroccan scholars have excelled in this art, as their books and works in this chapter attest.

Among these modern figures of the era is the scholar Dr. Muhammad Al-Taweel, who was very interested in the jurisprudence of contemporary issues, which were characterized by rationality and realism, far from illusion and hypothesis. All these are raised in some of his books. The purpose of this research is to take advantage of his method and the extent of his development and investment, hoping to get a correct understanding of some of the calamities that occur in the era in which we live.

Keywords:

Muhammad Al-Taweel; Contemporary issues; Jurisprudence provision; Method.

تقديم:

النوازل - كما هو معلوم - هي تلك الحوادث والقضايا والمستجدات التي اجتهد فيها الفقهاء ولم يجدوا من تكلم فيها قبلهم، سواء تعلقت بالحياة الاجتماعية أو الثقافية أو الاقتصادية أو السياسية ... فرفعت إليهم ليبينوا حكم الشرع فيها. ومن ثم فإنه لا يمكن معالجتها إلا بفهمها فهما صحيحا وسديدا لكي يسهل تكييفها مع نصوص الشرع.

وقد اهتم علماء الغرب الإسلامي منذ قرون وقرون بما ينزل بهم من وقائع ومستجدات، فأجابوا عنها في دواوين ومؤلفات، فكانوا بذلك مجددین للفقه الإسلامي، جاعلين إياه مسيرا لكل زمان ومكان.

ففقہ النوازل إذن فقه عملي لا يتوقف؛ وهو بحاجة ماسة إلى أهل الاجتهاد والدربة الفقهية، العارفين بالواقع ومستجداته، المكيفين لنصوص الشرع مع كل حادث ونازل.

وما أكثر النوازل والمستجدات في عصرنا هذا، وفي زماننا هذا الذي ارتفعت فيه بمنحى خطير، ففي كل يوم نازل ومستجد في شتى المجالات والميادين. في البيوع والمعاملات المالية والطبية والفلاحية والاجتماعية وغيرها مما لا يعرف عنها المسلم شيئاً، وإن استفتى فيها لم يجد شيئاً. وما أكثر الذين يفتون الناس فيها بدون تمحيص ولا تكشيف. وإن أفتوهم غيبوا الواقع وفقهه، وكان عمدتهم دواوين فقهاء أفتوا في زمان معين ومكان محدد. فعوض الاستفادة منها في مجال التخرج والتزليل والتأصيل، صارت أصلاً يتحاكم إليه. فالفقه أحكام عملية وقواعد كلية نظرية، تنزل على حسب الأزمنة والعصور والوقائع والمستجدات. فالفقه بمعنى آخر، يعالج الظواهر السائدة في شتى مجالات الحياة بتلك الأحكام العملية والقواعد الكلية المستندة إلى نصوص الشريعة ومبادئها العامة.

ولقد عرف هذا البلد المبارك منذ قرون فقهاء برزوا في مجال النوازل، منهم من دونهما، ومنهم من جمعت من قبل محبيه وطلبته، وكثير منها مفقود ضائع. ولكم حدثتنا كتب التراجم عن علماء مفتين لم يبق من أثرهم شيء.

ومن أبرز علماء المغرب في النوازل المعاصرة في العقود الأخيرة، الشيخ العلامة محمد بن قاسم التاويل، الذي اعتنى بالوقائع والأحداث وربطها بنصوص الشرع، وأعطى الحلول البديلة التي تصرف الناس عن كل شبهة أو حرام.

ولقد آثرت الحديث عن هذا الإمام لعدة أسباب أذكر منها:

- إبراز جانب مشرق من حياة الإمام فهو الذي كان لا يرد سؤالاً، ولا يمل جالساً ولا يكل طالباً.
- التعريف بنوازله الفقهية خصوصاً أنها تعالج واقعنا المعاصر، وتعطي حلولاً لكثير من المعاملات المالية والقضايا الاجتماعية. لكن كثير من أهل بلدنا لا يعرفون عنها شيئاً. بل أكاد أن أقول إنها محصورة بمدينة فاس ولا يعرفها إلا جلة من العلماء والأساتذة وخوادم الطلبة والمحبين.
- كتابته ذلك بأسلوب خال من التعقيد، سهل العبارة، واضح الإشارة، مستند لنصوص الشرع من غير تعصب ولا مداراة.

- الوفاء لهذا العلم الإمام، والاعتراف له بالجميل، فلقد لازمته في حلقة درسه بجامع القرويين

العامر، منذ التحاق بجامعة القرويين كلية الشريعة، فعلى يده تعلمت الكثير والكثير، وفي حياض علمه أخذت وما ارتويت، ولكني دائماً أقول ما حالمني الحظ لأنني لم أصل إلى المبتغى المنشود. وقد قسمت هذه الورقة إلى ثلاثة مباحث وخاتمة.

المبحث الأول: سيرته ومسيرته

حياة الشيخ التاويل حياة عامرة بالجد والاجتهاد، ومثله في الناس اليوم قليل، ويمكن الحديث عنها في المطالب الآتية:

المطلب الأول: نسبه ومولده ونشأته

ولد الفقيه سيدي محمد بن محمد بن قاسم بن حسان، التاويل لقبا، الزروالي مولدا ومنشأ، الفاسي دارا ومنزلا. بعين باردة قبيلة بني زروال، قرب غفسي، التابعة اليوم لإقليم تاونات، عام 1353 هـ، الموافق سنة 1934 م.

وترعرع في بيت معروف بالفضل والصلاح، مشهور بحفظ القرآن الكريم، فجدّه لأمه السيد محمد ستيتو، وعمه السيد عبد السلام التاويل، وخاله السيد عبد السلام الناظر من حفاظ القرآن الكريم، أما والده محمد بن قاسم التاويل فقد كان شيخا مبرزا في القراءات السبع. وعنه أخذ مبادئ القراءة والكتابة، ثم حفظ على يديه القرآن الكريم برواية ورش عن نافع، وبعض المتون الأولية وجزءا من مختصر خليل¹.

أما إخوته جميعا فهم من علماء القرويين. فأخوه الحسين بن محمد بن قاسم التاويل، عمل أستاذا بدار الحديث الحسنية، توفي سنة 2002، وأما العلامة المفضل فقد درّس بجامع القرويين إلى أن تقاعد، وتوفي سنة 2003، وأما أحمد فقد اشتغل قاضيا بوجدة إلى أن توفي سنة 1961 م².

(1) التاويل، محمد، شذرات الذهب فيما جد في قضايا النكاح والطلاق والنسب، منشورات مكتبة السنة بهولندا، 1431 هـ. 2010 م، ص: 259.

(2) وقد ترجم لهم الأستاذ عبد الكريم احميدوش في كتابه: النسمات في تراجم علماء وصلحاء إقليم تاونات. وهو مطبوع ضمن منشورات المجلس العلمي بتاونات.

المطلب الثاني: شيوخه ونبوغه وتلامذته

بعدما حفظ الشيخ عن والده القرآن لفظا ورسمًا في سن مبكرة، أرشده والده رحمه الله عام 1364هـ الموافق 1945 إلى طلب العلم بقبيلة بني مسارة دوار أولاد ابن سبيكة على مسافة مائة كيلومتر، وهو لم يكمل عامه الثاني عشر بعد، فكان عمده في أخذ جلة من العلوم الشرعية الفقيه الجليل سيدي محمد بن العربي المساري البقالي.

وفي عام 1366هـ الموافق 1947م رحل إلى فاس بمعية إخوته الحسين والمفضل، ودخل إلى جامع القرويين فسجل طالبا بالقرويين، في المستوى الثالث من الطور الأول، وتابع دراسته بها على يد شيوخها إلى أن تخرج منها حاصلا على شهادة العالمية عام 1373هـ الموافق 1954م.

ومن شيوخه الذين ارتوى من علمهم بجامع القرويين كما كتب بيده رحمه الله:

العلامة سيدي محمد العمراني المعروف بالزهوني، والعلامة سيدي عبد الكريم الداودي، والعلامة سيدي عبد الله الداودي، والعلامة سيدي أبو بكر جسوس، والعلامة سيدي محمد بن عبد القادر الصقلي، والعلامة سيدي عبد العزيز بلخياط، والعلامة سيدي عبد الهادي اليعقوبي خبزة، والعلامة سيدي العربي الشامي، والعلامة سيدي الحبيب المهاجي، والعلامة سيدي محمد مكوار، والعلامة سيدي محمد العلمي المؤقت، والعلامة سيدي أحمد الحبابي، والعلامة سيدي علي الشري، والعلامة سيدي محمد العيساوي العنبري، والعلامة سيدي مزور، والعلامة مولاي التقي العلوي المؤرخ، والعلامة سيدي عبد الكريم الغمري، والعلامة سيدي عبد الرحمن اللجائي، والعلامة سيدي البكراوي، والعلامة سيدي عبد الكريم العراقي، والدكتور عبد الهادي التازي¹.

ولقد كان رحمه الله مهتبا بطلب العلم حريصا عليه، ومن شغفه رحمه الله أنه كان يجلس مختفيا خلف الجدار قريبا من النافذة يستمع لدرس الفقيه البقالي الذي كان لا يسمح للطلبة المبتدئين بحضور الدروس التي كان يلقيها على الطلبة الذين هم في مستوى أعلى، فكان يفهمه ويستوعبه، ولم يكن يفعل ذلك أحد غيره.

ومما يدل على حرصه أن الشيخ جسوس عرض عليه تخطي سنتين دراسيتين، بعد أن وافقت مشيخة جامع القرويين على ذلك، فرفض رحمه الله خشية أن تفوته المواد المقررة في هاتين السنتين.

(1) ينظر: شذرات الذهب فيما جد في قضايا النكاح والطلاق والنسب، م. س، ص: 259.

ولقد كان رحمه الله نابغة في التحصيل وطلب العلم، يحفظ عدة متون علمية كالأجرومية والسلم، والجواهر المكنون، وتحفة ابن عاصم وجمع الجوامع في الأصول، والتلخيص للقزويني في البلاغة، وألفية ابن مالك في النحو حفظها في عشرة أيام. ولم يكمل مختصر خليل بإيعاز من بعض شيوخه. ولقد حدثنا الشيخ أحمد الغازي الحسيني رحمه الله أنه كان من حزاب مختصر خليل بجامع القرويين الذي كان يقرأ بعد صلاة الظهر.

ولقد أحرز الشيخ الإمام رحمه الله على شهادة العالمية من جامع القرويين وهي أعلى شهادة في وقته عام 1377هـ وكان المقدم بين أقرانه. ثم حصل على دبلوم الدراسات العليا في موضوع: "الشركات وأحكامها في الفقه الإسلامي". ثم حصل على شهادة الدكتوراه في موضوع: "الوصايا والتزويل في الفقه الإسلامي". من كلية الآداب بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس¹.

المطلب الثالث: جلوسه للتدريس وطلبته

بعد حصول الشيخ على شهادة العالمية من جامع القرويين، كان أول منصب شغله التدريس 1378 هـ وهو من نخبة العلماء الذين درسوا بالمعهد الإسلامي بمدينة الجديدة سنة 1378 هـ المسى اليوم بمعهد القاضي عياض للتعليم الأصيل. ليعود سنة 1379 هـ إلى فاس، مدرسا بجامع القرويين العامر، ثم ثانوية القرويين للتعليم الأصيل، والسلك الثالث بكلية الشريعة، وكلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، بالإضافة إلى منزله الذي كان يدرس فيه العلوم المختلفة بحسب طلب الدارس.

أما عن تلامذته فيصعب حصرهم، فقد لبث رحمه الله في التدريس ما يناهز الخمسين سنة منذ تخرجه من جامع القرويين إلى قرب وفاته بسنة أو سنتين. فأذكر منهم على سبيل الذكر لا الحصر:

العلامة الفقيه محمد العمراوي رئيس المجلس العلمي بسيدي سليمان سابقا ومدير معهد الإمام مالك للتعليم العتيق بنفس المدينة، والعلامة الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله فقد كان كثير النصح بملازمته، والعلامة الدكتور محمد بن عبد الوهاب أبايط عضو المجلس العلمي بفاس والأستاذ بكلية الشريعة بفاس سابقا، والأستاذ العلامة الدكتور محمد والسو رئيس المجلس العلمي بصفرو والأستاذ بكلية الشريعة بفاس، والدكتور عبد الله الغازوي الأستاذ بكلية الشريعة بفاس ومدير معهد عبد الله كنون للتعليم العتيق بفاس، والدكتور امحمد العمراوي الأستاذ بكلية الآداب

(1) التاويل، محمد، دعوى المساواة في الإرث، مطبعة أنفوبرانت، فاس 2015، ص: 26.

بمكناس ، والدكتور محمد الفروني الأستاذ بكلية الشريعة بفاس، والأستاذ العلامة الدكتور حمو أورامو عضو المجلس العلمي بمكناس والأستاذ بكلية الشريعة بفاس. وغيرهم كثير.

المطلب الرابع: مؤلفاته

لقد خلف الشيخ رحمه الله كتباً وبحوثاً مهمة ومفيدة طبعت جلها في حياته وعلى نفقته وهي:

- 1 - الوصايا والتنزيل في الفقه الإسلامي.
- 2 - مشكلة الفقر الوقاية والعلاج في المنظور الإسلامي.
- 3 - إشكالية الأموال المكتسبة مدة الزوجية: رؤية إسلامية.
- 4 - موقف الشريعة الإسلامية من اعتماد الخبرة الطبية والبصمة الوراثية في إثبات النسب ونفيه.
- 5 - وأخيراً وقعت الواقعة وأبيح الربا: الفوائد البنكية.
- 6 - الوصية الواجبة في الفقه الإسلامي.
- 7 - شذرات الذهب فيما جد في قضايا الطلاق والنكاح والنسب.
- 8 - لا ذكورية في الفقه طبع. سنة 2010.
- 9 - زكاة العين ومستجداتها. طبع سنة 2012.
- 10 - زراعة الأعضاء من خلال المنظور الشرعي.
- 11 - منهجية عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الاجتهاد مع النص.
- 12 - مع عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها في حياتها الأسرية، ومسيرتها العلمية.
- 13 - اللباب في شرح تحفة الطلاب.
- 14 - العذب الزلال في فقه الأموال.
- 15 - الشركات وأحكامها في الفقه الإسلامي.
- 16 - خصائص المذهب المالكي.
- 17 - دعوى المساواة في الإرث.

المطلب الخامس: مناقبه وشهادات أهل العلم فيه ووفاته

لقد كان رحمه الله تعالى عالماً زاهداً متواضعاً، لا يرد سائلاً ولا مستفتياً، يستقبل في بيته الكبير والصغير، والشريف والوضيع، والعالم والجاهل، يحب طلبة العلم ويسأل عنهم، ميالاً إلى الخمول معرضاً عن الظهور، وعلى كل فمناقبه كثيرة لا يستوفيها الحصر ولا يعدها العد.

وقد أجمع علماء عصره إمامته وفضله وعلمه وصدقه وتحقيقه واجتهاده. وقد كان العلامة سيدي أحمد الغازي الحسيني إذا رآه يقول: "أما هذا فهو عالم، وأما غيره فمدع". وكم من مرة لا يفتح الدرس رحمه الله حتى يسأل الطلبة عن اثنين من علماء القرويين عن الشيخ سيدي محمد التاويل رحمه الله، وعن العلامة عبد الحي بن ادريس العمراوي شافاه الله وعافاه. فيحظ على الاستفادة من علم الأول من الجانب الفقهي والأصولي، وعن الثاني من الجانب اللغوي والبلاغي.

وقال في حقه العلامة الدكتور مصطفى بنحمزة: "خالطت كثيراً من العلماء، فما رأيت عالماً في مستواه، هو أكبر علماء الفقه المالكي على مستوى العالم، ومرجعه على مستوى المغرب، هو عالم متحقق مطلع، واسع الأفق، وفيّ للفقه المالكي، وفتواه صحيحة، وليس فيها تطاوع لأهواء الناس، كان له حضور مهم جداً في مدونة الأسرة، مما جعل المدونة لا تسير بعيداً في سياق آخر، له تمكن كبير، وهو حجة في الفقه المالكي، وبينه وبين غيره من العلماء بون شاسع، عرف وتميز بأمانته العلمية، فهو لا يحابي أحداً، ننتظر منه كتابات كثيرة، لأنه إذا كتب أقنع".

وقال في حقه العلامة الدكتور أحمد البوشيخي: "سيدي محمد التاويل هو فقيه فقهاء المغرب والمشرق، وأقول: لو اجتمع فقهاء المغرب اليوم وعجنوا ليكونوا شخصاً في مستوى سيدي محمد التاويل ما وصلوا إلى ذلك، فهو صاحب العلم الحاضر وليس صاحب العلم المبحوث عنه، وأحياناً ينشئ قواعد علمية غير مسبوقة تكونت لديه من كثرة اطلاعه"¹.

أما عن وفاته فقد عانى رحمه الله تعالى أواخر حياته خمسة أمراض مزمنة أقعدته عن التدريس ورغم ذلك ظل متشبثاً بمشاريعه العلمية، مجيباً عن كل من سألته، مستقبلاً كل من زاره. إلى أن التحق بالرفيق الأعلى عصر يوم الاثنين 16 جمادى الثانية 1436 هـ، وحضر جنازته الجم الغفير من العلماء وطلبة العلم والأعيان والمحبين، وصلي عليه بجامع القرويين في مشهد حزين، ثم دفن بمقبرة

(1) هذه الشهادات جمعها الأستاذ امحمد العمراوي وذكرها في مقدمة كتاب: "دعوى المساواة" للشيخ التاويل رحمه الله. ينظر: ص: 35، 36.

القباب خارج باب الفتوح، وقد رثاه ثلة من أهل العلم وطلبته ومحبيه. أذكر منها رثاء العلامة الدكتور محمد الروكي حفظه الله بقصيدة سماها: "فقيد الفقه":

باد عليك توتر وذهول	ماذا عساك دهيت تقول
يا فاس مالي قد أراك حزينة	وعلى وجوه السالكين ذبول
قالت كأنك ما علمت مصيبيتي	قد برحت بي فالمصاب جليل
أو ما علمت بأنني مكلومة	مفجوعة إن الحمام يصول
أو ما سمعت من النعي نداءه	مات الفقيه العالم التاويل
مات الذي أحى فقاهاه مالك	وعنا له المنقول والمعقول
مات الذي كتبت يداه فرائدا	وشواردا في العلم وهي فصول
مات الذي كانت له كلماته	مرصوفة يشفى بهن عليل
لكنه إن مات ما مات له	تلك النفائس وزنه ثقل
إن مات ما مات صحائفه التي	فيها التطلع والغد المأمول
رحم الإله فقهما في رسمه	وسقته واكفة الرضاء هطول

المبحث الثاني: خصائص ومميزات نوازل العلامة سيدي محمد التاويل

إن الدارس لنوازل الفقيه محمد التاويل ليقف على خصائص ومميزات اتسمت بها، وميزتها عن غيرها في العصر الحالي ويمكن تقسيمها ما يلي:

المطلب الأول: الواقعية ومراعاة المآل

لم يكن الشيخ التاويل غائبا عن واقعه، فقد كان متبعا لكل نازل وجديد، عالما بمظاهره وظواهره، عارفا بكل دقائقه، معتمدا على أدق الإحصائيات والخبرات، سائلا أهل التخصص في جميع الميادين. ولم يكن يفتي في غير واقع بلده كما يفعل كثير من المفتين اليوم، فقد كان يعرف الواقع المعيش ومعااناة الناس ومشاكلهم. مما أهله أن يكتب في قضايا متعددة، اجتماعية وسياسية

واقتصادية وطبية.... كقضية الانجاب الاصطناعي، والتبرع بالأجنة، واللقاح بالزجاجات، والأرحام المضيفة، وزكاة السندات والأسهم، والمعاملات البنكية المختلفة، والرهن العرفي، وزراعة الأعضاء، واعتماد الخبرة الطبية والبصمة الوراثية في إثبات النسب ونفيه، ومشكلة الفقر الوقاية والعلاج في المنظور الإسلامي، متبعا في ذلك قول مالك: "سل عما يكون، ودع ما لا يكون"¹.

ولم يكن رحمه الله ينظر لظاهر النازلة، ويغض النظر عن النتائج، فقد كان يمحس ذلك تمحيصا، ويسبره سبرا، متخذا في ذلك مبدأ وأصل قاعدة سد الذرائع، وهي قاعدة أصيلة تحارب كل فساد واقع ومتوقع كما أنها قاعدة إعطاء الوسائل حكم مقاصدها². ففي اعتماد الخبرة الطبية والبصمة الوراثية في إثبات النسب ونفيه. يبدو لكثير من الناس أنها وسيلة نافعة ناجحة لرفع التنازع في الأنساب. لكن الشيخ لا يرى هذا النظر وإنما ينظر إلى ما تؤول إليه من مخالفتها لروح الشريعة ومقاصدها في المحافظة على أنساب الناس وأعراضهم وستر عوراتهم، معززا قوله بأدلة شاهدة كحديث: "من أصاب من هذه القاذورة شيئا، فليستتر بستر الله"³. وقوله صلى الله عليه وسلم لمن أشار على ماعز بالاعتراف بالزنا: "يا هزال، لو سترته بردائك لكان خيرا لك"⁴.

يقول رحمه الله: "كل هذا مناف للخبرة الطبية التي تفضح وتكشف العورات. كما أن الغرض المقصود من الخبرة إن كان معرفة نسب ولده فهو ثابت بمقتضى الفراش، والخبرة لا تأتي بجديد، وإن كان نفي الولد عنه كما هو الموضوع، فقد أعطاه الشرع في نفيه باللعان الذي يضمن له الحق في الحفاظ على طهارة نسبه. ويحفظ للزوجة كرامتها وسترها، فالعدول عن اللعان والاحتكام إلى الخبرة لا يعدو أن يكون احتكاما إلى الطاغوت، وإعراضا عن كتاب الله، وتعطيلا لأحكامه، وإهدارا للوقت والمال، وتشهيرا بالزوجة، ورغبة في فضيحتها"⁵.

فالملاحظ الذي رأى منه الشيخ لم يبد لبعض الظاهرية في المسألة، مما جعل بعضهم يجتر قلمه بأن قول الشيخ مخالف للتقدم والعصرنة والتطور التكنولوجي والعلمي. ولم يفقهه بأن تطبيق هذه

(1) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1997، 5/ 332.

(2) ينظر: التاويل، محمد، خصائص المذهب المالكي، مطبعة أنفوبرانت، فاس، 2014، ص: 130.

(3) مالك في الموطأ، كتاب: الرجم والحدود، ما جاء فيمن اعترف على نفسه بالزنا، رقم: 3048.

(4) مالك في الموطأ، كتاب الرجم والحدود ما جاء في الرجم، رقم: 3037.

(5) ينظر: التاويل، محمد، موقف الشريعة الإسلامية من اعتماد الخبرة الطبية والبصمة الوراثية في إثبات النسب ونفيه، مطبعة أنفوبرانت، فاس، 2007، ص: 40، 41.

الخبرة شرد الأسر المستقرة الآمنة، فكثير من الأزواج بعد أن بلغ أبنائهم سن التمييز خطر في بال الزوج أن هؤلاء ليسوا بأبنائه ورفع دعوى للمطالبة بالخبرة الطبية. فعلى افتراض بأنهم ليسوا بأبنائه فلا إشكال في ذلك من تصريح الزوجة ونفي نسب الأبناء، ولكن أرأيت إن أثبتت الخبرة بأنهم أبنائه. فكيف تستقيم الحياة الزوجية بعد الإثبات واتهام الزوجة؟ وكيف ينظر الأبناء إلى والدهم؟ وأين هي المودة والسكينة التي هي مبنى الزواج ودعامته؟ فمن هذا المنظور نظر الشيخ ومن هذا البعد الاجتماعي رأى، ومن هذا المنطلق العقلي أفق رحمة الله.

المطلب الثاني: قضايا خطيرة ومستفحلة في المجتمع

تكمل خطورة النوازل التي ناقشها الشيخ رحمه الله أنها تمس بالضروريات الخمس والتي من أجلها جاءت الشرائع عموماً والشريعة الإسلامية خصوصاً. وذلك كقضية تعطيل عقوبة الإعدام التي نادى بها بعض الجمعيات مؤخراً في بلدنا وغيره من البلدان، بدعوى أن بعض الدول المتقدمة قد أزالته. فانبرى الشيخ لبيان مقصد مشروعية الإعدام، وهي حفظ النفس الذي جاءت الشريعة لحمايتها بتشريع القصاص ضماناً لحق الحياة وحماية للأرواح. وذلك قبل المواثيق الدولية، فقد نص القرآن في أكثر من آية على تحريم قتل النفس منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾¹، وقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾².

وذلك أن من يهم بقتل غيره إذا علم أنه سيقتل به لا محالة ولا نجاة له إن لم يعف عنه ولي الدم، فإنه سيفكر ويحسب ألف حساب قبل تنفيذ جريمته ويتراجع عنها حرصاً على حياته هو، فيحیی هو ويحيى من هم بقتله، أما إذا علم أنه لن يقتل به فإنه لن يتردد في تنفيذ جريمته، وقد يجر ذلك إلى تبادل القتل بينه وبين أهل القتل وتعم الفتنة، وكم من حرب وفتن كان سببها قتل شخص دون حق فينتقم أهله ويردون على أهل القاتل بالمثل. ولذلك كان القصاص مانعاً من هذه الفتن التي تترتب على عدم تطبيقه³.

إضافة إلى مقصد محاربة الجرائم التي يعاقب عليها بالإعدام وتطهير المجتمع منها والتي من آثارها السلبية التي تنعكس على الفرد والمجتمع انتشار الخوف والرعب في نفوس الناس وانعدام

(1) سورة الإسراء، آية: 33.

(2) سورة البقرة، آية: 178.

(3) التاويل، محمد، الموقف الإسلامي والرأي الشرعي من عقوبة الإعدام، جريدة المحجة، عدد 416، 17 مارس 2014.

الأمن والأمان، وتبذير الطاقات البشرية والأمنية والقضائية في تتبع المجرمين ومحاكمتهم واكتظاظ السجون بهم. كما أن من المقاصد المهمة أيضا إنصاف القتل المظلوم من قاتله تحقيقا لمبدأ العدالة الإلهية ومبدأ المعاملة بالمثل في الخير والشر الذي أكد عليه القرآن الكريم في أكثر من آية منها: قوله تعالى في سورة الشورى ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾¹ وقوله في سورة الحج ﴿وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوِقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرْنَهُ اللَّهُ﴾² وقوله في سورة النحل ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾³ وقوله في سورة البقرة ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾⁴ وغير ذلك من الآيات.

أما ما تعلق به المطالبون بالغائه فهي دعاوى باطلة رد عليها الشيخ في عشر نقط منها:

1 - محاربة الله ورسوله وتحديهما واعتراض عليهما واتهام لهما بالقسوة على الإنسانية والجهل بمصالح العباد وذلك داخل في عموم قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كُبِتُوا كَمَا كُبِتَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾⁵، وفي آية أخرى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ﴾⁶، وقوله صلى الله عليه وسلم: "من حالت شفاعته دون حد من حدود الله، فقد ضاد الله."⁷، وإلغاء الإعدام نوع من الحيلولة دون حد من حدود الله والشفاعة في إلغائه.

2 - انتهاك الدستور المغربي الذي ينص على أن المغرب دولة إسلامية وذلك يقتضي وجوب العمل بمقتضيات الإسلام التي من بينها الحكم بالإعدام وتنفيذه في الحالات التي يعاقب فيها بالإعدام.

3 - فتح أبواب الإجرام على مصاريعها وتشجيع المجرمين على ارتكاب جرائمهم يقتلون ويغتصبون ويحرقون جثث ضحاياهم أو يقطعونها أو يلقونها في مكان ساحق -كما تتحدث وسائل الإعلام- وهم آمنون على أنفسهم مطمئنون على حياتهم وأرواحهم غير خائفين على ذلك، متأكدين أن أقصى ما

(1) سورة الشورى، آية: 37.

(2) سورة الحج، آية: 58.

(3) سورة النحل، آية: 126.

(4) سورة البقرة، آية: 193.

(5) سورة المجادلة، آية: 5.

(6) سورة المجادلة، آية: 20.

(7) أبو داود في سننه، كتاب: الأقضية، باب: فيمن يعين على خصومة من غير أن يعلم أمرها، رقم: 3597.

ينالهم ويعاقبون به سجن مؤقت أو حبس مؤبد قابل للمراجعة أو التحول إلى أقصر مدة قد يكون دم القتل لا يزال طريا لم يجف بعد.

4 - تقديم ضمانات قانونية للقتلة المجرمين ألا يتعرضوا للإعدام والمعاملة بالمثل مهما قتلوا وأُجرموا.

5 - تنكر فاضح لمبدأ العدالة والإنصاف وانحياز سافر للمجرمين وحماية لهم على حساب ضحاياهم الذي يعد من أبشع الظلم وأقبحه، يدخل تحت قوله صلى الله عليه وسلم: "ومن أحدث حدثا أو آوى محدثا، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين."¹ وإلغاء الحكم بالإعدام نوع من الإيواء والحماية للمجرمين من العقوبة الإلهية التي يستحقونها جزاء ما كسبت أيديهم.

6 - تنكر واستخفاف بأرواح القتلى التي سألت دماؤهم ظلما وعدوانا وتجاهل فاضح لمشاعر وآلام أهل الضحايا ومآسهم ومشاكلهم المختلفة التي يعانونها من جراء قتل قريبتهم وما يعانيه يتامى القتل من فقدان أبهم وحرمانهم من حنان والدهم ورعايته لهم².

وعليه؛ فإن كل المبررات والشعارات التي طالب بها هؤلاء بدعوى التقدم والحدو حدو الدول المتقدمة، والتي اغتر بها من لا يعرف روح الشريعة ومقصدها باطله مضللة. لذا نجد الشيخ ناقشها من خلال دعاويهم، بتبيين عوراتها وكشفها والتحذير منها ومن ضررها. فالحق والباطل والصواب والخطأ لا يقاسان بالكثرة والقلة العددية كما يظن، بل يقاسان ويعرفان بما في الفعل من مصالح ومفاسد ومنافع ومضار.

وكذلك في مسألة إباحة الفوائد البنكية الذي في حد ذاته إباحة للربا، وقد انتشر انتشارا كبيرا وتساهل الناس في أمره، بل إن البعض أجازته، ولم يدر بأن خطره انتهاك لمقصد حفظ المال، واعتداء على الدين. وكذلك الأمر في الأموال المكتسبة مدة الزوجية التي انتشرت في المجتمع انتشارا خطيرا، وطالب بها البعض وأراد تعميمها دون تمييز بين المرأة العاملة المشاركة في مال زوجها، والمرأة غير العاملة. يقول الشيخ رحمه الله: "إن بعض من لا يستحي من الجهر بالجهل والتبعية يجيب ... بأن بعض الدول تعتبر عمل المرأة في البيت شغلا له حسابه في الدخل القومي، وأن الأمومة ورعاية البيت

(1) أبو داود في سننه، كتاب: الديات، باب: أيقاد المسلم بالكافر؟ رقم: 4530.

(2) التاويل، محمد، الموقف الإسلامي والرأي الشرعي من عقوبة الإعدام، جريدة المحجة، عدد 416، 17 مارس 2014.

وظيفة اجتماعية من حق الأم ربة البيت أن تتقاضى أجرا مناسبا على جهودها. وهو كلام في منتهى الفساد والبطلان.¹، ثم بين رحمه الله أوجه بطلانها في ستة نقط أذكر منها نقطتين:

- إن الدول التي يحلو لقوم السير وراءها لا تجعل راتب الأمومة ورعاية البيت على الزوج، بل تجعله على الأمة، وعلى خزينة الدولة، ومنها تدفع أجرة الأم العاطلة، لا من أملاك الزوج. والإسلام سبق غيره إلى هذا فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قسم الفيء يعطي المرأة الحرة والأمة. فقد روى أبو داود عن عائشة: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أتى بظبية فيها خرز فقسما للحرة والأمة، قالت عائشة: كان أبي رضي الله عنه يقسم للحر والعبد.²

الأولاد الذين تخدمهم هم أولادها وأولاده، وحضانتهم واجبة عليها بقوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾³، وقوله: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بِوَلَدِهَا﴾⁴، وإذا كانت الحضانة واجبة عليها فلا حق لها في الأجرة على ذلك، لقاعدة أن الواجب العيني لا أجرة عليه.

وموضوع الخبرة الطبية أو ما يعرف بالبصمة الوراثية كما سبقت الإشارة إليه يشكل محاولة للقفز على الشريعة، وقلب أحكامها رأسا على عقب، تجعل المشروع باطلا، والباطل مشروعاً، تعترف بما يرفض الإسلام الاعتراف به، وترفض الاعتراف بما اعترف به الإسلام وقررت شريعته، وتفتح الباب على مصراعيه في وجوه البغايا وأبنائهن، لاستنقاذهم والاعتراف بأنسابهم، وإلحاقهم بأبائهم الزناة وستر عورات أمهاتهم.⁵

- رده رحمه الله على مسألة ترويج الفكرة الماقتة بأن الفقه ذكوري رجولي، لا يخاطب المرأة، ولا يهتم بها بقدر ما ينقص من قدرها. ولقد تناولتها كثير من وسائل الإعلام، واستعملها بعض المسؤولين والمثقفين الذين لا يدركون خطورتها. وكل ذلك ضرب للفقه الإسلامي وتهميشه وقطع الصلة معه. يقول الشيخ رحمه الله: "وهو اتهام خطير، الهدف منه تحريض المرأة المسلمة على كراهية الفقه، وحثها على التمرد عليه ورفض أحكامه، بعدما حيل بينهما وبين تعلمه في المدرسة والجامعة، وتغيبه من الحياة العامة، وإقصائه من قاعات المحاكم، وإبعاده عن المجالس النيابية والاستشارية، وإحلال

(1) التاويل، محمد، إشكالية الأموال المكتسبة مدة الزوجية: رؤية إسلامية، مطبعة أنفوبرانت، فاس، 2006، ص: 11، 12.

(2) أبو داود في سننه، كتاب: الخراج والفيء والإمارة، باب: في قسم الفيء، رقم: 2952.

(3) سورة البقرة، آية: 231.

(4) سورة البقرة، آية: 231.

(5) موقف الشريعة الإسلامية من اعتماد الخبرة الطبية والبصمة الوراثية، م. س، ص: 2.

القوانين الوضعية محله، حتى لا ترى له أثرا في حياتها وبيتها وحل مشاكلها، ليسهل سلخها من دينها، والحيلولة بينها وبين رسالتها التي تفرض عليها تربية أطفالها تربية إسلامية صحيحة يحظى فيها الفقه بالمكانة الأولى.¹

كما كان آخر ما نشر له رحمه الله التحذير من دعوى المساواة في الإرث التي أثرت في بلادنا بدعوى الاجتهاد والتجديد، مبينا خطورتها دينيا وأخرويا.

ولا يخفى أن هذه الدعاوى خطيرة جدا، وأن انتشارها دلس على كثير من المسلمين أمر دينهم، فكان الشيخ كل ما حدث نازل أو جد جديد سلّح قلمه لتبيين ضلاله أو التنبيه على خطورته وأضراره.

المبحث الثالث: منهجية الفقيه محمد التاويل في عرض النوازل الفقهية من خلال مؤلفاته

غالبا ما كان الشيخ يرد على مخالفيه في إبراز النازلة، وفي ذلك ينهج منهجا بديعا يكاد يطرد في جل كتبه ومقالاته، فكان غالبا ما يعرفها ويصورها للقارئ تصويرا كاملا ويذكر المسالك التي سلكها في التعرف عليها، ثم يعرض شبهاتها، مع مناقشتها واحدا واحدا، ليخلص إلى حكم الشرع فيها وذلك بناء على حجج نقلية وعقلية منفتحة على جميع المذاهب الفقهية عالم بخلافها وحججها.

المطلب الأول: منهجه في استحضار النازلة ومناقشتها

كان رحمه الله يبدأ كتبه التي تعالج النوازل بحمد الله والثناء عليه والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم بعدها يستحضر النصوص من الكتاب والسنة، والآثار المؤصلة لما يدافع عنه؛ فيقول بعد حمد الله والصلاة على نبيه صلى الله عليه وسلم: يقول الله تعالى: (....)

وأما منهجه في معالجة النازلة ودراستها فقد اطرده غالبا في كتبه حيث يلتزم بما يلي:

- التعريف بالنازلة: وذلك بتوضيحها ليكمل تصورها تصورا كاملا. وغالبا ما كان يعرضها في المقدمة إجمالا قبل تحليلها وتفكيك عناصرها. وأحيانا ينطلق من سؤال للإجابة عنها.
- رد النازلة إلى كتاب الله موظفا في ذلك أسباب النزول، وأقوال المفسرين من الصحابة والتابعين، والسلف الصالح، ثم يبين دلالات الآيات القرآنية على الأحكام والمعاني.

(1) التاويل، محمد، لا ذكورية في الفقه، مطبعة أنفوبرانت، فاس، 2010، ص: 5.

- رد النازلة إلى سنة النبي صلى الله عليه وسلم مع بيان درجة الأحاديث من الصحة وأنواعها من حيث منتهى السند والقوة والضعف والاتصال والانقطاع، ومبيناً دلالات الأحاديث على المعاني والأحكام.

- يرد النازلة إلى الإجماع مبيناً مستنده وأصله، فيقول مثلاً عن الوصية الواجبة: "يرده الإجماع الذي حكاه ابن عبد البر على أن من مات ولم يوص فإن تركته تقسم بين ورثته، ولا يخرج منها سهم الوصية بإجماع المسلمين، وهو إجماع صحيح يؤيده الكتاب والسنة وعمل السلف والخلف قبل ابن حزم وبعده"¹.

- يردها إلى أقوال الصحابة وقضائهم وأحكامهم، فيقول مثلاً: أنه مخالف لما ثبت أن عمر رضي الله عنه في أولاد الإمام من إلحاقهم بالسادة إذا اعترفوا بوطئهن، ولو زَيْن ولم يعرضهم على القافة خبرة العصر يومئذ². (...) أنه مخالف لقول ابن عباس رضي الله عنه: "إذا زنت الزوجة لا يمنع الزوج من وطئها. وما حصل من ولد منه أو من غيره فيلحق نسبه به"³.

- يرد النازلة إلى القواعد الأصولية فيقول مثلاً: "الدليل الحادي عشر: أنها مخالفة للقواعد الأصولية في العلة، والسبب، والمانع، التي تشترط في الجميع أن يكون وصفا ظاهراً غير خفي، وأن العلة والسبب يلزم من وجودهما وجود الحكم، ومن عدمهما عدمه"⁴.

- يرد النازلة إلى القواعد العامة والقواعد الفقهية، فيقول مثلاً: الدليل الثاني عشر: أنه مخالف للقاعدة الفقهية "الحكم بالظاهر والله يتولى السرائر"⁵. والناظر في كتب الشيخ التاويل يجد أن من منهجه الخاص الإكثار من القواعد الفقهية والأصولية في الاستدلال على آرائه في النازلة.

(1) التاويل، محمد، الوصية الواجبة في الفقه الإسلامي، منشورات معهد الإمام مالك، سيدي سليمان، 1430هـ، 2009م، ص: 59.

(2) موقف الشريعة الإسلامية من اعتماد الخبرة الوراثية في إثبات النسب ونفيه، م. س، ص: 27.

(3) م. ن، ص: 28.

(4) م. ن، ص: 30.

(5) م. ن، ص: 37.

المطلب الثاني: رده على المخالفين

الذين رد عليهم الشيخ الإمام رحمه الله، إما أنهم من العلماء وهؤلاء له منهج خاص في الرد عليهم، غير الذي يعمل به حينما يرد على من ليسوا من العلماء في شيء.

أولاً: منهجه في الرد على العلماء

تظهر قسوته في الرد عليهم إلا أنها لا تصل حد شتمهم وسبهم وتفسيرهم، وإنما يرد عليهم بمنهج علمي حصين قوامه ضوابط وقواعد العلوم الشرعية من فقه وحديث وأصول وتفسير وأسباب نزول وعلم الجرح والتعديل... وسأذكر بعض المواطن التي تبين طريقة ومنهج رده على العلماء:

*- رده على ابن حزم الذي أصل للوصية الواجبة بالصورة الواردة في القوانين الوضعية:

يقول -رحمه الله -: "التعلق بمذهب ابن حزم لتأصيل الوصية الواجبة بالصورة الواردة في القوانين الوضعية لا يفيد في هذا الباب شيئاً، ومردود من وجوه عدة.

أما أولاً: فلضعفه وشذوذه، فإن الفقهاء القائلين بوجوب الوصية والقائلين بعدم وجوبها متفقون على أن الوصية تفوت بالموت وأن الإنسان إذا مات ولم يوص لا يلزم ورثته أن يخرجوا من تركته شيئاً يعطونه لقرباته أو غيرهم، وإنما الخلاف بينهم هل يائمه بترك الوصية أولاً يائمه بتركها.

يقول: وشذ ابن حزم وحده فقال: من مات ولم يوص لقرباته ففرض على ورثته أن يتصدقوا عنه بشيء يعطونه لقرباته الذين لا يرثون بقدر ما تطيب به نفوس الورثة أو الوصي، واستدل على ذلك بالكتاب والسنة والأثر.

يقول: ونحن نورد أدلته ونناقشها حتى يتبين للقارئ بطلانها وبطلان ما بني عليها"¹.

فيورد كل الأدلة التي استدلل بها ابن حزم وينقضها قائلاً: "وهي حجج لا يصح الاستدلال بها، ولا تقوم بها حجة على وجوب إخراج الوصية من تركة الميت الذي لم يوص في حياته."².

(1) الوصية الواجبة في الفقه الإسلامي، م. س، ص: 32.

(2) م. ن، ص: 32.

ويرد كل دليل استدلال به ابن حزم، فيقول: "أما الاستدلال بالآيتين، فلا يصح.... وأما الاستدلال بحديث عائشة عنها... فإنه لا يصح الاستدلال به لوجوه، ويبينها قائلا: أولا.... ثانيا...".¹

وأحيانا يرد على العالم بشروطه التي اشترطها وألزم بها نفسه في الاجتهاد والاستدلال، فيقول مثلا: "وأما مرسل أبي بكر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق امرأة ماتت ولم توص وليدة، وتصديق عنه بمتاع فإنه لا يتم الاستدلال به لوجوه: أولا: هو مرسل، وابن حزم لا يقول بحججه".²

*- رده على ابن عرضون الذي أفتى بأن "المرأة البدوية التي تعمل في الزرع عمل الرجال، تحصده وتدرسه، ثم يموت زوجها، فإنها تعطى نصيبها في الزرع بقدر عملها بعد مراعاة وسائل الإنتاج الأخرى من أرض وبقر وآلة".³

يورد فتواه كاملة ثم يرد عليها قائلا: "ونص فتوى ابن عرضون في الموضوع كما جاءت في نوازل العللي: سئل أبو عبد الله سيدي محمد بن الحسن بن عرضون عمن تخدم من نساء البادية خدمة الرجال من الحصاد والدراس وغير ذلك، فهل لهن حق في الزرع بعد موت الزوج لأجل خدمتهن؟ أو ليس لهن إلا الميراث؟

فأجاب الذي أجاب به القوري مفتي الحضرة الإدريسية، الشيخ الإمام ابن غازي أن الزرع يقسم على رؤوس من نتج عن خدمتهم، زاد عليه مفتي البلاد الغمارية جدنا سيدي أبو القاسم بن خجو على قدر خدمتهم، وبحسبها من اتفاقهم، أو تفاوتهم، وزدت أنا لله عبد، بعد مراعاة الأرض والبقر والآلات، فإن كانوا متساوين فيها أيضا فلا كلام، وإن كانت لواحد حسب له ذلك".⁴

يرد على الفتوى قائلا: وهي كما ترى فتوى محدودة جدا، في مكانها، وموضوعها وأهلها، فهي أولا خاصة بنساء البادية دون الحاضرة، وبالنساء العاملات عمل الرجال في الفلاحة دون غيرهن، ثم هي خاصة بالزرع الذي يحصده ويدرسه، دون غيره من الأموال، وأخيرا هي خاصة بحالة الوفاة، وليس فيها إشارة إلى حالة الطلاق ولا إلى حالة الوفاق والحياة.⁵

(1) م. ن، ص: 35-34.

(2) م. ن، ص: 42.

(3) إشكالية الأموال المكتسبة مدة الزوجية، م. س، ص: 20.

(4) نفسه.

(5) م. ن، ص: 21.

يقول أيضا: وليس لهذه الفتوى التي أفتى بها ابن عرضون أصل في الشريعة الإسلامية ولا سند لها في الفقه¹. ويرد عليها بالأدلة العلمية، فيقول مثلا: في مبررات الفتوى (...) التبرير الأول أو الشبهة الأولى: القياس على الخماس... وينتقده قائلا: وهو قياس فاسد لا يصح الاستدلال به لوجوه: ذكر منها أربعة منها: أنه قياس في محل النص، لأنه مخالف لحديث الخراج بالضمان، فإنه يدل بعمومه أن الزرع للزوج، لأن الأرض أرضه، والبذر بذره، فهما من ضمانه والخراج بالضمان. كما أنه مخالف للمعروف المنصوص عليه في الفقه المالكي من منع المزارعة بالعمل وحده من أحد الشريكين، وفسادها واعطاء العامل أجرة المثل. ثم إن مسألة الخماس مختلف فيها، والمشهور فسادها، ويعطى أجرة المثل. والقائلون بجوازها واعتباره شريكا بنوه على الضرورة كما قال صاحب العمل الفاسي: وأجرة الخماس أمر مشكل... وللضرورة بها تساهل؛ فالقياس عليه لا يصح لانتفاء الضرورة في مسألة الزوجة، فهو قياس مع وجود الفارق. كما أنه قياس على الرخص، وعلى مختلف فيه وكل ذلك لا يجوز².

يرد على ابن عرضون بشروطه كما فعل مع ابن حزم، يقول: القياس على مسألة الابن مع أبيه لا يصح لوجوه... ثانيا: أن ابن عرضون لا يقول باعتبار الابن شريكا بمجرد عمله في مال أبيه ولم يعطه أجرا مقابل عمله، (....) فكيف يستدل له بما يقوله؟ ومن فاسد القياس عند الأصوليين أن يحتج المستدل بما لا يقول به، أو يقيس على غير أصله، لأنه من شروط القياس الاتفاق على حكم الأصل بين الخصمين، فإذا كان القائل لا يقول بحكم الأصل فكيف يصح له القياس عليه، لأنه ضد ما يقول به³.

*- رده على بعض الفقهاء في قضية زراعة الأعضاء يقول رحمه الله: "فإن زراعة الأعضاء تعرف في الوقت الحاضر اهتماما بالغا، وإقبالا كبيرا، وإعجابا بما حققه الطب الحديث في الموضوع... كما تعرف سؤالا عريضا وجدلا حادا ونقاشا ساخنا في أوساط الفقهاء والعلماء ورجال الدين بصفة عامة وآخرين حول مشروعيتها ومنعها وشروط جوازها وفوائدها".⁴

ثم يعرض رحمه الله أن مسألة زرع الأعضاء تتركز على تسع نقط ويناقش كل واحدة على حدها.

(1) م. ن، ص: 23.

(2) إشكالية الأموال المكتسبة مدة الزوجية، م. س، ص: 32-31-30.

(3) م. ن، ص: 35-34.

(4) التاويل، محمد، زراعة الأعضاء مكتبة الهداية، 2012، ص: 3.

فمثلا في استئصال العضو من إنسان حي أخذ منه في حياته بإذنه وموافقته على وجه التبرع ليزرع في جسم إنسان آخر مضطر إليه. يقول رحمه الله: "هذه الحالة مستجدة لم يعرفها الفقه الإسلامي وليس في تراثه نصوص ونوازل بهذه المواصفات تدل على جوازها أو منعها صراحة".¹

ثم يبين على أن الفقهاء المعاصرين انقسموا فيها إلى قسمين بين مجيز ومانع. فأما من أجاز كمفتي مصر الشيخ حسن مامون والشيخ عبد الله كنون، وهيئة كبار العلماء بالسعودية، والمجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر... فبنى حجته على المصلحة وقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، ومبدأ التعاطف والتراحم، والإحسان والإيثار...².

ثم بعد ذلك يرد عليهم في أربعة عشر ملاحظة³ من بينها:

الملاحظة الأولى: أنه يتنافى مع اتفاق الفقهاء على أنه لا يجوز الإجهاز على منفوذ المقاتل المستحيل عيشه وحياته، وهو أمر مجمع عليه بينهم إلا أنهم اختلفوا فيمن أنفذ مقاتل شخص وأجهز عليه آخر، فهناك من يرى أنه يقتل به الأول الذي أنفذ مقاتله لأنه لا يعيش بعد ذلك ويعزز الثاني وهناك من يرى العكس يقتل به الذي أجهز عليه ويعزز الذي أنفذ مقاتله وهو الأول⁴.

الملاحظة الثانية: أنه يتنافى مع الإجماع الذي حكاه ابن عبد البر على أنه لا يجوز خصاء بني آدم ولا قطع عضو من أعضائهم في غير حد ولا قود كما يتنافى مع الإجماع الذي حكاه ابن حزم ونقله في المعيار ابن مرزوق على أنه لا يجوز سلخ جلد ابن آدم ولا استعماله بعد سلخه...⁵.

الملاحظة الثالثة: أن استئصال العضو المراد زرعه من جسم الإنسان الحي في حياته، من شأنه أن يؤدي إلى ترك الصلاة أصلاً أو ترك ركن من أركانها أو شرط من شروطها أثناء عملية الاستئصال وطيلة فترة العلاج لغير عذر ولا ضرورة خاصة به...⁶.

الملاحظة الرابعة: أنه يتنافى مع حديث: "لا ضرر ولا ضرار".⁷ وهو حديث عام يتناول بعمومه كل

(1) م. ن، ص: 13.

(2) م. ن، ص: 14.

(3) لم ألتزم بترتيبها كما ذكرها الشيخ رحمه الله.

(4) زراعة الأعضاء، م. س، ص: 20.

(5) م. ن، ص: 20.

(6) م. ن، ص: 22.

(7) ابن ماجه في سننه، أبواب: الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم: 2340.

أنواع الضرر ولو كان خفيفا، كما يتناول الضرر الدائم والضرر المؤقت لقاعدة النكرة في سياق النفي للعموم نصا إن بنيت على الفتح كما هنا، والنهي يدل على التحريم...¹.

الملاحظة الخامسة: أنه يتعارض مع حديث: "إن لجسدك عليك حقا وإن لعينك عليك حقا".² ومن أبسط حقوق الجسد وأعضائه التي يجب القيام بها نحوهما صيانتهما وحفظهما والحرص على سلامتهما من الأذى...³.

الملاحظة السادسة: أن قاعدة سد الذرائع واعتبار المآلات تقتضي منع ذلك لأن فتح هذا الباب على مصراعيه يؤدي إلى انتشار التجارة في الأعضاء البشرية عاجلا أو آجلا، وما يتبع ذلك من سرقة الأعضاء، واختطاف الأطفال...⁴.

الملاحظة السابعة: أن الاستدلال بقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، هو استدلال لا ينهض، لأنها قاعدة مختلف فيها ولا يصح الاحتجاج بالمختلف فيه في محل الخلاف. وثانيا: لأن القاعدة تقول: الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على خلاف ذلك، وما سبق من الملاحظات والأدلة دلائل على خلافها فلا يتم الاستدلال بها لأنها مستمدة من الاستصحاب، وهو آخر الأدلة وأضعفها ولا يحتج بها إلا بعد البحث والاجتهاد وعدم العثور على معارضها.⁵

ثانيا: منهجه في الرد على غير العلماء

لا يخلو أن يكون هؤلاء ممن يسيئون فهم الدين، أو يسيئون إليه ويسعون وراء تشويه أحكامه، فمثلا يصحح ما يثار من شبهات وكتابات التي انتشرت مؤخرا في حق أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ويرد عليهم حفظا لثواب الأمة وبيان فضل ومكانة أم المؤمنين رضي الله عنها. قال رحمه الله: "كتبوا عنها فقالوا صبية غرة تزوج بمن هو في سن أبيها، ونالوا منها ومن رسول الله صلى الله عليه وسلم في زواجه بها، وما دروا أن زواجه بها كان بأمر الله ووحيه، ولا يحل لمؤمن ولا مؤمنة أن ينتقده أو يعلق عليه بسخرية واستهزاء. ويعيبون عليها تصدرها للفتوى مخالفة لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا

(1) زراعة الأعضاء، م. س، ص: 26.

(2) البخاري في صحيحه، كتاب: الصوم، باب: حق الجسم في الصوم، رقم: 1975.

(3) زراعة الأعضاء، م. س، ص: 27.

(4) م. ن، ص: 27.

(5) م. ن، ص: 29.

فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا زُجُوجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا¹.

والمताع: الدنيا خاصة، فإن ذلك يقتضي ويدل على منع إفتائهم. ونسي هؤلاء أن الآية جاءت لبيان كيفية سؤالهن عند الحاجة وأنه من وراء حجاب لا مواجهة، ولم تأت لبيان ما يسأل عنه من علم أو غيره، كما نسوا أن الفتوى نوع من بيان ما أنزل الله الذي توعد الله ورسوله على كتمانها في عدة آيات...².

وكذلك تصحيحه لما يثار من جهل وسوء نية أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأرضاه اجتهد ضد النص، وأنه قدم الرأي والقياس، والمصلحة على الكتاب والسنة، ويتخذون ذلك حجة وذريعة لتعطيل أحكام الكتاب والسنة وتعليقها ومخالفة نصوصها، ويستدلون بما يروى عن عمر رضي الله عنه من أقضية أساؤوا فهمها، ولم يعرفوا وجهها، ونسبوا إليه ظلما وزورا الخروج عن نصوص الكتاب والسنة لمجرد رأي رآه، أو مصلحة لا حت له، دون حجة وبرهان على ذلك.³ كاتهامه بأنه عطل حد السرقة وخالف النص الصريح. ولم يعرفوا بأن إقامة الحد تتوقف على توفر شروطه وانتفاء موانعه. فهو لم يجلد عبيد حاطب تعطيل للنص وإنما رأى أنهم مضطرون دفعهم الجوع إلى ذلك. روى مالك بسنده: "أن رقيقا لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها. فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب فأمر عمر، كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم. ثم قال عمر: أراك تجيعهم. ثم قال عمر: والله، لأغرمنك غرما يشق عليك. ثم قال للمزني: كم ثمن ناقتك؟ فقال المزني: كنت والله أمنعها من أربع مائة درهم. فقال عمر: أعطه ثمان مائة درهم."⁴ ومعلوم أن من شروط حد السرقة أن لا يكون السارق مضطرا وإلا لم تقطع يده قال تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁵. وكذلك تعطيله حد السرقة عام الرمادة فلأنها كانت مجاعة عامة دامت عامين في بعض الروايات، والشأن في هذه الحالة اضطرار الناس إلى ما يسد رمقهم. وهكذا يتبين أن تعطيل حد السرقة لم يكن اجتهادا ضد النص بل كان اتباعا للنص وتطبيقا له وفهما صحيحا للكتاب والسنة

(1) سورة الأحزاب، آية: 53

(2) التاويل، محمد، مع عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها في حياتها الأسرية، ومسيرتها العلمية، مطبعة أنفوبرانت، فاس 2014، ص: 9.8.

(3) التاويل، محمد، منهجية عمر بن الخطاب في الاجتهاد مع النص، مطبعة أنفوبرانت، فاس، 2013، ص: 3.

(4) مالك في الموطأ، كتاب: الأقضية، القضاء في الضواري والحريسة، رقم: 2767.

(5) سورة البقرة، آية: 172.

الذين أباحوا للمضطر أكل مال غيره عند الضرورة، ومن فعل ما يجوز له فعله لا تجوز معاقبته عليه¹.

كما كان رحمه الله يصب لجام غضبه على من يتهمون الشريعة الإسلامية ويبين انحرافهم وسوء نواياهم، ويتهممهم بالمشككين في عدالة الإسلام والمدافعين عن الزنا والبغايا وأبناء الزنا.

فيقول مثلاً في دعوى المساواة في الإرث بعد تأسفه وحزنه الشديد أن تثار هذه الشبهة في بلد مسلم يدين أهله بالإسلام قروناً وقروناً: "ونؤكد بكل ثقة واطمئنان، وصدق وإيمان، أن المطالبة بالمساواة في الإرث بين الذكر والأنثى بدعوى الاجتهاد، أو بدعوى التجديد وتغير الظروف، أو بدعوى إنصاف المرأة ورفع الظلم عنها، أو غير ذلك من الشعارات الباطلة التي يرفعها دعاة المساواة لتبرير دعاويهم هي دعوى باطلة، ضالة مضلة، مرفوضة شرعاً قطعاً، كتاباً وسنة وإجماعاً، ولا حياء لمن ينادي بها أو يدعمها ..."².

ويقول أيضاً عن مبررات اعتماد الخبرة الطبية والبصمة الوراثية في إثبات النسب وإلحاق الولد بغير الزوج ممن ولد من نطفته: "المبررات كما قلنا وكما يعلم الجميع فإن هناك أصواتاً تصرخ وفتاوى تطبخ، ودعاوى ترفع ونقاشات تحتد. وجهات عديدة تحتج وهيأت نافذة تضغط وتطالب باعتماد الخبرة الطبية أو البصمة الوراثية لإثبات النسب، وإلحاق الولد بمن تخلق من نطفته خارج مؤسسة الزواج الشرعي ..."³.

ويرد على هذه المبررات والشبه قائلًا: "محاولة تضليل الناس وإقناعهم بالفكرة والضغط على المسؤولين لتبني الفكرة وتقنينها وإيهام الجميع أن لها سنداً شرعياً، وأصلاً في الكتاب والسنة، والفقه الإسلامي بالإضافة إلى ما تتضمنه من تحقيق مصلحة لطفل بريء لا ذنب له.

هذه مرافعات المدافعين عن أبناء الزنا، وهذه مداخلاتهم ومؤازرتهم للزانيات في مطالبتهن بحق أولادهن في المساواة بالأبناء الشرعيين في النسب وإن كان ملوثاً."⁴.

ويقول عنهم أيضاً في شأن نازلة الأموال المكتسبة مدة الزوجية: "حتى ظهر في هذه الأيام من يحاول

(1) منهجية عمر بن الخطاب في الاجتهاد مع النص، م. س، ص: 102، 103.

(2) دعوى المساواة في الإرث، م. س، ص: 43، 44.

(3) موقف الشريعة الإسلامية من اعتماد الخبرة الوراثية في إثبات النسب ونفيه، م. س، ص: 57.

(4) م. ن، ص: 71-70.

التشكيك في عدالة الإسلام، ویتهمه بظلم المرأة، وهضم حقها ويحرضها على المطالبة بإعطائها حقها فيما كسبه الزوج بعد الزواج واعتبارها شريكة له في الأموال المكتسبة بعد الزواج.¹

ويقول عنهم أيضا بعد تعقيبه على فتوى ابن عرضون: "ولكن الذين جاءوا بعده توسعوا فيها ولم يقفوا عند هذا الحد الذي رأيناه، بعدما فتح لهم ابن عرضون الباب فانطلقوا في سباق محموم لتحقيق ما يسمونه: إنصاف المرأة من الرجل ومساواتها به".²

ويقول عن الوصية الواجبة: "وهكذا تخالف الوصية الواجبة الشرع الذي لا يجيز توريث الأحفاد مع الأبناء، ولا توريث السابق في اللاحق، والعقل الذي لا يرضى بهذا التلاعب.

لقد داست الوصية الواجبة كرامة العقل، والعدل، والشرع، ولم تعترف إلا بالسلطة التي فرضتها على الناس، رغم أنوفهم ودينهم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم".³

خاتمة:

إن العلامة سيدي محمد التاويل رحمه الله عالم جليل، وفقهه متمكن رصين، اهتم بقضايا أمته النازلة، وأعطى حكمها وفق منهج علمي منضبط بعيد عن كل تعصب وهوى، رابطا إياها بنصوص الشرع، معط في ذلك الحلول البديلة لكي لا يقع الناس في أي شبهة أو حرام، كما حمل هم أمته ودافع عنها ما استطاع إلى ذلك سبيلا كاشفا شبه المنتحلين و تأويل الزائغين وضلالات الجاهلين.

ولقد امتازت نوازل بالواقعية البعيدة عن كل افتراض أو توهم، وما هذا البحث إلا محاولة لإبراز كيفية دراسة العلامة الدكتور سيدي محمد التاويل - رحمه الله - للنوازل المعاصرة؛ فينبغي أن يوظف منهجه ويستفاد منه، ويستثمر لحل معضلات النوازل الحادثة في الواقع المعاش الذي تنزل فيه النوازل في كل لحظة وحين في شتى الميادين والتخصصات.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

(1) إشكالية الأموال المكتسبة مدة الزوجية، م. س، ص: 10.

(2) م. ن، ص: 21.

(3) الوصية الواجبة في الفقه الإسلامي، م. س، ص: 134.

- أبو داود، سليمان السجستاني، دار الكتاب العربي، بيروت.
- البخاري، محمد بن اسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 - 1987م.
- التاويل، محمد، إشكالية الأموال المكتسبة مدة الزوجية: رؤية إسلامية، مطبعة أنفوبرانت، فاس، 2006.
- التاويل، محمد، الوصية الواجبة في الفقه الإسلامي، منشورات معهد الإمام مالك سيدي سليمان 1430هـ - 2009م.
- التاويل، محمد، خصائص المذهب المالكي، مطبعة أنفوبرانت، فاس، 2014.
- التاويل، محمد، دعوى المساواة في الإرث، مطبعة أنفوبرانت، فاس، 2015.
- التاويل، محمد، زراعة الأعضاء من خلال المنظور الشرعي، مكتبة الهداية، 2012.
- التاويل، محمد، شذرات الذهب فيما جد في قضايا الطلاق والنكاح والنسب، منشورات مكتبة السنة، هولندا، 1431هـ - 2010م.
- التاويل، محمد، لا ذكورية في الفقه، مطبعة أنفوبرانت، فاس، 2010.
- التاويل، محمد، مع عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها في حياتها الأسرية، ومسيرتها العلمية، مطبعة أنفوبرانت، فاس، 2014.
- التاويل، محمد، منهجية عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الاجتهاد مع النص، مطبعة أنفوبرانت، فاس، 2013.
- التاويل، محمد، موقف الشريعة الإسلامية من اعتماد الخبرة الطبية والبصمة الوراثية في إثبات النسب ونفيه، مطبعة أنفوبرانت، فاس، 2007م.
- التاويل، محمد، وأخيرا وقعت الواقعة وأبيح الربا: الفوائد البنكية، مطبعة أنفوبرانت، فاس، 2008م.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن سورة، السنن، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد

عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، 1395 هـ - 1975 م.

- جريدة المحجة، عدد 416، 17 مارس 2014.

- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417 هـ / 1997 م.

- مالك، بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1425 هـ - 2004 م.

معالم الرحمة في الحروب النبوية: دراسة في الأخلاقيات والأسباب والنتائج

Mercy's Characteristics in Prophetic Wars: A Study of Ethics, Causes and Results

د. حميد رمضان الصغير

أستاذ باحث - جامعة محمد الأول - وجدة - المغرب



ملخص:

لقد سن نبى الرحمة ﷺ في حروبه وغزواته أخلاقيات لم يعرفها البشرية طوال تاريخها الدموي في حروبها المريعة، ولم تكن هذه الأخلاقيات والقيم رؤى نظرية أو معرفة ذهنية فحسب، بل كانت واقعا معيشا وتطبيقا عمليا في كافة غزواته عليه السلام، وتأتي السيرة النبوية الخالدة خير شاهد على هذه الأخلاق، إذ سجلت أحداثها ووقائعها جميع تحركاته الحربية والعسكرية كما سجلت أيضا رفعة أخلاق المجاهدين المسلمين، وسمو خصالهم في المعارك والحروب.

الكلمات المفتاح:

الحروب النبوية - أخلاقيات - الرحمة - آداب.

Abstract:

In his wars and conquests, the Prophet of Mercy (peace be upon him) demonstrated ethics that humanity had not known throughout its violent and bloody history. These ethics and values were not just theoretical or intellectual knowledge, but were actually lived and applied in all of his battles. The enduring biography of the prophet is the best witness to these ethics, as it records all of his military and warfare movements and also

records the elevation of the ethics of the Muslim fighters (mujahideen) and their noble qualities in battles and wars.

Keywords:

Prophetic wars; Ethics; Mercy; Manners; Etiquette.

تمهيد:

شهد التاريخ الإسلامي منذ عهد النبي ﷺ وحتى العصر الحديث العديد من الغزوات والمعارك الحربية الفاصلة التي غيرت وجه العالم، وخاض المسلمون تلك المعارك دفاعاً عن النفس ولمواجهة الغزاة الذين جاؤوا من كل حذب وصوب إلى بلادهم طمعاً في ثرواتها الطبيعية الوفيرة، وسعيّاً دؤوباً منهم لبلوغ هدفهم القديم لاحتلال أراضي بلاد المسلمين والسيطرة على موقعها الفريد ذي الأهمية البالغة على خريطة العالم.

ومن خلال القراءة المتأنية لمقدمات وأحداث تلك المعارك الإسلامية وظروفها التاريخية يتضح لنا عدم صحة ما ذهب إليه المستشرقون الحاقدون على الإسلام عندما زعموا أن الإسلام انتشر بحد السيف، فالحقيقة التي تعمد المستشرقون تجاهلها هي أن الإسلام انتشر في الشرق والغرب من دون إراقة دماء الأبرياء، ودخلت معظم شعوب العالم في الإسلام بسبب تسامح العقيدة الإسلامية، وعدل الإسلام، وحسن الأخلاق التي يدعو إليها، وأمام حرص المسلمين في عصور الإسلام الأولى على التخلق بأخلاق الإسلام، فقد حببوا غير المسلمين في الدخول في الدين الإسلامي أفواجا، طواعية من دون إكراه أو حرب.

كما أن الحروب التي خاضها المسلمون كانوا مجبرين على خوضها كرها للدفاع عن أنفسهم ودينهم الحنيف وحرّيتهم، وحماية لأوطانهم وحضارتهم من أولئك الغزاة مصداقاً لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يِقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة 190).

وتعد تلك المعارك صفحات مضيئة من التاريخ الإسلامي تستفيد الأجيال المتعاقبة من تجاربها، وتستخلص منها الدروس التي تبين عوامل النصر وأسباب الهزيمة، كما أنها تعتبر منبعاً خصباً لدروس العسكرية الإسلامية من خلال القيم والمبادئ الأخلاقية التي اقرها الإسلام في الحروب، ومنها حسن معاملة الأسرى، وعدم التعرض لدور العبادة، واجتناب قتل النساء والأطفال وكبار السن.

لم يكن النبي ﷺ من هواة الحرب، بل كان ينأى عنها ما وجد إلى ذلك سبيلاً؛ ولذا كان النبي ﷺ يعرض الإسلام أو الجزية أولاً، وتميّزت الحروب النبوية بأنها حروب غير دموية، بمعنى أنها لم يكن فيها ما يُعرف الآن بجرائم إبادة الشعوب، حيث نجد فيما يُسمى "بحضارات" العالم الحديثة أن بعض الزعماء أخذوا قرارات نتج عنها إفناء لِكَمِّ هائلٍ من البشر في مدينة أو دولة أو أحياناً قارة!

لكن حروب رسول الله ﷺ لم تكن على هذه الصورة، ذلك أنه -كما ذكرنا- كان حريصاً على تجنب القتال ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وإذا اضطر إليه حاول أن ينييه بسرعة، وأثناء القتال نفسه كان يحفظ دماء المدنيين، وكذلك يحفظ دماء المستكرهين على القتال، ثم بعد القتال كان يعفو إذا ملك، ويسامح ويرحم إذا غلب. فجاءت حروبه على مستوى من الرقي لا تعرفه -بل لا تفهمه- الحضارات الحديثة!

المبحث الأول: الحرب في السيرة النبوية: مفومها، بواعثها، مقاصدها، وخصائصها

إن الحرب سنة كونية، وظاهرة اجتماعية في المعاملات بين الأمم والشعوب والدول، وقد شهد العالم وقاسى منذ فجر الإنسانية حروباً طاحنة، ومعارك ضارية، وكانت هذه الحروب حروب إبادة، لا يسلم منها البشر ولا الحجر، تستبيح كل شيء دون قيود أو ضوابط، ولا تعترف بأخلاق ولا فضائل.

بزغ فجر الإسلام، وسطع نوره على أرجاء الأرض وبعث الرسول الخاتم والرحمة المهداة محمد ﷺ فغير مبادئ الحروب، وقيدها بأهداف سامية، وضبطها بأخلاق فاضلة وقيم راسخة. إن الرسول ﷺ قد خاض حروباً عدة، في سبب تبليغ دعوة الله إلى الناس، لكنه لم يعمد قط إلى الحرب كوسيلة من وسائل نشر الإسلام، حيث كانت الحرب في الإسلام تطورا طبيعيا تقتضيه طبيعة الدعوة نفسها، وتهينه ظروفها وملابساتها وموقف الكفار المعاندين منها.

لقد سن نبى الرحمة ﷺ في حروبه وغزواته أخلاقيات لم يعرفها البشرية طوال تاريخها الدموي في حروبها المريعة، ولم تكن هذه الأخلاقيات والقيم رؤى نظرية أو معرفة ذهنية فحسب، بل كانت واقعا معيشا وتطبيقا عمليا في كافة غزواته عليه السلام، وتأتي السيرة النبوية الخالدة خير شاهد على هذه الأخلاق، إذ سجلت أحداثها ووقائعها جميع تحركاته الحربية والعسكرية كما سجلت أيضا رفعة أخلاق المجاهدين المسلمين، وسمو خصالهم في المعارك والحروب. "وهنا يضع التاريخ إكليل الخلود على قادة حضارتنا عسكريين ومدنيين، فاتحين وحاكمين، إذ انفردوا من بين عظماء

الحاضرات كلها بالإنسانية الرحيمة العادلة في أشد المعارك احتداماً، وفي أحلك الأوقات التي تحمل على الانتقام والثأر وسفك الدماء. وأقسم لولا أن التاريخ يتحدث عن هذه المعجزة الفريدة في تاريخ الأخلاق الحربية بصدق، لا مجال للشك فيه، لقلت إنها خرافة من الخرافات، وأسطورة لا ظل لها على الأرض¹.

كانت لحروب الرسول ﷺ بواعث منطقية، وأهداف نبيلة، وضوابط محددة وأخلاق رفيعة، وكل ذلك يتعارض مع سمات الحروب الجاهلية والمعاصرة، والتي تحركها أهداف عدوانية وأغراض مادية، ومما لا ريب فيه أن الحروب النبوية كانت حروباً عادلة وإنسانية إلى أقصى حد.

يقول ابن خلدون: "واعلم أن الحروب وأنواع المقاتلة أنواع، لم تزل واقعة في الخليقة منذ برأها الله وهو أمر طبيعي في البشر، لا تخلو منه أمة ولا جيل، وسبب هذا الانتقام في الأكثر، إما غير ومنافسة وإما عدوان وإما غضب لله ولدينه وإما غضب للملك وسعي لتمهيده، فالأول أكثر ما يجري بين القبائل المتجاورة والعشائر المتناظرة، والثاني أكثر ما يكون من الأمم الوحشية، والثالث هو المسمى في الشريعة بالجهاد، والرابع هو حروب الدول مع الخارجين عليها والممانعين لطاعتها، فهذه أربعة أسباب من الحروب، الصنفان الأولان منها: حروب بغي وفتنة، والصنفان الأخيران حروب جهاد وعدل"².

وسألقي الضوء على الحروب النبوية من حيث بواعثها ومقاصدها وخصائصها وأخلاقياتها، وما انفردت به عن باقي الحروب عند العرب وفي الجاهلية، وأول ما سوف أبدأ به هو تعريف الحرب لغة واصطلاحاً وأجري مقابلة بينها وبين الجهاد في الإسلام.

المطلب الأول: بواعث الحروب في السيرة النبوية

كانت دوافع الحروب في الجاهلية كثيرة، وبواعثها عديدة وأسبابها متنوعة، ولكن القاسم المشترك بينها هو أن فتيل الحروب كان يشتعل لأتفه الأسباب وأحقرها كالاختلاف على الماء والمرعى بسبب جفاف الصحراء وقلة الموارد أو الرغبة في السلب والغارة أو بدافع الانتقام والثأر أو حماية الجاهلية وعصبيتها أو حبا في الزعامة والرياسة.... وكانت الحروب إذا اندلعت استمرت لأعوام طويلة مهددة

(1) - السباعي، مصطفى، من روائع حضارتنا، ص، 73.

(2) - ابن خلدون، المقدمة، 2/823.

الكثير من الأرواح والنفوس كحرب داحس والغبراء والتي عمرت أربعين سنة وكانت بسبب سباق بين فرسين؛ غير أن الحروب في السيرة النبوية جاءت نزيهة وبعيدة كل البعد عن هذه البواعث الدنيئة، والدوافع العدوانية، فتميزت بباعث ديني أخلاقي هو الدافع الأصلي والحقيقي لها ألا وهو: الرغبة في إعلاء كلمة الله وإخراج الناس من ضيق الدنيا إلى سعة الآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن عبادة العباد إلى عبادة رب العباد. ومما لا ريب فيه أن حروب النبي ﷺ كلها، كانت عادلة ولأهداف سامية، إنها حروب إنسانية سمتها الأخلاق الفاضلة، ليس هدفها القتل وسفك الدماء وسيي النساء، إنما هدفها أن يعبد هؤلاء المشركون الله عز وجل، ويفردونه بالوحدانية.

قد تتعدد بواعث الخروج إلى القتال، ولكن الرسول ﷺ كان يربي أصحابه على تصحيح النية ويدعوهم إلى إخلاصها لله عز وجل. فعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: "الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل للذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ قال عليه السلام: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله"¹. وفي رواية: "يقاتل حمية" وفي أخرى: "يقاتل غضبا".

قال الحافظ ابن حجر في تعليقه على الحديث: "فالحاصل من روايتهم: أن القتال يقع بسبب خمسة أشياء: طلب المغنم، وإظهار الشجاعة والرياء والحمية والغضب وكل منهما يتناول المدح والذم، فلهذا لم يحصل الجواب بالإثبات ولا النفي"². ولذا أجاب النبي ﷺ بإجابة في غاية البلاغة فقال عليه السلام: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا". وقال ابن حجر رحمه الله: "المراد بكلمة الله: دعوة الناس إلى الإسلام، ويحتمل أن يكون المراد أنه لا يكون في سبيل الله إلا من كان سبب قتاله طلب إعلاء كلمة الله فقط، بمعنى أنه لو أضاف على ذلك سببا من الأسباب المذكورة أخل بذلك، ويحتمل أن لا يخل إذا حصل ضمنا لا أصلا ولا مقصودا"³.

وهذه دلالة واضحة على كل أن كل قتال لم يتوفر فيه هذا الباعث، فلا يكون في سبيل الله، ولا خير فيه.

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب رقم: 56: الجهاد والسير: باب رقم 15: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، رقم الحديث: 2810: 2/501.

(2) - العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، 6/34.

(3) - نفسه، 6/34.

المطلب الثاني: غايات ومقاصد الحرب في السيرة النبوية

الفرع الأول: المقصد الأسمى من الحرب في السيرة النبوية

للحرب في السيرة النبوية غايات نبيلة ومقاصد سامية، ميزتها عن جميع الحروب في الجاهلية، وفي عصرنا الحالي، وهذه المقاصد والأهداف رغم تعددها وتنوعها، فإنها تندرج تحت مقصد أساسي وعظيم وهو: تحقيق العبودية المطلقة لله عز وجل، والانقياد التام لتعاليمه، وإعلاء كلمته تعالى، قال الله عز وجل: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا يَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عَدَاوَةَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 193] وقال ابن كثير رحمه الله مفسراً معنى الآية: "أي أن يكون الدين لله تعالى على سائر الأديان"¹.

وقال ابن جرير الطبري في معناها: "فقاتلوهم حتى لا تكون فتنة أي شرك ولا يعبد إلا الله وحده لا شريك له، فيندفع البلاء عن عباد الله في الأرض وهو الفتنة ويكون الذين كله لله، وحتى تكون الطاعة والعبادة كلها لله خالصة دون غيره"². وقال السعدي رحمه الله: "ليس المقصود به [أي: القتال] سفك دماء الكفار وأخذ أموالهم ولكن المقصود به أن يكون الدين لله تعالى على سائر الأديان ويدفع كلما يعارضه من الشرك وغيره وهو المراد بالفتنة، فإذا حصل المقصود فلا قتل ولا قتال"³.

ويعتبر هذا المقصود من أعظم مقاصد الحروب في الإسلام.

الفرع الثاني: المقاصد الفرعية وأدلتها من القرآن والسنة

تتفرع عن هذا المقصد الأساسي مقاصد فرعية أخرى لا تقل أهمية عنه أجملها فيما يلي:

1 - رفع راية التوحيد عالية خفاقة: لقوله ﷺ: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله عصم مني نفسه وماله إلا بحقه وحسابه به على الله"⁴.

2 - منع الفتنة في الدين: قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ [البقرة: 193]، فحينما يفتن الناس في دينهم وعقيدتهم، ويستضعفون، ويتعرضون لألوان شتى من الظلم والعدوان والاضطهاد

(1) - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 1/329.

(2) - الطبري، جامع البيان، 13/537.

(3) - السعدي، تيسير الكلام المنان، ص، 89.

(4) - سبق تخريجه.

وجب عليهم أن يتحرروا من ذلك بالقتال والجهاد في سبيل الله، لدرء الفتنة والإحساس بالأمن والأمان.

3 - دفع عدوان الكافرين المعتدين¹: إن من أهداف الجهاد في الإسلام دفع عدوان الكافرين المعتدين كأن يعتدي الكفار على فئة مسلمة مستضعفة أو أن يعتدوا على ديار المسلمين أو أن يقفوا ضد الدعاة إلى الله ويمنعونهم من تبليغ الرسالة إلى الناس. وقد نص الفقهاء على تعيين الجهاد في الحالات السابقة جميعاً لمنع الظلم والعدوان على المسلمين. قال تعالى: ﴿وَمَالْنَا لَا نَفَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا ﴿[البقرة: 246].

4 - نصرة المستضعفين: قال تعالى: ﴿وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: 75]، فهام المستضعفون من الرجال والنساء والوالدان يتضرعون إلى الله ليَجْعَلْ لَهُمْ سَبِيلًا وَمَخْرَجًا، ويرجون الخلاص من أرض الشرك إلى أرض التوحيد، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالجهاد وخوض القتال لنصرتهم ومد يد العون لهم.

5 - قتال البغاة: قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَجَاهِدَا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَعِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْمَقْسُطِينَ﴾ [الحجرات: 9]. فالله عز وجل يأمر بإصلاح ذات النبي بين المسلمين المتخاصمين، ومقاتلة الفئة الباغية ومنعها من الظلم، وهذا ما أكدته النبي ﷺ في قوله: "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، فقال رجل: يا رسول الله أنصره إذا كان مظلوماً، أفرأيت إن كان ظالماً كيف أنصره؟ قال: تحجزه أو تمنعه من الظلم فإن ذلك نصره"².

6 - ضمان حرية العقيدة وحماية الشعائر والعبادات: قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ إن الله لا يحب كل خوان كفور أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز

(1) - الصلابي، غزوات الرسول صلى الله عليه وسلم، ص، 11.

(2) - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب رقم: 90: الإكراه: باب رقم: 07: يمين الرجل لصاحبه أنه أخوه إذا خاف عليه القتل ونحوه، رقم الحديث: 6952: 4/1229.

الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور ﴿[الحج: 41: 36].

7 - دفع الفساد في الأرض: قال تعالى: ﴿ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكف الله ذو فضل على العالمين﴾ [البقرة: 252]. قال ابن كثير في تفسير الآية: "أي لولا الله يدفع عن قوم بقوم آخرين كما دفع عن بني إسرائيل، بمقاتلة طالوت وشجاعة داود لهلكوا"¹.

8 - الابتلاء والتربية: قال تعالى: ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع أوزارها ذلك ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلو بعضكم ببعض والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم سيديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم﴾ [محمد 4 - 6].

قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿ولكن ليبلو بعضكم ببعض﴾ أي: "ولكن شرع لكم الجهاد وقتال الأعداء ليختبركم وليبلو أخباركم"².

9 - إرهاب الكفار وإذلالهم: قال تعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون﴾ [الأنفال: 60]. وقال تعالى أيضاً: ﴿قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مومنين ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء والله عليم حكيم﴾ [التوبة: 14 - 15].

10 - فضح المنافقين: قال تعالى: ﴿ما كان الله ليزر المومنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وإن تومنونوا وتتقوا فلکم أجر عظيم﴾ [آل عمران: 179]. قال ابن كثير مفسراً الآية: "أي لا بد أن يعقد شيئاً من المحنة يظهر فيها وليه، ويفضح به عدوه، يعرف به المؤمن الصابر والمنافق الفاجر يعني بذلك يوم أحد الذي امتحن الله به المومنين فظهر به إيمانهم وصبرهم وجلدهم وثباتهم وطاعتهم

(1) - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 1/262.

(2) - م. ن، 4/154.

لله ورسوله ﷺ، وهتك به ستار المنافقين فظهر مخالفتهم ونكولهم عن الجهاد وخيانتهم لله ورسوله ﷺ¹.

11 - التمكين في الأرض والحكم فيها بما أنزل الله: إن تمكين المؤمنين في الأرض وإقامة حكم الله فيها مقصد من مقاصد الجهاد قال تعالى: ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً﴾ [النساء: 105].

المطلب الثالث: خصائص الحروب النبوية

تميز رسول الله ﷺ عن الناس أجمعين بصفات ومميزات شتى، فكان عليه السلام متفرداً في أخلاقه عظيمًا في صفاته، جليلاً في أعماله، رحمياً في حروبه... وقد أحاطت بغزواته ﷺ ومعاركه جملة من الخصائص الربانية والسمات الأخلاقية جعلتها تختلف عن الحروب في القديم والحديث، وتفردت حروبه بسمات جعلتها أقرب إلى المثال منها إلى الواقع، فكما كان ﷺ رحمياً بأعدائه في حالة السلم، وكان رفيقاً بهم في حالة الحرب. ويمكن إجمال هذه الخصائص للحروب النبوية، في المباحث التالية:

الفرع الأول: الربانية / الرحمة والسماحة / العفو والصفح

من أهم خصائص الحرب في السيرة النبوية:

*- الربانية: والمقصود بها: أن مصدر الأمر بها من الله عز وجل، وأسمى أهدافها: نيل رضاه وتحصيل ثوابه تعالى، لذا وجب على المسلمين بذل الغالي والنفيس في سبيل إعلاء كلمة الله والجهاد في سبيله ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم﴾ [التوبة: 111]. وقال الله تعالى أيضاً في حق المجاهدين في سبيل الله: ﴿ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه، ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله، ولا يطئون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون﴾ [التوبة: 120 و121]. وقال السعدي رحمه الله في تفسير هذه الآيات: "ففي هذه الآيات أشد ترغيب وتشويق للنفوس إلى الخروج

(1) - م. ن، 1/371.

إلى الجهاد في سبيل الله، والاحتساب كما يصيهم فيه من المشقات، وأن ذلك لهم رفعة درجات وأن الآثار المترتبة على عمل العبد له فيها أجر كبير¹.

واعتباراً لهذه الخاصية امتنع النبي ﷺ وأصحابه عن القتال في مكة، حتى لرد العدوان ورفع الظلم عن أنفسهم، لأن القتال لم يكن مؤذوناً فيه، فكان ﷺ يأمر أصحابه بالصبر والتحمل، وبعد الهجرة النبوية إلى المدينة: ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير﴾ فشرع الله الجهاد وأمر به وحببه النبي ﷺ إلى نفوس الصحابة، خاصة إذا علمنا أن ظروف الدعوة وتطورها أصبحت تقتضي ذلك، دفاعاً عن الإسلام والمسلمين، وخاصية الربانية تجسدت في جميع غزواته ﷺ، فلم يكن يقصد عليه السلام من حروبه: الثأر لنفسه أو لأصحابه أو تحصيل منافع دنيوية أو الحصول على مكاسب زائلة... إنما كان هدفه الأسمى [أن تكون كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا هي السفلى]، أما المنافع الدنيوية كالمغانم والأموال، فلم تكن مقصودة في ذاتها، وإنما كانت تأتيه عرضاً، فكان طبيعياً أن يستفيد منها عليه السلام ويستعين بها على أعباء الجهاد وتكاليفه بلوغاً لرضا الله والفوز بما عنده من الثواب العظيم.

وقد روى النبي ﷺ صحابته على استحضر هذه الخاصية عند الخروج إلى الجهاد، فقال عليه السلام: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله"². ففي الحديث النبوي دلالة واضحة على أهمية الربانية والاحتساب لله عز وجل، حيث أن المجاهد إذا لم يخلص في قتاله، فإنه قد فوت على نفسه الخير الكثير والثواب الجزيل، واختار الفاني على الباقي، واستبدل الأدنى بالذي هو خير، وقد ذكر الماوردي فيما يلزم المجاهد في حق الله: "أن يقصد بقتاله نصرة دين الله وإبطال ما خالفه من الأديان [ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون] فيكون بهذا الاعتقاد حائزاً لثواب الله تعالى ومطيعاً له في أوامره ونصرة نبيه ومستنصراً به على عدوه ليستسهل ما لاقى فيكون أكثر ثباتاً وأبلغ نكاية ولا يقصد بجهاده استفادة المغنم، فيصير من المكتسبين لا من المجاهدين"³.

*- الرحمة والسماحة: لقد بعث الله محمداً ﷺ بالحنيفية السمحة رحمة للعالمين، ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ [الأنبياء: 107] وقد ذكر الإمام ابن القيم الجوزية أن الرحمة المذكورة في الآية عامة من وجهين: "أحدهما: أن عموم العالمين حصل لهم النفع برسالته، وأما أتباعه فنالوا بها كرامة

(1) - السعدي، تيسير الكريم الرحمان، ص، 397.

(2) - الحديث سبق تخريجه.

(3) - الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص، 96.

الدنيا والآخرة وأما أعداؤه المحاربون له فالذين عجل قتلهم وموتهم خير لهم من حياتهم، لأن حياتهم زيادة في تغليظ العذاب عليهم في الدار الآخرة، وهم قد كتب عليهم الشقاء، فتعجيل موتهم خير لهم من طول أعمارهم في الكفر، و أما المعاهدون له فعاشوا في الدنيا تحت ظله وعهده وذمته، وهم أقل شرا بذلك العهد من المحاربين له، وأما المنافقون فحصل لهم بإظهار الإيمان به حقن دمائهم وأموالهم وأهلهم واحترامها، وجريان أحكام المسلمين عليهم من التوارث وغيرها، وأما الأمم النائية عنه فإن الله رفع برسالته العذاب العام عن أهل الأرض فأصاب كل العالمين النفع برسالته.

والوجه الثاني: أنه رحمة لكل أحد، لكن المؤمنين قبلوا هذه الرحمة فانتفعوا بها دنيا وأخرى، والكفار ردوها، فلم يخرج بذلك عن أن يكون رحمة، لكن لم يقبلوها، كما يقال: هذا دواء لهذا المرض، فإن لم يستعمله لم يخرج عن أن يكون دواء لهذا المرض¹.

وقد شملت رحمة رسول الله ﷺ وسماحته وقت السلم ووقت الحرب، كما شملت الأحاب والأعداء وكانت سمة بارزة في جميع حروبه، حتى شهد الكفار بذلك قبل المسلمين، يقول المستشرق جوستاف لوبون: "ما عرف التاريخ فاتحا أعدل ولا أرحم من العرب"². وما ذلك إلا للمبادئ الرحيمة والأخلاق العالية وروح التسامح التي كانت تصاحب جيوش المسلمين في حروبهم، فكانت الحروب النبوية رحمة لما شرعه عليه السلام من تشريعات تتعلق بها، فحدد أولا بواعثها فلا يمكن للحرب في الإسلام أن تندلع إلا بموجب أسبابها الوجهية، ثم رسم بعد ذلك مقاصدها وأهدافها، فالحرب في الإسلام ليست تدميرية ولا تخريبية وإنما ضبطها النبي ﷺ بضوابط محددة ورسم لها مقاصد معينة متى تحقق انتهى القتال وتوقفت الحرب، كما خلق النبي ﷺ حروبه بأخلاقيات رفيعة قبل بدء القتال وأثناءه وبعده، كل ذلك رحمة وسماحة.

*- العفو والصفح والتسامح: العفو والصفح عند المقدرة من الصفات الفاضلة والأخلاق الحميدة التي تميز بها الرسول ﷺ في السلم والحرب، وسيرته ﷺ خير شاهد على ذلك، فقد تجلت فيها هذه الأخلاق الرفيعة في غير ما موقف أو تصرف أو معاملة... ومن ذلك:

1 - بعد النصر في غزوة بدر [رمضان في السنة 02 للهجرة]، كان عمير بن وهب الجمحي أحد شياطين قريش يومئذ، وكان ممن يؤذي النبي ﷺ وقد جلس مرة مع صفوان بن أمية، واتفقا على

(1) - ابن قيم الجوزية، جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على خير الأنام، 2/44.

(2) - لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ص 146.

اغتيال النبي ﷺ فحشد سيفه بالسهم وأتى المدينة يريد مقابلة رسول الله ﷺ، فقال النبي ﷺ: أدخلوه علي، فلما رآه الرسول عليه السلام وعمر أخذ بحمالة سيفه في عنقه قال النبي ﷺ: أرسله يا عمر، فأخبره النبي ﷺ بما حدث بينه وبين صفوان ثم عفا عنه، فكان العفو النبوي سببا في إسلامه¹

2- وفي غزوة بني قريظة [ذو القعدة 5هـ] لما أمر النبي ﷺ برحيل عبد الله بن أبي فقال هذا المنافق: ﴿يقولون لن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل﴾ [المنافقون: 08]، فلما علم ابنه عبد الله مقالته -وكان مؤمنا صادقا - وقف على أبواب المدينة مستلا سيفه وأقسم قائلا: "والله لا تجوزها هنا حتى يأذن رسول الله ﷺ، فإنه العزيز وأنت الذليل، فلما جاء هذا المنافق إلى النبي ﷺ عفا عنه وأذن له"².

3- وفي فتح مكة [رمضان 8هـ] دخل رسول الله ﷺ ظافرا على رأس عشرة آلاف مقاتل من الصحابة واستسلمت قريش وبدأت تنتظر حكمه فيها بعد أن قاتلوه وعذبوا أصحابه وأخرجوهم من ديارهم فما زاد عليه السلام أن قال: "يا معشر قريش ماذا تظنون أني فاعل بكم؟ قالوا: خيرا أخ كريم وابن أخ كريم فقال عليه السلام: أقول لكم ما قال يوسف لأخوته من قبل: لا تثريب عليكم اليوم اذهبوا فأنتم الطلقاء"³.

وهذا غيظ من فيض عفوه وصفحه ﷺ عمن قاتله أو أساء إليه، وإلا فأحداث السيرة ووقائعها حافلة بصور عفوه وتسامحه عليه السلام.

الفرع الثاني: العدل والإنصاف

إن الإسلام دين وشريعة صادرة عن الله سبحانه وتعالى ومبنية على العدل والقسط وتأمراً بالعدالة في جميع المعاملات، وفي شتى الميادين. ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون﴾ [النحل: 90]. فعدالة الإسلام شملت أوليائه وأعداءه كل بحسبه، قال تعالى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾ [الممتحنة: 08].

وبناء على ذلك، فإن من أعظم خصائص الحروب النبوية: العدل والبعد عن الظلم والجزر

(1) - راجع القصة كاملة في: ابن هشام، السيرة النبوية، 2/203 وما بعدها.

(2) - السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، ص، 278، سورة المنافقون: الآية 7 و8.

(3) - ابن هشام، السيرة النبوية، 4/35.

بجميع أشكاله وأنواعه، فكان عليه السلام يراعي حقوق الآخرين ولو كانوا كفارا أو مشركين، فكانت حروبه مثلا عليا كما توضح النماذج التالية من سيرته العطرة:

1 - أن قتاله ﷺ كان موجها إلى صنف واحد من الكفار وهم المحاربون أو المتربصون، أما ما عدا هؤلاء من الكفار، فإنه عاملهم على أساس العدل والإنصاف والإحسان إليهم والبر بهم.

2 - أثناء حربه ﷺ مع هؤلاء الكفار المحاربين كان يراعي الجانب الأخلاقي، فكان عليه السلام ينهى عن قتل النساء والصبيان والشيخوخ والمرضى والمنعزلين في الصوامع... كما كان يوصي أصحابه بعدم الإفساد في الأرض وتخریب المنازل وتدمير البيئة، فلا يقتل إلا من حمل السلاح، فإذا وضع سلاحه أو جرح أو فر من أرض المعركة، أصبح آمنا على نفسه من سيوف المسلمين.

3 - موقفه ﷺ من يهود المدينة، حيث لم يتعرض لهم بسوء، بل نظم علاقته معهم وفق صحيفة بينت حقوقهم أولا ثم واجباتهم ثانيا، لكن اليهود بمختلف قبائلهم نقضوا عهدهم مع رسول الله ﷺ، فأجلى عليه السلام بني قينقاع ثم بني النضير وقتل مقاتلة بني قريظة، فكان اليهود سببا مباشرا في شن الحرب عليهم.

4 - جميع حروب وغزوات الرسول ﷺ كانت عادلة، وكان المتسبب فيها الطرف الآخر إما لخيانتهم أو نقض عهودهم مع رسول الله ﷺ أو استفزاز المسلمين وإعانة الغير عليهم.

5 - احترامه ووفائه للعهود والمواثيق: كان النبي ﷺ أنموذجا رائعا في الوفاء بالعهود والمواثيق التي قطعها لغيره، فما ثبت في سيرته العطرة أنه خان عهدا أو نقض ميثاقا لأحد من غير المسلمين، كما كان عليه السلام يحذر أصحابه من نقض المواثيق أو الغدر بالمعاهدين أو المستأمنين فقال ﷺ: "من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة وإن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاما".¹ وقال ابن حجر معلقا على هذا الحديث: "المراد به من له عهد مع المسلمين سواء كان بعقد جزية أو هدنة من سلطان أو أمان من مسلم".² وقال ﷺ محرما الغدر ومحدرا منه: "لكل غادر لواء يوم القيامة يعرف به يقال: هذه غدرة فلان".³

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب رقم: 58: الجزية والمواذعة: باب رقم: 5: إثم من قتل معاهدا بغير جرم، رقم الحديث: 3166: 2/563 وذكر تحت رقم آخر: 6914.

(2) - العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، 12/259.

(3) - أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب رقم: 32: الجهاد والسير: باب رقم: 4: تحريم الغدر: رقمه: 4551: 3/668.

الفرع الثالث: عدم دموية الحروب النبوية

تميزت الحروب النبوية بأنها حروب غير دموية، بمعنى أنها لم يكن فيها ما يعرف الآن بجرائم إبادة الشعوب أو جرائم ضد الإنسانية، "وهذه الحروب التي لم يشهد التاريخ أيمن منها وأقل إراقة للدماء وذهاباً بالنفس، ولا أعود منها على الإنسانية بالصالح العام والخير المشترك والسعادة جمعاء"¹.

وإذا تصفحنا وقائع السيرة الحربية للرسول ﷺ نجده أنه كان حريصاً ما أمكن على تجنب القتال، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وإذا اضطر إليه حاول أن ينهيه بسرعة، وأثناء القتال نفسه كان يحفظ دماء المدنيين والعزل والمستكرهين على القتال، ثم بعده كان يعفو ويصفح إذا ملك، ويسامح ويرحم إذا غلب، فجاءت حروبه ﷺ على مستوى من الرقي الأخلاقي لم تعرفه جل الحضارات القديمة والحديثة، وبذلك كانت حروبه عليه السلام أقل دموية من غيرها.

لذلك إذا قمنا بإحصاء عدد الذين ماتوا في كل الحروب النبوية سواء من شهداء المسلمين أو من قتلى الأعداء ابتداء من السنة الثانية للهجرة إلى السنة التاسعة للهجرة، وجدنا العدد قليلاً جداً لا يتجاوز الألف قتيل إلا بقليل، حوالي: 1018 قتيل، عدد المسلمين منهم: 259 شهيد وأما الكفار فعددهم: 759 قتيل².

ويذهب الدكتور راغب السرجاني إلى قريب من هذه الإحصاءات في كتابه: "أخلاقيات السيرة النبوية" فيقول: "لقد بلغ عدد شهداء المسلمين في كل معاركهم أيام رسول الله ﷺ وذلك على مدار عشر سنوات كاملة 262 شهيداً تقريباً، وبلغ عدد قتلى أعدائه ﷺ حوالي 1022 قتيلاً، وبذلك بلغ العدد الإجمالي لقتلى الفريقين 1284 قتيلاً فقط"³.

إن هذه النسب ضئيلة جداً في معارك كثيرة بلغت 25 أو 27 غزوة و38 سرية أي أكثر من 63 معركة وهي أصدق دليل على عدم دموية الحروب في عهده ﷺ.

ولكي تتضح الصورة بشكل أكبر وأوضح، قمت بإحصاء عدد القتلى في الحرب العالمية الثانية -كمثال للحروب الحديثة- فوجدت 54800000 [أربعة وخمسون مليون وثمانمائة ألف]! أما عدد

(1) - السرجاني، راغب، أخلاقيات الحروب في السيرة النبوية، ص 154.

(2) - عوّلت في هذه الأعداد على المجلد الثاني من كتاب: "رحمة للعالمين" للمنصور فوري؛ حيث لم يغادر من الغزوات والبعوث والمناوشات صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، فقامت بجمع الأعداد من القتلى حسب المعارك النبوية.

(3) - السرجاني، راغب، أخلاقيات الحروب في السيرة النبوية، ص، 162.

الجنود الذين شاركوا في الحرب العالمية الثانية فكانوا: 15.600.00 [خمس عشرة مليون وستمائة ألف] فكانت نسبة القتلى في هذه الحرب الحضارية 351%.

إن هذه الإحصائيات السابقة تشير بصراحة إلى أن جيش النبوة كان يخضع لتعاليم السماء التي تشرب قدسيته، وحقق مقاصدها، ولم يكن يخضع لنصوص قانونية سرعان ما تتحول إلى سراب عندما تصطدم مع الواقع، وتبقى مجرد حبر على ورق، وبناء على ذلك يمكننا القول: أنه لم توجد حروب في كل التاريخ البشري، كانت بهذا الحجم القليل من الخسائر البشرية أو المادية، ومن يدعي غير ذلك فليأت بإثارة من علم إن كان من الصادقين.

نلاحظ أن كثيرا من المستشرقين -بالرغم من سوء نوايا أغلبهم وحقدهم على الإسلام- لاحظوا تلك المثالية التي تحلى بها النبي ﷺ في حروبه، والتي لم يعهدوا لها شيئا في تاريخهم الدموي الطويل، فشهدوا بها ومدحوا أخلاق الحروب في العهد النبوي، يقول المؤرخ المشهور ول ديورانت: "إن المسلمين كانوا رجالا أكمل من المسيحيين، فقد كانوا أحفظ للعهد منهم، وأكثر منهم رحمة للمغلوبين، قلما ارتكبوا في تاريخهم من الوحشية ما ارتكبه المسيحيون عندما استولوا على بيت المقدس في عام 1099م".¹

المبحث الثاني: أخلاقيات الحروب في السيرة النبوية

إن المتأمل لواقع حروب النبي ﷺ وغزواته، يجد أنها حبلت بالأخلاق الفاضلة، والقيم السمحة، فإذا كان حسن الخلق ولين الجانب والرحمة بالضعيف، والتسامح مع القريب تفعله كل أمة من الأمم في أوقات السلم، لكن كل ذلك يغيب في أوقات الأزمات والحروب، ولا يستطيع كل قائد حربي أن يتصف به أو يأمر به، ولكن السجل التاريخي للحروب النبوية ناصع البياض في ضمان أخلاق القتال والمعارك، وما سطره النبي ﷺ والمسلمون معه من روائع التسامح والعفو والصفح والرحمة في ميادين الوغى وساحات القتال، سيظل شاهدا على تسامح الإسلام والمسلمين مع غيرهم، لا في أوقات السلم فحسب، ولكن في أشد اللحظات خطرا، لأن رؤية الدم تثير الدم، والعداوة تؤجج نيران الحقد والغضب، ونشوة النصر تسكر الفاتحين المحاربين وتوقعهم في أبشع أنواع التشفي والانتقام، فأي سماحة هذه، وأي رحمة اتصف بها الرسول ﷺ والمسلمون في ميادين القتال والنزال. "وأقسم لولا أن

(1) - ديورانت، ويل، قصة الحضارة، 13/383.

التاريخ يتحدث عن هذه المعجزة الفريدة في تاريخ الأخلاق الحربية بصدق، لا مجال للشك فيه، لقلت إنها خرافة من الخرافات، وأسطورة لا ظل لها على الأرض¹.

ويمكن تقسيم أخلاقيات الحروب في السيرة النبوية إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أخلاق قبل بدء القتال

- أولاً: اليسر في تجنيد الجنود وتسيير الجيوش، فقد كان ﷺ يغلب جانب الطوعية في المشاركة في الجهاد، ويقبل أعدار المخلفين ويأذن لهم ويستغفر لهم حتى عاتبه الله في ذلك: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين﴾ [التوبة: 43]. فلم تعهد غزوات النبي ﷺ إجبارية التجنيد، كما هو ديدن الدول المعاصرة التي تدعي حقوق الإنسان وحمايتها، بل إن الإسلام رفع مشقة الجهاد عن المرضى وأصحاب الأعذار الشرعية، قال تعالى: ﴿ليس على الأعشى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج﴾ [الفتح: 17].

وكان من سنة رسول الله ﷺ قبل تسيير الجيوش: تفحص أفراداه فرداً فرداً، فكان عليه السلام يرد من استصغره أو من لا يقوى على حمل السلاح والجهاد به.

- ثانياً: كان ﷺ يخصص بعض جنوده بوصايا التقوى في أنفسهم، وبالرفقة والرحمة بالمجندين، وكان ينهاهم عن الإفساد في الأرض أو التخريب أو ارتكاب جرائم الحروب كالإحراق أو المثلة... عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً ثم قال: "اغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا..."².

- ثالثاً: الاهتمام بخيول الجهاد والرحمة بها والسهل على راحتها وعلوفتها، فكان ﷺ يسهم لها في الغنائم، فعن عبد الله بن عمر: "أن رسول الله ﷺ قسم في النفل: للفرس سهمين وللرجل سهماً"³.

(1) - السباعي، مصطفى، من روائع حضارتنا، ص 73.

(2) - أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب رقم: 32: الجهاد والسير: باب رقم 02: تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بأداب الغزو وغيرها، رقم الحديث: 4538: 3/666.

(3) - أخرجه مسلم: كتاب رقم: 32: الجهاد والسير: باب رقم 17: كيفية قسمة الغنيمة بين الحاضرين، رقم الحديث: 4602: 3/677.

- رابعاً: البدء بالدعوة إلى الإسلام قبل القتال: كان من سنة النبي ﷺ قبل خوض القتال مع غير المسلمين، أن يبدأهم أولاً بالدعوة إلى الله عز وجل، فإن لم تنفع معهم الدعوة، خيرهم بين ثلاثة بأمور: إما الإسلام، أو دفع الجزية أو القتال. "فإذا لقي المسلمون المشركين، فإن كانوا قوماً لم يبلغهم الإسلام: فليس ينبغي لهم أن يقاتلوهم حتى يدعوهم، وإن كان قد بلغهم الإسلام، ولكن لا يدرون أنا نقبل منهم الجزية، فينبغي ألا نقاتلهم حتى ندعوهم إلى إعطاء الجزية، به أمر رسول الله ﷺ أمراء الجيوش، وهو آخر ما ينتهي به القتال"¹.

وقال أبو جعفر الطحاوي بعدما ذكر مذاهب العلماء في حكم قتال الكفار قبل دعوتهم: "والصحيح ما قاله كثير من العلماء: كل قوم قد بلغهم الدعوة فأراد الإمام قتالهم، فله أن يغير عليهم، وليس عليه أن يدعوهم، وكل قوم لم تبلغهم الدعوة، فلا ينبغي قتالهم حتى يتبين لهم المعنى الذي عليه يقاتلون، والمعنى الذي إليه يدعون"².

وقال الحافظ ابن حجر: "ذهب طائفة منهم: عمر بن عبد العزيز إلى اشتراط الدعاء إلى الإسلام قبل القتال، وذهب الأكثر إلى أن ذلك كان قبل انتشار دعوة الإسلام، فإن وجد من لم تبلغه الدعوة، لم يقاتل حتى نص عليه الشافعي، وقال مالك: من قربت داره قوتل بغير دعوة اشتهار الإسلام، ومن بعدت داره فالدعوة أقطع للشك"³.

وإذا تصفحنا وقائع سيرته عليه السلام، نجد أنه ما قاتل قوماً إلا بعد دعوتهم إلى الإسلام أو إعطاء الجزية، قال ﷺ: "إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى ثلاث خصال أو خلال، فأيتهم أجابوك إليها فاقبل منهم وكف عنهم: ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوا فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى أن يتحولوا من دارهم إلى دار المهاجرين، وأعلمهم أنهم إن فعلوا ذلك أن لهم ما للمهاجرين، وأن عليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا واختاروا دارهم، فأعلمهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الفياء والغنيمة نصيب إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فادعهم إلى إعطاء الجزية فإن أجابوا فاقبل منهم وكف

(1) - الشيباني، محمد بن الحسن، السير الكبير مع شرح السرخسي، 1/57.

(2) - الطحاوي، شرح معاني الآثار، 3/209.

(3) - العسقلاني، فتح الباري، 9/109.

عنهم، فإن أبوا فاستعن بالله وقاتلهم"¹. لذلك لما أعطى رسول الله ﷺ الراية لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه يوم خيبر قال له: "على رسلك، حتى تنزل بساحتهم ثم أدعهم إلى الإسلام، وأخبرهم بما يجب عليهم، فوالله لأن يهدي بك رجل واحد خير لك من حمر النعم"².

المطلب الثاني: أخلاق ساحات الوغى وميادين المعارك

1 - النهي عن قتل النساء والشيوخ والأطفال: من مظاهر القيم الأخلاقية في حروبه عليه السلام: وصاياہ المتكررة لأمرأ جيوشه، والمجندين على حد سواء، بتقوى الله في أنفسهم أولاً، وفي من معهم من المسلمين ثانياً، وفي أعداءهم ثالثاً، ومن أعظم وصايا النبي ﷺ في القتال: تحريم قتل النساء والصبيان، فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: "وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم فسام فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان"³.

وقال الحافظ ابن حجر معلقاً على هذا الحديث، ومبيناً مذاهب العلماء في حكم قتل النساء والصبيان: "قال مالك والأوزاعي: لا يجوز قتل النساء والصبيان بحال حتى ولو تترس أهل الحرب بالنساء والصبيان، أو تحصنوا بحصن أو سفينة وجعلوا معهم النساء والصبيان، لم يجز رميهم ولا تحريقهم، وقال الشافعي والكوفيون: إذا قاتلت المرأة جاز قتلها، وقال ابن حبيب من المالكية: لا يجوز قتلها إلا إذا باشرت القتل وقصدت إليه"⁴.

وقال النووي: "أجمع العلماء على العمل بهذا الحديث وتحريم قتل النساء والصبيان إذا لم يقاتلوا، فإن قاتلوا، قال جماهير العلماء: يقاتلون"⁵.

إن قتل النساء والصبيان محرم في الإسلام، ولا يجوز قتلهم إلا إذا باشروا القتال وشاركوا فيه، وبذلك ضمن عليه السلام حياة من حاد عن الحرب ضد المسلمين، ولم يشارك فيها من النساء

(1) - الحديث أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب رقم: 32: الجهاد والسير: باب رقم: 02: تأمير الإمام الأمراء.... رقم الحديث: 4538: 3/666.

(2) - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب رقم: 56: الجهاد والسير: باب رقم: 102: دعاء النبي عليه السلام إلى الإسلام والنبوة: رقم الحديث: 2942: 2/523.

(3) - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب رقم: 56: الجهاد والسير: باب رقم: 147: قتل النساء في الحرب، رقم الحديث: 3015: 2/534.

(4) - العسقلاني، فتح الباري، 6/171.

(5) - النووي، شرح صحيح مسلم، 12/48.

والشيوخ والأطفال، فأين هذه القيم مما نشاهده اليوم من دول تدعي -ظلمًا وزورًا- التحضر والتمدن ورعاية حقوق الإنسان وهي ترتكب جرائم بشعة ضد الإنسانية، خاصة العزل والمدنيين منهم، وعلى وجه أخص النساء والأطفال الذين يحتلون صدارة قوائم ضحايا الحروب والنزاعات المسلحة في كل مكان وزمان.

2 - عدم قتل العباد المنقطعين في الصوامع والشيوخ: كان النبي ﷺ إذا بعث جيوشه أوصاهم: "لا تقتلوا أصحاب الصوامع" وكانت وصيته للجيش المتجه إلى مؤتة: "اغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدًا أو امرأة، ولا كبيرًا فانيًا ولا منعزلًا بصومعة"¹.

3 - النهي عن قتال وترويع المدنيين ومن ألقى السلاح من المقاتلين: إن من محاسن الإسلام أن جعل الجهاد في دائرة مغلقة، لا تتجاوز أهل العدوان والطغيان ممن يقاتلون المسلمين، ولم تتجاوز ذلك إلى كل من يخالف المسلمين في الدين أو العقيدة، وبذلك يفرق المسلمون بين من قاتلهم وبين من لم يقاتلوهم، وفي هذا مثال للرفق والرحمة بالضعفاء من المدنيين.

وقد نهى الله عز وجل عن قتال من لم يقاتل المسلمين، كائنا من كان، من النساء والصبيان والرهبان المنقطعين للعبادة والشيوخ والزمي: أصحاب الأمراض التي تعوقهم عن الجهاد والعسقاء والأجراء والفلاحون... قال ﷺ: "أخرجوا بسم الله تقاتلون في سبيل الله من كفر بالله، لا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا ولا تقتلوا الولدان ولا أصحاب الصوامع"².

كما نهى النبي ﷺ عن قتال من ألقى السلاح في فتح مكة، فإنه عليه السلام عندما دخل مكة أمر أن ينادى في القوم: "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن ألقى السلاح فهو آمن، ومن أغلق عليه بابه فهو آمن"³. فيها هو النبي ﷺ يأمر بالكف عن حمل السلاح لمواجهة المسلمين ثم ألقاه رغبة في السلام، بل إنه لمجرد توقفه عن قتال المسلمين فقد حرم الشرع قتله، وصار بذلك كالمدينين الذين لا يحملون سلاحًا، ولا يجوز قتلهم بأي حال من الأحوال.

(1) - أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب رقم: 32 الجهاد والسير، باب رقم: 02 تأمير الإمام الأمراء على البعوث... رقم الحديث: 4538: 3/666، وأبو داود في سننه تحت رقم: 2613.

(2) - الشوكاني، نيل الأوطار، كتاب الجهاد والسير: باب الكف عن قصد النساء والصبيان والرهبان... رقم الحديث: 3324.

(3) - أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب رقم 32: الجهاد والسير: باب رقم: 31، فتح مكة، رقم الحديث 4642: 3/687.

4 - عدم الإفساد في الأرض: كان هذا الخلق جلياً في السيرة النبوية، فما كان مجاهدو الإسلام مفسدين في الأرض، سواء كان هذا الإفساد بتدمير المنازل أو تخريب الطرقات أو قتل الدواب أو إتلاف المغروسات، بل كان المجاهدون يحرصون أشد الحرص على الحفاظ على العمران والبيئة في كل مكان، ولو كان ببلاد أعدائهم. فقد نهى النبي ﷺ أصحابه عن الإفساد في الغزو ونفى الأجر عن صاحبه، فعن معاذ بن أنس رضي الله عنه أنه قال: "الغزو غزوان فأما من ابتغى وجه الله وأطاع الإمام وأنفق الكريمة وياسر الشريك واجتنب الفساد فإن نومه ونبيه أجر كله، وأما من غزا فخراً ورياء وسمعة وعصى الإمام وأفسد في الأرض فإنه لم يرجع بالكفاف".¹

والشاهد من الحديث أن النبي ﷺ أثبت الأجر الكامل لمن اجتنب الفساد في حربه وغزوه، ثم أكد عليه السلام ذلك بأن العصاة الذين يفسدون في الأرض ليس لهم من الأمر شيئاً.

وقد نهى النبي ﷺ عن قطع الطرق وتخريبها وتضييق المنازل، فعن معاذ بن أنس رضي الله عنه أنه قال: "غزوت مع نبي الله ﷺ غزوة كذا وكذا فضيق الناس المنازل وقطعوا الطريق فبعث نبي الله ﷺ منادياً ينادي في الناس: أن من ضيق منزلاً أو قطع طريقاً فلا جهاد له".²

ففي هذا الحديث نجد أن النبي ﷺ ينفي ثواب الجهاد لمن أفسد في الأرض وقام بأعمال تخريبية تؤذي غير المقاتلين، وكان هذا ضيع الكفار والمشركين مع المسلمين على مر عصور التاريخ ومثال ذلك ما فعله التتار ببغداد وأهلها فارتكبوا أبشع الجرائم الحربية، واعتمدوا سياسة الأرض المحروقة، فدمروا كل شيء وأتوا على الأخضر واليابس، حتى أنهم عبروا النهر على جسر شيدوه بكتب تراث المسلمين ومؤلفاتهم. كما كان من سنة الرسول ﷺ في الغزو: النهي عن قطع الأشجار أو إتلاف المغروسات لغير حاجة، وما ثبت في سيرته وعليه السلام أنه فعل ذلك إلا في غزوة بني النضير والسبب في ذلك هو أنه لما استقر في أذهان اليهود أن المسلمين لا يفسدون في الأرض، أراد هؤلاء أن يتحصنوا بحصونهم، ويرمون المسلمين من وراء الأشجار، فرخص عليه السلام في قطع هذه الأشجار وحرق النخيل.³ فأنزل الله تعالى: ﴿ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله وليخزي

الفاسقين﴾ [الحشر: 05]

- (1) - أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الجهاد: باب فيمن يغزو ويلتمس الدنيا، رقم الحديث 2515.
- (2) - أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الجهاد: باب: ما يؤمر من انضمام العسكر وسعته، رقم الحديث: 2629.
- (3) - ابن هشام، السيرة النبوية، 3/113.

كما كان النبي ﷺ ينهى عن قتل الحيوان أو عقر المهيائم لغير حاجة أو مأكلة، فقد أوصى أبو بكر الصديق رضي الله عنه جيشه المتوجه إلى فتح الشام بقوله: "... ولا تغرقن نخلا ولا تحرقنها، ولا تعقروا بهيمة، ولا شجرة تثمر، ولا تهدموا بيعة..."¹.

5 - الإحسان في القتل والنهي عن التمثيل والتحريق: كان النبي ﷺ يأمر صحابة بالإحسان في القتال، ومن صور هذا الإحسان الحربي ما يلي:

* - اجتناب ضرب الوجه في القتال: لحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه"². وقد وردت العلة في هذا النهي وهي أن الله خلق الإنسان في أحسن صورة وركبه في أحسن تقويم، لذلك لا يجوز تشويه الخلقة ولو في القتال.

* - النهي عن التمثيل بالقتلى: وذلك بقطع الأعضاء أو تشويهها كفقع العين وجذع الأذن والأنف، وقطع الأطراف وبقر البطون... فكل ذلك محرم في الإسلام وبالأعداء والتمثيل نوع من المبالغة في الانتقام من العدو، لذلك كان النبي ﷺ إذا أمر أميرا في بعث من البعوث أو سرية من السرايا يوصيه بمجموعة وصايا ومنها اجتناب التمثيل بالقتلى، فعن بريدة بن الحصيب الأسلمي أن رسول الله ﷺ كان إذا أرسل سرية أو صاها قائلاً: "اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا..."³. وروى الإمام البخاري أن النبي ﷺ: "نهى النبي ﷺ عن النهي والمثلة"⁴.

وقد نهى النبي ﷺ عن التمثيل في غزوة بدر الكبرى، وذلك حينما انتصر المسلمون، وأسر سهيل بن عمرو، فقال عمر للنبي ﷺ: "يا رسول الله أنزع ثنيته يدلع لسانه، فلا يقوم عليك خطيباً أبداً، فقال رسول الله ﷺ: "لا أمثل به فيمثل الله بي ولو كنت نبياً، ولعله يقوم مقاماً لا تكرهه"، فقام سهيل حين جاءه وفاة النبي ﷺ بخطبة أبي بكر بمكة كأنه كان يسمعها، فقال عمر: أشهد أن محمداً رسول الله"⁵. وهو يريد بذلك قوله عليه السلام: "لعله يقوم مقاماً لا تكرهه". كما نهى النبي ﷺ عن

(1) - ابن عساکر، تاریخ دمشق، 2/75.

(2) - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب رقم: 49: العتق: باب رقم: 20: إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه، رقم الحديث: 2559:2/447.

(3) - الحديث سبق تخريجه.

(4) - أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: كتاب رقم: 46: المظالم والغصب: باب رقم: 30: النبي بغير إذن صاحبه رقم الحديث: 2474:2/431 و432.

(5) - الزيلعي، نصب الراية، 3/120.

التمثيل بقتلى الكفار في غزوة أحد، رغم ما فعله المشركون بجثث المسلمين، خاصة حمزة بن عبد المطلب.

*- النهي عن الحرق بالنار: ومن أخلاق الحروب النبوية: عدم التحريق بالنار، وذلك حينما أرسل عليه السلام أحد البعوث وأشار عليهم بتحريق بعض الأشخاص إن وجدوهم، ولما حان وقت الخروج أتى النبي ﷺ صحابته فأخبرهم بأن التعذيب بالنار هو من اختصاص الله سبحانه وتعالى، لذلك لا يجوز لهم أن يحرقوا من ذكرهم أنفاً، ولكن إن وجدوهم فعليهم بقتلهم، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: "بعثنا رسول الله ﷺ في بعث فقال: إن وجدتم فلانا وفلانا فحرقوهما بالنار ثم قال: حين أردنا الخروج، إني أمرتكم أن تحرقوا فلانا وفلانا وإن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما"¹.

*- النهي عن القتل صبراً: فقد نهى النبي ﷺ في يوم الفتح عن القتل صبراً فقال: "لا يقتل قريشي صبراً بعد هذا اليوم إلى يوم القيامة"². والقتل صبراً: شد يدي الرجل ورجلاه ثم ضرب عنقه أو أن يربط الإنسان أو الحيوان، ثم يرمى بالنبل أو الرصاص.

6 - عدم الإجهاز على الجرحى: كان رسول الله ﷺ ينهى عن الإجهاز على الجرحى أي: قتلهم والإتمام عليهم، لأن ذلك منافياً للرحمة، إذ أن الجريح مع ضعفه وعدم قدرته على القتال قد صار بمثابة الأعزل، وليس بمقاتل لذلك لا يجوز قتله أو الإجهاز عليه، فقد أرشد النبي ﷺ أصحابه في فتح مكة إلى هذا الخلق السامع قائلاً: "ألا لا يجهز على جريح، ولا يتبعن مدبر، ولا يقتلن أسير، ومن أغلق عليه بابه فهو آمن"³.

7 - النهي عن قتل من آمنه المسلمون: كان من سنة الصحابة رضوان الله عليهم: حفظ عهد ولي أمرهم، وإخوانهم من المسلمين إذا أمنوا أحداً من المشركين، أو استجار بهم، فكان كل من يؤمنه الإمام أو أحد المسلمين، نافذ على جميع أفراد الأمة أجمعين، قال رسول الله ﷺ: "ذمة المسلمين

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب رقم: 56: الجهاد والسير: باب رقم 149: لا يعذب بعذاب الله: رقمه 3016: 2/534.
(2) - أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب رقم: 32: الجهاد والسير: باب رقم: 33: لا يقتل قرشي صبراً بعد الفتح: رقمه: 4645: 3/688.

(3) - ابن سلام، القاسم، الأموال، كتاب: فتوح الأرضين صلحا... باب: فتح الأرض تؤخذ عنوة: رقم الحديث: 144.

واحدة، يسعى بها أديانهم، فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه يوم القيامة صرف ولا عدل".¹

وبناء على ذلك كان النبي ﷺ ينهى عن قتل من آمنه المسلمون، ومن أمثلة ذلك: ما وقع في فتح مكة، حينما دخلها رسول الله ﷺ وأصحابه، فرجلان من المشركين واستجار بأمر هاني، وأراد علي بن أبي طالب أن يقتلهما، فذهبت إلى النبي ﷺ، فأخبرته خبر الرجلين، وخبر علي فقال عليه السلام: "قد أجرنا من أجرت وأمنا من أمنت، فلا يقتلهما".²

8 - الوفاء بالعهد وعدم الغدر والخيانة: أكد النبي ﷺ على الوفاء بالعهد، ونهى عن الغدر والخيانة، امتثالاً لأوامر الله سبحانه وتعالى في غير ما آية من القرآن الكريم ومنها قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ [المائدة: 01] وقوله تعالى: ﴿وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً﴾ [الإسراء: 34]، وقوله تعالى: ﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الإيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً غن الله يعلم ما تفعلون﴾ [النحل: 91] كما بين عليه السلام أن الله لا يحب الخائنين، قال تعالى: ﴿إن الله لا يحب من كان خواناً أثيماً﴾ [النساء: 107]. وقد بين رسول الله ﷺ عاقبة الغدر والخيانة فقال: "لكل غادر لواء ينصب بغدرته".³

وأحداث السيرة النبوية حافلة باحترامه عليه السلام لعهوده ومواثيقه، ومن ذلك لما أراد حذيفة بن اليمان وأبوه الخروج من مكة إلى المدينة، ولقيهما مشركو قريش فقالوا لهما: تريدون محمداً؟ فقال حذيفة: ما نريده ولكن نريد المدينة، فأخذوا منا عهد الله ألا نقاتل مع النبي ﷺ إذا حضرنا المدينة، فلما أتيناها أخبرنا رسول الله ﷺ قال: "نفي بعهدهم ونستعين الله عليهم".⁴ فيها هو النبي ﷺ يفي عهود أصحابه للمشركين، رغم الحاجة إليهم في الجهاد، إلا أن أخلاق الإسلام لا ترضى بالخيانة وبالغدر ونقض العهود وخضر ذمم المسلمين.

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب رقم: 29: فضائل المدينة: باب رقم: 1: حرم المدينة: رقم الحديث: 1870: 325/1.

(2) - الحديث: سبق تخرجه.

(3) - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب رقم: 58: الجزية والموادعة: باب رقم: 22: إثم الغادر للبر والفاجر: رقم الحديث: 3188: 567/2.

(4) - أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب رقم: 32: الجهاد والسير: باب رقم: 35: الوفاء بالعهد، رقم الحديث: 4657: 690/3.

واحتراما لعهوده عليه السلام مع المشركين، نجده عليه السلام يرد أبا جندل إلى مكة وهو مسلم، وفاء لما صار بينه ﷺ وبين المشركين في صلح الحديبية في ذي القعدة من السنة السادسة للهجرة¹.

المطلب الثالث: أخلاق ما بعد الانتهاء من القتال والحرب

أولاً: حسن معاملة الأسرى والرقيق والسبي: أمر الإسلام بحسن معاملة الأسرى والرقيق والسبي بعد أن تضع الحرب أوزارها، وقد أرشد الله عز وجل إلى الإحسان في معاملة الأسير: وهو المقاتل من الكفار يظفر به المسلمون حياً، قائلاً: ﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً﴾ [الإنسان: 8/9] وقال تعالى أيضاً: ﴿يا أيها النبي قل لمن في أيديكم من الأسرى إن يعلم الله في قلوبكم خيراً يؤتكم خيراً مما أخذ منكم ويغفر لكم والله غفور رحيم﴾ [الأنفال: 70].

ووقائع السيرة النبوية حافلة بحسن معاملة الأسرى، ومن ذلك ما يلي:

1 - الوصية بالأسرى خيراً: كان رسول الله ﷺ يوصي المجاهدين من المسلمين بالأسرى خيراً، حتى كان الصحابة يأكلون التمر ويقدمون لهم الخبز إيثاراً لهم على أنفسهم، فنزل قوله تعالى: ﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً﴾ [الإنسان: 8]، أخرج ابن المنذر عن أبي جرير في قوله: [أسيراً] قال: "لم يكن النبي ﷺ بأسر أهل الإسلام ولكنها نزلت في أسارى أهل الشرك كانوا بأسروهم في العذاب، فنزلت فيهم فكان النبي ﷺ يأمرهم بالإصلاح إليهم"².

فكان رسول الله ﷺ يوصي بالأسرى خيراً، فلم يأمر بتعذيبهم أو الإساءة إليهم أو تكميمهم أو توثيقهم بل أمر بحسن معاملتهم وكأنهم في ضيافة المسلمين وليسوا في أسر. ومما يشهد على حسن أخلاق المسلمين بالأسرى، إسلام كثير منهم ليس خوفاً أو رهبة وإنما اقتناعاً وصدقاً، وإلا لكان من اليسير أن يرتدوا على أعقابهم في أقرب فرصة تسنح لهم، وقد كان في قصة ثمامة بن أثال أعظم شاهد على ما نقول، إذ أطلق النبي ﷺ سراحه في اليوم الثالث من ربطه، فذهب أمامة إلى مكان قريب، واغتسل ثم دخل المسجد فقال: "أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله"³.

(1) - راجع تفاصيل القصة كاملة في: ابن اسحاق، السيرة النبوية، 2/466 وما بعدها.

(2) - السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، ص: 293: سورة الإنسان، الآية: 08.

(3) - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب رقم: 64: المغازي: باب رقم: 72: وقد بين حنيفة وحديث ثمامة بن أثال رقم الحديث: 4372: 3/766.

2 - قبول الفداء في الأسرى: فقد قبل رسول الله ﷺ الفداء في أسرى بدر، وكان ممن فادى نفسه العباس بن عبد المطلب كما في صحيح البخاري من حديث أنس¹.

ثانيا: الحفاظ على أموال المسلمين والنهي عن الغلول: كان الرسول عليه السلام يأمر صحابته بعد الجهاد بجمع الغنائم والأموال والحفاظ عليها، وينهى عن الغلول وهو: السرقة من الغنيمة قبل قسمتها ودون علم الإمام، وقد شدد الله تعالى في أمر الغلول فقال محذرا منه نبيه عليه السلام: ﴿وما كان لنبي أن يغفل ومن يغفل يأتي بما غل يوم القيامة ثم توفي كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾ [آل عمران: 161].

وقد أكد النبي ﷺ هذا الخلق الكريم في سيرته من خلال عدة أساليب نذكر منها:

1 - أمره عليه السلام الحفاظ على غنائم المسلمين والنهي عن إفسادها بسوء استخدامها: فقد قال رسول الله ﷺ في بيان الواجب على المجاهدين تجاه غنائم المسلمين: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يركب دابة من فيء المسلمين حتى إذا أعجمها ردها فيه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يلبس ثوبا من فيء المسلمين حتى إذا أخلفه رده فيه"².

2 - النهي عن الغلول والنهبة من أعظم وصايا الرسول ﷺ عند خروج المسلمين للغزو: فقد كان النبي ﷺ إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيرا ثم يقول: "اغزوا باسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا، ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا"³ وعن عبد الله بن زيد الأنصاري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ: "نهى عن النهبة [الأخذ من الأموال قبل قسمتها] والمثلة"⁴.

3 - ترتيب النبي ﷺ العقوبة على الغلول: رتب النبي ﷺ على الغلول والسرقة من المغنم عقوبة شديدة وهي استحقاق النار يوم القيامة فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "خرجنا مع رسول الله ﷺ يوم خيبر، فلم نغنم ذهباً ولا فضة، إلا الأموال والثياب والمتاع، فأهدى رجل من بني الضبيب يقال

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب رقم: 8: الصلاة: باب رقم: 42: القسمة وتعليق القنو في المسجد، رقم الحديث: 421: 1/86.

(2) - أخرجه أبو داود في سننه: كتاب: الجهاد: باب: في الرجل ينتفع من الغنيمة بشيء: رقمه 2708.

(3) - سبق تخريجه.

(4) - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب رقم: 46: المظالم والغصب: باب رقم: 30: النبي بغير إذن صاحبه: رقم الحديث: 2474: 2/431.

له: رفاعة بن زيد لرسول الله ﷺ غلاما يقال له: مدعم، فوجه رسول الله ﷺ إلى وادي القرى، حتى إذا كانوا بوادي القرى، بينما مدعم يحط رحلا لرسول الله ﷺ إذا سهم عائر فقتله، فقال الناس: هنيئا له الجنة؛ فقال رسول الله ﷺ: "كلا والذي نفسي بيده، إن الشملة التي أخذها يوم خيبر من المغانم، لم تصبها المقاسم لتشتعل عليه نارا".¹

4 - المن على الأسرى: فبعد أن انتصر رسول الله ﷺ في غزوة بدر، وأسر المسلمون المشركين، قال ﷺ: "لو كان المطعم بن عدي حيا ثم كلمني في هؤلاء النتنى لتركتهن له".²

يقول ابن القيم في هديه عليه السلام في الأسرى: "كان يمن على بعضهم، ويقتل بعضهم، ويفادي بعضهم بالمال، وبعضهم بأسرى المسلمين، وقد فعل ذلك كله بحسب المصلحة".³

5 - إطعام الأسرى وسقيهم وكسوتهم: كان رسول الله ﷺ حريصا على تلبية حاجيات الأسرى من مطعم ومشرب وملبس، فكان عليه السلام يتفقد الأسرى بنفسه، ويترقق بهم، ويتواضع معهم في الحديث، بل ويطعمهم ويسقيهم متى أرادوا ذلك، كما فعل ﷺ مع رجل من بني عقيل، حينما ناداه فقال: يا محمدا يا محمدا فاتأه رسول الله ﷺ فقال: ما شأنك؟ قال: "إني جائع فأطعمني وضمان فاسقني، قال عليه السلام: "هذه حاجتك".⁴

ومن اهتمام رسول الله ﷺ بالأسرى كذلك كسوتهم إن كانوا في حاجة إلى ذلك، فعن جابر رضي الله عنه أنه قال: "لما كان يوم بدر أتى بأناس وأتى بالعباس، ولم يكن عليه ثوب، فنظر النبي ﷺ له قميصا، فوجد قميص عبد الله بن أبي يقدر عليه، فكساه النبي ﷺ إياه، فلذلك نزع النبي ﷺ قميصه الذي ألبسه" قال ابن عينية: كانت له عند النبي ﷺ يد، فأحب أن يكافئه.⁵

6 - إباحة الزواج من الأسيرات: فقد تزوج النبي ﷺ من الأسرى السيدة جويرية بنت الحارث رضي الله عنها بعد غزوة بني المصطلق، وتزوج من السيدة: صفية بنت حيي بن اخطب رضي الله عنها بعد فتح خيبر، وفي هذا أعظم تكريما في معاملة الأسرى والإحسان إليهم.

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب رقم: 83: الإيمان والنذور: باب رقم: 33: هل يدخل في الإيمان والنذور الأرض والمغنم والزروع والأمتعة: رقم الحديث 6707: 1185/4، وذكر تحت رقم: 4234.

(2) - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب رقم: 64: المغازي: باب رقم: 12: بيان ذكر من شهد بدرا، رقمه: 4024: 707/3.

(3) - ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، 2/138.

(4) - أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب رقم: 26: النذر: باب رقم: 3: لا وفاء لنذر في معصية الله... رقم الحديث: 4261: 621/3.

(5) - أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب رقم: 56: الجهاد والسير: باب رقم: 142: الكسوة للأسارى: رقمه: 3008: 533/2.

كما كان النبي ﷺ بحسن معاملة السبي والرقيق، فكان عليه السلام يمنع التفريق في السبي بين الوالدة وولدها ويقول: "من فرق بين والدته وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة"¹؛ فكان "يؤتي بالسبي فيعطي أهل البيت جميعاً كراهية أن يفرق بينهم"².

ثالثاً: مواراة جيف قتلى الأعداء: والمقصود بذلك دفن جثث الأعداء التي خلفتها المعركة على أرضها، وهذا من كمال الرحمة بهم والإحسان إليهم رغم أنهم كانوا من المحاربين لدين الله ودعوة رسوله ﷺ، فكما كان النبي عليه السلام حريصاً على هدايتهم ورحيماً بهم في حياتهم، كان أيضاً رحيماً بهم بعد موتهم.

ومن نماذج ذلك في السيرة النبوية: ما فعله ﷺ بعد غزوة بدر، حيث أكرم الله عز وجل المسلمين بالنصر على أعدائهم، "فقد أمر عليه السلام بإلقاء جثث الأعداء في ركي من قلب بدر ثم وقف عليها قائلاً: "بئس عشيرة النبي كنتم لنبيكم، كذبتُموني وصدقني الناس، وخذلتُموني ونصرني الناس، وأخرجتُموني وآواني الناس"³.

وقد اعتد العلماء بفعل النبي ﷺ بوجوب دفن الكافر الحربي، إذ لم يرد عن النبي ﷺ أنه ترك جثة بعد القتال دون أن يأمر بمواراتها، بل كما نرى قد أمر بمواراة قتلى قريش في بدر، حتى عد العلماء ترك جثث الكفار في ساحات القتال من المثلة التي نهى عنها النبي ﷺ.

رابعاً: عدم إكراه المغلوبين على اعتناق الدين بالقوة أو الإكراه: كان النبي ﷺ يكفل حرية العقيدة لمن انتصر عليهم في الحروب والغزوات ﴿لا إكراه في الدين﴾ [البقرة: 256]، وإنما تجلت مهمته عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر﴾ [الغاشية: 21].

وإذا تصفحنا وقائع سيرته ﷺ لم نجد أنه أجبر أحد على اعتناق الإسلام بالقوة أو الإكراه، فقد دخل عليه السلام المدينة وأسس على أرضها دولة الإسلام وأرسى فيها قواعد السلام مع اليهود والمشركين الذين لم يسلموا، فلم يتعرض لهم بسوء، ولم يضطهدهم لعدم اعتناقهم الإسلام، بل وادعاهم وكتب بينه وبينهم صحيفة، يتبين حقوقهم وواجباتهم.

كما لم نجد في سيرته خبراً عن إكراه الأسرى وأهل البلاد المفتوحة، على الدخول في الإسلام قسراً،

(1) - أخرجه الترمذي في سننه: كتاب السير: باب: في كراهية التعريف بين السبي: رقمه 1566.

(2) - ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، 2/141.

(3) - نفسه، 3/173.

بل كانوا يعتنقون الإسلام من تلقاء أنفسهم، ومن رضي منهم البقاء على دينه، ألزمه الرسول ﷺ بدفع الجزية والبقاء على دينه.

خاتمة:

لقد أثبتت سيرة الرسول ﷺ أن الالتزام بالقواعد الإسلامية المثالية التي وردت في كتاب الله تعالى ليس ضرباً من الخيال، أو تحتاج إلى عالم مثالي خالٍ من الشر والردائل، بل هو أمر ممكن؛ لأنها قواعد واقعية إضافةً إلى كونها مثالية، قواعد يمكن تطبيقها والحياة بها كما استطاع الرسول ﷺ أن يحيا بها، ولأنها هي أصلح القواعد لتنظيم حياة البشر، وأنها الدليل الواضح لمن أراد الهداية بصدق، كما كانت حياته ﷺ ترجمة صادقة لكل أمر إلهي، وقد صدقت ووُفِّقت أم المؤمنين عائشة في وصف أخلاقه ﷺ عندما قالت: كان خُلُقُه القرآن.

ولكن لأنه ليس كل من يرى يبصر؛ فإن هذه الأخلاق العظيمة، والشمائل الجليلة لم تمنع نفراً من البشر أن ينكروا فضل رسول الله ﷺ، ويكذبون ما علمه جميع البشر من جميل خلاله، بل ساقهم الكبر والعناد إلى التناول على رسول الله ﷺ، والإساءة إليه...

وتميّزت الحروب النبوية بأنها حروب غير دموية، بمعنى أنها لم يكن فيها ما يُعرف الآن بجرائم إبادة الشعوب، حيث نجد فيما يُسمى "بحضارات" العالم الحديثة أن بعض الزعماء أخذوا قرارات نتج عنها إفناء لِكَمٍّ هائلٍ من البشر في مدينة أو دولة أو أحياناً قارة! لكن حروب رسول الله ﷺ لم تكن على هذه الصورة، ذلك أنه -كما ذكرنا- كان حريصاً على تجنب القتال ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وإذا اضطر إليه حاول أن ينهيه بسرعة، وأثناء القتال نفسه كان يحفظ دماء المدنيين، وكذلك يحفظ دماء المستكرهين على القتال، ثم بعد القتال كان يعفو إذا ملك، ويسامح ويرحم إذا غلب. فجاءت حروبه على مستوى من الرقي لا تعرفه -بل لا تفهمه- "الحضارات" الحديثة!

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن إسحاق، السيرة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2009م.
- ابن حجر، العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، تصحيح: عبد العزيز بن باز، نشر رئاسة البحوث العلمية والإفتاء، المملكة العربية السعودية.

- ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة، دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، 1402هـ.
- ابن سلام، القاسم، الأموال، تحقيق: محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1401هـ.
- ابن العربي، أبو بكر، أحكام القرآن، تحقيق: رضا فرج الهمامي، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، 1433هـ/ 2012.
- ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق: صبيح الصالح، دار اعلم للملايين، الطبعة الثانية، 1401هـ.
- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب وعبد القادر الارناؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الرابعة عشر، 1407هـ/ 1986م.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، راجعه ونقحه: خالد محمد محرم، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 1432هـ/ 2011م.
- ابن هشام، السيرة النبوية، تخريج وتحقيق: وليد بن سلامة، وخالد بن محمد بن عثمان، مكتبة الصفا، القاهرة، الطبعة الأولى، 1422هـ/ 2001م.
- البخاري، أبو عبد الله، صحيح، دار صادر، بيروت.
- الزحيلي، وهبة، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، المكتبة الحديثة.
- زيدان، عبد الكريم، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1396هـ.
- السباعي، مصطفى، السيرة النبوية دروس وعبر، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة التاسعة، 1406هـ/ 1986م.
- السجستاني، أبو داود، سنن، دار الفكر، مراجعة وضبط وتعليق: محمد محي الدين عبد الحميد.
- السعدي، عبد الرحمان، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، تحقيق وتصحيح: محمد زهري النجار، المؤسسة السعيدية، الرياض، السعودية.

- السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، مكتبة الصفا، القاهرة، الطبعة الأولى، 1423هـ/2002م.
- الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، نشر محفوظ العلي، بيروت.
- الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، نشر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي، مصر.
- الشيباني، محمد بن الحسن، السير الكبير (مع شرحه للسرخسي)، تحقيق: صلاح الدين المنجد (ج: 1-3) وعبد العزيز (ج: 4-5) معهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية، القاهرة، 1971م.
- الصلابي، علي محمد، غزوات الرسول دروس وعبر وفوائد، أعده للنشر قاسم عبد الله إبراهيم، الطبعة الأولى، 1428هـ/2007م.
- ضميرية، عثمان جمعة، أصول العلاقات الدولية في فقه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، دار المعالي، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 1419 هـ.
- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم دار سويدان، بيروت.
- القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع للأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- لوبون، غوستاف، حضارة العرب، ترجمة: عادل زعيتر، مكتبة الأسرة، مصر، 2000م.
- الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1402هـ.
- المباركفوري، صفى الرحمان، الرحيق المختوم، المكتبة الثقافية، بيروت.
- مسلم، أبو الحجاج، صحيح، دار صادر، بيروت.
- المنصور فوري، محمد سليمان، رحمة للعالمين، دار السلام، الرياض، الطبعة الأولى.
- النووي، شرف الدين، شرح الإمام النووي على صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1398هـ.

الرجوع إلى العلماء عند الاختلاف: الإمام مالك نموذجاً

Returning to the Scholars in Times of Disagreement: Imam Malik as a Model

د. عمر أفيير

باحث بسلك الدكتوراه - جامعة ابن طفيل - القنيطرة - المغرب



ملخص:

لقد اقتضت حكمة الله عز وجل وقوع الخلاف بين الناس، فتعبد عامة الناس بالرجوع إلى العلماء، كما تعبد العلماء بالاجتهاد في استنباط أحكام شريعته، والاجتهاد السائغ ما كان من رجاله وفي مجاله، فكان الصحابة رضي الله عنهم يرجعون إلى النبي صلى الله عليه وسلم عند الاختلاف في أمور دينهم ليفصل بينهم، وبعد وفاته صلى الله عليه وسلم رجع الصحابة إلى أمهات المؤمنين، كما رجع عامتهم إلى كبارهم، واحتاج التابعون إليهم فرجعوا إليهم، وبعد انقراض عصرهم رجع الناس إلى التابعين، وهكذا توارث المسلمون هذا المنهج القويم على اختلاف أعصارهم وأمصارهم ومذاهبهم، ومن الأئمة الأعلام الذين كان إليهم الرجوع عند الاختلاف: إمام دار الهجرة مالك بن أنس رحمه الله، وهذا الذي رمت بيانه ودراسته في هذا الموضوع الذي أضعه بين أيديكم علّه يفيدكم.

الكلمات المفتاحية:

الرجوع، العلماء، الاختلاف، الإمام مالك.

Abstract:

Allah's wisdom dictates that disagreement among people constantly occurs, thus it is common for people to turn to scholars for guidance. Scholars also strive to derive the laws of Shari'a through ijtihad (reasoning from Islamic rulings). One of the most reliable ijtihad was that of the companions of the Prophet (peace be upon him) who used to

refer to him to resolve their religious disputes. After his death, the companions referred to the Ummahat Al Mu'minin (the mothers of the believers) and later, to the elders. The companions' followers also turned to them, and after their era, people turned to their followers. Thus, Muslims have inherited this powerful method of resolving disagreements across different eras, cultures, and schools of thought. One of the most prominent Imams to whom people returned to settle their disputes was Imam Malik.

Keywords:

Return, Scholars, Dispute, Imam Malik.

توطئة:

كان العلماء قديما يتفاتون إلى الأكابر؛ من أهل الرسوخ والبصائر، فإذا اختلفوا في شيء من مسائل العلم كان إليهم الرجوع، فما حكموا به فهو المقبول المسموع، فيرتفع الخلاف، ويثبت الائتلاف. وقد وقفت على شذرات نفيسة تثبت لنا ما حصل من التحاكم العلمي إلى الإمام مالك رحمه الله، فانتزعها من بطون مصنفات السادة المالكية، مما دفعني إلى اتخاذها نماذج لدراسة أوسع منها تتعلق بالرجوع إلى العلماء عند الاختلاف في أمور الدين العلمية والعملية، فحاولت أن أستنطق هذه المسائل وأهز بجذعها في هذا التجيز الوجيز، علّما تجود علينا بما حوته في طياتها من نفائس الفقه وشماريخ التاريخ.

وتتجلى أهمية هذا البحث في كونه رسالة -إلى الناس عامة وإلى طلبة العلم خاصة- تنشر الوعي بضرورة الرجوع إلى علماء الأمة والصدور عن رأيهم وامتنال فتاويهم سدا لباب النزاع وحفاظا على الألفة والاجتماع.

فما هو الموقف المطلوب عند الاختلاف في أمور الدين؟ وما هي أهم المجالات التي وقع فيها الرجوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم عند الاختلاف؟ وإلى أي حد يمكن الاستفادة مما حصل من التفاتي إلى الإمام مالك رحمه الله؟

هذه الإشكالات وغيرها يجيب عنها هذا البحث من خلال ستة مباحث، وتحت كل مبحث عدد من المطالب.

المبحث الأول: مفهوم الرجوع لغة واصطلاحاً

المطلب الأول: مفهوم الرجوع لغة:

يتميز مصطلح الرجوع في لغة العرب بثرائه من حيث المبنى والمعنى؛ "رَجَعَ الرء والجيم والعين أصل كبير مطرد منقاس، يدل على ردّ وتكرار"⁽¹⁾، و"رَجَعَ يَرْجِعُ رَجْعاً، وَرُجُوعاً، وَرُجْعَى، وَرُجْعَاناً، وَمَرَجِعاً، وَمَرَجِعَةً: انصرف"⁽²⁾، "وَرَجَعَ عن الشيء: تركه"⁽³⁾، و"رَجَعَ عن الأمر: كفَّ، امتنع، تركه، عَدَلَ عنه"⁽⁴⁾، "ومن المجاز: خالفني ثم رَجَعَ إلى قولي"⁽⁵⁾، "ومصدره لازماً الرُّجُوعُ، ومصدره واقعا الرُّجْعُ. يقال: رَجَعْتُهُ رَجْعاً فَرَجَعَ رُجُوعاً يستوي فيه لفظ اللازم والواقع"⁽⁶⁾، و"الرُّجُوعُ: العَوْدُ إلى ما كان عليه مكاناً أو صفة أو حالاً، يقال: رَجَعَ إلى مكانه وإلى حالة الفقر أو الغنى، وَرَجَعَ إلى الصحة أو المرض أو غيره من الصفات"⁽⁷⁾.

يتبين مما سبق أن مصطلح الرُّجُوع في اللغة يرجع إلى الرد والتكرار والانصراف والترك والامتناع والعدول والعود. ومن المصطلحات القريبة من الرجوع في هذا السياق (التفاتي)؛ ويرجع معناه في اللغة إلى التحاكم والتخاصم، "وفي الحديث: أن قوما تقاتوا إليه، معناه تحاكموا. قال الطرماح:

أَنْخَ بِفِنَاءٍ أَشَدَّقَ مِنْ عَدِيٍّ وَمِنْ جَرِمٍ، وَهُمْ أَهْلُ التَّفَاتِي.

- (1) ابن فارس، أبو الحسن أحمد الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د. ط)، 1399هـ/1679م، باب الرء والجيم وما يثلهما، (رجع) (2/490).
- (2) ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسى، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ/2000م، العين والجيم والرء، مقلوبه (ر ج ع) (1/317).
- (3) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1419هـ/1998م، فصل الرء (ص: 479).
- (4) أحمد مختار عبد الحميد عمر، بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، دار عالم الكتب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1429هـ/2008م، (ر)، (ر ج ع) (2/860).
- (5) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ/1998م، حرف الرء، (ر ج ع) (1/339).
- (6) ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب، تحقيق محمد أمين عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي / مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1419هـ/1999م، فصل الرء، (رجع) (8/114).
- (7) الكليات، م. س، (ص: 478).

أي التحاكم"⁽¹⁾. "الهروي: والتفتاتي، التخاصم، وأنشد بيت الطرماح: وهم أهل التفتاتي"⁽²⁾.

المطلب الثاني: مفهوم الرجوع اصطلاحاً

سبق الإشارة إلى أن التفتاتي بمعنى الرجوع و"في الحديث: (أن قوما تفتاتوا إليه)؛ معناه تحاكموا إليه وارتفعوا إليه في الفتيا"⁽³⁾، وقال الخطابي: "تفتاتوا: معناه تحاكموا إليه، من الفتوى"⁽⁴⁾، ومن المصطلحات التي تأتي بمعنى الرجوع أيضاً: الرّدّ، لقوله تعالى: "فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول" [النساء: 58]، "أي: ارجعوا فيه إلى الكتاب والسنة"⁽⁵⁾.

والتعريف الذي أراه جامعاً مانعاً للرجوع أو التفتاتي هو: التحاكم إلى المجتهد في الفتوى عند الاختلاف.

المبحث الثاني: حكم الرجوع إلى أهل العلم وضابط الفصل بين الفقهاء

المطلب الأول: حكم الرجوع إلى أهل العلم

لقد أحال الله تعالى في كتابه الكريم على أهل العلم، فأمر من لا يعلم أن يسأل من هو أعلم منه، فقال: "فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون" [الأنبياء: 7]، فاستدل الإمام القرطبي بهذه الآية الكريمة على وجوب رجوع العامي إلى العالم في أمر دينه، فقال: "فرض العامي الذي لا يشتغل باستنباط الأحكام من أصولها لعدم أهليته فيما لا يعلمه من أمر دينه ويحتاج إليه، أن يقصد أعلم من في زمانه وبلده فيسأله عن نازلته فيمثل فيها فتواه، لقوله تعالى: "فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم

(1) الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون وجماعة من المحققين، الدار المصرية للتأليف والترجمة / دار القومية العربية للطباعة، (د.ط)، 1384هـ/1964م، (14/329).

(2) لسان العرب، م. س، (10/183).

(3) نفسه.

(4) الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد البستي، غريب الحديث، تحقيق عبد الكريم إبراهيم العزاوي، تخريج عبد القيوم عبد رب النبي، دار الفكر، دمشق، سوريا، (د. ط)، 1402هـ/1982م، تفسير غريب حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (1/448).

(5) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، الكشاف، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض وفتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1418هـ/1998م، (2/96).

لا تعلمون" [الأنبياء:7]⁽¹⁾، بل نقل الإجماع على وجوب تقليد العامي للعالم فقال رحمه الله: "لم يختلف العلماء أن العامة عليها تقليد علمائها، وأنهم المراد بقول الله عز وجل: "فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون" [الأنبياء:7]، وأجمعوا على أن الأعلى لابد له من تقليد غيره ممن يثق بميزه بالقبلة إذا أشكلت عليه، وكذلك من لا علم له ولا بصر بمعنى ما يدين به لا بد له من تقليد عالمه، وكذلك لم يختلف العلماء أن العامة لا يجوز لها الفتيا، لجهلها بالمعاني التي منها يجوز التحليل والتحريم"⁽²⁾.

ومما يُستدل به على وجوب سؤال العلماء والرجوع إليهم عند الاختلاف، قول الله عز وجل: "يا أيها الذين ءامنوا أطيعوا الله والرسول وأولي الامر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تومنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا" [النساء: 58]، "فأمر تعالى برد المتنازع فيه إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وليس لغير العلماء معرفة كيفية الرد إلى الكتاب والسنة، ويدل هذا على صحة كون سؤال العلماء واجبا، وامثال فتواهم"⁽³⁾.

ولقد أرشد الله سبحانه إلى الرجوع والرد إلى أولي الأمر؛ وهم البَحَثَةُ من أهل العلم والفقه الذين يُفزع إليهم لمعرفة الأحكام الشرعية عامة وفي النوازل خاصة، فقال سبحانه: "وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم" [النساء: 82]، واختار الإمام مالك رحمه الله أن المراد بأولي الأمر في الآية هم أهل القرآن والعلم، "قال جابر بن عبد الله ومجاهد: (أولو الأمر) أهل القرآن والعلم، وهو اختيار مالك رحمه الله، ونحوه قول الضحاك، قال: يعني الفقهاء والعلماء في الدين"⁽⁴⁾.

أنكر الرسول صلى الله عليه وسلم على من أفقى بغير علم، ولم يستعن بسؤال أهل العلم، فقال:

(1) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ومجموعة من المحققين، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى، 1429هـ/2008م، (3/16-17).

(2) م. ن، (14/179).

(3) م. ن، (6/431-432).

(4) م. ن، (6/429-430).

"ألا سألوا إذ لم يعلموا فإنما شفاء العيِّ السؤال" ⁽¹⁾، فاستدل الحافظ ابن عبد البر القرطبي رحمه الله بهذا الحديث على أنه "يلزم كل مؤمن ومؤمنة إذا جهل شيئاً من دينه أن يسأل عنه" ⁽²⁾.

المطلب الثاني: ضابط الفصل بين الفقهاء

كان الناس عامة والعلماء خاصة يتحرون أعلم الناس من أكابر أهل العلم للرجوع إليهم عند الاختلاف، فقد "تكلم يوما حماس القاضي وموسى القطان، في مسألة تكلم عليها ابن عبدوس وابن سحنون، فجعل حماس يحتج لابن عبدوس ويفضله على ابن سحنون في الفقه، وجعل موسى يفعل مثل ذلك في ابن سحنون، حتى جاء أبو الغصن" ⁽¹⁾، فقال حماس: قد جاء من يفصل بيننا، فذكر له ذلك. فقال أبو الغصن: إنما يفصل بين الفقيهين من هو أفقه منهما، وقال لهما: ما المسألة التي اختلفتما فيها؟ قالوا: إذا باع بالخيار، واشترط أكثر من الأمد الذي يصح فيه من المشتري بالخيار، فهلك، فممن ضمانه؟ فابن عبدوس يقول: من المشتري؛ لأنه بيع فاسد، وابن سحنون يقول: من البائع؛ لأنه بيع خيار. فقال أبو الغصن: سمعت ابن المواز يقول فيها: هو بيع فاسد، فقالا له: رواية؟ قال: نعم، إذا باع بالخيار، وشرط النقد، فالبيع فاسد، فهذه نظيرتها؛ لأنه اشترط الزائد على ما لا يصلح من ضرب الأجل، كاشتراط النقد" ⁽²⁾.

وقد سئل أبو العباس الإيباني ⁽³⁾ "يوماً عن فقيهين من أصحابه وتلاميذه وهما: أبو القاسم بن زيد

(1) سنن أبي داود، كتاب: الطهارة، باب: المجدور يتيمم، حديث رقم: (336)، (1/251-252). سنن ابن ماجه، أبواب: التيمم، باب: في المجروح تصيبه الجنابة فيخاف على نفسه إن اغتسل، حديث رقم: (572)، (1/362). مسند أحمد، مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، حديث رقم: (3056)، (5/173).

(2) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق جماعة من المحققين، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، (د. ط)، 1387هـ/1667م، (الأجزاء يختلف تاريخ طبعها)، (3/338).

(1) هو: أبو الغصن نفيس الغرابي السوسي المالكي (ت309هـ). تُنظر ترجمته في: القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى السبتي، ترتيب المدارك، تحقيق حسن شلي وعز الدين ضلي وعمر شلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1435هـ/2014م، (3/95-97).

(2) ترتيب المدارك، م. س، (3/97).

(3) هو: أبو العباس عبد الله بن أحمد بن إبراهيم بن إسحاق التونسي المالكي المعروف بالإيباني (ت352هـ). تُنظر ترجمته في ترتيب المدارك، م. س، (3/298-303).

وسعيد بن ميمون. فقليل له: أيهما أفقه؟ فقال: إنما يفضل بين عالمين من هو أعلم منهما⁽¹⁾، وهذا من تواضعه رحمه الله.

المبحث الثالث: الرجوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم عند الاختلاف

كان الرسول صلى الله عليه وسلم قائما بوظيفة البيان كما أمره ربه عز وجل في قوله: "وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون" [النحل: 44]، فإذا اختلف الصحابة -رضي الله عنهم- في شيء من أمورهم ردوه إليه ليفصل بينهم، فيبين لهم ما أشكل عليهم أو يقرهم على اجتihadهم، فيزول الإشكال ويرتفع الخلاف وينقطع النزاع، وكانت دائرة الاجتهاد ضيقة فضاقت معها الخلاف؛ لأن الزمن يومئذ زمن التشريع بالوحي.

وقد سجلت لنا المصنفات الحديثية نماذج من رجوع الصحابة رضي الله عنهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم عند اختلافهم، ومن ذلك الآتي:

المطلب الأول: الرجوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم باعتباره مفتيا

ما حصل من التحاكم العلي من الصحابة رضي الله عنهم في المسائل العملية وإن كان ترتب عنه ثروة فقهية فرعية، فقد ترتب عنه أيضا ثروة أصولية ضابطة لمنهج الاجتهاد والاستدلال.

عن نافع، عن ابن عمر، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم لنا لما رجع من الأحزاب: "لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة"، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم، فلم يعنف واحدا منهم⁽²⁾.

هذا الحديث أصل في مشروعية الاجتهاد، وذلك لاجتهاد الصحابة رضي الله عنهم في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وإقراره لهم على اجتihadهم وما أفضى إليه من الاختلاف المعتبر، فأقر النبي صلى الله عليه وسلم الفريقين على المنهجين بعدما رفع إليه الخلاف ليفصل فيه.

قال الإمام المازري رحمه الله: "هذا فيه دلالة على أن الإثم موضوع في مسائل الفروع، وأن كل

(1) ترتيب المدارك، م. س، (3/301).

(2) صحيح البخاري، كتاب: صلاة الخوف، باب: صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء، حديث رقم: (946)، (1/300). صحيح مسلم، كتاب: الجهاد والسير، باب: المبادرة بالغزو، وتقديم أهم الأمرين المتعارضين، حديث رقم: (1770)، (3/1391).

مجتهد غير ملوم فيما أذاه اجتهاده إليه، بخلاف مسائل الأصول، وكأن هؤلاء لما تعارضت الأدلة، فالأمر بالصلاة لوقتها يوجب تعجيلها قبل بني قريظة، والأمر بأن لا يصلي إلا في بني قريظة يوجب التأخير وإن فات الوقت، فأَيّ الظاهرين يقدم، وأَيّ العمومين يستعمل؟ هذا موضع الإشكال وللنظر فيه مجال⁽¹⁾، "فمن أخذ بالمفهوم صلى حين خاف فوات الوقت، ومن أخذ بظاهر اللفظ آخر، ففيه حجة للقائلين بالظاهر وللقائلين بالمفهوم"⁽²⁾.

ومن المسائل الأصولية التي يُستدل لها بهذا الحديث ما ورد في كلام الإمام النووي رحمه الله حيث قال: "فيه دلالة لمن يقول بالمفهوم والقياس ومراعاة المعنى ولمن يقول بالظاهر أيضا، وفيه أنه لا يعنف المجتهد فيما فعله باجتهاده إذا بذل وسعه في الاجتهاد، وقد يستدل به على أن كل مجتهد مصيب"⁽³⁾.

ومما وقع فيه التفاتي من الصحابة رضي الله عنهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم ويتعلق به مسائل من أصول الفقه أيضا، ما ورد عن أبي سعيد الخدري، قال: خرج رجلان في سفر، فحضرت الصلاة وليس معهما ماء، فتيما صعيدا طيبا، فصليا، ثم وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدهما الصلاة والوضوء، ولم يعد الآخر، ثم أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرا ذلك له، فقال للذي لم يعد: "أصبت السنة وأجزتكَ صلاتك"، وقال للذي توضأ وأعاد: "لك الأجر مرتين"⁽⁴⁾.

فما ورد من الخلاف في الحديث وإن كان في مسألة فرعية عملية لكنه يتعلق به مباحث من أصول الفقه، "ومنها: جواز الاجتهاد في زمنه صلى الله عليه وسلم، ومنها: الرجوع إلى النص ولو بعد الاجتهاد

(1) المازري، أبو عبد الله محمد بن علي، المعلم بفوائد مسلم، تحقيق محمد الشاذلي النيفر، الدار التونسية للنشر / المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر / المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات / بيت الحكمة، الطبعة الثانية، 1988م، والجزء الثالث صدر بتاريخ 1991م، (3/26).

(2) القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى السبتي، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، الطبعة الأولى، 1419هـ/1998م، (6/110).

(3) النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى، 1347هـ/1929م، (12/98).

(4) سنن أبي داود، كتاب: الطهارة، باب: المتيمم يجد الماء بعد ما يصلي في الوقت، حديث رقم: (338)، (1/253-254).

طلباً لموافقة اجتهاده النص، ومنها: وجوب الاستفتاء إذا نزلت نازلة، ووجوب الإجابة عليها على من كان عالماً⁽¹⁾.

وفي هذا الباب أيضاً ما روي عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزي عن أبيه أن رجلاً أتى عمر، فقال: إني أجنب فلم أجد ماء، فقال: لا تصل. فقال عمار: أما تذكر يا أمير المؤمنين، إذ أنا وأنت في سرية فأجنبنا فلم نجد ماء، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتمعكت في التراب وصليت، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "إنما كان يكفيك أن تضرب بيدك الأرض، ثم تنفخ، ثم تمسح بهما وجهك، وكفيك"، فقال عمر: اتق الله يا عمار، قال: إن شئت لم أحدث به⁽²⁾.

في هذا الحديث اختلاف عمر وعمار -رضي الله عنهما- في الجنب لا يجد الماء هل يتيمم أم لا؟ فكان التفاتي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فأفتاهم مع بيان كيفية التيمم، و"لم يقنع عمر بقول عمار وخشي أن يكون قد دخل عليه فيما حدثه به وهم أو نسيان، إذ لم يذكر هو شيئاً من ذلك"⁽³⁾.

والمسألة وإن كانت من فروع فقه التيمم إلا أنها تتعلق بمباحث من علم الأصول، فالحديث "فيه جواز الاجتهاد في زمان النبي صلى الله عليه وسلم عند الضرورة والبعد منه، كما قال معاذ رضي الله عنه له: "أجتهد رأيي"، واستعمال القياس، لأنه لما رأى آية التيمم في الوضوء في بعض الأعضاء -إذ كان الوضوء مختصاً ببعض الأعضاء- وكان طهر الجنب لعموم الجسد استعمل التيمم بالتراب في جميع الجسد"⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: الرجوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم باعتباره مقررًا

لقد نزل القرآن الكريم على رسولنا الأمين صلى الله عليه وسلم من عند رب العالمين بواسطة جبريل عليه السلام بلسان عربي مبين، قال جل وعلا: "نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين" [الشعراء: 193-194-195]، فأقرأ النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة

(1) الولوي، محمد بن علي الإثيوبي، شرح سنن النسائي المسمى ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، دار المعراج الدولية للنشر / دار آل بروم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، (الأجزاء يختلف تاريخ طبعها)، (5/622).

(2) صحيح البخاري، كتاب: التيمم، باب: التيمم هل ينفخ فيهما؟ حديث رقم: (338)، (1/127)، صحيح مسلم، كتاب: الحيض، باب: التيمم، حديث رقم: (368)، (1/280-281).

(3) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، المقدمات المهمات، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ/1988م، (1/115).

(4) إكمال المعلم بفوائد مسلم، م. س، (2/222).

رضي الله عنهم، فكان كل واحد منهم يقرأ من وجوه القراءات وأحرفها ما تلقاه منه صلى الله عليه وسلم، وربما أنكر بعضهم على بعض ما لم يبلغه من وجوه القراءات وأحرفها فاختصموا في ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فبين لهم وجه ذلك ونهاهم عن الاختلاف في القرآن، فكان الخلاف بين الصحابة في القراءات مرفوعاً بوجود النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا من حفظ الله تعالى لكتابه حيث قال جل شأنه: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" [الحجر: 9].

ومن تفاتي الصحابة رضي الله عنهم في هذا الباب ما ورد في الصحيح عن ابن شهاب، قال: حدثني عروة بن الزبير أن المسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن عبد القارئ حدثاه أنهما سمعا عمر بن الخطاب يقول: سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة، لم يقرئها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكدت أساوره في الصلاة، فتصبرت حتى سلم، فلببته بردائه، فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال: أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: كذبت، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أقرأنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أرسله، اقرأ يا هشام"، فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كذلك أنزلت"، ثم قال: "اقرأ يا عمر"، فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كذلك أنزلت، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقروا ما تيسر منه" (1).

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: سمعت رجلاً قرأ آية، سمعت من النبي صلى الله عليه وسلم خلافها، فأخذت بيده، فأتيت به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "كلاكما محسن"، قال شعبة: أظنه قال: "لا تختلفوا، فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا" (2).

قال أبو بكر الباقلاني المالكي: "إن هذه الأخبار التي ذكرناها أخيراً من مشاجرة عمر لحكيم بن هشام وأبي لعبد الله بن مسعود ورجل آخر، وعمرو بن العاص لآخر خالف ما لقنه عن النبي صلى الله عليه وسلم".

(1) صحيح البخاري، كتاب: فضائل القرآن، باب: أنزل القرآن على سبعة أحرف، حديث رقم: (4992)، (3/339). صحيح مسلم، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه، حديث رقم: (818)، (1/560).
(2) صحيح البخاري، كتاب: الخصومات، باب: ما يذكر في الأشخاص والملازمة، والخصومة بين المسلم واليهود، حديث رقم: (2410)، (2/179).

عليه وسلم، وترافعهم إليه وتخاصمهم بحضرته واستعظامهم الأمر في ذلك، من أدل الأمر على تشدد القوم في هذا الباب وتصعّبهم وتديّنهم بقراءة القرآن على ما أقرّثوا عليه من اللفظ دون المعنى⁽¹⁾.

المطلب الثالث: الرجوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم باعتباره مفسراً

لقد فسر النبي صلى الله عليه وسلم للصحابة رضي الله عنهم القرآن وبين لهم ما يحتاج منه إلى بيان، فأخذوا عنه ألفاظه ومعانيه، وكان الرجوع إليه فيما اختلفوا فيه أو أشكل عليهم من تأويله، أما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فالغالب على اختلافهم في التفسير -رغم قلّته- أنه اختلاف تنوع وليس تضاد، ومن تنازعهم في التفسير زمن النبي صلى الله عليه وسلم ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "تنازعنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذه الآية في "كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار" [إبراهيم: 28]، فقلنا: نحسبها الكمأة، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "ماذا تذاكرون؟" فقلنا: هذه الآية في الشجرة التي ذكرها الله، فقلنا: نحسبها الكمأة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الكمأة من المن وماؤها شفاء للعين، والعجوة من الجنة وهي شفاء من السم"⁽²⁾.

وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة رضي الله عنهم عن الاختلاف في القرآن؛ "إذ لا وجه للخلاف والتنازع حينئذ لا في حروفه ولا في معانيه، وهو -عليه السلام- حاضر معهم يرجعون إليه في مشكله، ويقطع تنازعهم ببيانه"⁽³⁾.

أما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فقد اختلف الصحابة رضي الله عنهم فيما يسوغ فيه الاجتهاد؛ لأن "الاختلاف في فروع الدين وتمسك كل صاحب مذهب بظواهر من القرآن وتأويله الظاهر على خلاف ما تأوله صاحبه فأمر لا بد منه في الشرع وعليه مضى السلف وانقرضت الأعصار"⁽⁴⁾.

(1) الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب، الانتصار للقرآن، تحقيق محمد عصام القضاة، دار الفتح، عمان / دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1422هـ/2001م، (1/362).

(2) مسند أحمد، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: (8051)، (418-417/13)، وحديث رقم: (9465)، (15/277).

مسند إسحاق بن راهويه، ما يروى عن محمد بن قيس وغيره عن أبي هريرة، حديث رقم: (507)، (1/437).

(3) إكمال المعلم بفوائد مسلم، م. س، (8/161).

(4) المعلم بفوائد مسلم، م. س، (3/322).

المطلب الرابع: الرجوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم باعتباره قاضيا

كان النبي صلى الله عليه وسلم يقضي بين الصحابة رضي الله عنهم فيما يقع بينهم من الشجار والمخاصمة في أمور الدين والدنيا؛ "لأنه إمام الأمة والمنفرد بالرئاسة الدينية والدنيوية، فلا يصح أن يحكم بين الناس إلا هو أو من قدمه لذلك"⁽¹⁾، وقد صنف الفقيه ابن الطلاع القرطبي المالكي (ت497هـ) كتابا بعنوان "أقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم"، جمعها من أربعة وثلاثين ديوانا من دواوين السنة، فقال مبينا لمقاصد تأليفه: "رأيت أن أتبع أقضيته صلى الله عليه وسلم تبركا به، ومحبة فيها، وحرصا على الاقتداء بها، ووقوفا عند أوامره ونواهيه"⁽²⁾، وأكتفي هنا بإيراد نموذج واحد من التقاضي إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن أقضيته مجموعة كما سبق.

عن عروة، عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما، أنه حدثه: أن رجلا من الأنصار خاصم الزبير عند النبي صلى الله عليه وسلم في شراج الحرة، التي يسقون بها النخل، فقال الأنصاري: سرح الماء يمر، فأبى عليه؟ فاختصما عند النبي صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للزبير: "اسق يا زبير، ثم أرسل الماء إلى جارك"، فغضب الأنصاري، فقال: أن كان ابن عمك؟ فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قال: "اسق يا زبير، ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر"، فقال الزبير: "والله إني لأحسب هذه الآية نزلت في ذلك: "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم" [النساء: 64]"⁽³⁾.

المبحث الرابع: الرجوع إلى أمهات المؤمنين وإلى الصحابة عند الاختلاف

المطلب الأول: الرجوع إلى أمهات المؤمنين عند الاختلاف

لقد كان لأمهات المؤمنين حظ وافر من إرث النبوة، بل ظفرن بما لم يظفر به غيرهن من الأصحاب لمشاركتهم للنبي صلى الله عليه وسلم في حياته الخاصة، ونزول الوحي في حجراتهن، وما يتلى في بيوتهن

(1) المنتقى شرح موطأ مالك، كتاب: الأقضية، الترغيب في القضاء بالحق، الباب الأول: في صفة القاضي، أبو الوليد الباجي (5/182).

(2) ابن الطلاع، عبد الله بن محمد بن فرج القرطبي، أقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق قاسم الشماعي الرفاعي، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ/1987م، (ص: 6).

(3) صحيح البخاري، كتاب: المساقاة، باب: سكر الأنهار، حديث رقم: (2359)، (2/164). صحيح مسلم، كتاب: الفضائل، باب: وجوب اتباعه ×، حديث رقم: (2357)، (4/1829-1830).

من الكتاب والحكمة، فاطلعن على ما لم يطلع عليه غيرهن، وكن مرجعا للصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فيما يختلفون فيه ويشكل عليهم، وعلى رأسهن الفقهية المحدثه أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها.

"عن أبي موسى قال: ما اختلفنا في شيء أصحاب محمد فأتينا عائشة إلا ووجدنا عندها من ذلك علما"⁽¹⁾.

ومنهن أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها حيث قصدها الصحابة رضي الله عنهم للاستفتاء والتفاتي وعُدت من طبقات الفقهاء المفتين.

عن أبي بكر، قال: سمعت أبا هريرة صلى الله عليه وسلم، يقص، يقول في قصصه: من أدركه الفجر جنباً فلا يصم، فذكرت ذلك لعبد الرحمن ابن الحارث -الأبيه- فأنكر ذلك، فانطلق عبد الرحمن وانطلقت معه، حتى دخلنا على عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما، فسألتهما عبد الرحمن عن ذلك، قال: فكلتاها قالت: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير حلم، ثم يصوم". قال: فانطلقنا حتى دخلنا على مروان، فذكر ذلك له عبد الرحمن، فقال مروان: عزمت عليك إلا ما ذهب إلى أبي هريرة، فرددت عليه ما يقول: قال: فجئنا أبا هريرة، وأبو بكر حاضر ذلك كله، قال: فذكر له عبد الرحمن، فقال أبو هريرة: أهما قالتاه لك؟ قال: نعم، قال: هما أعلم⁽²⁾.

وعن سليمان بن يسار، أن أبا سلمة بن عبد الرحمن وابن عباس، اجتمعا عند أبي هريرة، وهما يذكران المرأة تنفس بعد وفاة زوجها بليال، فقال ابن عباس: عدتها آخر الأجلين، وقال أبو سلمة: قد حلت، فجعلتا يتنازعا ذلك، قال: فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي -يعني أبا سلمة- فبعثوا كريبا مولى ابن عباس إلى أم سلمة يسألها عن ذلك، فجاءهم فأخبرهم أن أم سلمة قالت: "إن سبيعة الأسلمية نفست بعد وفاة زوجها بليال، وإنها ذكرت ذلك لرسول الله، فأمرها أن تتزوج"⁽³⁾.

- (1) الجرجاني، أبو أحمد بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وعبد الفتاح أبو سنة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ/1997م، (3/444).
- (2) صحيح البخاري، كتاب: الصوم، باب: الصائم يصبح جنباً، حديث رقم: (1926)، (2/37). صحيح مسلم، كتاب: الصيام، باب: صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب، حديث رقم: (1109)، (2/779-780).
- (3) صحيح مسلم، كتاب: الطلاق، باب: انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها، وغيرها بوضع الحمل، حديث رقم: (1485)، (2/1122-1123).

المطلب الثاني: الرجوع إلى الصحابة عند الاختلاف

زمن الصحابة رضي الله عنهم من الأزمنة الفاضلة، فوجودهم أمانة للأمة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو يخاطبهم: "... وأصحابي أمانة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون"⁽¹⁾، فرجعوا إلى كبارهم فيما نزل بهم واختلفوا فيه، واحتاج التابعون إليهم فرجعوا إليهم فيما تنازعوا فيه من أمور العلم، وقد سجلت لنا كتب الحديث والأثر مواقف لتفاتي الصحابة رضي الله عنهم إلى كبارهم، وأيضا تفاتي التابعين إليهم، ومن ذلك:

عن ابن عمر قال: اختلفت أنا وسعد بالقادسية في المسح على الخفين، فقال سعد: "امسح عليهما"، وأنكرت أنا ذلك، فلما قدمنا على عمر بن الخطاب، ذكر له ذلك سعد، فقال له: "ألم تر أن ابن عمر ينكر المسح على الخفين؟" قال: فقلت: يا أمير المؤمنين، إن سعدا يقول: "أمسح عليهما بعد الحدث"، قال: فقال عمر: "إلا بعد الحدث، إلا بعد الخراءة"⁽²⁾.

وعن أبي الوداك قال: اختلفت أنا وصاحب لي في الحنتم، فأتينا أبا سعيد الخدري فقلنا له: حدثنا بشيء سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحنتم؟ قال: لئن قلت ذاك لقد كنا أحيانا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم منا من يحضره يسمع منه، ومنا من تشغله الضيعة فيجيء وقد قام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيقول: ماذا قال؟ فنخبره ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنه أتى بشارب ذات يوم، فنهز بالأيدي وخفق بالنعال، فقال: يا رسول الله، والله ما شربت خمرا، قال: "فما شربت؟" قال: إنما أخذت تمرات وزيبات فجعلتهن في دباء لي، فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخلط بين التمر والزبيب في الدباء والمزفت⁽³⁾.

المبحث الخامس: الرجوع إلى التابعين عند الاختلاف

المطلب الأول: الرجوع إلى كبار التابعين عند الاختلاف

بعد انقراض عصر الصحابة بوفاة آخرهم، خلفهم تلاميذهم من التابعين، وظهر منهم أئمة كبار

(1) صحيح مسلم، كتاب: فضائل الصحابة، باب: بيان أن بقاء النبي صلى الله عليه وسلم أمان لأصحابه، وبقاء أصحابه أمان للأمة، حديث رقم: (2531)، (4/1961).

(2) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب: الطهارة، في المسح على الخفين، حديث رقم: (1886)، (1/164).

(3) مسند أبي يعلى الموصلي، من مسند أبي سعيد الخدري، حديث رقم: (1322)، (2/487).

عليهم المدار في الحديث والفقه والفتيا، فاحتاج الناس للرجوع والتحاكم إليهم عند حدوث نزاع بينهم في أمور دينهم، ومن سادات التابعين الذين كان إليهم الرجوع: سعيد بن المسيب رحمه الله.

عن هود بن شهاب بن عباد عن أبيه عن جده قال: مر عمر بن الخطاب رضي الله عنه على أبيات بعرفة فقال: لمن هذه الأبيات؟ قلنا: لعبد القيس. فقال لهم خيرا ونهاهم عن صوم يوم عرفة. قال: وحج أبي وطليق بن محمد الخزاعي، قال: فاختلنا في صوم يوم عرفة، فقال أبي: بني وبينك سعيد بن المسيب، فأتيناه فقلنا: يا أبا محمد اختلفنا في صوم يوم عرفة فجعلناك بيننا، فقال: أخبركم عمن هو خير مني؛ عن ابن عمر أنه كان لا يصومه ويقول: "حججت مع رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان كلهم لا يصومه، فأنا لا أصومه"⁽¹⁾.

المطلب الثاني: الرجوع إلى صغار التابعين عند الاختلاف

الرجوع إلى أهل العلم عند التنازع في أمور الشرع منهج توارثه أهل العلم على اختلاف أعصارهم وطبقاتهم ومذاهبهم، فبعد أن كان الناس يرجعون إلى كبار التابعين؛ الذين جل شيوخهم من الصحابة رضي الله عنهم، رجعوا إلى صغار التابعين؛ الذين جل شيوخهم من كبار التابعين، ومنهم الإمام مسعر بن كدام الهلالي رحمه الله، فمما أثر عن الإمام سفيان الثوري رحمه الله قوله: "كنا إذا اختلفنا في شيء سألنا مسعرا عنه"⁽²⁾.

المبحث السادس: الرجوع إلى الإمام مالك عند الاختلاف

كان أصحاب الإمام مالك رحمه الله، على سعة علمهم، إذا اختلفوا في شيء من مسائل العلم لم يستنكفوا أن يرفعوه إلى شيخهم ليفصل بينهم، وربما كلفوا رجلا منهم ليسأل لهم مع مراعاة الأدب في الطلب.

قال ابن وهب: "كنا إذا جلسنا إلى مالك، فإنما يتساءل الناس بينهم، فإذا اختلفوا وأرادوا أن يرفعوه إلى مالك فإنما يضم إليه رجل واحد، بخفض الصوت، مع الإجلال والهيبة، فيقول: ما تقول

(1) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، المتفق والمفترق، تحقيق محمد صادق آيدن الحامدي، دار القادري للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1417 هـ/1997 م، (2/1187).

(2) الرازي ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1271 هـ/1952 م، (1/75).

أصلحك الله في كذا وكذا، قال: فإن كان الرافع المصيب، قال له: وفقك الله، وإن كان الآخر، قالها له، فأبهم ناداه بالتوفيق، عُلِمَ أنه المصيب"⁽¹⁾.

المطلب الأول: رجوع ابن القاسم وابن وهب إلى الإمام مالك

قال ابن القاسم: "كنت مع ابن وهب بالإسكندرية وكنا في بيت فلم نحضر الجمعة لأمر خفناه، ومعنا ناس كانوا جاؤونا، فأردنا أن نصلي، فقال ابن وهب: نجمع، فقلت أنا: لا؛ فألح ابن وهب فجمع بالقوم، وخرجت أنا عنهم؛ فقدمنا على مالك، فسألناه عن ذلك، فقال: لا تجمعوا، ولا يجمع الصلاة من فاتته الجمعة، إلا أهل الحبس، والمسافرين، والمرضى، فأما غير ذلك فلا"⁽²⁾.

تحليل المسألة:

عبد الرحمن بن القاسم المصري هو الرجل الثاني في المذهب المالكي، وهذه المسألة توثق لنا ما كان بينه وبين بلديّه عبد الله بن وهب من المصاحبة، فهما من الأقران، وتكشف لنا عن موقف سياسي لهما؛ وذلك أن تخلفهما عن الجمعة كان بسبب قيام البيعة في اليوم، فتجنبنا حضور هذا الحدث السياسي، ولم يفصح ابن القاسم في هذه الرواية عن سبب تخلفهما مما يدل على حكمته، وكذا خوفه كما صرح به، ثم إن هذه المسألة تقرر لنا الأدب الرفيع بين الرجلين رغم الخلاف الحاصل بينهما، فلم ينكر أحدهما على الآخر؛ لأن المسألة من الاجتهاديات وليست من القطعيات، فما كان منهما إلا أن يسلكا منهج العلم؛ وذلك برفع المسألة إلى شيخهما مالك رحمه الله ليفصل بينهما رغم علو كعبيهما رواية ودراية، ثم إن اختلافهما ليس خروجاً عن المذهب؛ لأنهما ما خرجا عن أصول إمامهم.

النظر الفقهي:

صورة المسألة: "اختلف ابن القاسم وابن وهب في المتخلفين عن الجمعة لعذر يجيز لهم التخلف عنها مع القدرة على شهودها"⁽³⁾، ولم يصح ابن القاسم بسبب تخلفهم عن الجمعة في هذه المسألة

(1) ترتيب المدارك، م. س، (1/147).

(2) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، البيان والتحصيل، تحقيق مجموعة من الباحثين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1436هـ/2015م، (2/60).

(3) البيان والتحصيل، م. س، (1/502).

من العتبية، لكن ورد التصريح بالسبب في المبسوطه حيث "كان تخلفهم عن الجمعة لمكان البيعة، وكانت قامت في ذلك اليوم؛ وقع ذلك في المبسوطه"⁽¹⁾.

منشأ الاختلاف: سبب الاختلاف يرجع إلى الاختلاف في العلة، فكل منهما اعتبر علة غير التي اعتبرها صاحبه، مما كان له الأثر في الحكم، ولا يخفى على طالب العلم أن مبنى الحكم على العلة، فإن "اختلافهما في ذلك على الاختلاف في علة منع من فاتته الجمعة من الجمع، هل هي من أجل الذريعة؟ أو ليحافظوا على الجمعة؟"⁽²⁾.

وجه قول ابن القاسم: ذهب ابن القاسم إلى عدم الجمع اعتباراً لعللة سد الذريعة، ولذلك "حملهم ابن القاسم محمل من فاتتهم الجمعة، لقدرتهم على شهودها"⁽³⁾.

وجه قول ابن وهب: ذهب ابن وهب إلى الجمع اعتباراً لعللة المحافظة على الجمعة، والقياس على المسافرين الذين لا تجب الجمعة في حقهم، ولذلك "حملهم ابن وهب محمل المسافرين الذين لا تجب عليهم الجمعة، لما لهم من العذر في التخلف عنها"⁽⁴⁾.

المشهور في المذهب: الذي ذهب إليه ابن القاسم "هو المشهور في المذهب"⁽⁵⁾، والمنصوص عليه في المدونة، "قال مالك: يجمع الصلاة يوم الجمعة أهل السجون والمسافرون، ومن لا تجب عليهم الجمعة يصلي بهم إمامهم الظهر أربعاً، ومن تجب عليهم الجمعة لا يجمعونها ظهراً إذا فاتتهم"⁽⁶⁾.

المطلب الثاني: رجوع ابن القاسم وابن كنانة إلى الإمام مالك

"قال عيسى: وسئل ابن القاسم عن الرجل يقول لامرأته إن كلمتي حتى تقولي إني أحبك فأنت طالق، فقالت: غفر الله لك، نعم أنا أحبك. فقال: هو حانث حين قالت غفر الله لك قبل أن تقول أنا أحبك، ولقد اختصمت أنا وابن كنانة إلى مالك في رجل قال لامرأته إن كلمتك حتى تفعلي كذا وكذا

(1) م. ن، (2/60).

(2) م. ن، (1/502).

(3) م. ن، (2/60).

(4) م. ن، (2/60-61).

(5) البيان والتحصيل، م. س، (1/502).

(6) سحنون، أبو سعيد عبد السلام بن حبيب التنوخي، المدونة الكبرى، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1425هـ/2005م، (1/159).

فأنت طالق، ثم قال لها في ذلك النسق بعد الطلاق: فاذهي الآن كالقائل: إن شئت فافعلي وإن شئت فدعي، فقلت أنا: قد حنث حين قال لها اذهبي، وقال ابن كنانة: لم يحنث، فدخلنا على مالك فقضى لي عليه ورآه حائثا، فمسألتك أبين من هذا، وفي كتاب أصبغ فكأنه قضى لي عليه، ولم يقض عليه بالحنث⁽¹⁾.

تحليل المسألة:

سجلت لنا هذه المسألة ما حدث من المخاصمة العلمية بين عبد الرحمن بن القاسم المصري وعثمان بن عيسى بن كنانة المدني فكان التحاكم إلى شيخهم مالك رحمه الله رافعا للخلاف بينهم، والنازلة من نوازل الأسرة، ويتجاذبها فقه الأيمان والطلاق، وتكشف لنا عما وقع في ذلك الزمان من التصرفات التي ربما ترتب عنه الطلاق، وهذا يدل أيضا على أن الفقه الإسلامي كان يجيب عن أسئلة الحياة، وأن الفقيه كان حاضرا في مجتمعه بفقهه، ويبحث عن الحلول لمشاكل الناس، مما يدل على مكانته في مجتمعه، والتوجه بالسؤال إلى ابن القاسم يدل على ارتباط الناس بالشرع، والعلاقة بين عامة الناس وعلماهم.

النظر الفقهي:

صورة المسألة: الرجل يقول لامرأته إن كلمتني حتى تقولي إني أحبك فأنت طالق، فقالت: غفر الله لك، نعم أنا أحبك. هل يحنث أم لا؟

منشأ الاختلاف: هل الاعتبار في الأيمان هو المعاني المقصودة أم الألفاظ المجردة؟ وهذا أصل معتبر ولكنه مختلف فيه، وكان لهذا الاختلاف أثر في فروع كثيرة في المذهب.

وجه قول ابن القاسم: ذهب ابن القاسم إلى الحنث، وذلك أن المعتبر في الأيمان هو ظاهر اللفظ ومبناه، و"إنما يوجب الحنث بهذا من اعتبر مجرد الألفاظ في الأيمان ولم يلتفت إلى معانيها"⁽²⁾.

وجه قول ابن كنانة: ذهب ابن كنانة إلى عدم الحنث، وذلك أن المعتبر في الأيمان هو المعاني

(1) البيان والتحصيل، م. س، (6/137-138).

(2) م. ن، (6/138).

والمقاصد، "فلا يقع الحنث بشيء من هذا على أصل المذهب في مراعاة المعاني المقصود إليها في الإيمان دون الاعتبار بمجرد الألفاظ دون المعاني"⁽¹⁾.

المشهور في المذهب: المشهور في مذهب مالك رحمه الله هو قول ابن كنانة، "المشهور في المذهب من اعتبار المعاني في الإيمان وترك الاختصار على مجرد الألفاظ"⁽²⁾؛ "لأن الأحكام إنما هي لمعاني الألفاظ المعتبرة المفهومة منها، دون ظواهرها"⁽³⁾، "وهو أصل اختلف فيه قول مالك وابن القاسم"⁽⁴⁾.

المطلب الثالث: رجوع ابن القاسم وابن دينار إلى الإمام مالك

قال ابن القاسم: "ولقد سئل مالك عن رجل افتقد بضاعة من بيته فاتهم امرأته فأنكرت، فقال: أنت طالق إن كان أخذها غيرك، ثم ذكر أنه نسي الموضوع الذي جعلها فيه فوجدها، قال: هو حانث؛ لأنه حين قال: أنت طالق إن كان أخذها غيرك، إنما أراد أنها عندك وأنت أخذتها، قال: ولقد كان بيني وبين ابن دينار كلام، وكان يرى أنه لا حنث عليه؛ لأنه إنما قال إن كان أخذها غيرك فلم تأخذها هي ولا غيرها، قال فدخلنا على مالك فقال: قد حنث"⁽⁵⁾.

تحليل المسألة:

الفتاوى والنوازل المدونة في مظانها مرآة تعكس لنا صورة الواقع والمجتمع في زمانها، وهذه المسألة سجلت لنا ما حصل من الاختلاف بين عبد الرحمن بن القاسم ومحمد بن إبراهيم بن دينار المدني فكان الرجوع فيها إلى شيخهم مالك رحمه الله ليفصل بينهم، فيستفاد من هذا حسن تدبير الصاحبين للخلاف، وتؤرخ لنا هذه النازلة اجتماعهما في مجلس مالك رحمه الله، وتعالج قضية اجتماعية تتعلق بالأسرة، مما يدل على حدوث بعض الخلاف بين الزوج وزوجته إلا أن الناس في ذلك الزمان كانوا مرتبطين بعلمائهم وبشرعهم لحل مشاكلهم الاجتماعية.

(1) البيان والتحصيل، م. س، (6/138).

(2) م. ن، (6/212).

(3) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، مسائل أبي الوليد ابن رشد، تحقيق محمد بن حبيب التجكاني، دار الجيل، بيروت، لبنان / دار الأفاق الجديدة، المغرب الطبعة الثانية، 1414هـ/1993م، (2/1079).

(4) الحطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد الطرابلسي، مواهب الجليل، دار عالم الكتب، تحقيق زكريا عميرات، طبعة خاصة، 1423هـ/2033م، (4/487).

(5) البيان والتحصيل، م. س، (6/161-162). ابن أبي زيد، أبو محمد عبد الله عبد الرحمن القيرواني، النوادر والزيادات، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999م (4/67).

النظر الفقهي:

صورة المسألة: رجل افتقد بضاعة من بيته فاتهم امرأته فأنكرت، فقال: أنت طالق إن كان أخذها غيرك، ثم ذكر أنه نسي الموضوع الذي جعلها فيه فوجدها، هل يحنث فتطلق أم لا؟

منشأ الخلاف: كشف الشيخ خليل عن منشأ الخلاف فقال: "منشأ الخلاف: هل يراعى المقصد العرفي فلا يحنث أو ظاهر اللفظ فيحنث؟ فإن قلت: فلم لا جعلت المنشأ: هل يراعى بساط اليمين فلا يحنث أو ظاهر اللفظ فيحنث كما فعل اللخمي وغيره؟ قلت: لأن كلام المصنف ينافيه؛ إذ فرض المسألة مع عدم النية والبساط"⁽¹⁾.

وجه قول ابن القاسم: اختلف قول ابن القاسم في الأصل المرعي في الأيمان، ولذلك فقد "حمل ابن القاسم يمينه على المراد دون اللفظ كما يفعل في أكثر المسائل، وحنثه إذ لم يراع المقصد، خلاف قول ابن دينار"⁽²⁾.

وجه قول ابن دينار: اعتبر ابن دينار أصل مراعاة المقصد في الأيمان، وما ذهب إليه من عدم الحنث هو المشهور في المذهب، و"وجه المشهور أن معناه: إن كان ذهب فما أخذه إلا أنت، ولم يذهب"⁽³⁾؛ "لأن معنى يمينه إنما هي أخذتها إن كانت أخذت"⁽⁴⁾.

المشهور في المذهب: عدم الحنث هو الأصح والمشهور في المذهب، "(ومن دفن مالا فبحث عليه فلم يجده فحلف على زوجته أنك أخذته، ثم وجده حيث دفنه لم يحنث على الأصح ...)، عبّر ابن عبد السلام عن الأصح بالمشهور"⁽⁵⁾.

المطلب الرابع: رجوع ابن الماجشون وصديقه القرشي إلى الإمام مالك

قال عبد المالك: "كان رجل من قریش صديقاً لي، وكان بينه وبين وكيله محاسبة، فأجلسني مع

(1) خليل، ضياء الدين ابن إسحاق الجندي، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى، 1429 هـ/ 2008 م، (3/329-330).

(2) البيان والتحصيل، م. س، (6/162).

(3) الشنقيطي، محمد بن محمد سالم المجلسي، لوايع الدرر في هتك أسرار المختصر، تحقيق دار الرضوان، راجع تصحيح الحديث وتخريجه اليدالي بن الحاج أحمد، دار الرضوان، نواكشوط، موريتانيا، الطبعة الأولى، 1436 هـ/ 2015 م، (5/219).

(4) البيان والتحصيل، م. س، (6/31).

(5) التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، م. س، (3/329).

رجل، ثم تكلم مع الوكيل، فقال الوكيل: قبضت كذا، ودفعت لك كذا، فقال القرشي: ما دفع إلي شيئاً. وقال لي ولصاحبي: اشهدا بما سمعتما منه، فإنه كان جحدني حقي. فقلت له: والله ما نشهد بها، ولا جلسنا لهذا، قال: فاذهب بنا إلى مالك، فإن أمرك بالشهادة، فاشهد، فقلت: لو أمرني لم أشهد، لأنني لم أقعد للشهادة، فأتينا ابن أبي حازم، فذكر له القصة، فقال لي: الشهادة له عندكما، ثم دخلنا على مالك فذكر له القصة، فقال لي: يا عبد الملك لا تشهد⁽¹⁾.

تحليل المسألة:

هذه المسألة تنبئنا بما حدث من الخلاف بين عبد الملك بن الماجشون المدني وصديقه القرشي فكان الاحتكام أولاً إلى عبد العزيز بن أبي حازم المدني ثم إلى شيخهم الإمام مالك رحمه الله، ويستفاد منها أن من منهج التعامل عند الخلاف رفعه إلى من هو أعلم فهو أسلم وأحكم، وتكشف لنا عما حدث من المحاسبة بين الرجل ووكيله مما اضطر إلى طلب الشهادة بالصورة المذكورة، وأبهم ابن الماجشون صاحبه القرشي مما يدل على حكمته وحسن أدبه وعشرفته، وتخبّرنا عن طرف من شخصية ابن الماجشون من خلال قوله: "لو أمرني لم أشهد" ويقصد بذلك شيخه مالكا رحمه الله، فمن الناحية العلمية فقد كان متأكداً من صحة قوله عنده؛ لأنه قد سلك مسلكاً صحيحاً في استنباطه، ومن الناحية النفسية فقد "كانت له نفس أبيّة، كلمه يوماً مالك بكلمة خشنة فهجره عاماً كاملاً"⁽²⁾.

النظر الفقهي:

صورة المسألة: هل تصح شهادة الرجل على الرجل بما سمعه منه من إقرار على نفسه بحق لرجل، أم لا؟

منشأ الخلاف: هل مجرد السماع يعتبر شهادة؟ أم لابد من القصد في تحمل الشهادة؟

وجه قول ابن الماجشون: ذهب ابن الماجشون إلى اشتراط القصد في تحمل الشهادة لما يترتب عليها من الحقوق و"وجه ذلك أن المخبر قد ترك التحرز والاستيعاب للشهادة، والمؤدي للشهادة يتحرز فيها ويؤديها أداء يقتضي العمل بها، وأداء الشاهد شهادته إلى من ينقلها عنه كأدائها إلى الحاكم، ولو أن الحاكم سمعه ينص عليه ولا يؤدي الشهادة عنده لم يكن له العمل بها، فكذلك الناقل لها عنه"⁽³⁾؛

(1) البيان والتحصيل، م. س، (10/12-13). ترتيب المدارك، م. س، (1/401).

(2) ترتيب المدارك، م. س، (1/399).

(3) المنتقى شرح موطأ مالك، م. س، (7/165).

"لأن الرجل قد يتكلم بالشيء ويكون الكلام قبله أو بعده مما لا تقوم الشهادة إلا به، أو تسقط الشهادة عن المشهود عليه به"⁽¹⁾.

وجه قول الرجل القرشي: ذهب صاحب ابن الماجشون إلى صحة الشهادة وإن لم يقصدها حال تحملها وذلك "أن السماع شهادة"⁽²⁾، ولأنه "سمع القصة كلها واستوعمها ولم يفته منها ما يخشى أن يكون فيه إبطالا للشهادة"⁽³⁾.

المشهور من المذهب: المشهور هو خلاف قول الإمام مالك في هذه المسألة، فقد كان يرى صحة الشهادة في هذه الحالة ثم رجع عنها إلى أنها لا تصح، لكن المشهور المعتمد هو القول المرجوع عنه، "ما سمعه منه من إقرار على نفسه بحق لرجل، قال ابن القاسم في المدونة: تصح، وهو أحد قولي مالك في المدونة. وقوله الآخر في المدونة أيضا: لا تصح"⁽⁴⁾، "فينبغي قبول شهادته على جواز تحمل الشهادة على المقر من غير أن يشهد على نفسه بما أقر به، وهو المشهور من المدونة في شهادة الشاهد على من سمعه يتكلم أو يقر على نفسه بمال أو غيره"⁽⁵⁾، "قول مالك الأول، فيمن مر برجلين يتكلمان في الشيء ولم يشهداه، فيدعوه أحدهما إلى الشهادة قال: فلا يشهد. وليس العمل على هذا"⁽⁶⁾.

قال القاضي عياض بعد إيراده المسألة: "قد اختلف في هذا الأصل عندنا، واختلف في تأويل قول مالك فيه. وكذلك لو أخفاهما ليشهدا على ماسمعا، أو أجلسهما للمحاسبة بشرط أن لا يشهدا، والصحيح من ذلك كله أن يشهد أذن أو لم يأذن، إذا استوعبا كلامه كله"⁽⁷⁾.

المطلب الخامس: رجوع عبيد بن حيان وأصحاب مالك إلى الإمام مالك

قال ابن أبي حاتم الرازي: "حدثنا عبد الرحمن نا العباس بن الوليد بن مزيد حدثني عبيد بن حيان قال: أتيت مجلس مالك بن أنس -وهو عنه غائب- فقلت لأصحاب مالك: ما يقول أبو عبد الله

(1) المدونة الكبرى، م. س، (6/247).

(2) م. ن، (5/169).

(3) البيان والتحصيل، م. س، (10/12).

(4) مواهب الجليل، م. س، (8/237).

(5) م. ن، (3/187-188).

(6) اللخمي، أبو الحسن علي بن محمد الربيعي، التبصرة، تحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، 1432هـ/2011م، (11/5467).

(7) ترتيب المدارك، م. س، (1/402).

في مسألة كذا وكذا؟ فأجابوا فيه، فقلت: ما هكذا قال أبو عمرو، قالوا: وما قال أبو عمرو؟ قلت: كذا وكذا - بخلاف ما قالوه -، قال: فتضاحكوا بي، فإني لكذلك إذ أقبل مالك، فلما جلس قالوا: يا أبا عبد الله، ألا تسمع ما يحدث الشامي عن الأوزاعي؟ قال: فقلت: ما تقول أنت في مسألة كذا وكذا؟ فأجاب بمثل جوابهم، فقلت: ما هكذا قال أبو عمرو. فقال: كلف الشيخ فتكلف، فتضاحكوا، فمر بي ساعة، الله أعلم، وعلت مالكا سكتة فأخلد برأسه الأرض مليا ثم رفع رأسه وقال: القول ما قال أبو عمرو، فرأيتهم وقد عاد ما كان بي بهم⁽¹⁾.

تحليل المسألة:

الإمامان أبو عبد الله مالك وأبو عمرو الأوزاعي رحمهما الله من الأقران، ومن الأئمة الكبار أصحاب المذاهب الفقهية، غير أن مذهب الأوزاعي انحسر ثم اندثر، ومذهب مالك استقر ثم انتشر، وكان بينهما مذاكرات ومناظرات في مسائل من الفقه وغيره مع الإجلال المتبادل، والمسألة التي وقع فيها سجل بين عبيد بن حيان الشامي وأصحاب مالك وردت مهمة في الرواية المذكورة، حيث عُرضت على الإمام مالك رحمه الله فقال فيها بما علمه أصحابه من رأيه، ثم رجوعه إلى رأي الإمام الأوزاعي بعد تقليب النظر وإعادة الاجتهاد، وهذه المسألة سجلت في طياتها منقبة للإمام الأوزاعي، وهي: قوة حجته وقريحته، ومنقبة للإمام مالك، وهي: تواضعه ورجوعه. ويستفاد منها تغير الاجتهاد ورجوع المجتهد عن رأيه متى اقتضى الموجب ذلك.

المطلب السادس: رجوع المغيرة في مناظرته لأبي يوسف إلى الإمام مالك

"قال الواقدي: لما جمع الرشيد بين مالك وأبي يوسف، وأبى مالك أن يناظره، قام المغيرة وقال: يا أمير المؤمنين، هنا من يكفي أبا عبد الله الجواب، إن أذن أمير المؤمنين. قال من هو؟ قال: أنا. فأذن له، فناظره المغيرة في مسألة من الرهن، وكان فقيه المدينة بعد مالك، فقويت حجة المغيرة على أبي يوسف، فتناظرا إلى المغرب حتى خرجوا.

قال الواقدي: فقال لي يحيى بن برمك: يا واقدي، ماذا لقي صديقك أبو يوسف من المغيرة؟ لقد حيره، حتى جعلت أتمنى أن يؤذن المؤذن بالمغرب، فيتفرق المجلس، لما لقي أبو يوسف منه. وقال المغيرة لمالك حين خرجوا: كيف رأيت مناظرتي للرجل؟ قال رأيتك مستعلياً عليه، غير أنك

(1) الجرح والتعديل، م. س، (186-185/1).

كنت تترك شيئاً. قال: وما هو؟ قال كنت إذا ظهرت عليه في مسألة فضاقت به، أخرجك إلى غيرها، وتخلص منها بذاك، وكان ينبغي أن لا تفارقه فيها حتى يفرغ منها"⁽¹⁾.

تحليل المسألة:

لقد جرى بين الإمام مالك وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم -رحمهما الله- مناظرات في مسائل من الفقه في مجلس هارون الرشيد رحمه الله، أورد القاضي عياض في المدارك جملة منها تحت عنوان: "باب من أخبار مالك رحمه الله مع العلماء ومناظرته معهم"⁽²⁾، وربما كفاه ذلك بعض أصحابه، "قال عبد الملك بن الماجشون: إن شيخنا يا أمير المؤمنين قد جلّ عن المناظرة والكلام، ونحن تلاميذه نقوم مقامه، فنحن نناظره ونتكلم عنه، فإن رأى خطأ لم يسكت عليه، فقال هارون: ذاك"⁽³⁾، ومنهم المغيرة بن عبد الرحمن الذي ناظر أبا يوسف في مسألة من الرهن، ولم تُفصح الرواية التي أوردتها القاضي عياض عن ماهية المسألة، ومسائل الرهن التي اختلف فيها الإمام مالك مع الإمام أبي حنيفة وأصحابه كثيرة، والشاهد من المسألة أن المغيرة طلب من شيخه مالك أن يبدي رأيه في مناظرته لأبي يوسف، وهذا وجه من التحاكم العلمي، فكان جواب الإمام مالك رحمه الله حاملاً لمنهج التقريب بين الآراء المختلفة، والانضباط للخروج من المناظرة بنتيجة تحقق المقصد منها، و"كان الشافعي يقول إذا ناظره إنسان في مسألة عدا منها إلى غيرها: نفرغ من هذه المسألة ثم نصير إلى ما تريد"⁽⁴⁾.

خاتمة:

بعد هذه الصفحات من حياتي التي عشتها مع هذا المقال، وهذا الجهد من المقل، أسجل هنا أهم النتائج التي توصلت إليها، والتوصيات التي أقترحها، وذلك من خلال النقاط الآتية:

أولاً: النتائج

1 - وجوب الرجوع إلى العلماء لمعرفة الأحكام الشرعية العلمية والعملية، فهم الواسطة بين النبي صلى الله عليه وسلم وأُمَّته وورثته من بعده.

(1) ترتيب المدارك، م. س، (317-316/1).

(2) م. ن، (1/219).

(3) م. ن، (1/222).

(4) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1390هـ/1970م، (1/197).

- 2 - رجوع الصحابة رضي الله عنهم فيما اختلفوا فيه إلى النبي صلى الله عليه وسلم باعتباره مفتيا ومقرئا ومفسرا وقاضيا يدل على إمامته صلى الله عليه وسلم في أمور الدين والدنيا.
- 3 - رجوع الصحابة رضي الله عنهم فيما اختلفوا فيه إلى أمهات المؤمنين رضي الله عنهن يدل على مكانتهن في العلم والفضل.
- 4 - رجوع الصحابة فيما اختلفوا فيه إلى أكابرهم رضي الله عنهم يدل على إنزال الناس منازلهم ومعرفة الفضل لأهل الفضل.
- 5 - التحاكم العلمي إلى أهل الفضل والسبق والعلم منهج توارثه العلماء على اختلاف أعصارهم وطبقاتهم ومذاهبهم.
- 6 - الإمام مالك رحمه الله تربع على عرش الإمامة فقصده أصحابه للفصل بينهم، وكان إليه الرجوع، وما حكم به فهو المقبول المسموع.
- 7 - ارتباط طلبة العلم بشيوخهم من العلماء الأكابر، أهل الرسوخ والبصائر، مهما ترقوا في مدارج الطلب ومدارك العلم.

ثانيا: التوصيات

- 1 - المزيد من الدراسة حول التفاتي إلى أصحاب الإمام مالك رحمه الله، كابن وهب المصري الذي كان أصحاب الإمام مالك يرجعون إليه بعد وفاته إذا اختلفوا في شيء من رأيه، وابن القاسم الذي كان تلاميذه يرجعون إليه عند اختلافهم في رواية المسائل عنه.
- 2 - رجوع طلبة العلم عند التنازع في مسائل العلم إلى أكابر العلماء قطعا للخلاف وحفاظا على الائتلاف.
- 3 - نشر ثقافة الرجوع والتفاتي إلى العلماء والتصدي للأحداث الأغمار الذين مردوا على الطعن في علماء الأمة والوقية في أعراضهم.
- 4 - ربط عامة الناس بعلماء الأمة سدا للذريعة وحفاظا على الشريعة.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1 - القرآن الكريم، برواية ورش عن نافع.

- 2 - ابن أبي زيد، أبو محمد عبد الله عبد الرحمن القيرواني، النوادر والزيادات، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1999م.
- 3 - ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي، مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار التاج، بيروت، الطبعة الأولى، 1409هـ/1989م.
- 4 - ابن الطلاع، عبد الله بن محمد بن فرج القرطبي، أقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق: قاسم الشماعي الرفاعي، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ/1987م.
- 5 - ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وجماعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ/2001م.
- 6 - ابن راهويه، أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم المروزي، مسند إسحاق بن راهويه، تحقيق: عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، مكتبة الإيمان، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1412هـ/1991م.
- 7 - ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، البيان والتحصيل، تحقيق: مجموعة من الباحثين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، 1436هـ/2015م.
- 8 - ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، المقدمات الممهدات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ/1988م.
- 9 - ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، مسائل أبي الوليد ابن رشد، تحقيق: محمد بن حبيب التجكاني، دار الجيل، بيروت، لبنان - دار الآفاق الجديدة، المغرب، الطبعة الثانية، 1414هـ/1993م.
- 10 - ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسى، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندawi، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ/2000م.
- 11 - ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: جماعة من المحققين، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، (د.ط.)، 1387هـ/1667م، (الأجزاء يختلف تاريخ طبعها).
- 12 - ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس الرازي معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ط.)، 1399هـ/1679م.

- 13 - ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وجماعة من المحققين، دار الرسالة العالمية، دمشق، الطبعة الأولى، 1430هـ/2009م.
- 14 - ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب، تحقيق: محمد أمين عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي - مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1419هـ/1999م.
- 15 - أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، الطبعة الأولى، 1430هـ/2009م.
- 16 - أبو يعلى، أحمد بن علي الموصلي، مسند أبي يعلى الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة الأولى، 1404هـ/1984م.
- 17 - أحمد مختار عبد الحميد عمر، بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، دار عالم الكتب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1429هـ/2088م.
- 18 - الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون وجماعة من المحققين، الدار المصرية للتأليف والترجمة - دار القومية العربية للطباعة، (د. ط)، 1384هـ/1964م.
- 19 - الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، المنتقى شرح موطأ مالك، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م.
- 20 - الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، الانتصار للقرآن، تحقيق: محمد عصام القضاة، دار الفتح، عمان، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1422هـ/2001م.
- 21 - البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب ومحمد فؤاد عبد الباقي وقصي محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، الطبعة الأولى، 1400هـ.
- 22 - البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1390هـ/1970م.
- 23 - الجرجاني، أبو أحمد بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود

وعلي محمد معوض وعبد الفتاح أبو سنة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ/1997م.

24 - الخطاب، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد الطرابلسي، مواهب الجليل، تحقيق: زكريا عميرات، دار عالم الكتب، طبعة خاصة، 1423هـ/2033م.

25 - الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد البستي، غريب الحديث، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، تخرّيج عبد القيوم عبد رب النبي، دار الفكر، دمشق، سوريا، (د. ط)، 1402هـ/1982م.

26 - الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، المتفق والمفترق، تحقيق: محمد صادق آيدن الحامدي، دار القادري للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1417هـ/1997م.

27 - خليل، ضياء الدين ابن إسحاق الجندي، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى، 1429هـ/2008م.

28 - الرازي ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1271هـ/1952م.

29 - الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ/1998م.

30 - الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض وفتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1418هـ/1998م.

31 - سحنون، أبو سعيد عبد السلام بن حبيب التنوخي، المدونة الكبرى، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1425هـ/2005م.

32 - الشنقيطي، محمد بن محمد سالم المجلسي، لوايع الدرر في هتك أسرار المختصر، تحقيق:

دار الرضوان، راجع تصحيح الحديث وتخريجه اليدالي بن الحاج أحمد، دار الرضوان، نواكشوط، موريتانيا، الطبعة الأولى، 1436 هـ/ 2015 م.

33 - القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى السبتي، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، الطبعة الأولى، 1419 هـ/ 1998 م.

34 - القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى السبتي، ترتيب المدارك، تحقيق: حسن شلبي وعز الدين ضلي وعمر شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1435 هـ/ 2014 م.

35 - القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ومجموعة من المحققين، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، الطبعة الأولى، 1429 هـ/ 2008 م.

36 - الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1419 هـ/ 1998 م.

37 - اللخمي، أبو الحسن علي بن محمد الربيعي، التبصرة، تحقيق: الدكتور أحمد عبد الكريم نجيب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، 1432 هـ/ 2011 م.

38 - المازري، أبو عبد الله محمد بن علي، المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، الدار التونسية للنشر - المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر - المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة، الطبعة الثانية، 1988 م، والجزء الثالث صدر بتاريخ 1991 م.

39 - مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، توزيع دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ/ 1991 م.

40 - النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى، 1347 هـ/ 1929 م.

41 - الولوي، محمد بن علي الإثيوبي، شرح سنن النسائي المسمى ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، دار المعراج الدولية للنشر - دار آل بروم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، (الأجزاء يختلف تاريخ طبعها).

الفهم القاصر للنص: صوره وآثاره ومخاطره

The Insufficient Understanding of the Quranic Text: Its Dangers and Implications

د. الكوري السالم المختار الحاج

محاضر بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر



ملخص:

يعالج هذا البحث إشكالية التعامل مع النص المقدس بما ينسجم مع دلالاته، ويتسق مع مقاصده، وانطلاقاً من ذلك كان ترسيخ قيمة التعامل الراشد مع النص، بلا إفراط ولا تفريط، أهم دوافع الاشتغال على هذا الموضوع، وتبعاً لذلك اتبعت فيه منهجاً وصفيّاً تحليلياً يرصد تجليات الظاهرة سبيلاً إلى وضع حلول ناجعة، وقد اشتمل البحث على مطلبين هما:

المطلب الأول: التعامل مع النص قديماً.

المطلب الثاني: التعامل القاصر مع النص: آثاره وعواقبه.

وتوصلت إلى بعض الخلاصات والتوصيات، من أهمها:

- إعادة الاعتبار للنص الشرعي وفصله عن تراكمات التاريخ، وما علق به من مخلفات الموارث الاجتماعية.

- التمسك بالنص الشرعي الثابت دلالة ووروداً.

- إعادة الاعتبار إلى المرجعيات العلمية.

- نزع القداسة عن غير المقدس مع تثمين كل نخب الأمة وقادة الرأي فيها دون مغالاة.

- الابتعاد عن الإرهاب الفكري.

- اعتماد الحوار والمراجعة الفكرية منهجا في التعامل مع الغلاة ما وجد إلى ذلك سبيل.

- تطوير الدرس العقدي حتى ينسجم مع واقع التطور العلمي.

الكلمات المفتاحية:

الإرهاب – التطرف – الخوارج – التكفيريون – الحاكمية – الولاء والبراء.

Abstract:

This research addresses the problem of how to deal with sacred texts in a way that is consistent with their indications and in accordance with their aims. The study emphasizes the importance of a proper and balanced approach to the text, without excess or deficiency. The main reasons for focusing on this issue are outlined, and a descriptive-analytical method is followed to identify the manifestations of the phenomenon in order to provide sound solutions. The research is divided into two main topics dealing with the insufficient understanding of ancient texts: their effects and consequences. The research concludes with some findings and recommendations, the most important of which are:

- Rethinking the Shari'a text and separating it from the accumulations of historical baggage and social heritage.
- Adhering to the established and clear text of the Shari'a.
- Returning to scientific references.
- Removing reverence from the non-sacred and valuing all segments of society and opinion leaders without exaggeration.
- Avoiding intellectual terrorism.
- Adopt dialogue and intellectual review as a method of dealing with extremism.
- Developing the curriculum in line with scientific progress.

Keywords:

Terrorism; Extremism; Heretics; Takfris; Hegemony; Loyalty and Disavowal.

تقديم:

ظل التعامل مع النص يمثل إشكالا في الكتب المقدسة لما حظيت به من اهتمام، حفز الدارسين على التعمق والتنقيب في دلالاتها المباشرة والإيحائية، وفي لازم دلالاتها، مما ولد ثروة علمية تفسيرية للنصوص المقدسة، ولم يكن النص الإسلامي بدعا في ذلك، بل ربما أتيح له من العناية والدراسة ما لم يتح لنص آخر، لما تميز به من حفظ في الصدور والسطور، وما أحيط به من قدسية واهتمام، ورغم ذلك شابت بعض تفسيراته عوامل الخلل الناجم عن الإفراط والتفريط، ودين الله بين الغالي فيه والجافي عنه، فأنتج ذلك الفهم حالة من التمرد والعنف كان لها تأثيرها السلبي العميق في بنية المجتمع الإسلامي قديما، وأنتج الواقع المعاصر حالة لا تقل عنها ضراوة، ولتشخيص ذلك الواقع القديم المتجدد تناولت تلك الفهوم القاصرة للنص مبرزا بعض مخاطرها وآثارها، سبيلا إلى وضع مقارنة كلية ناجحة لإصلاح ذلك الخلل انطلاقا من مسبباته، ومظاهره، ونواتجه، ولن يتحقق ذلك إلا بالعودة إلى صميم ومقاصد النص، وتمحيصه مما علق به من تراكمات. وسبيلا لاستجلاء عناصر الموضوع قسمته إلى تقديم ومحورين وخاتمة.

المحور الأول: التعامل مع النص قديما**المطلب الأول: مظاهر التعامل مع النص وصوره**

كان من الاشكالات التي عرفها صدر الإسلام إشكال التعامل مع النص، ولئن مثل هذا التعامل في صدر الإسلام مصدرا وقاعدة مؤسسة لاختلاف التنوع الذي يعد مظهرا هاما من مظاهر العبقورية الإسلامية إلا أن الغلاة والبغاة سرعان ما اجتالوه من سياقه النبيل ودلالاته المرنة، إلى تحيز صدامي، ينظر إلى المخالف باعتباره مارقا من الملة وعدوا للدين. وقد أسس الصحابة الله رضوان الله عليهم اختلاف التنوع بتعاملهم مع الأمر النبوي "لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة"¹؛ حيث صلى جمع

(1) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق وتعليق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 - 1987، كتاب: الجمعة، باب: صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء. (و) (الطالب) الذي يلاحق العدو وكادت الصلاة تفوته. (و) (المطلوب) هو الفار من العدو ونحوه، [2/ 15].

منهم لأخذه بلازم النص، وآخر آخرون الصلاة أخذاً بدلالة النص، ولم يعنف صلى الله عليه وسلم واحدا منهم¹، لكن نبتت بعدهم نابتة تعاملت مع النص بفهم غير متبصر، يغفل المقاصد الشرعية، والفهم الشمولي للنص، وقد مثل قديما الخوارج والمعتزلة هذا الاتجاه، وبسبب التعامل مع النص احتدم الصراع واندلعت المعارك بين أهل الرأي وأهل الحديث، أو أهل العقل وأهل النقل، ولم يكن الصراع في جوهره إلا في طريقة التعامل مع النص. ولا غضاضة في مثل هذه الاختلافات، إذا لم تفض إلى شقاق فقد التبست دلالات النص الشرعي على أجلاء الصحابة الكرام، على ما لديهم من مكنة علمية وسليقة عربية أصيلة، فهذا الخليفة الراشد عمر ابن الخطاب لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن رجالا من المنافقين يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد توفي، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما مات، ولكنه ذهب إلى ربه كما ذهب موسى بن عمران".² وهذا أمر جلل، وقد بين ما حمله على هذا الفهم بقوله "... إن كان الذي حملني على ذلك إلا أنني كنت أقرأ هذه الآية: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾ [البقرة: 143]، فو الله إن كنت لأظن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سيبقى في أمته حتى يشهد عليها بأخر أعمالها، فإنه للذي حملني على أن قلت ما قلت".³ وتم استغلال النص في صدر الإسلام من خلال التأويل حيث أول معاوية رضي الله عنه حديث "ويح عمار، تقتله الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنة، ويدعوهم إلى النار"⁴، بأن قاتله هو من أخرجه، وبذلك التأويل تفادى معاوية هزة كان بالإمكان أن تبدد جنده يقول الحلبي: "ولما قتل عمار دخل عمرو بن العاص على معاوية فزعا وقال: قتل عمار، فقال معاوية قتل عمار فماذا؟ قال عمرو: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "تقتل عمارا الفئة الباغية"، فقال له معاوية: دحضت، أي زلقت في بولك، أنحن قتلناه، إنما قتلته من أخرجه. وفي رواية قال له: اسكت، فوالله ما تزال تدحض، أي تزلق في بولك، إنما قتلته علي وأصحابه، جاؤوا به حتى ألقوه بيننا".⁵، ورد على ذلك الإمام علي رضي الله تعالى عنه بقوله: فرسول الله صلى الله

(1) نفسه.

(2) ابن هشام، أبو محمد جمال الدين عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري (ت: 213هـ)، سيرة ابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، 1375هـ- 1955 م، 2/ 655.

(3) م. ن، 2/ 661.

(4) الجامع الصحيح المختصر، م. س، كتاب: الصلاة، باب: التعاون في بناء المسجد، 1/ 97.

(5) ابن برهان الدين، أبو الفرج نور الدين علي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي (ت: 1044هـ)، السيرة الحلبي، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1427هـ، 2/ 100.

عليه وسلم إذن قتل حمزة حين أخرجه.¹ وانطلاقاً مما سلف فإن دلالات اللفاظ قابلة لأي التباس قد يقع نتيجة للعوامل المتعددة. وسنتناول في هذه الورقة -بعون الله - نماذج من التعامل مع النص الشرعي قديماً، من خلال نماذج هي: الأشاعرة والمعتزلة والخوارج. والمتكلمون كانوا سابقين لتأويل النص حتى ينسجم ورؤاهم العقدية، ومن أجل ذلك جنحوا للتأويل وهو على حد تعبير السبكي: حمل الظاهر على المحتمل المرجوح.² ويعرفه الجرجاني بأنه: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل؛ كان تأويلاً.³ والتأويل بهذا المفهوم ركن ركين وقاعدة مهمة لدى المتكلمين، ويقرر الرازي في أساس التقديس أن جميع فرق الإسلام مُقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار، ويستدل على ذلك بقوله: "إنه ورد في القرآن ذكر العين وذكر الجنب الواحد وذكر الأيدي وذكر الساق الواحدة، فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد وعليه أيد كثيرة، وله ساق واحدة".⁴ ويعقب على الصورة التي رسم من خلال تجسيم وتشخيص ملفق من عدة آيات ليعلق على ذلك بقوله "ولا أعتقد أن عاقلاً يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة"⁵، وانطلاقاً من هذه الرؤية تعامل المعتزلة والأشاعرة مع النص بمنطق تأويلي، ويقرر ابن عساكر في تبين كذب المفتري فيما نسب للأشعري أن الأشاعرة "يثبتون له سبحانه ما أثبتته لنفسه من الصفات ويصفونه بما اتصف به في محكم الآيات وبما وصفه به نبيه صلى الله عليه وسلم في صحيح الروايات ويزهونه عن سمات النقص والآفات فإذا وجدوا من يقول بالتجسيم أو التكيف من المجسمة والمشبهة ولقوا من يصفه بصفات المحدثات من القائلين بالحدود والجهة فحينئذ يسلكون طريق التأويل ويثبتون تنزيهه بأوضح الدليل، وببالغون في إثبات التقديس له والتنزيه خوفاً من وقوع من لا يعلم في ظلم التشبيه، فإذا أمنوا من ذلك رأوا أن السكوت

(1) السيرة الحلبية، م. س، 2/ 100.

(2) الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي (ت: 794هـ)، تصنيف المسامع بجمع الجوامع، دراسة وتحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، 2/ 820.

(3) الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت: 816هـ) التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م، ص: 51/50.

(4) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (ت 606 هـ)، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص 105.

(5) نفسه.

أسلم، وترك الخوض في التأويل إلا عند الحاجة أحزم.¹، وذلك كله بدافع تنزيه الله تعالى عن مشابهة مخلوقاته، وتحقيقاً لقول الله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ ولكنهم لتحقيق هذا الهدف جانبوا طريق السلف الصالح الذين سلكوا منهج السكوت والإمرار.

ونستعرض نماذج من تأويل الفخر الرازي لبعض نصوص المتشابه:

- قوله تعالى: ﴿الله نور السماوات والأرض. تأويلها منور السماوات والأرض﴾.²

- قوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ "ونحن أقرب إليه من حبل الوريد"؛ فالقرب بالعلم والقدرة الإلهية.³

- قوله تعالى: ﴿واسجد واقترب﴾؛ فالاقتراب ليس بالجهة ولكن بالطاعة والعبودية.⁴

- قوله تعالى: ﴿إنني معكم أسمع وأرى﴾ لا تكون هذه المعية إلا بالحفظ والعلم والرحمة.⁵

- قوله صلى الله عليه وسلم "أنا عند المنكسرة قلوبهم" وليست هذه العندية إلا بالرحمة.⁶

والرازي بعد استعراض مجموعة من النصوص يقرر "أن المصير إلى التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل"⁷، وذلك لما يرى فيه من تنزيه لله عن الجهة والجسمية. وعلى هذا النهج سار متأخرو الأشاعرة في تعاملهم مع النص.

ومارس المعتزلة التأويل لتقرير رؤاهم العقدية من خلال تفسيرهم للنص، فالزمخشري انسجماً مع رؤيته الاعتزالية تكلم عن المعنى والكيف حيث يقول: "فإن قلت: ما معنى غضب الله؟ قلت: هو إرادة الانتقام من العصاة، وإنزال العقوبة بهم، وأن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على من تحت

(1) ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي، تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1404هـ، ص: 388.

(2) أساس التقديس، م. س، ص 106.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

(5) م. ن، ص 107.

(6) م. ن، ص 108.

(7) م. ن، ص 109.

يده - نعوذ بالله من غضبه، ونسأله رضاه ورحمته.¹، وأول الاستواء بالملك قال في الكشف: "لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يردف الملك، جعلوه كناية عن الملك فقالوا: استوى فلان على العرش يريدون ملك وإن لم يقعد على السرير البتة، وقالوه أيضاً لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مؤداه وإن كان أشرح وأبسط وأدل على صورة الأمر. ونحوه قولك: يد فلان مبسوطه، ويد فلان مغلوله، بمعنى أنه جواد أو بخيل، لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت، حتى أن من لم يبسط يده قط بالنوال أو لم تكن له يد رأسا قيل فيه يده مبسوطه لمساواته عندهم قولهم: هو جواد. ومنه قول الله عز وجل: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ أي هو بخيل، بل يده مبسوطتان أي هو جواد² وأولوا قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ أن المراد بالاستهزاء إنزال الهوان والحقارة بهم³، وأول (الوجه) بالجهة في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ وأوله بالذات في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾⁴، وقد كان المعتزلة شديدون متعصبون لأرائهم، شرسون في التعامل مع مخالفيهم، وتحدثنا كتب التاريخ عن محنة الإمام أحمد ابن حنبل وغيره من العلماء الذين تجشموا عناء الظلم والتنكيل على يد أمراء الدولة العباسية، الذين تبنا الفكر الاعتزالي.

ولم يعرف عن السلف تأويل للمتشابه بل كانوا يقولون في آياته (أمروها كما جاءت) وكان الإمام مالك يقول لمن جاءه من أهل الأهواء "أما أنا فعلى بينة من ربي، وأما أنت فشاك، فاذهب إلى شاك مثلك فخاصمه، ثم قرأ: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ﴾⁵. وكان رحمه الله صارما في تعامله مع أهل الأهواء والبدع، وقد قال لمن سألته عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، كيف استوى؟ فقال له: الاستواء معلوم والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة. وأراك صاحب بدعة ثم أمر بإخراج السائل.⁶ ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: قال مالك وربيعه وغيرهما الاستواء معلوم

(1) الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (ت: 538هـ) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 هـ، 1/ 17.

(2) الكشف، م. س، (3/ 52).

(3) المغراوي، محمد بن عبد الرحمن، المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 2000م، ص 725.

(4) م. ن، ص 727.

(5) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت: 790هـ)، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، الطبعة الأولى، 1412هـ - 1992م، 1/ 173.

(6) م. ن، 1/ 173.

والكيف مجهول. وكذلك قال ابن الماجشون وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف يقولون إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه وإن علمنا تفسيره ومعناه¹.

المطلب الثاني: تعامل الخوارج مع النص

لم يكن تعامل الخوارج مع النص أقل شططا، فقد كان فهمهم للنص أكثر قصورا وكانوا رغم ذلك أشد تعصبا ومغالاة في الموقف من المخالفين، ويكفي للتدليل على ذلك أنهم شقوا عصى الطاعة وفرقوا كلمة المسلمين، واستباحوا نتيجة لذلك الفهم القاصر الدماء والأموال والأعراض، وقد سوغ الخوارج مروقهم على أمير المؤمنين في محاورتهم مع عبد الله ابن عباس حين قالوا له ننقم على عليّ خلا لا ثلاثا:

1 - أنه حكم الرجال في أمر الله تعالى وما للرجال ولحكم الله تعالى، وقد رد على هذه الشبهة عبد الله ابن عباس بقوله: "أرايتم إن خرجت من هذا بكتاب الله تعالى وسنة رسوله أراجعين أنتم؟ قالوا وما يمنعنا قال قلت: أما قولكم حكم الرجال في أمر الله تعالى فاني سمعت الله عز وجل يقول في كتابه ﴿يحكم به ذوى عدل منكم﴾ في ثمن صيد أرنب أو نحوه تكون قيمته ربع درهم، ورد الله تعالى الحكم فيه إلى الرجال ولو شاء أن يحكم بنفسه لحكم. وقال تعالى: ﴿وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما﴾ أخرجت من هذه قالوا نعم.

2 - أنه لم يسب ولم يغتم فإن كان الذي قاتل قد حل قتالهم فقد حل سبهم وإن لم يكن حل سبهم فما حل قتالهم، ورد على هذه الشبهة بقوله: وأما قولكم قاتل ولم يسب ولم يغتم فانه قاتل أمكم وقال تعالى: ﴿الني أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم﴾ فإن زعمتم أنها ليست بأمكم فقد كفرتم، وإن زعمتم أنها أمكم فما حل سبابها فأنتم بين ضلالتين أخرجت من هذه قالوا نعم.

3 - أنه محى اسمه من أمير المؤمنين فإن لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير المشركين، ورد على هذه الشبهة بقوله: وأما قولكم محى اسمه من أمير المؤمنين فاني أنبئكم بذلك عن من ترضون، أما تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية وقد جرى الكتاب بينه وبين سهيل بن عمرو فقال يا على اكتب هذا ما صالح عليه محمد رسول الله وسهيل بن عمرو فقال لو نعلم أنك رسول الله ما

(1) ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، 1391، 1/ 115.

قاتلناك ولكن اكتب اسمك واسم أبيك¹، وكل هذه المواقف التي اتخذها الخوارج كانت انطلاقاً من فهمهم القاصر لقول الله تعالى: ﴿إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ والآيات الواردة في نفس السياق، ولكنهم لم يتعاملوا مع النص ككل يكمل بعضه بعضاً، ويفسر بعضه بعضاً، فارتكبوا نتيجة لذلك الفظائع، وعرضوا أنفسهم للفتنة والقتل، وقد كانوا من أكثر الفرق استماتة في الدفاع عن موقفهم، ومع كل ما عرف به الخوارج من عبادة وتبذل وتزهّد فإنهم كانوا أخطر الفرق الإسلامية وأكثرها عنفاً ضد الخصوم.

المحور الثاني: التعامل القاصر مع النص: آثاره وعواقبه

المطلب الأول: آثار توظيف الفهم القاصر للنص

سأتناول في هذا المحور مخاطر الفهم القاصر وآثاره فثمة بعض المقالات ما يؤسس للغلو، وربما ينتج عنفاً وقطيعة مع المجتمع، وقد ظهرت بعض هذه المقولات في فجر الإسلام، وتعامل السلف مع مثل هذه التحديات التي تهدد أمن وسلامة وبيضة الأمة بما تقتضيه الحكمة. وشاهد المسلمون إرهابات ذلك، والرسول صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم، وأخبرهم صلى الله عليه وسلم بها في تجل ظاهر لنبوته ومعجزاته، ومن الأمثلة الدالة على ذلك نستعرض النماذج التالية:

الحديث الأول: ورد فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم أجزل العطاء للمؤلفة قلوبهم ووجد بعض المسلمين في أنفسهم من ذلك: "فأقبل رجل غائر العينين مشرف الوجنتين نأتى الجبين كث اللحية محلوق فقال اتق الله يا محمد فقال: "من يطع الله إذا عصيت؟ أيامني الله على أهل الأرض فلا تأمنوني". فسأل رجل قتله - أحسبه خالد بن الوليد - فمنعه فلما ولى قال: "إن من ضئضى هذا أو في عقب هذا قوم يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان لأن أنا أدركتهم لأقتلهم قتل عاد"².

الحديث الثاني: "عن سويد بن غفلة قال، قال علي رضي الله عنه: إذا حدثتكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلاّن آخر من السماء أحب إلي من أكذب عليه، وإذا حدثتكم فيما بيني وبينكم

(1) الطبري، محب الدين أحمد بن عبد الله (ت: 694هـ)، ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، مكتبة القدسي، القاهرة، 1356هـ، ص: 232 / 233.

(2) الجامع الصحيح المختصر، م. س، كتاب: الأنبياء، باب: قول الله عز وجل، 3 / 1219.

فإن الحرب خدعة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (يأتي في آخر الزمان قوم حدثاء الأسنان سفهاء الأحلام يقولون من خير قول البرية يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم فأينما لقيتوهم فاقتلوهم فإن في قتلهم أجرا لمن قتلهم يوم القيامة"¹.

الحديث الثالث: "عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي سعيد قال: بينا النبي صلى الله عليه وسلم يقسم جاء عبد الله بن ذي الخويصرة التميمي فقال: اعدل يا رسول الله فقال: "ويحك ومن يعدل إذا لم أعدل". قال عمر بن الخطاب: ائذن لي فأضرب عنقه، قال: "دعه فإن له أصحابا يحقر أحدهم صلاته مع صلاته وصيامه مع صيامه يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية ينظر في قذذه فلا يوجد فيه شيء ثم ينظر إلى نصله فلا يوجد فيه شيء ثم ينظر إلى رصافه فلا يوجد فيه شيء ثم ينظر في نضيه فلا يوجد فيه شيء قد سبق الفرث والدم آيتهم رجل إحدى يديه أو قال ثدييه مثل ثدي المرأة أو قال مثل البضعة تدردر يخرجون على حين فرقة من الناس". قال أبو سعيد: أشهد سمعت من النبي صلى الله عليه وسلم وأشهد أن عليا قتلهم وأنا معه جيء بالرجل على النعت الذي نعتة النبي صلى الله عليه وسلم، قال: فنزلت فيه: ﴿ومنهم من يلمزك في الصدقات﴾².

وفي الحديث الأول وصل التطاول على مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم - وهو المعصوم من الخطأ والزلل - مستوى التخوين، ولكنه كان أرحم الناس وأحلم الناس. والصفات الواردة في الأحاديث تصف هؤلاء بأنهم:

1 - أحداث الأسنان "صغار الأسنان صغار العقول"³.

2 - سفهاء الأحلام، ومعناها ضعاف العقول.

3 - يقولون من خير قول البرية معناه في ظاهر الأمر كقولهم لا حكم الا لله ونظائره من دعائهم إلى كتاب الله تعالى⁴.

(1) م. ن، كتاب المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، 3/ 1321.

(2) م. ن، كتاب: استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: من ترك قتال الخوارج للتألف ولئلا ينفر الناس عنه، 6/ 2540. [شرح كلمات الحديث: يمرقون: يخرجون/ القذذ: ريش السهم/ النصل حديدة السهم/ الرصاف بكسر الراء أي العقبة التي تلوى على مدخل النصل/ النضي: هو نصل السهم/ تدردر: يعنى تضطرب، تذهب وتجيء].

(3) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1392هـ، 7/ 169.

(4) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، م س، 7/ 169.

4 - يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم، قال النووي: "المراد أنهم ليس لهم فيه حظ إلا مروره على لسانهم لا يصل إلى حلوهم فضلاً عن أن يصل إلى قلوبهم لأن المطلوب تعقله وتدبره بوقوعه في القلب قلت وهو مثل قوله فيهم أيضاً لا يجاوز إيمانهم حناجرهم أي ينطقون بالشهادتين ولا يعرفونها بقلوبهم."¹

5 - يمرقون من الدين، أي يخرجون منه كما ينفصل السهم من الرمية إذا أنفذها.²

المطلب الثاني: مجالات توظيف الفهم القاصر للنص

ومن المجالات التي ارتكب فيها المغالون خطأ جسيماً نتيجة فهمهم القاصر للنص نذكر ما يلي:

*- التكفير والأحكام المتعلقة بالردة.

*- البراء والولاء.

*- الحاكمية.

*- طاعة ولاية الأمر.

*- الأحكام المتعلقة بالجهاد.

أولاً: التكفير والأحكام المتعلقة بالردة

بالغ الخوارج في إخراج الناس من الملة وكفروا بالمعصية، ولم يكن ذلك منهجاً للسلف، ومما نتج عن هذا الفهم الغالي للنص استحلال الدماء المعصومة وتهديد بيضة الأمة، واستباحة دماء وأعراض المخالفين، ومن غرائب التصرفات الناجمة عن هذا الفهم نستعرض بعض النماذج التي تخبرنا بها كتب التاريخ الإسلامي ومنها:

- ما ذكر أن شبيب ابن يزيد الشيباني الخارجي أغار على طائفة من بني شيبان فتحصنوا منه في دير خرب فلما حصروا فيه أشرف منهم واحد وقال: "يا قوم بيننا وبينكم القرآن، قال الله تعالى: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه﴾. [التوبة:6]، فكفوا

(1) ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ، 12 / 293.

(2) م ن، 1 / 187.

عنا حتى نخرج إليكم على أمان وتعرضوا علينا رأيكم، فإن قبلناه حرمت عليكم دماؤنا وأموالنا، وإن نحن لم نقبله رددتمونا إلى مأمنا ثم رأيتم رأيكم. فأجابوهم.¹، وفي هذه الحادثة الدالة ما يثني بما وصل إليه الانحراف الفكري والعقدي لدى الخوارج، حيث صار الشرك منجاة من القتل، وأصبح الاسلام سببا لاستحلال الدماء، وهم في هذا يعتمدون على فهمهم للنص، وبهذا حولوا النص عن مقصده وسياقه، فبدل أن يكون سببا للوفاق والوئام صار سببا للفتنة والقتل، وبدل عصمة الدماء صار سببا في هدر الدماء.

- الحادثة الثانية: يذكر الحافظ الذهبي أن الخوارج "لقوا عبد الله بن خباب بن الأرت، ومعه امرأته فقالوا: من أنت فانتسب لهم، فسأله عن أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، فأثنى عليهم كلهم، فذبحوه وقتلوا امرأته، وكانت حبلى، فبقروا بطنها، وكان من سادات أبناء الصحابة".²، وفي الوقت الذي يرتكب فيه الخوارج هذا الجرم الفظيع، يذكر ابن كثير أن أحدهم ضرب خنزيرا لذي فشق جلده فعاثوا عليه فعلته فذهب إلى الذي فاستحله وأرضاه، وآخر يلقي من فمه ثمرة ساقطة لأنه لم يستأذن أهلها.

ومع أن الفهم الغالي للنص لم يقتصر على الخوارج إذ أن طوائف إسلامية أخرى أخذت من ذلك بنصيب على تفاوت بينهم في ذلك. وقد بين محمد ابن سيرين الخطأ الجسيم للخوارج حين قال: "إنهم عمدوا إلى آيات الوعيد النازلة في المشركين فوضعوها على المسلمين فجاءوا ببدة القول بالتكفير بالذنوب، وقد قال الحرورية لعلي رضي الله عنه يوم التحكيم ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: من الآية 57] فقال علي كلمة حق أريد بها باطل.³ " ومع ما اتسموا به من عنف ومغلاة إلا أن جمهور العلماء على أنهم في خروجهم ذلك غير خارجين من جملة المؤمنين... لأن من ثبت له عقد الإسلام بيقين لم يحكم له بالخروج منه إلا بيقين، وقد روى عن علي بن أبي طالب من طرق أنه سئل عن أهل النهروان: أكفار هم؟ قال: من الكفر فروا. قيل: فمنافقون؟ قال: المنافقون لا يذكرون الله إلا قليلا. قيل: فما

(1) ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، (ت: 630هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1417هـ / 1997م، 2/ 288.

(2) الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت: 748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م، 3/ 588.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي (ت: 1393هـ)، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ / 2000م، 1/ 48.

هم؟ قال: هم قوم ضل سعيهم، وعموا عن الحق، بغوا علينا فقاتلناهم.... وقول ابن عمر: (إنهم عمدوا إلى آيات في الكفار فجعلوها في المؤمنين) يدل أنهم ليسوا كفاراً؛ لأن الكافر لا يتأول كتاب الله؛ بل يرده ويكذب به. وقال أشهب: وقعت الفتنة وأصحاب النبي (صلى الله عليه وسلم) متوافرون فلم يروا على من قاتل على تأويل القرآن قصاصاً في قتل، ولا حداً في وطء. وبهذا قال مالك وابن القاسم¹. وفي النص الشرعي تحذير ووعيد من تكفير المسلم، ومن تلك النصوص: عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أيما رجل قال لأخيه يا كافر، فقد باء بها أحدهما"². وورد إطلاق لفظ الكفر في أحاديث كثيرة على وجه التغليظ، لا يسوغ التكفير فليست على ظاهرها عند أهل الحق والعلم، لأصول تدفعها أقوى منها من الكتاب والسنة المجمع عليها والآثار الثابتة أيضاً من جهة الإسناد³ ويضيف ابن عبد البر: "وقد ضلت جماعة من أهل البدع من الخوارج والمعتزلة في هذا الباب فاحتجوا بهذه الآثار ومثلها في تكفير المذنبين. واحتجوا من كتاب الله بآيات ليست على ظاهرها مثل قوله عز وجل ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ وقوله ﴿أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون﴾ وقوله ﴿إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين﴾ وقوله ﴿إن هم إلا يخرصون﴾ وقوله: ﴿وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا﴾ ونحو هذا. وبما أن تكفير المسلم جرم عظيم ترتب عنه أحكام متعددة منها حد الردة، وتطليق الزوجة وقطع صلة الميراث بينه وبين أهله المسلمين، وتغير الولاء، فلا يجوز الاقدام عليه إلا بدليل قاطع لا يرقى إليه شك، وقد وردت آيات في القرآن محكمات تدل على أنه لا يكفر أحد إلا بعد العلم والعناد"⁴، ونسب إلى الإمام مالك رضي الله عنه أنه قال: «من صدر عنه ما يحتمل الكفر من تسعة وتسعين وجهاً، ويحتمل الايمان من وجه، حمل أمره على الايمان»⁵، وهذا هو منهج سلف الأمة، ولئن اشتط التكفيريون في إخراج الناس من الملة، وتمزيق شمل الأمة فإنهم كانوا في ذلك مجافين للمنهج الحق، منحرفين عن سواء السبيل، وخلاصة القول أن التكفير المطلق لا يقتضي تكفير المعين، وإصدار الحكم على شخص ما بأنه كافر لا يجوز شرعاً إلا بعد التأكد من توفر شروط الكفر، وانتفاء موانعه، ومن موانع التكفير

(1) ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت: 449هـ)، شرح صحيح البخاري، 8/ 585 / 586.

(2) الجامع الصحيح المختصر، م. س، كتاب: الأدب، باب: من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، 8/ 32.

(3) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي (ت: 463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، مؤسسة قرطبة، 17/ 15.

(4) م. ن، 17/ 17.

(5) سابق، السيد، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1977م، 2/ 453 / 454.

الجهل والخطأ والتأويل والإكراه، وهذا مقتضى النصوص طبقاً لما فهم السلف الصالح والراسخون في العلم منها.

ثانياً: البراء والولاء

الولاء: الولاية والنصرة والمحبة والإكرام والاحترام والكون مع المحبوبين ظاهراً أو باطناً، قال تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾، وموالاته الكفار تعني التقرب إليهم وإظهار الود إليهم بالأقوال والأفعال والنوايا¹.

البراء: هو البعد والخلاص والعداوة بعد الإعذار والإنذار²، وبراء مصدر بمعنى بريء أي متبرئ يقال: تبرأت من الأمر أي تخلّيت عنه بالكلية³، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ﴾ يقول: إني بريء مما تعبدون من شيء إلا من الذي فطرني، يعني الذي خلّقتني ﴿فإنه سيهدين﴾ يقول: فإنه سيقومني للدين الحق، ويوفّقني لاتباع سبيل الرشـد⁴ والمعنى برئ من عبادتكم أو معبودكم⁵ قال تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ، وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾، بمعنى أن من وإلى أعداء الله فقد قطع صلته بالله وانحرف عن جادة الحق، ولن ينال بذلك إكراماً ولا معزة؛ فالعزة لله ولرسوله وللمؤمنين، وقد علمتنا سنن التاريخ أن العقاب للمتقين. وبين قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ أن من أجبرته الظروف والإكراهات على معاملتهم لا حرج عليه في ذلك بما يقتضيه الحال مما يتوق به أذاهم من مجاملات ومصانعات ضمن ضوابط الشرع، ولجسامة وخطر عقيدة الولاء والبراء حذر الله من موالاته من حاد الله ورسوله فقال: ﴿ويحذركم الله نفسه﴾. ويخطئ من يظن أن البراء والولاء يعني إلغاء الآخر أو معاداته، فلا يعني البراء والولاء البغي والظلم والعدوان، فقد بينت الآية الكريمة أن غير المسلمين إذا لم يقاتلوا المسلمين في الدين ولم يخرجوهم من ديارهم، فلا مانع من أن يعاملهم المسلمون بالبر والإحسان، يقول الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ

(1) القحطاني، محمد بن سعيد بن سالم، الولاء والبراء في الإسلام، دار طيبة، الرياض، ص 89 / 90.

(2) م. ن، ص 90.

(3) الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1417 هـ - 1997 م، 3 / 187.

(4) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2000 م، 20 / 575.

(5) البيضاوي، أبو سعيد ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، تفسير البيضاوي، دار الفكر، بيروت، 5 / 143.

الله يحب المقسطين﴾. ويقول الطبري: "أولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: عني بذلك ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين﴾. من جميع أصناف الملل والأديان أن تبرؤهم وتصلوهم، وتقسطوا إليهم، إن الله عز وجل عم بقوله: ﴿الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم﴾ جميع من كان ذلك صفته، فلم يخصص به بعضاً دون بعض، ولا معنى لقول من قال: ذلك منسوخ، لأن بر المؤمن من أهل الحرب ممن بينه وبينه قرابة نسب، أو ممن لا قرابة بينه وبينه ولا نسب غير محرم ولا منهي عنه إذا لم يكن في ذلك دلالة له، أو لأهل الحرب على عورة لأهل الإسلام، أو تقوية لهم بكراع أو سلاح".¹

ثالثاً: الحاكمية

الحاكمية: تحكيم الله ورسوله ورفض كل حكم يخالف حكم الله ورسوله، والحاكمية بوصفها تحكيماً للشرع الله واتباعاً للنهج النبوي جزء لا يتجزأ من مقتضى التوحيد، ويتأسس مفهوم الحاكمية على نصوص شرعية منها:

- ﴿قل إني على بينة من ربي وكذبتم به ما عندي ما تستعجلون به إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين﴾ [الأنعام: 57].

- ﴿ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين﴾ [الأنعام: 62].

- ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه﴾ [يوسف: 40].

ولكن الخلل دخل على الخوارج حين جعلوا تعطيل جزء من أحكام الشرع كفراً وليس عصياناً، انطلاقاً من قولهم بكفر مرتكب الكبيرة، وهم بذلك خالفوا سبيل المؤمنين، وقد أبدع المأمون في مناظرته لرجل من الخوارج حين قال له ما حملك على خلافنا؟ قال: آية في كتاب الله قال: وما هي؟ قال: قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ [المائدة 44] قال: نعم قال: وما دليلك؟ قال: إجماع الأمة قال: فكما رضيت بإجماعهم في التنزيل ارض بإجماعهم في التأويل قال: صدقت السلام عليك يا أمير المؤمنين.² ومع أن مصطلح الحاكمية مستوحى من الآيات القرآنية إلا

(1) جامع البيان في تفسير القرآن، م. س، 22 / 574.

(2) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد معي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، 1371 هـ / 1952 م، ص 275.

أن أول من استخدمه هو أبو الأعلى المودودي، وعنه أخذ سيد قطب ليحتل مكانة بارزة في مجال التداول باعتباره مصطلحا محوريا في الفكر الإسلامي المعاصر، وقد استخدم أبو الأعلى المودودي فكرة الحاكمية الإلهية في المجال السياسي والاجتماعي والقانوني، لبناء نظرية سياسية. واحتلت الحاكمية حيزا هاما في تفكير سيد قطب الذي يرى أن "أخص خصائص الألوهية هي الحاكمية... والذي يشرع لمجموعة من الناس يأخذ فيهم مكان الألوهية ويستخدم خصائصها. فهم عبيده لا عبيد الله، وهم في دينه لا في دين الله.¹ وقبل أن نختم الحديث عن مفهوم الحاكمية حري بنا هنا أن نستحضر ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما في قول الله عز وجل: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ قال: "ليس بكفر ينقل عن الملة ولكنه كفر دون كفر"²، وبالتالي فإن الموضوع لا يتعلق بالكفر المخرج عن الملة ولا بالجاهلية التي ترادف الوثنية وتناقض التوحيد.

رابعا: طاعة ولاة الأمور

طاعة ولي الأمر فريضة إسلامية راسخة تؤصل لها نصوص كثيرة، وبما أن وجودها ليس مثار جدل بين العلماء إلا أن شق عصا الطاعة ومتى يجوز؟ ومتى يحرم؟ هو ما أثار خلافات بين العلماء، وفي وجوب الطاعة وردت نصوص كثيرة نورد منها قوله تعالى:

- ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾. [النساء 59].

- عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بالمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع، ولا طاعة.³

- أخرج الشيخان عن عبادة بن الصامت - رضي الله عنه - قال: بايعنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا، وعسرنا ويسرنا، وأثرة علينا، وألا ننازع الأمر أهله، قال: "إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم فيه من الله برهان"⁴. ويقول الشنقيطي في أضواء البيان: "فهذه النصوص تدل على منع القيام عليه، ولو كان مرتكبا لما لا يجوز، إلا إذا ارتكب الكفر الصريح الذي قام البرهان الشرعي من كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - أنه كفر بواح؛ أي: ظاهر باد

(1) قطب، سيد إبراهيم، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، 2 / 890.

(2) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، م. س، 16 / 17.

(3) الجامع الصحيح المختصر، م. س، 3 / 1080.

(4) الجامع الصحيح المختصر، م. س، كتاب: الفتن، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: سترون بعدي أمورا تنكرونها، 6 /

لا لبس فيه، وقد دعا المأمون والمعتصم والواثق إلى بدعة القول: بخلق القرآن، وعاقبوا العلماء من أجلبها بالقتل، والضرب، والحبس، وأنواع الإهانة، ولم يقل أحد بوجوب الخروج عليهم بسبب ذلك. ودام الأمر بضع عشرة سنة حتى ولي المتوكل الخلافة، فأبطل المحنة، وأمر بإظهار السنة. واعلم أنه أجمع جميع المسلمين على أنه لا طاعة لإمام ولا غيره في معصية الله تعالى¹، وعلى هذا المنهج سار السلف الصالح فحين خرج أهل المدينة على يزيد جمع ابن عمر بنيه وأهله ثم تشهد ثم قال: أما بعد فإننا بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله، وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الغادر ينصب له لواء يوم القيامة يقال هذه غدرة فلان، وإن من أعظم الغدر إلا أن يكون الأشراك بالله، أن يبايع رجل رجلاً على بيع الله ورسوله ثم ينكث بيعته فلا يخلعن أحد منكم يزيد ولا يسرفن أحد منكم في هذا الأمر، فيكون الفيصل بيني وبينه. وقد حاول ابن مطيع إقناع محمد ابن الحنفية بخلع بيعة يزيد فرفض رغم كل الترغيب والترهيب، ودخل ابن عمر على ابن مطيع، فلما دخل عليه. قال: مرحباً بأبي عبد الرحمن ضعوا له وسادة، فقال: إنما جئتكم لأحدثكم حديثاً سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من نزع يدا من طاعة فإنه يأتي يوم القيامة لا حجة له، ومن مات مفارق الجماعة فإنه يموت موتة جاهلية"²

وخلاصة هذه النقول أن شق عصا الطاعة لا يجوز، وأن إثارة الفتن والفتن والفتن في المجتمع المسلم نقض للبيعة، وأن معصية الحاكم لا تبيح الخروج عليه، والآيات تحدد مواصفات الحاكم في القوة والأمانة ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصاص: 26]، ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة يوسف: 55]. وقد رفض أبو بكر عزل خالد ابن الوليد لقوته وكفاءته، مع أن عمر ابن الخطاب حرضه على ذلك وقال قتل رجلاً من المسلمين ونزى على امرأته، فامتنع أبو بكر من عزله لأنه كان أصلح في القيام لقتال أهل الردة من غيره، ويعلق عز الدين ابن السلام على ذلك بقوله وهو أصوب مما رآه عمر لأن تلك الريبة لم تكن قاذحة في كونه أقوم بالحرب من غيره³، وما عرفه راهن عصرنا من فتن تدع الحليم حيران، ومن قتل وتشريد يجعلنا بحاجة إلى إعادة النظر في

(1) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني (ت: 1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1415 هـ / 1995 م، 1 / 30.

(2) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: 774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شير، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1408 هـ / 1988 م، 8 / 255/256.

(3) العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلي الدمشقي، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، تحقيق: محمود بن التلاميذ الشنقيطي، دار المعارف، بيروت، لبنان، ص 70.

كثير من المواقف والفتاوى، لنعود إلى مقولة عمرو ابن العاص "وَالْعَادِل خَيْرٌ مِنْ مَطَرٍ وَابِلٍ، وَأَسَدٌ حَطُومٌ خَيْرٌ مِنْ وَالٍ ظَلُومٌ، وَوَالٍ ظَلُومٌ خَيْرٌ مِنْ فَتْنَةٍ تَدُومٌ"¹.

خامساً: الأحكام المتعلقة بالجهاد

الجهاد فريضة ماضية إلى يوم القيامة وهو ذروة سنام الإسلام ولن أطيل في فضل الجهاد والتفاصيل المرتبطة به، لأن ذلك مما علم من الدين بالضرورة، وسأقتصر على مواطن إشكالية مرتبطة به، فأمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك²، وعند هذه الفكرة نتوقف وهي أن أمر الجهاد موكول للحاكم لنفرق بين القتال والجهاد، إذ أن الجهاد عمل منظم ومحكم ولا يكون إلا بعد إعداد العدة يقول العلامة محمد سعيد رمضان البوطي: "ويعد الجهاد القتالي في مقدمة أحكام الإمامة بل لا أعلم أي خلاف في أن سياسة الجهاد إعلانا وتسييرا وإنهاء ونظرا لذيو له وآثاره كل ذلك داخل في أحكام الإمامة، وأنه لا يجوز لأي من أفراد المسلمين أن يستقل دون إذن الإمام ومشورته في إبرام شيء من هذه الأمور"³. وتختلف أحكام الجهاد عن أحكام الصيال فمقاتلة الصائل داخل في أحكام التبليغ لا في أحكام الإمامة⁴، وأحكام التبليغ تطبيقها مناط بالأفراد، وحين يرفع السيف على المسلمين يكون ذلك فتنة أو حرابة وليست جهادا، وقد أثر كثير من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتزال الفتن منطلقين في ذلك من الأحاديث التي تحض على ذلك، وتعتبر أن القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي، والماشي خير من الساعي، ففي الحديث: "إنها ستكون فتنة يكون المضطجع فيها خيرا من الجالس، والجالس خيرا من القائم، والقائم خيرا من الماشي والماشي خيرا من الساعي" قال يا رسول الله ما تأمرني؟ قال: "من كانت له إبل فليحرق بإبله ومن كانت له غنم فليحرق بغنمه ومن كانت له أرض فليحرق بأرضه" قال فمن لم يكن له شيء من ذلك؟ قال "فليعمد إلى سيفه فليضرب بحدته على حرة ثم لينج ما استطاع النجاء". قال الشيخ الألباني: صحيح، وفي بعض الأحاديث ورد لفظ "كن ابن آدم"، وهو لفظ يحيل إلى قول ابن

(1) العسكري، أبو هلال، جبهة الأمثال، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1988، ص 147.

(2) الزحيلي، وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة: الرابعة.

(3) البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ دار الفكر العربي، لبنان، ودار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1993، ص 112.

(4) م. ن، ص 113.

آدم لأخيه: ﴿لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك﴾ إني أخاف الله رب العالمين إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين﴾ [سورة المائدة: 28-29].

خاتمة:

في بداية هذه الخاتمة أرى من الضروري أن أشير إلى معطى جوهري مهم وهو أننا بحاجة إلى التفريق بين النص وفهم النص، فليس كل فهم للنص يعبر عن روحه ومقصده، وبالتالي فإن فهمنا للنص ليست مطلقة بحال من الأحوال بل تظل قابلة للأخذ والرد، ويمكن أن يعثرها الخطأ والصواب، وانطلاقاً من ذلك فإن الإشكالات التي تعاني منها الأمة لم تكن بسبب النص وإنما بسبب الفهم الخاطئ للنص، وبون شاسع بين نص مقدس لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وفهم بشري محدود ونسبي، ولئن نجح سلفنا الصالح في إرساء منهج راشد للتعامل مع النص يؤسس لاختلاف تنوع خلاق، فإن من خلف بعدهم من خلوف فرقوا دينهم وكانوا شيعاً مما أذهب ربح الأمة وحكم خصومها في كل شؤونها، ولإحياء وبعث التعامل المتبصر مع النص أود تقديم بعض التوصيات في نهاية هذا البحث:

- إعادة الاعتبار للنص الشرعي وفصله عن تراكمات التاريخ، وما علق به من مخلفات الموارث الاجتماعية التي كانت نتاج حقبة خلت، تختلف عن عصرنا الراهن بشكل كامل.
- التمسك بالنص الشرعي الثابت دلالة ووروداً، والتعامل بمرونة مع آراء العلماء فيما يتعلق بما لم يثبت دلالة أو وروداً.
- إعادة الاعتبار إلى المرجعيات العلمية، وأن تحفظ للعلماء مكانتهم دون تناول وانتقاص لما يمثلته تحطيم المرجعيات من ضرر معنوي على الأمة، وتشتيت للآراء واتباع للسبل.
- نزع القداسة عن غير المقدس مع تبيين كل نخب الأمة وقادة الرأي فيها دون مغالاة ودون إفراط.
- الابتعاد عن الإرهاب الفكري وسياسات القمع والتوحش في التعامل مع الغلاة لأن نتائجها عكسية، وما وُلد التطرف والإرهاب إلا تحت سيطرة المستبدين.
- اعتماد الحوار والمراجعة الفكرية منهجاً في التعامل مع الغلاة ما وجد إلى ذلك سبيل.
- تطوير الدرس العقدي حتى ينسجم مع واقع التطور العلمي والفكري وإعادة بنائه على أسس

جديدة تراعي واقع العصر، وتمكن العالم المسلم من مجابهة التحديات الفكرية الجديدة والأطروحات الفلسفية المعاصرة، سبيلا إلى تقديم الرؤية الإسلامية انطلاقا من فهم صحيح ورؤية متبصرة.

- تنقية المناهج التربوية مما علق بها من شوائب قد تؤثر على عقول الناشئة، وتؤثر في تفكيرهم بصورة سلبية، وبما يحقق الارتقاء العلمي والفكري والسلوكي، فالهدف الأسمى للمناهج التربوية هو بناء الإنسان الكامل وحين تكون معيقة عن مواكبة التطور فإنها تشكل تهديدا وجوديا للمجتمع.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، (ت: 630هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1417هـ / 1997م.
- ابن برهان الدين، أبو الفرج نور الدين علي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي (ت: 1044هـ)، السيرة الحلبية، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1427هـ.
- ابن بطل، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت: 449هـ)، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، السعودية، الرياض، الطبعة الثانية، 1423هـ / 2003م.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، 1391هـ.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي (ت: 1393هـ)، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ / 2000م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي (ت: 463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، مؤسسة قرطبة.

- ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي، تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الأشعري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1404هـ.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: 774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شير، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 1408هـ / 1988م.
- ابن هشام، أبو محمد جمال الدين عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري (ت: 213هـ)، سيرة ابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، 1375هـ - 1955م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق وتعليق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407هـ / 1987م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ دار الفكر العربي، لبنان، ودار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1993.
- البيضاوي، أبو سعيد ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، تفسير البيضاوي، دار الفكر، بيروت.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف (ت: 816هـ)، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م.
- الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت: 748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (ت 606 هـ)، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، سورية، الطبعة: الرابعة.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي (ت: 794هـ)، تشنيف

المسامع بجمع الجوامع، دراسة وتحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث.

- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (ت: 538هـ) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 هـ.

- سابق، السيد، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1977 م.

- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، 1371 هـ / 1952 م.

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت: 790هـ)، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، الطبعة الأولى، 1412 هـ - 1992 م.

- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني (ت: 1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1415 هـ / 1995 م.

- الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1417 هـ - 1997 م.

- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2000 م.

- الطبري، محب الدين أحمد بن عبد الله (ت: 694هـ)، ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، مكتبة القدسي، القاهرة، 1356 هـ.

- العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلي الدمشقي، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، تحقيق: محمود بن التلاميذ الشنقيطي، دار المعارف، بيروت، لبنان.

- العسكري، أبو هلال، جمهرة الأمثال، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبد المجيد قطامش، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1988.

- القحطاني، محمد بن سعيد بن سالم، الولاء والبراء في الإسلام، دار طيبة، الرياض.

- قطب، سيد إبراهيم، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة.
- المغراوي، محمد بن عبد الرحمن، المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، 2000م.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1392هـ.

منهج تعليل الخلاف في باب الطلاق عند القاضي عياض

The Method of Explaining the Dispute in Divorce Section in Cadi Ayyad's Work

ذ. مصطفى حسنيوي

جامعة سيدي محمد بن عبد الله

كلية الآداب والعلوم الانسانية فاس / سايس - المغرب



ملخص:

هدف البحث في منهج تعليل الخلاف عند القاضي عياض - رحمه الله - إلى الكشف عن الجوانب المنهجية في طريقة عرضه لمسائل الخلاف بين المجتهدين في تحقيق المناط، مقتصرًا في ذلك على باب الطلاق من كتابه التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، ومركزا على إبراز القواعد التي أشار إليها - رحمه الله - وجعلها منشأ للخلاف بين المجتهدين في المسائل الفقهية، سواء تعلق الأمر بتلاميذ الإمام مالك - رحمه الله - أو بغيرهم من شيوخ المالكية المتقدمين، واعتمد الباحث المنهج الاستقرائي: في جمع المسائل الفقهية المتعلقة بالموضوع، وتصنيفها حسب العناوين المنضوية تحت باب الطلاق، والمنهج الاستنباطي: في استخراج الفروع الفقهية التطبيقية من الكتب المالكية، والمنهج الوصفي: عند تصوير المسائل وتحليلها، واستخراج منهج القاضي عياض في تعليل الخلاف من خلالها، وقد قسم البحث إلى تمهيد: تحدث فيه عن المفاهيم المؤسسة للبحث، ومبحثين: أولهما خصصه للحديث عن تعليل الخلاف في تحقيق المناط بالأصول، وثانيهما عن تعليل الخلاف في تحقيق المناط بالفروع.

وتوصل البحث إلى أن التعليل جزء مهم من منهج القاضي عياض - رحمه الله - لكثرة اعتماده عليه، ولقدرته على استنباط العلل، وأنه التزم الأمانة العلمية عند ترجيح الأقوال أو الروايات، والموضوعية عند تصحيحها وتوجيهها ونقدها.

الكلمات المفتاحية:

المنهج، التعليل، الخلاف، تحقيق المناط.

Abstract:

The objective of this paper is to discover Cadi Ayyad's methodology in treating disagreement issues among diligent Muslim Scholars (scholars who are able to deduce judgments from holy texts) when inquiring causes behind judgments. The researcher confines himself to divorce issues in Ayyad's book: "Deduced Remarks on Jumbled Written Books". The researcher focuses on showing principles he mentioned as being the origin of disagreement among 'diligent Muslim Scholars' in jurisprudential issues whether they are related to Imam Malik students or other precedent Maliki scholars. To achieve the purpose, the inductive method is used in gathering jurisprudential issues related to the subject and organizing them according to the topics belonging to divorce theme. As for eliciting applied jurisprudential issues from Maliki books, deductive method is used. Then the descriptive method is used when conceptualizing and analysing the issues, as well as when deducing Cadi Ayyad method in justifying disagreement through these issues. The research concludes that justification is a main part of Cadi Ayyad's methodology as he relies on it a lot and thanks to his ability to deduce causes. The research also concludes that Cadi Ayyad was scientifically honest in comparing opinions and narrations, and that he was objective when authenticating and criticizing them.

Keywords:

Method; Justification; Disagreement; Inquiring reasons; Cadi Ayyad.

مقدمة:

لقد اعتنى المالكية بتعليل الخلاف في المسائل الفقهية، ويعد الخلاف الفقهي من أهم الموضوعات

التي اشتغلوا بها، بل وصنفوا فيها كتباً مستقلة، ويعد القاضي عياض رحمه الله من أبرز من اهتم بمسائل الخلاف بين المجتهدين في تحقيق المناط، وعني بتبيين الأصول والفروع التي استند إليها كل مجتهد في تطبيق الأحكام، وناقش اختلافاتهم في شأنها، كما أنه اجتهد في تلخيص الأقوال المختلفة في الحكم وبين حججها الأصلية، وحاول الترجيح بينها استناداً على الكتب المالكية المتقدمة، وهذا ما سأوضحه في الورقات التالية، التي بدأتها ببيان معنى الخلاف، وتوضيح مفهوم تحقيق المناط، ثم الحديث عن منهج تعليل القاضي عياض رحمه الله للخلاف في باب الطلاق.

والله أسأل التوفيق والسداد لما يحب ويرضى.

مشكلة البحث:

يدور البحث حول الإجابة عن هذه المشكلات والتساؤلات:

- 1 - ما المراد بتعليل الخلاف في تحقيق المناط؟
- 2 - ما أهمية تعليل الخلاف في بيان الحكم الشرعي؟
- 3 - ما ضوابط وقواعد تعليل الخلاف عند القاضي عياض رحمه الله؟
- 4 - ما هو منهج القاضي عياض رحمه الله في تعليل خلافاً للمجتهدين في مسائل باب الطلاق؟

الدراسات السابقة:

إن موضوع التعليل قد لاقى الكثير من اهتمام الأصوليين قديماً وحديثاً، لما له من أثر واضح في بناء الأحكام الشرعية وكما لها، ومن هذه الدراسات ما يلي:

- كتاب تعليل الأحكام الشرعية للشيخ د. محمد شلي، وهو بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه، وقد نظم فيه الباحث أقوال الأصوليين في مسائل التعليل بحسب الزمان، ليتم فهم تباين أقوالهم.
- تعليل الأحكام الشرعية عند الإمام الشاطبي، وهي رسالة أعدها الطالب عدنان علي عبد الرحمن اسبيته، وحصل بها على درجة الماجستير، وقد جمع فيها أهم الضوابط الأصولية التي احتواها كتاب الموافقات، وبين أهميتها ودورها في فهم موضوع تعليل الأحكام.

أما بالنسبة لتعليل الخلاف فلم يتطرق أحد إليه حسب علمي، وخاصة عند القاضي عياض رحمه الله، الذي أنجزت حوله دراسات مختلفة بعيدة عن تعليل الخلاف، منها:

*- منهجية فقه الحديث عند القاضي عياض في إكمال المعلم بفوائد مسلم، للدكتور: الحسين بن محمد شواط.

*- القاضي عياض وجهوده العقدية في مبحث الإلهيات والنبوات، وهو بحث نال به الطالب حكيم باشا شهادة الماجستير.

*- القاضي عياض وجهوده النحوية واللغوية، من خلال كتابه مشارق الأنوار على صحاح الآثار عرض ودراسة، للباحث في سلك الدكتوراه: درويش عبد القادر عبد العزيز الكجك.

وبالنسبة لبحثي هذا فهو حول منهج القاضي عياض في تعليل الخلاف في باب الطلاق، فهو موضوع لم يسبق التطرق إليه حسب علمي.

منهج البحث:

لقد تطلب البحث في هذا الموضوع اعتماد المناهج التالية:

- المنهج الاستقرائي: الذي اعتمدت عليه عند جمع المسائل الفقهية المتعلقة بالموضوع، وتصنيفها حسب العناوين المنضوية تحت باب الطلاق.

- المنهج الاستنباطي: حيث تمكنت من خلاله من استخراج الفروع الفقهية التطبيقية من الكتب المالكية.

- المنهج الوصفي: الذي استخدمته عند تصوير المسائل وتحليلها، واستخراج منهج القاضي عياض في تعليل الخلاف من خلالها.

خطة البحث:

وقد انتظم هذا الأمر ضمن الخطة التالية:

تمهيد: تحدثت فيه عن المفاهيم المؤسسة للبحث وهي: حقيقة الخلاف وتعليله، ومفهوم تحقيق المناط، ورتبته في مطلبين، والمبحث الأول: خصصته للحديث عن تعليل الخلاف في تحقيق المناط بالأصول، والذي نظمته في مطلبين: الأول تحدثت فيه عن التعليل بالاختلاف في تحقيق المناط وفقاً للقواعد اللغوية، أما الثاني فعن تعليل الخلاف في تحقيق المناط بالاختلاف في قواعد الاستدلال، ثم المبحث الثاني عنوانته بتعليل الخلاف في تحقيق المناط بالفروع، وقسمته إلى مطلبين: أولها جاء

الحديث فيه عن تعليل الخلاف في تحقيق المناط بالروايات، وأما ثانياً فعن تعليل الخلاف في تحقيق المناط بأقوال مالك رحمه الله.

تمهيد: التعريف بالمفاهيم المؤسسة للبحث

المطلب الأول: الخلاف وتعليله

الفرع الأول: مفهوم الخلاف

الخلاف والاختلاف مترادفان، ويرجع لفظ الخلاف في اللغة إلى أصول ثلاثة، كما قال ابن فارس: «الخاء واللام والفاء أصول ثلاثة: أحدها أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه، والثاني خلاف قدام، والثالث التغير»⁽¹⁾. والأصل الثالث هو الذي يعيننا، لأن كل مجتهد يرى غير ما يراه الآخر، والخلاف هو: المضادة، وعدم الاتفاق، قال ابن منظور: "وقد خالفه مخالفة وخلافا... وتخالف الأمران واختلفا: لم يتفقا. وكل ما لم يتساو فقد تخالف واختلف"⁽²⁾، نلاحظ في هذا التعريف أن الخلاف والاختلاف يدلان على عدم الاتفاق، ففي القاموس: اختلف ضد اتفق⁽³⁾، وانطلاقاً مما سبق يتضح أن الخلاف والاختلاف في اللغة هو: أن يأخذ كل واحد طريقاً غير طريق الآخر حساً ومعنى، قال الفيروز آبادي: "الاختلاف والمخالفة أن يأخذ كل واحد طريقاً غير طريق الآخر في حاله أو فعله، والخلاف أعم من الضد، لأن كل ضدين مختلفين وليس كل مختلفين ضدين..."⁽⁴⁾

والتعريف نفسه نحا إليه الراغب الأصفهاني بقوله: "الاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كل واحد طريقاً غير طريق الآخر في حاله أو قوله. والخلاف أعم من الضد لأن كل ضدين مختلفين وليس

(1) ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر، الطبعة الثالثة، 1402 هـ/1981 م، ج 2 ص 210.

(2) ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، دار المعارف، د. ط، د. ت، ج 2 ص 1240.

(3) الفيروز آبادي، مجد الدين الشيرازي، القاموس المحيط، المطبعة الحسينية المصرية، ط 2، 1344 هـ، ج 3 ص 138.

(4) الفيروز آبادي، مجد الدين الشيرازي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت، د. ت، ج 2 ص 562-563.

كل مختلفين ضدّين⁽¹⁾، وكذا الفيومي الذي قال: «وتخالف القوم واختلفوا: إذا ذهب كل واحد إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر، وهو ضد الاتفاق»⁽²⁾.

والمعنى اللغوي الذي اختير للخلاف لا يختلف عن التعريف الاصطلاحي، قال الجرجاني: "الخلاف منازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق حق أو إبطال باطل"⁽³⁾، وهذا تعريف عام يشمل خلاف التضاد وخلاف التنوع، بخلاف تعريف الإمام الشاطبي رحمه الله الذي عرف الخلاف في دائرة الفقه، وبين أنه: تعارض يقع بين المجتهدين في المسائل الشرعية، ترجع أسبابه إلى تعارض الأدلة أو خفاء بعضها أو عدم اطلاع بعض المجتهدين على بعض منها، قال رحمه الله: "تعارض أنظار المجتهدين في مسائل الشريعة بسبب دورائها بين طرفين واضحين أو خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليها"⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: مفهوم تعليل الخلاف

أولاً: التعليل في اللغة:

من علل تعليلًا، أي كرر النظر في الشيء وبحث عن عوائقه، قال ابن فارس: "(عل) العين واللام أصول ثلاثة صحيحة: أحدها تكرر أو تكرير، والآخر عائق يعوق، والثالث ضعف في الشيء"⁽⁵⁾.

فهذا المعنى اللغوي للتعليل يدل على أنه عند استخراج العلة، تتم معاودة النظر بعد النظر، وإظهار ما تم التأثير به، والسبب الذي دعا إلى إصدار ذلك الحكم، قال ابن منظور: "وَتَعَلَّلَ بِالْأَمْرِ وَاعْتَلَّ تَشَاغَلَ..."⁽⁶⁾.

والتعليل بهذا المعنى يشمل تعليل الظواهر الطبيعية والإنسانية والقضايا الشرعية على حد

سواء.

(1) الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1418هـ/1998م، ص 162.

(2) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مكتبة لبنان، د. ت، ص 69.

(3) الجرجاني، الشريف علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1408هـ/1988م، ص 101.

(4) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الموافقات، ضبطه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1417هـ/1997م، ج 4، ص 222 بتصرف.

(5) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، م. س، ج 4، ص 12.

(6) ابن منظور، لسان العرب، م. س، ج 11، ص 467.

ثانياً: التعليل بالمعنى الاصطلاحي:

التعليل من العلة، والعلة في الاصطلاح: ما علق عليها الحكم وجعلت علامة عليه، قال الإمام الغزالي: "ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه"⁽¹⁾. أما الإمام الشاطبي رحمه الله فعرف العلة بكونها الحكمة أو المصلحة من وراء الأوامر أو المباحات، والمفاسد التي تتعلق بالنواهي، قال رحمه الله: "وأما العلة، فالمراد بها: الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي..."⁽²⁾.

أما بالنسبة للتعليل فهو جهد يبذل من طرف المجتهد لبيان العلة وكيفية استخراجها، وهو: "عند أهل المناظرة تبين علة الشيء وما يستدل به من العلة على المعلول ويسمى برهاناً لمياً"⁽³⁾ فإذا أضيف التعليل للخلاف صار مفهومه: بيان أسباب الخلاف ودواعيه ومنشئه.

المطلب الثاني: مفهوم تحقيق المناط

هذا المركب الإضافي يدل في لفظته الأولى على الإثبات⁽⁴⁾، وفي الثانية على العلة⁽⁵⁾، وعند اجتماعهما فالمعنى هو إثبات علة الأصل في الفرع وإعطاؤه نفس حكمه، وكذا تطبيق القاعدة العامة المتفق عليها في أحاد الصور المستجدة، وهذا يتم بالاجتهاد، وهو ليس قياساً، لأن القياس هو إلحاق فرع بالأصل، أما تحقيق المناط فهو تنزيل حكم الأصل على الفرع بناء على علة الأصل التي تصبح بمثابة قاعدة كلية، وفيما يلي سأسرد تعريفات العلماء لهذا المفهوم:

تعريف الإمام الغزالي رحمه الله:

قال رحمه الله: "أما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فلا نعرف خلافاً بين الأمة في جوازه مثاله الاجتهاد في تعيين الإمام بالاجتهاد مع قدرة الشارع في الإمام الأول على النص وكذا تعيين الولاية والقضاة وكذلك في تقدير المقدرات وتقدير الكفايات في نفقة القربات وإيجاب المثل في قيم المتلفات وأروش

(1) الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413هـ، ج 3، ص 485.

(2) الشاطبي، الموافقات، م. س، ج 1، ص 410.

(3) الزيات، إبراهيم مصطفى أحمد، وعبد القادر، حامد، والنجار، محمد، المعجم الوسيط، دار الدعوة، ج 2، ص 623.

(4) التحقيق: "من حق الشيء يحق إذا ثبت لسان العرب، م. س، (مادة: حقق، ج 10، ص 49).

(5) المناط هو العلة من النوط أي التعليل ... حاشية العطار على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، ج 2، ص 237.

الجنايات وطلب المثل في جزاء الصيد فإن مناط الحكم في نفقة القريب الكفاية وذلك معلوم النص أما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا فيدرك بالاجتهاد والتخمين⁽¹⁾، بين الإمام الغزالي رحمه الله أن تحقيق المناط يدخل في مختلف أبواب الفقه، وأعطى مثالا توضيحيا له في نفقة القريب التي علتها الكفاية وهي معلومة بالنص، أما تحديد الرطل كفاية لشخص معين من القربى فهذا يدرك باجتهاد تحقيق المناط.

تعريف الإمام الشاطبي رحمه الله:

قال رحمه الله: «الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول؛ فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله، وذلك أن الشارع إذا قال: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق: 2] وثبت عندنا معنى العدالة شرعا افترقنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء، بل ذلك يختلف اختلافا متباينا؛ فإننا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة: "طرف أعلى" في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق، و"طرف آخر" وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف؛ كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الإسلام، فضلا عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها، و"بينهما" مراتب لا تنحصر، وهذا الوسط غامض، لا بد فيه من بلوغ حد الوسع، وهو الاجتهاد⁽²⁾.

فقد بين الإمام الشاطبي رحمه الله أن تحقيق المناط اجتهاد لا ينقطع حتى قيام الساعة، وهو متعلق بالأنواع والأشخاص كما في مثال العدالة في الشهادة، فصفة العدالة في الأشخاص تختلف بين أعلى وأدنى ووسط كثير يحتاج إلى مجتهد يعينه، وهو تحقيق المناط.

تعريف الإمام ابن تيمية رحمه الله:

قال رحمه الله: "كما اتفقوا على تحقيق المناط، وهو أن يعلق الشارع الحكم بمعنى كلي فينظر في ثبوته في بعض الأنواع أو بعض الأعيان، كأمره باستقبال الكعبة، وكأمره باستشهاد شهيدين من

(1) الغزالي، المستصفى، م. س، ص 282.

(2) الشاطبي، الموافقات، م. س، ج 4، ص 89-91.

رجالنا ممن نرضى من الشهداء، وكتحريمه الخمر"⁽¹⁾، في هذا النص بين الإمام ابن تيمية رحمه الله أن تحقيق المناط هو النظر في ثبوت المعنى الكلي في بعض الأنواع أو الأعيان، وضرب أمثلة لذلك كتعيين القبلة وتحديد الشهداء وتعيين الشراب المحرم.

المبحث الأول: تعليل الخلاف في تحقيق المناط بالأصول

المطلب الأول: التعليل بالاختلاف في تحقيق المناط وفقا للقواعد اللغوية

معلوم أن الأصوليين يحاولون الربط بين القواعد اللغوية واستنباط الأحكام من النصوص، واضعين موازين تعين على فهم المعاني الصحيحة من ألفاظ اللغة وتراكيبها، وأثناء محاولاتهم الاستنباطية والتنزيلية يختلفون، وهذا ما بينه القاضي عياض رحمه الله.

الفرع الأول: التعليل بالترجيح عند التعارض

إن المجتهد أثناء تنزيل الحكم قد ترد عليه بعض التعابير التي تحتل عدة تفاسير تقتضي تعارض معانٍ مرجوحة، قال القرافي رحمه الله: "يقدم التخصيص والمجاز والإضمار والنقل والاشتراك على النسخ، والثلاثة الأول على النقل، والأولان على الإضمار، والأول على الثاني"⁽²⁾.

وقد بين القاضي عياض رحمه الله أن الاختلاف بين المجتهدين في تحقيق مناط بعض المسائل، يقع بسبب اختلافهم في تقديم بعض المعاني عن بعض، كما في المسألة التالية: مسألة: استثناء المطلقة قبل الدخول من المتعة.

أشار القاضي عياض رحمه الله إلى أن من أسباب الاختلاف بين المجتهدين في تحقيق مناط الأحكام: اختلافهم في تفسير بعض المعاني وتقديم بعضها على بعض، من ذلك اختلافهم في مسألة: متعة المطلقة قبل الدخول، هل في الآيات استثناء لها؟ أم فيها نسخ؟ وفيما يلي منهج القاضي عياض رحمه الله في تعليل خلاف هذه المسألة:

(1) ابن تيمية، تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت 728هـ). الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1408هـ - 1987م، ج 19، ص 12.

(2) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت 684هـ)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، دار الفكر، بيروت لبنان، 1424هـ/ 2004م، ص 122 وما بعدها.

- إيراد الأقوال واستقراؤها:

أول ما فعله القاضي عياض رحمه الله هو: جمع شتات المسألة من المدونة وغيرها، فذكر قول مالك رحمه الله وابن القاسم وغيرهما، قال رحمه الله: "وقوله في المتعة: "وزعم زيد بن أسلم أنها منسوخة"، وقول ابن القاسم: "قال الله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتاعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾، فجعل المتاع للمطلقات كلهن - المدخول بهن وغيرهن - ثم استثنى في موضع آخر فقال: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ﴾ الآية، وقول مالك في التي سعى لها صداقاً فطلقت قبل الدخول: لا متعة لها. وهي التي استثنيت في القرآن"⁽¹⁾.

وبالرجوع للمدونة سنلاحظ أن القاضي عياض رحمه الله اقتصر على محل الشاهد في تحديد مناهات هذه المسألة المختلف حولها، وهذا نص المدونة: "قلت: رأيت المطلقة المدخول بها وقد سعى لها صداقها لم يجعل لها مالك المتاع؟ قال: لأن الله تبارك وتعالى قال: ﴿وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 241] فجعل المتاع للمطلقات كلهن المدخول بهن وغير المدخول بهن في هذه الآية، ثم استثنى في موضع آخر فقال تبارك وتعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة: 237] ولم يجعل لهن المتاع وزعم زيد بن أسلم أنها منسوخة"⁽²⁾.

- تعليل الخلاف في المسألة:

بين القاضي عياض رحمه الله أن الاختلاف في هذه المسألة مرده إلى اختلاف المجتهدين في الأخذ بالمعاني المرجوحة وتقديم بعضها على بعض، فالمالكية يقدمون التخصيص على النسخ بخلاف مذهب زيد بن أسلم وغيره، قال رحمه الله: "فمذهب مالك خلاف مذهب زيد؛ مالك يرى التخصيص من عموم قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتاعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾، ومن عموم قوله: ﴿فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَّحُوهُنَّ﴾، ومن قوله: ﴿وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ﴾ الآية، فخصت من سائر المطلقات في الآية الأولى، ومن المطلقات قبل الدخول في الآيتين بعدها، وإن سماها استثناءً فهو تخصيص؛ إذ هما بمعنى، إلا أن للاستثناء صيغاً بحروف الاستثناء. وزيد يراها منسوخة. وهو قول ابن المسيب وغيره"⁽³⁾.

(1) القاضي عياض، أبو الفضل بن موسى اليحصبي السبكي، (ت 544هـ)، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، تحقيق: محمد الوثيق وعبد النعيم حميتي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، 1432 هـ - 2011 م، ج 2، ص 712/711.
(2) الإمام مالك، بن أنس بن مالك بن عامر الأصبعي المدني (ت 179هـ)، المدونة الكبرى، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ج 2، ص 238.

(3) القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة، م. س، ج 2 ص 712.

فلاحظ هنا أن القاضي عياض رحمه الله اهتم بالتخصيص وبين أن له نفس معنى الاستثناء في قول الإمام مالك رحمه الله، وبين أن الاختلاف في تحقيق مناط هذه المسألة وقع بسبب اختلاف العلماء في تفسير الآي فيها وتقديم معنى لغويا على غيره، فمالك رحمه الله يرى فيها تخصيصا، أما زيد بن أسلم وابن المسيب وغيرهما، فيرى فيها النسخ، وعليه اختلفت أحكامهم.

الفرع الثاني: تعليل الخلاف بتعدد القراءات والاختلاف في تفسيرها

تعدد القراءات والاختلاف في تفسيرها منشأ للخلاف بين الفقهاء والمجتهدين، فالقرآن الكريم هو مصدر التشريع الأول، إليه مرد المجتهدين واحتكامهم، وقد بين القاضي عياض رحمه الله أن من أسباب اختلاف المجتهدين المالكية وغيرهم في تحقيق المناط، تفسير القراءة الواردة عن أحد الصحابة رضي الله عنهم، وهل تنزل منزلة خبر الواحد الذي يجب فيه العمل، أم لا يجب؟ كما في المسألة التالية:

مسألة: العدة للمطلقة ثلاثا: القاضي عياض رحمه الله وهو يسوق الاختلاف في هذه المسألة، اعتمد المنهج التالي:

- إيراد النصوص والأقوال معللة:

بدأ القاضي عياض رحمه الله بنص المدونة وتصرف فيه، فقال رحمه الله: "وقول ابن مسعود لمن أراد أن يطلق ثلاثا: "فليطلقها طاهراً تطليقة في غير جماع، ثم يدعها حتى إذا حاضت فطهرت طلقها أخرى"، وذكر مثل ذلك في الثالثة"⁽¹⁾.

أما نص المدونة فهو: "وقال ابن مسعود وإن أراد أن يطلقها ثلاثا فليطلقها طاهراً تطليقة في غير جماع ثم ليدعها حتى إذا حاضت وطهرت طلقها تطليقة أخرى ثم ليدعها حتى إذا حاضت وطهرت طلقها أخرى فهذه ثلاثة تطليقات وحیضتان، وتحیض أخرى فتنقضی عدتها"⁽²⁾.

وبعد أن ذكر نص المدونة، أورد الأقوال في مناط المسألة معللة، فقال رحمه الله: "وبهذا قال

(1) م. ن، ص 732.

(2) الإمام مالك، المدونة الكبرى، م. س، ج 2، ص 4.

أشهب في أحد قوليه⁽¹⁾. وهو قول أبي حنيفة. قال أشهب: ما لم يرتجع بنية الفراق⁽²⁾. ولأشهب قول آخر أنه لا بأس وإن ارتجع بنية الفراق. ولا خلاف أنه لو ارتجع بنية البقاء ثم بدا له فطلق هكذا في كل طهر لما كره له الرجعة ولا الطلاق. وقد أنكر أحمد بن خالد إدخال سحنون حديث ابن مسعود، وهو صريح خلاف مذهبه وما أنكره مالك³ وقال: لم يدرك أحداً يقتدي به يرى ذلك⁽⁴⁾.

- تعليل الخلاف في تحقيق مناط المسألة:

بين القاضي عياض رحمه الله أن الاختلاف في تحقيق مناط عدة المطلقة ثلاثاً منشؤه: اختلاف المجتهدين في الأخذ والعمل بالقراءات وكذا تفسيرها، قال رحمه الله: «قال القاضي: وعذر سحنون فيه بين؛ إنما هو بعض حديث احتج بأوله في صفة طلاق السنة، ثم جاء ببقية الحديث على نصه وإن لم يأخذ به للعلة التي ذكر مالك، وإن كان قد وقع في "الموطأ" من رواية يحيى في تفسير قراءة ابن عمر: ﴿فطلقوهن لقبل عدتهن﴾: قال مالك: هو أن يطلق في كل طهر مرة⁽⁵⁾. وقد أنكر هذا على يحيى⁽⁶⁾؛ إذ ليس مذهب مالك. ولم يروه غيره وطرحه ابن وضاح. وإنما في "موطأ" ابن القاسم: فتلك العدة أن يطلق الرجل المرأة في طهر لم يمسه فيه. وقوله في قراءة ابن عمر: ﴿فطلقوهن لقبل عدتهن﴾؛ قيل: هذه قراءة على طريق التفسير نحو ما يذكر من قراءة ابن مسعود. وقد يكون من شاذ القراءة التي لم يجمع عليها. وقد اختلف العلماء في إقامة الحجة بها وهل تنزل منزلة خبر الواحد الذي يجب فيه العمل وإن لم يقطع بصحة مُغَيَّبِهِ أم لا يجب بذلك عمل لإسنادها إلى القرآن - ولا يثبت إلا

(1) أبو زيد القيرواني، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (ت 386هـ)، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ج 5، ص 87.

(2) وهو في النوادر: ج 5، ص 88، والجامع: ج 2، ص 160، والتمهيد: ج 15، ص 70، والمنتنقى: ج 4، ص 4، والمقدمات: ج 1، ص 501.

(3) نص كلامه عند ابن رشد في المقدمات، ج 1، ص 501: "ما خلق الله أشنع من هذا؛ يدخل خلاف مذهبه وما قد أنكره مالك وقال: إنه لم يدرك أحداً يقتدي به من أهل بلده يرى ذلك. والحسن بن عمار (أحد رجال السند) مطعون فيه".

(4) القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة، م. س، ج 2، ص 732.

(5) كتاب: الطلاق - جامع الطلاق.

(6) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي (ت 463هـ). التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، مؤسسة قرطبة، ج 15، ص 70. والاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م، ج 18، ص 156، قال فيه: "هذا التفسير رواه عبيد الله بن يحيى عن أبيه عن مالك في الموطأ، ولم يروه ابن وضاح عن يحيى في الموطأ ولا رواه عنه غير يحيى في الموطأ".

بالقطع - . ووقع عندنا في الأصل هذا الكلام لابن عمر في البابين جميعاً، وكذا نقلها أكثرهم، وكذلك وقع في الموطآت. وفي بعض نسخ "المدونة" الكلام لعمر بن الخطاب. وذكر أهل التفسير معناه لابن عباس وتفسيره ذلك: لاستقبال عدتهن وقبل وطئهن. وبهذا فسر مالك في الكتاب. ونحوه ما في رواية ابن القاسم في "الموطأ"⁽¹⁾.

المطلب الثاني: تعليل الخلاف في تحقيق المناط بالاختلاف في قواعد الاستدلال

إن من أسباب اختلاف المجتهدين المالكية في تحقيق المناط اختلافهم في استعمال قواعد أصول الفقه في تفسير الحكم الوارد عن مالك رحمه الله في المدونة، فكل واحد منهم يعلل رأيه باختلاف الأقوال عن مالك، مما نتج عنه اختلافهم في تحقيق حكم المناط في الفرع الفقهي التطبيقي، وهذا ما بينه القاضي عياض رحمه الله، في تعليقاته لاختلافهم في تحقيق المناط، وسيوضح ذلك من خلال ما يلي:

الفرع الأول: تعليل الخلاف بالاختلاف في إعمال الأدلة

مسألة: الأمر للشاك في طلاق امرأته

في هذه المسألة بين القاضي عياض رحمه الله أن مجتهد المذهب اختلفوا في تفسير وتأويل قول الإمام مالك رحمه الله في تحقيق مناطها، وسبب ذلك هو اختلافهم في إعمال الأدلة الأصولية، ولتوضيح الأمر أكثر أستعرض منهج القاضي عياض رحمه الله في تعليل الخلاف في تحقيق مناط هذه المسألة:

- تعليل الخلاف بمدلولات الأمر:

بدأ القاضي عياض رحمه الله هذه المسألة ببيان أن المجتهدين اختلفوا فيها بسبب اختلافهم في الأمر، هل يقتضي الإجماع أم الاحتياط، قال رحمه الله: "وكذلك اختلف في تأويل مسألة الكتاب في الذي حلف ولم يدر: أحث أم لا؟ فذهب ابن الجلاب أنه على الاحتياط. وقال أبو عمران: هو على الإجماع قياساً على ظاهر المسألة المتقدمة في الحالف: إن كنت تبغضيني، وقوله: فليفارقها"⁽²⁾.

هذا الاختلاف في مقتضيات الأمر أفضى إلى اختلافهم في إلزام الشاك في الطلاق أو عدم إلزامه؟

(1) القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة، م. س، ج 2، ص 732_734.

(2) م. ن، ص 780/781.

وهذا ما وضعه القاضي عياض رحمه الله بقوله: «وأصبغ لا يلزمه شيئاً في فتيا ولا قضاء. وفي كتاب ابن حبيب عن مطرف وعبد الملك وابن القاسم: من شك في طلاق امرأته أمر ولم يجبر بحكم⁽¹⁾. وفرق أصبغ بين بعض هذه الوجوه، فلم يلزمه شيئاً في الذي شك في الحنث فيما حلف به على فعل غيره في المستقبل، كدخول الدار وشبهه حتى يتسبب له سبب تقوى به تهمة حنثه فيلزمه في الفتوى دون القضاء. وأما إن حلف على غيره على ما مضى كالحالف: لتخبرني وتصدقني إن كنت تبغضيني، فهذا عنده يطلق عليه في القضاء والفتوى⁽²⁾؛ لأن الشك فيه قائم، وهو غيب من علمه. وكذلك عنده إذا شك في عدد الطلاق، أو أيقن بالحلف ولا يدري بماذا يقضي عليه في الوجهين. فترتها أصبغ على قوة غلبات الظنون ولم يجعل في مجرد الشك شيئاً⁽³⁾».

- نقد الأقوال مع التعليل بالأصول المعتمد عليها:

لم يكتف القاضي عياض رحمه الله بسرد أقوال المجتهدين واختلافاتهم في هذه المسألة، بل انتقد بعضها وصوب الأخرى، ثم بين أن من أسباب اختلافهم هو: اعتماد أدلة الاستصحاب، قال رحمه الله: "ولا خلاف أنه إن لم يكن للشك في الحنث سبب إلا التجويز أن يكون حنث لطول المدة أنه لا حكم له، وإليه يرجع عندي قول أصبغ -إن شاء الله- وقد نقل بعض الشيوخ بعض كلام أصبغ لابن القاسم، وهو في الأصل لأصبغ مفصول من كلام ابن القاسم. وقال بعض علمائنا: إن قول مالك: إن مسألة الذي لم يدر بما حلف غير معارضة للتي شك فيها كم طلق؛ لأن الذي لم يدر بما حلف شك حقيقة، ولذلك لم يقض عليه بالفراق. والآخر قد تيقن الطلاق بالواحدة وتحريم الفرج بها، ثم طرأ الشك في الرجعة هل تصح إن كانت واحدة أو لا تصح إن كانت ثلاثاً؟ فمنعها استصحاباً لأصل التحريم المتيقن، كما استصحب في شك الطلاق أصل التحليل المتيقن، فليس باختلاف من قوله. وهو حسن"⁽⁴⁾.

- (1) في النوادر والزيادات: "ومن كتاب ابن حبيب، قال مطرف وابن الماجشون وابن القاسم وابن عبد الحكم فيمن شك في طلاق امرأته: أن يؤمر بفراقها ولا يجبر". ج 5، ص 139.
- (2) قال أصبغ: "ذلك يتصرف، أما إن قال: ما أدري أحلفت فحنثت، أو لم أحلف ولم أحنث؟ فهذا لا يؤمر بفراقها في القضاء ولا في الفتوى...." النوادر والزيادات، م. س، ج 5، ص 139.
- (3) القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة، م. س، ج 2 ص 781.
- (4) نفسه.

الفرع الثاني: تعليل الخلاف بالاختلاف في الذرائع

المذهب المالكي من أكثر المذاهب توسعا في الأخذ والعمل بأصل سد الذرائع، لذلك نجد المالكية يعملون هذا الأصل في أغلب أبواب الفقه، وأثناء ذلك الأعمال يقع بينهم الاختلاف في الحكم وفي التنزيل، وهذا ما بينه القاضي عياض رحمه الله أثناء تعليله لاختلافهم في تحقيق مناط بعض المسائل، من ذلك مسألة: المطلقة طلاقا رجعيا، وسأوضح ذلك من خلال بيان منهجه في تعليل الخلاف فيها، على النحو التالي:

- التحديد للمناط مع التلخيص له دون إخلال:

حدد القاضي عياض رحمه الله المسألة المختلف في مناطها، ولخصها من المدونة تلخيصا علميا دقيقا لم يخل بالمعنى، قال رحمه الله: "وقوله في المطلقة الرجعية: "ليس له أن يتلذذ منها بشيء وإن كان يريد مراجعتها حتى يراجعها. وهذا يدل على الذي أخبرتك أنه كره أن يخلو معها أو يرى شعرها أو يدخل عليها حتى يراجعها"⁽¹⁾.

- التعليل للخلاف بالذريعة:

بين القاضي عياض رحمه الله أن العلة في هذه المسألة هي سد الذريعة، وأن المجتهدين اختلفوا في تحديدها، ولم يكتف رحمه الله بذكر أقوالهم بل انتقدها نقدا علميا معللا بعد أن لخصها تلخيصا دقيقا، قال رحمه الله: "وظاهره أن التلذذ بها على كل حال ممنوع، لاستشهاده بمنعه الذريعة لخلوها معها ورؤية شعرها ودخوله عليها. وقال اللخمي⁽²⁾: الباب كله واحد وأن قوله اختلف في جميع هذا، وخرج الخلاف في التلذذ بها. وهو بعيد في التلذذ جداً، وكذلك يبعد في النظر إلى الشعر والخلوة. وكيف يصح في الخلوة وقد شرط في القول بإجازة الدخول عليها أن يكون معها من يتحفظ بها، وهذا ضد الخلوة. وإلى هذا ذهب ابن محرز⁽³⁾ وغيره من الشيوخ أن الخلاف إنما هو في الجلوس عندها

(1) م. ن، ص 736.

(2) اللخمي، علي بن محمد الربيعي (ت 478 هـ)، التبصرة، دراسة وتحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، 1432 هـ - 2011 م، ج 5، ص 2192.

(3) نقله عنه في مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها: الرجراجي، علي بن سعيد أبو الحسن، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1428 هـ / 2007 م، ج 2، ص 478.

والأكل معها. وأما التلذذ بشيء منها فلا يجوز جملة. وكذلك النظر إلى وجهها وكفها خاصة لغير لذة فلا يختلف قوله في إجازته؛ لأن الأجنبي ينظر إليه"⁽¹⁾.

الفرع الثالث: تعليل الخلاف بتباين معاني الأمر

مسألة: الأمر بالمراجعة لمن طلق في طهر مس فيه

إن من أسباب اختلاف الفقهاء المالكية في تحقيق مناط الفروع الفقهية التطبيقية كما بين القاضي عياض رحمه الله اختلافهم في طرق الاستنباط وقواعد الأصول في فهم نصوص المدونة، من ذلك اختلافهم في معنى الأمر هل يقتضي الوجوب أم الاستحباب، كما في مسألة: من طلق في طهر مس فيه، وقد جاء منهجه في سياق تعليل الخلاف فيها كما يلي:

- تحديد المناط المختلف فيه:

عنون القاضي عياض رحمه الله هذه المسألة، وأورد محل الشاهد فيها من المدونة، فقال: "وقوله فيمن طلق في طهر مس فيه: "لا يؤمر برجعتها كما يؤمر الذي يطلق امرأته وهي حائض"⁽²⁾.

وهذا منهج رصين لا يقوى عليه إلا أمثال القاضي عياض رحمه الله الذي يحفظ المدونة برواياتها، وأورد نص المدونة حتى تتضح الصورة: "قلت: هل كان مالك يكره أن يطلق الرجل امرأته في طهر قد جامعها فيه أم لا؟ قال: نعم كان يكرهه ويقول: إن طلقها فيه فقد لزمه. قلت: وتعتد بذلك الطهر الذي طلقها فيه؟ قال: نعم قلت: وإن لم يبق منه إلا يوم واحد؟ قال: نعم، إذا بقي من ذلك الطهر شيء ثم طلقها فيه وقد جامعها فيه اعتدت به في أقرائها في العدة، كذلك قال مالك يعتد به ولا يؤمر برجعتها كما يؤمر الذي يطلق امرأته وهي حائض؟"⁽³⁾.

- تعليل الخلاف بأوجه حمل الأمر:

بين القاضي عياض رحمه الله أن المجتهدين اختلفوا في تحقيق مناط هذه المسألة، بناء على اختلافهم في تفسير معاني الأمر: هل هو للاستحباب أم للإجبار، قال رحمه الله: «حكى القاضي أبو

(1) القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة، م. س، ج 2، ص 736-737.

(2) م. ن، ج 2 ص 731.

(3) م. ن، ص 3.

محمد ابن نصر أنه يؤمر استحباباً ولا يجبر⁽¹⁾. وظاهر الكتاب خلافه. واختصرها الشيخ أبو محمد وغيره: «ولا يجبر كما يجبر المطلق في الحيض. وقد قال في موضع آخر: ولا يؤمر بمراجعتها، وهو قرء واحد. والصواب أن يطلق في طهر لم يجامع فيه. وهذا بين في ترك الأمر جملة. وما في الكتاب محتمل أنه لا يؤمر جملة أو لا يؤمر أمر الجبر كما يؤمر الآخر⁽²⁾».

المبحث الثاني: تعليل الخلاف في تحقيق المناط بالفروع

المطلب الأول: تعليل الخلاف في تحقيق المناط بالروايات

بين القاضي عياض رحمه الله أن كثيراً من الاختلافات التي وقعت بين مجتهدي المذهب في تحقيق المناط، مردها إلى اختلافهم في حفظ الروايات المختلفة والأخذ بها، وهذا ما سيتضح في ما يلي:

الفرع الأول: تعليل الخلاف بتعدد الروايات

اعتمد القاضي عياض رحمه الله في تعليل تحقيق مناط كثير من المسائل الفقهية على استقراء روايات المدونة، مقدماً بذلك خدمة جليلة لكتاب المدونة، بل إن كتاب التنبيهات يحوي كثيراً من الروايات المفقودة، ويحتفظ بجملة من إفادات الرواة الأوائل وفتاوى الشيوخ المالكية من مختلف الأقطار والمدارس، ومبينا أن منهج الاستقراء مهم للمجتهد في التطبيقات الفقهية الفرعية، فهو يوقفه على مجمل ما ورد في المسألة المدروسة، ويمكنه من التصور والتصوير الصحيح للمناط المحقق، وسأمثل لمنهج استقراء الروايات في تحقيق المناط عند القاضي عياض رحمه الله.

أولاً: مسألة الطلاق ثلاثاً عند كل طهر

بين القاضي عياض رحمه الله أن من أسباب الخلاف في تحقيق المناط إسقاط الرواة لبعض ألفاظ الروايات، كما في مسألة الطلاق ثلاثاً عند كل طهر أو عند كل حيضة، قال رحمه الله: "وقوله: "فإن أراد أن يطلقها ثلاثة تطليقات عند كل طهر أو عند كل حيضة طليقة"، لفظ غير محصل لا فائدة فيه هنا، ولهذا طرحه ابن وضاح، ولم يكن في رواية شيخنا أبي محمد. وثبت في رواية شيخنا

(1) القاضي عبد الوهاب، المالكي البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق ودراسة: عبد الحق حميش، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، 2011م، ج 2، ص 833.

(2) القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة، م. س، ج 2، ص 731-732.

القاضي أبي عبد الله: لأن الحيض لا يحل فيه إيقاع طلاق. ولعل معناه عند أول كل طهر أو في آخره عند انتظار الحيضة⁽¹⁾.

الفرع الثاني: تعليل الخلاف في تحقيق المناط بأفعال الرواة

تميز المذهب المالكي بالانتشار في الأقطار والأمصار، واتسمت روايات المدونة بالتنوع والاختلاف، واشتهر المجتهدون داخل المذهب بالاعتناء بأقوال مالك نقلاً ورواية وتفسيراً... ومن أسباب اختلافهم في تطبيق بعض الأحكام على الفروع الفقهية، تصرفهم في الرواية بالإثبات أو الإسقاط أو الطرح... وهذا ما بينه القاضي عياض رحمه الله في كثير من المسائل، وسيوضح الأمر من خلال النقطتين التاليتين:

النقطة الأولى: تعليل الخلاف بتصرف الرواة في الرواية

مسألة: طلاق غير المدخول بها:

بين القاضي عياض رحمه الله أن علماء المالكية اختلفوا في تحقيق مناط هذه المسألة، بسبب اختلافهم في التعامل مع الروايات الواردة فيها، أما عن منهجه رحمه الله في عرضها فقد جاء على النحو التالي:

- تحديد المناط المختلف فيه:

في هذه المسألة اجتزأ القاضي عياض رحمه الله من المدونة المناط المختلف فيه، قبل أن يبدأ بإيراد أفعال الرواة، لأن المسألة جاءت في المدونة كالاتي: "قلت: رأيت الرجل يطلق امرأته وهي حائض أو نفساء أيجيزه مالك قبل أن يراجعها؟ قال: قال مالك: من طلق امرأته وهي نفساء أو حائض أجبر على رجعتها إلا أن تكون غير مدخول بها فلا بأس بطلاقها وإن كانت حائضاً أو نفساء ابن وهب وأشهب عن ابن لهيعة عن بكير عن سليمان بن يسار أنه قال: إذا طلقت المرأة وهي نفساء لم تعتد بدم نفاسها واستقبلت ثلاثة قروء وقاله ابن شهاب وعبد الرحمن بن القاسم بن محمد وابن قسيط وأبو بكر بن حزم ونافع مولى ابن عمر⁽²⁾."

(1) م. ن، ص 731.

(2) الإمام مالك، المدونة الكبرى، م. س، ج 2، ص 6.

فانظر كيف اقتصر القاضي عياض رحمه الله على محل الشاهد فقال: "وقوله في غير المدخول بها: "لا بأس بطلاقها وإن كانت حائضاً أو نفساء"⁽¹⁾.

- تعليل الخلاف بأفعال الرواة:

بين القاضي عياض رحمه الله أن الخلاف في تحقيق مناط هذه المسألة وقع بسبب اختلاف الرواة في إسقاط بعض ألفاظ الرواية أو إثباتها، ثم أعطى رأيه فيها، فقال رحمه الله: "سقط "نفساء"، في كتاب ابن عتاب. وثبت لغيره. وذكر عن ابن وضاح أنه طرحها إذ لم ير لها معنى لغير المدخول بها. قال القاضي -رحمه الله -: يحتمل أنه تزوجها وهي نفساء ثم طلقها، فلا يبعد هذا. وقول سليمان بن يسار: "إذا طلقت المرأة وهي نفساء"، هو عن ابن وهب عن ابن لهيعة. وعند ابن عيسى: ابن وهب وأشهب عن ابن لهيعة"⁽²⁾.

النقطة الثانية: تعليل الخلاف باختلاف الأقوال في تخرج الحكم من الرواية

من أسباب اختلاف فقهاء المالكية في تحقيق المناط تخرج الحكم من قول مالك رحمه الله، فأئمة المذهب كانوا يجتهدون في أقواله، فيختلفون في تفسيرها والتخرج منها، فيخضع القاضي عياض رحمه الله أقوالهم لميزان التصحيح والتضعيف، ويستثمرها في النوازل والفروع المستجدة وتحقيق حكمها، ويبين أن ذلك منشأ اختلافهم كما في: مسألة المرتدة غير الحامل، والتي جاء منهجه فيها على النحو التالي:

- الاختصار والشرح:

القاضي عياض رحمه الله يقوم في كثير من المسائل باختصارها، والاكتفاء بإيراد محل الشاهد والمناط المختلف فيه، مع شرح بعض المفاهيم التي هي مركز الخلاف بين الفقهاء، ففي هذه المسألة قال رحمه الله: "وقوله: "وإن كانت غير حامل يعرف ذلك لم تؤخر واستتيبت"، فقوله: "يعرف ذلك" يعني أنها لا يعجل قتلها إلا بعد اليقين من براءتها من الحمل لحق الولد الذي في جوفها، فإذا تحققنا براءتها قتلنا"⁽³⁾.

(1) القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة، م. س، ج 2، ص 736.

(2) نفسه.

(3) القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة، م. س، ج 2، ص 771.

- التعليل بالاختلاف في الاحتجاج بأقوال مالك وتلاميذه:

بعد أن حدد القاضي عياض رحمه الله المفهوم المختلف حوله بين الفقهاء، بين أن سبب اختلافهم هو تعدد أقوال مالك رحمه الله في المسألة، فقال: «وقوله: لم تؤخر، قد يحتج به من لا يرى التأخير ثلاثة أيام ويخرجه من قوله هذا، وهو أحد قولي الشافعي. واختلف عن عمر في ذلك. وعن مالك في ذلك قولان: وجوب تأخير، واستحابه»⁽¹⁾. وقول غيره وهو أشهب وكذا بينه في كتاب ابن عيسى -: "إنما عدة المستحاضة سنة، وليست مثل المرتابة، لأن عدة المستحاضة سَنَةٌ سَنَةٌ". قيل: معناه أن السنة جاءت في المستحاضة وأن لها السكنى. والمرتبة مقيسة عليها، ولأن المستحاضة أمرها أبين في السكنى. وليس أن قول هذا خلاف لقول ابن القاسم. قال القاضي: تأمل هل يقال: إنه كقوله الآخر في كتاب محمد؟"⁽²⁾.

المطلب الثاني: تعليل الخلاف بتفسير أقوال مالك

تنوعت أقوال مالك رحمه الله وتعددت في روايات تلاميذه، وهذا ما أفضى إلى اختلاف المجتهدين في تحقيق مناط كثير من المسائل، حين حاولوا تفسير أقواله والجمع بينها، وهذا ما سيتضح من خلال الفرعين التاليين:

الفرع الأول: تعليل الخلاف بالاختلاف في تفسير قول مالك رحمه الله

من أسباب اختلاف المجتهدين المالكية كما يوضح القاضي عياض رحمه الله هو تفسير جواب الإمام مالك مع التعليل، كما في مسألة: سكنى المرتدة، والتي بين من خلالها أن بعضهم ذهب إلى أن جوابه على سؤال السائل خاص بالنفقة عليها دون السكنى، معنيين ذلك بكونها مسجونة، أما المختصرون للمدونة فرأوا أن جوابه شامل للسكنى والنفقة معا.

وقد جاء منهجه رحمه الله فيها على النحو التالي:

- تحديد المناط المختلف فيه:

في كثير من المسائل يقوم القاضي عياض رحمه الله باقتباس عنوان من المدونة، كما أنه يقتصر في إيرادها على ذكر المناط الذي وقع الاختلاف حوله، إما حرفياً أو اختصاراً، ففي هذه المسألة عند

(1) انظره في: النوادر، م. س، ج 14، ص 491.

(2) القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة، م. س، ج 2، ص 771-772.

الرجوع إلى المدونة نجدها كما يلي: "قلت: أرايت المرتدة أتكون لها النفقة والسكنى إن كانت حاملا ما دامت حاملا؟ قال: نعم؛ لأن الولد يلحق بأبيه، فمن هنا لزمته النفقة وإن كانت غير حامل يعرف ذلك لم تؤخر واستتيب فإن تابت وإلا ضرب عنقها، فلا أرى لها عليه نفقة بهذه الاستتابة؛ لأنها قد بان من منه فإن رجعت إلى الإسلام كانت تطليقة بائة ولها السكنى"⁽¹⁾.

أما القاضي عياض رحمه الله فساقها على النحو التالي: "ومسألة سكنى المرتدة الحامل، قال في السؤال: "ألها السكنى والنفقة؟ قال: نعم، لأن الولد يلحق بأبيه، فمن هنالك لزمته النفقة"⁽²⁾.

- تعليل الخلاف بالاختلاف في تأويل جواب مالك:

بين القاضي عياض رحمه الله أن المجتهدين اختلفوا في تحقيق مناط هذه المسألة، بسبب اختلافهم في تفسير أقوال مالك رحمه الله فيها، قال رحمه الله: "فحمل بعضهم⁽³⁾ هذا أن الجواب في النفقة وحدها ولم يُجب عن السكنى؛ إذ هي مسجونة على ما قاله ابن اللباد⁽⁴⁾. واختصره المختصرون أن النفقة والسكنى لها لقوله: نعم، في أول الجواب بعد السؤال عنها. وقيل: معنى هذه السكنى إن غفل عن سجنها. وقد يقال إن ذلك إذا كان الموضع الذي تعتقل فيه تطلب فيه كراء"⁽⁵⁾.

الفرع الثاني: تعليل الخلاف بالاختلاف في الجمع بين أقوال مالك رحمه الله:

المسائل التي عرضت على الإمام مالك رحمه الله كثيرة، وإجاباته متنوعة ومتفرقة في المدونة وغيرها، وحين يحاول المجتهدون تأويل رأيه في مسألة ما، يلجئون إلى جمع أقواله المتفرقة في المسألة ونظائرها، مما ينتج اختلافا بينهم، وهذا ما بينه القاضي عياض رحمه الله في مسألة: الإجماع في الطلاق المشكوك فيه، والتي جاء منهجه في عرضها كما يلي:

- تحديد محل الخلاف:

بين القاضي عياض رحمه الله أن الخلاف في هذه المسألة محله جواب الإمام مالك رحمه الله

(1) الإمام مالك، المدونة الكبرى، م. س، ج 2، ص 55.

(2) القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة، م. س، ج 2، ص 771.

(3) حكى عبد الحق في النكت هذا عن بعض الشيوخ القرويين.

(4) انظر قوله في الجامع لمسائل المدونة: الصقلي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي (ت 451 هـ) دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1434 هـ - 2013 م، ج 2، ص 211.

(5) القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة، م. س، ج 2، ص 771.

عليها، والذي ورد في المدونة كما يلي: "قلت: رأيت إن قال الرجل لامرأته أنت طالق إن كنت تحبيني، أو قال أنت طالق إن كنت تبغضيني، قال: قال مالك وسأله رجل عن امرأة وقع بينها وبين زوجها كلام فقالت: فارقني، فقال الزوج: إن كنت تحبين فراقني فأنت طالق ثلاثا، فقالت المرأة فإني أحب فراقك، فقالت بعد ذلك ما كنت إلا لاعبة وما أحب فراقك؟ قال: قال مالك: أرى أن يفارقها ويعتزلها ولا يقيم عليها يصدقها مرة ويكذبها مرة هذا لا يكون ولا يقيم عليها"⁽¹⁾.

قال القاضي عياض رحمه الله: "ومسألة: «إن كنت تبغضني فأنت طالق» إن أجابته بما يطابق يمينه بأنها تبغضه"⁽²⁾.

- تعليل الخلاف بالاختلاف في الجمع بين الأقوال:

بين القاضي عياض رحمه الله أن الخلاف في تحقيق مناط هذه المسألة، وقع بين علماء المالكية بسبب اختلافهم في الجمع بين أجوبة مالك رحمه الله المختلفة، هل يجبر على طلاقها؟ أم يؤمر ولا يجبر؟ وهذه القضية قد وردت في مسائل مشابهة لهذه المسألة، وأثناء الجمع بين الأجوبة وقع الخلاف، قال رحمه الله: "ففي إجباره على الطلاق خلاف، وظاهر الكتاب إجباره عند بعضهم لقوله: فليفارقها. وفرق بعضهم بين هذا وبين لو قالت له: لا أبغضك، فقال في هذه: يؤمر ولا يجبر؛ لأنها لو أبغضته لم تجب بما لا يوجب طلاقها. وقد قال في التي حلف عليها: إن دخلت الدار فقالت: قد دخلت: لا يجبر ويؤمر. وقد قال في التي حلف عليها: لتصدقي: "أرى أن يفارقها، وما يدرى صدقته أم كذبتة؟" وهذا كله أصل مختلف فيه في الإجماع في الطلاق المشكوك فيه. وقد قال فيمن شك كم طلق: لا تحل له ولا سبيل له إلها. وظاهره الإجماع. وقال في الذي لم يدر بما حلف: لا يقضى عليه. وأما إن أجابته بخلاف ما حلف عليه بأنها تحبه فقال ابن القاسم: لا يجبر. وقد قيل: يجبر. وقد اختلف في التأويل على الكتاب فيها. وفي كتاب ابن حبيب لمالك⁽³⁾: لا يقضى عليه. ولأصبغ يقضى عليه⁽⁴⁾. وهو من باب الشك في الطلاق والخلاف فيه. وقد أشار بعض الشيوخ إلى هذا"⁽⁵⁾.

(1) الإمام مالك، المدونة الكبرى، م. س، ج 2، ص 60.

(2) القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة، م. س، ج 2، ص 779.

(3) حكاها عنه في: النوادر، م. س، ج 5، ص 139.

(4) ذكره عنه في: النوادر، م. س، ج 5، ص 139، والبيان، م. س، ج 5، ص 466.

(5) القاضي عياض، التنبيهات المستنبطة، م. س، ج 2، ص 779-780.

خاتمة:

بناء على ما سبق نخلص إلى أن القاضي عياض -رحمه الله- في تعامله مع الخلاف في تحقيق المناط وتعليله، سار على منهج قويم يمكن اعتماده في الجواب عن المسائل الفقهية المستجدة في عصرنا الحالي، وفي ما يلي أهم النتائج التي توصلت إليها باختصار:

- أهمية دراسة مناهج الفقهاء في مؤلفاتهم، لإيلاء الجانب التطبيقي في الشريعة حظه ومكانته المستحقة.

- تنوع مصادر القاضي عياض -رحمه الله- المعتمدة في تعليل تحقيق مناط المسائل الفقهية، وشمولها لجوانب كثيرة من العلوم الشرعية.

- التعليل جزء مهم من منهج القاضي عياض -رحمه الله-، لكثرة اعتماده عليه، ولقدرته على استنباط العلل.

- التزامه -رحمه الله- الأمانة العلمية عند ترجيح الأقوال أو الروايات، إذ يعزوها إلى قائلها.

- الموضوعية عند تصحيح وتوجيه الأقوال أو نقدها، فهو -رحمه الله- يستدل لعمله بما ورد في الكتاب أو السنة أو قول الصحابي أو غيرها من الأدلة.

- تميز القاضي عياض بحفظ الروايات والمسائل مكنه من المقارنة بينها وبين محتويات أمهات المذهب المالكي كالعتبية والمدونة والواضحة والنوادر والزيادات، ومختصر ما ليس في المختصر، وغيرها.

- الحافظة القوية للقاضي عياض جعلته يستدل بمحتوى الأمهات دون خطأ، فهو إما أن يورد النص المستدل به حرفياً، أو يورده معنوياً مطابقاً في معناه لمصدره الأصلي.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأزواجه أتباعه وسلم تسليمًا كثيرًا.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني (ت 728هـ)، الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1408هـ.

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد (بن عبد البر) بن عاصم النمري القرطبي (ت 463هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، مؤسسة قرطبة.

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد (ت 463هـ)، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.

- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، مصر، الطبعة الثالثة، 1402هـ 1981م.

- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، دار المعارف، بدون طبعة، وبدون تحقيق.

- أبو زيد القيرواني، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (ت 386هـ)، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى.

- الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ 1998م.

- مالك، بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت 179هـ)، المدونة الكبرى، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- الجرجاني، الشريف علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1408هـ 1988م.

- الرجراجي، أبو الحسن علي بن سعيد، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1428هـ/ 2007م.

- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (ت 790هـ)، الموافقات، ضبطه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1997م.

- الصقلي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي (ت 451هـ)، الجامع لمسائل المدونة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1434هـ - 2013م.

- الغزالي، أبو حامد محمد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413هـ.
- الفيروز آبادي، مجد الدين الشيرازي، القاموس المحيط، المطبعة الحسنية المصرية، الطبعة الثانية، 1344هـ.
- الفيروز آبادي، مجد الدين، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت.
- الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مكتبة لبنان، بدون تحقيق.
- القاضي عبد الوهاب، المالكي البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق ودراسة: عبد الحق حميش، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، 2011م.
- القاضي عياض، أبو الفضل بن موسى اليحصبي السبتي (ت 544هـ)، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، تحقيق: محمد الوثيق وعبد النعيم حميتي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1432 هـ - 2011 م.
- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس (ت 684هـ)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1424هـ/ 2004م.
- اللخمي، علي بن محمد الربيعي (ت 478هـ)، التبصرة، دراسة وتحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، 1432 هـ - 2011 م.

نحو تأسيس للملكة التفسيرية

Towards Establishing the Interpretive Faculty

د. عبدالصمد امزيان

باحث في الدراسات الإسلامية - وزارة التربية الوطنية والتعليم الأولي والرياضة - المغرب



ملخص:

إن هذه الدراسة تحمل بين طياتها الحديث عن مفهوم الملكة التفسيرية، ومسيس الحاجة إليها خاصة في يومنا هذا، نظرا للجمود الذي لحق علم التفسير بصفة خاصة، ولأرب أن تحصيلها مما يعين على فهم مراد الله تعالى بدل الاكتفاء بالتلقين فحسب، لأن الاجتهاد الذاتي، وإعمال العقل في الوصول إلى المعاني القرآنية، أدعى إلى تمرين الذهن على الاستنباط والتحليل والنقد، ونتيجته أعمق من التي يتلقاها المتلقي من غيره دون إعمال للفكر واستفراغ للجهد، ومن اعتمد على الحفظ والتلقي المحض فحسب فإن ملكة العلم عنده ستكون ضامرة ضعيفة.

ثم ختمت بذكر أهم الخطوات التي يمكن الاستناد عليها لبناء ملكة في هذا الفن، قسمتها إلى خطوات قبل التعامل مع النص القرآني وأخرى أثناء مدارس الآيات، ثم ختمتها بتقويم النتائج المحصل عليها.

الكلمات المفتاحية:

الملكة، علم التفسير، التجديد، الملكة التفسيرية.

Abstract:

This study discusses the concept of a hermeneutical faculty and the need for it especially in our current time, due to the stagnation that has particularly affected the science of interpretation. There is no doubt that its attainment will help in understanding the in-

tended meanings of Allah's words, instead of relying solely on recitation. Self-deduction and the use of reason in arriving at the meanings of the Qur'an encourage the exercise of the mind in deducing, analyzing, and critiquing, resulting in a deeper understanding than that which can be achieved through mere recitation without any mental or effortful engagement. And those who rely on rote memorization and mere reception alone will find the knowledge they acquire weak and incomplete. The study concludes by recommending the most important steps that can be relied upon in building this faculty, dividing them into steps before interacting with the Quranic text and others during the study of the verses, and finally, summarising the results achieved.

Keywords:

Faculty; Interpretation science; Renewal; Hermeneutical faculty.

مقدمة:

الحمد لله الذي زين قلوب أوليائه بأنوار الوفاق، وسقى أسرار أحبائه شراباً لذيق المذاق، وألزم قلوب الخائفين الوجل والإشفاق، فلا يعلم الإنسان في أي الدواوين كتب ولا في أي الفريقين يساق، فإن سامح فبفضله، وإن عاقب فبعده، ولا اعتراض على الملك الخلاق.

من المعلوم أن القرآن الكريم نبراس المسلمين، وهو كتاب هداية وإرشاد لهم أجمعين إلى يوم الدين ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾ [إسراء: الآية 9]، ولأجل ذلك كان أحوج ما يحتاجه المسلم في يومنا هذا هو أوبة صادقة إليه، أوبة شاملة لجميع مناحيه، ليست محصورة في قراءة حروفه فحسب، بل في تدبر معانيه، وتطبيق ما جاء به أيضاً، ثم السعي من بعد ذلك لتقويم التحريف الذي لحق الفرد والمجتمع في الفهم والسلوك، وذلك أن جل العلل والأمراض التي أصابت جسد الأمة الإسلامية منشؤها الفهم الخاطئ لنصوص الوحيين؛ القرآن الكريم أولاً فالسنة المطهرة.

ولأنه المصدر الأول في التشريع الإسلامي، لزم فهم مراد الله عز وجل في قرآنه، والعناية به وبتفسيره، والدعوة إلى استنباط معانيه والكشف عن عجائبه التي لا تنقضي، فهو المعجز الصالح

لكل زمان ومكان، وهو الكتاب الذي ﴿لا ياتيه الباطل من يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾ [فصلت: 41-42].

ولهذا فإن من أهم ما يرمي إليه الباحث اليوم أكثر من غيره، هو تحصيل سبل موصلة لفهم المقصود من كلام ربنا سبحانه، وما أفقر أحدنا إلى ملكة تؤهله لتحقيق هذه البغية، ولذلك بُسّطت هذه الورقة لتُسلط الضوء على هذا الموضوع، وتجيب على إشكاليات عدة هي: ما المراد بالملكة التفسيرية؟ وما مدى حاجة الأمة إليها خاصة في عصرنا الحالي؟ وكيف يتم تحصيل ملكة في علم التفسير؟ وما الطرق المؤهلة لذلك؟ ولأجل ذلك جعلت ورقتي مبنية على مبحثين اثنين، هما:

- المبحث الأول: التعريف بالملكة التفسيرية والحاجة إليها.

- المبحث الثاني: كيفية تأسيس ملكة تفسيرية.

المبحث الأول: التعريف بالملكة التفسيرية:

1- تعريف الملكة التفسيرية:

الملكة لغة: هي مصدر لفعل ملك، فملك الإنسان الشيء يملكه ملكا، فالملك ما مُلك من مال¹. قال قشيري: كانت لنا ملوك من نخل أي أملاك². ومنه ولله الملك والمملوك، وملك فلان سنين. وملاك الأمر وملاكه: ما يقوم به، ويقال: القلب ملاكُ الجسد.

- والمملوك: العبد، فلان حسن الملكة، أي: حسن الصنيع إلى ممالكه، وشاهد ذلك حديث أبي بكر الصديق رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ سَيِّئُ الْمَلَكَةِ"³، والمقصود به من سيئ صحبة الممالك ويعتدي عليهم بغير وجه حق⁴، ومثله أيضا حديث النبي

(1)- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ / 1979م، ج5، ص 352.

(2)- الزمخشري، أبو القاسم جار الله، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1419 هـ - 1998م، ج2، ص 227.

(3)- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ج2، ص 1217، رقم الحديث 3691. الترمذي، محمد عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1998م، ج3، ص 398، رقمه: 1946، وهو حديث غريب، وقد تكلم أيوب السخيتاني رحمه الله وغيره في أحد رجالات سنده وهو فرقد السبيخي، واتهموه في حفظه، وحكم عليه بعض المعاصرين كاللبناني بالضعف.

(4)- الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، ج27، ص 348.

صلى الله عليه وسلم: "حُسْنُ الْمَلَكَةِ نَمَاءٌ، وَسُوءُ الْمَلَكَةِ شُؤْمٌ"¹. ومما أثر عن ابن السكيت رحمه الله قوله: لأذهبن فيما مُلك وإما هُلك، وجاز بالفتح أيضاً: إما مَلِك وإما هَلَك².

ومن الأمثال السائدة: "الشرط أملك، عليك أم لك"³ أضبط وأثبت.

أما الملكة فقد عرفها الجرجاني في كتابه "التعريفات" وغيره بأنها: "صفة راسخة في النفس، وتحقيقه أنه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال، ويقال لتلك الهيئة: كيفية نفسانية، وتسمى: حالة، ما دامت سريعة الزوال، فإذا تكررت ومارستها النفس حتى رسخت تلك الكيفية فيها وصارت بطيئة الزوال فتصير مَلَكَة، وبالقياص إلى ذلك الفعل: عادةً وخلقاً"⁴. وبإيجاز فهي: «صفة راسخة في النفس، أو استعداد عقلي خاص لتناول أعمال معينة بذكاء ومهارة»⁵.

ومثله كمن يسعى ليقوم لسانه فيصبح فصيحاً طليقاً، بعيداً عن اللحن في اللغة، فإنه يتعلم قواعد علم النحو ويتدرب في نطقه عليها ليستقيم كلامه ويعصمه من الزلل، فإن هو داوم الأمر وكرره مرة تلو أخرى، صار نطقه على الوجه السليم، وبات اللسان ملكة ثابتة لا يحتاج معها لاستحضار قاعدة ما، بل تجري العبارات على لسانه بلا مشقة، إذ إنه في بدايات تعلمه استحضر تلك القواعد بعناء، لكن مع الدربة أصبحت الملكة راسخة، وهذا الأمر سار في كل العلوم والمهارات التطبيقية.

لذا نجد الطاهر ابن عاشور رحمه الله أحد أعلام التفسير المعاصر يعرف الملكة، ويبرز أن الغاية من تعلم العلوم، ودراسة الفنون هو تحصيلها، ويرى أن العمل بقواعد أي علم والاشتغال بها يجعلها سجية لدى المتعلم، لا يحتاج منها إلا استذكارها في كل حين، فيقول: "العلوم ما دونت إلا لترقية

(1)- القضاعي، أبو عبد الله محمد، مسند الشهاب القضاعي، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1407هـ، ج 1، ص 170، رقمه: 244. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طارق أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ، ج 4، ص 358.

(2)- الجوهري، أبو نصر، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407 هـ - 1987 م، ج: 4، ص 1611.

(3)- عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي بالهند، والمكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ، باب الشرط في النكاح، ج 6، ص 226، رقم: 10605.

(4)- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1403هـ - 1983م، ص 229. الحدادي، زين الدين، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990م، ج 1، ص 314.

(5)- عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 2008م، ج 3، ص 2123.

الأفكار، ومرائي العقول... فما القصد من كل علم إلا إيجاد الملكة التي استخدم لإصلاحها، ونعني بالملكة: أن يصير العمل بتعليمات العلم كسجية للمتعلم لا يحتاج معها إلى مشايعة القواعد إياه¹. والكلمة الثانية التي لزم تسليط الضوء عليها هي التفسير، لأن عليها مدار الدراسة، ويراد بها في اللغة البيان والكشف والتفصيل للكتاب²، واصطلاحاً فقد وردت فيه تعاريف عدة، وتعريف أبي حيان من أدق هذه التعريفات وأجمعها، فيعرفه بقوله: "التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تُحمل عليها حالة التركيب، وتتمت لذلك"³. واعتماداً على التعاريف السابقة يمكن القول بأن الملكة التفسيرية هي: ذلكم التهيء والاستعداد النفسي لمحاولة فهم المراد من كلام الله عز وجل، فهما سليماً، وذلك بالاستناد إلى الأدلة المعتبرة، أو حسب تعبير حاتم العوني: "التأهل العلمي والذهني لإدراك الفهم الصحيح للآية، بالاجتهاد المبني على أدلته، لا تقليداً"⁴.

2- الحاجة إلى الملكة في علم التفسير:

إن الناظر في تراثنا العلمي خاصة في عصرنا الحالي ليجد عزوفاً في دراسة علم التفسير، حتى أضحي -بعد هذا الإهمال- مجرد تسجيل لفهوم علمائنا السابقين، وإعادة قراءتها على مسامع الناس لا غير، فحُجّر بذلك عن معناه المعجز الذي "لا تنقضي عجائبه ولا تنفذ معانيه"⁵، وأسباب عدة تضافرت فأدت إلى هذا الفتور، نجلها في ثلاثة، على النحو الآتي:

- الاكتفاء بما عند الأوائل من نقول وكتب في التفسير، وادعاء بعض المتأخرين أنهم قد أحاطوا بمعاني القرآن الكريم كلها، إيماناً منهم بأنه:

- (1)- ابن عاشور، محمد الطاهر، أليس الصبح بقريب: التعليم العربي الإسلامي، دار السلام ودار راسخون للنشر بتونس، الطبعة الأولى، 1427هـ، ج 1، ص 153.
- (2)- الفراهيدي، الخليل، العين، تحقيق مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج 7، ص 24.
- (3)- وقد أورد أبو حيان شرحاً مفصلاً لهذا التعريف، ينظر: أبو حيان، الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ، ج 1، ص 26.
- (4)- العوني، الشريف حاتم، تكوين ملكة التفسير: خطوات عملية لتكوين ذهنية المفسر، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2013م، ص 8.
- (5)- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، سنة 1425هـ، ج 1، ص 247.

لم يدع من مضى للذي قد غبر فضل علم سوى أخذه بالأثر¹. ولا ريب أن هذا القول لا يصح على إطلاقه، فقد ثبت في أصول الفقه أن المتقدين إذا ذكروا وجهها في تفسير الآية فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها، ولولا جواز ذلك لصارت الدقائق التي استنبطها المتأخرون في التفسير مردودة باطلة، وذلك لا يقوله إلا مقلد خُلف².

- اجتناب الوقوع في الخطأ، اهتداء بقولة أبي بكر الصديق رضي الله عنه: "أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم"³، حتى عظم شأن القول في القرآن الكريم عند طائفة مخافة الغلط فيه، واشتهر على السنة الكثيرين منهم مقولة: "خطؤه كفر"، وهي جزما قوله باطلة لا تصح، فقد ثبت في صحيح الآثار أن فهم صحابة من رسول الله صلى الله عليه وسلم معاني من القرآن كانت خاطئة، فاهتدوا إلى صحتها فيما بعد فصبوها وصححوها ولم يكفروا.

فجاء بعدهم خلق من الناس يؤمنون بصدق هذه القولة فبدأوا "يغتفرون فيه- أي التفسير- النقل ولو كان ضعيفا أو كذبا، ويتقون الرأي ولو كان صوابا حقيقا؛ لأنهم توهّموا أن ما خالف النقل عن السابقين إخراج للقرآن عما أراد الله منه"⁴، فعطلوا بذلك كثيرا من نصوص القرآن الكريم التي تدعو إلى التأمل فيه، وإعمال العقل في استنباط ما فيه من درر ونفائس كقوله تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾ [محمد: الآية 24]، وقوله تعالى: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾ [ص: الآية 29] لكن لا يعني هذا تعطيل العقل وحبس القريحة عن الخوض في تأويل القرآن لمن له دراية تامة به وبعلومه.

- ثم من الأسباب الأخرى التي أدت إلى التقاعس عن الاهتمام بهذا الفن هو قلة من يُدرس هذا العلم دراسة منهجية محكمة، هذا فضلا عن كون هذا العلم علما موسوعيا شاملا لعلوم عدة، وجبل صعب الرّحول، فيحتاج طالبه أن يلم بالعلوم الشرعية الأخرى ليفك رموز الكلمات والمعاني

(1)- اليوسي، الحسن، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق: محمد حجي، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1401هـ، ج3، ص77.

(2)- الرازي، الفخر، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420هـ، ج9، ص490.

(3)- ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1409هـ، ج6، ص136.

(4)- أليس الصبح بقريب، م. س، ص161.

القرآنية، ولصعوبة تحقيق ذلك، وضعف همة كثير من المشتغلين به، تخلوا عن التجديد فيه، واكتفوا بما سطر في الأسفار السابقة، وغير ذلك من الأسباب التي يستعصي ذكرها في هذا المقام.

وهذا يروم تجديدا في علم التفسير، تجديدا يسلط من خلاله الضوء على الوقائع المستجدة، والمشكلات المستحدثة، في مختلف الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لكونها تتشعب كلما ابتعدنا عن رياض النبي صلى الله عليه وسلم وعصره إلى يوم الناس هذا، ومحاولة إيجاد العلاج لها من مقتضيات هذا التجديد.

وأعني به: "تجديد الفهم لكتاب الله تعالى على ضوء واقع المسلمين المعاصر وفق قواعد التفسير"¹، أو بتعبير آخر: "هو مواكبة التفسير لحاجات العصر وإصلاحها بحيث لا يغدو التفسير حبيس الأوراق والكتب، وإنما ينطلق لإصلاح واقع الناس وتلبية حاجاتهم الدينية والنفسية"²، فسمات القرآن الكريم نفسه لا تقبل الجمود في التفسير، وهذه الخاصية عظيمة فيه تستدعي تجديدا في علومه، ومعانيه، وتنافر التقليد والجمود الذي لحقه.

ومن المعين على هذا التجديد في التفسير، تأسيس ملكة فيه بدل الاكتفاء بالتلقين فحسب، لأن الاجتهاد الذاتي، وإعمال العقل في الوصول إلى المعاني القرآنية، أدعى إلى تمرين الذهن على الاستنباط والتحليل والنقد، والنتيجة الحاصلة تكون أعمق من النتيجة التي تتلقف من غير إعمال الذهن، ومن اعتمد على الحفظ والتلقي المحض فحسب فإن ملكة العلم عنده ستكون ضامرة ضعيفة، وفي هذا الصدد يقول الزركشي رحمه الله في البحر المحيط: "ليس يكفي في حصول الملكة على الشيء تعرفه، بل لا بد مع ذلك من الارتياض في مباشرته... ومما يُعينه على ذلك أن تكون له قوة على تحليل ما في الكتب، ورده إلى الحُجج: فما وافق الصواب فهو صواب، وما خرج عن ذلك فهو فاسد، وما أشكل أمره توقف فيه"³.

ولا نغني بدعوتنا لهذا التجديد ولتأسيس هذه الملكة في التفسير تجاوز ما استنبطه علماؤنا الأوائل وفسروه، بل يُستند عليه في بناءها، ولا يستغنى عنه، خاصة إذا علمنا أن فهمهم للقرآن الكريم لم

(1)- شطناوي، يحيى، التجديد في التفسير، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، مجلد: 6، العدد: 23، 1431 هـ

(2)- أبو حسان، جمال، التجديد في التفسير مادة ومنهاج، كلية الشريعة، جامعة الزرقاء الأهلية، الأردن..

(3)- الزركشي، أبو عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب، الطبعة الأولى، 1414 هـ، ج8، ص 266.

يشمل كل الآيات، إذ هناك مواطن خلت من تفاسيرهم، فالسعي حينئذ إلى استخراج معان جديدة لم يسبق إليها المفسرون أمر لا ضير فيه.

المبحث الثاني: كيفية تأسيس ملكة تفسيرية:

لتأسيس ملكة تفسيرية، لا بد من الوقوف على محطات معتمدة بغية تنمية مهارات الفهم والنظر المؤهلة لهذا التأسيس، وهي خطوات كثيرة، لكن هذه الدراسة هي محاولة لاختصار وذكر الأهم منها، وسأبسطها في ما يلي:

1- قبل التعامل مع النص القرآني:

أول ما يلزم لمن يسعى إلى تحصيل ملكة التفسير، هي ذاك الاستعداد النفسي والعقلي، وهذا مقصد من مقاصد حصول الملكة، فضلاً عن تلك الهيئة الخلقية، المتمثلة في النية الصادقة لأن الأعمال مقرونة بنياتها¹، ثم التوكل على الله عز وجل، والسعي نحو نيل الإخلاص، لا طلباً لشهرة ولا لرياء، وأن يتصف من يرزقها بالآداب والقيم والشروط المؤهلة له لصعود هذا المرقى العظيم، والتي تحدث عنها أهل العلم في تصانيفهم²، بدءاً بسلامة المعتقد لما له من أثر بليغ في نفسية صاحبه، لأن فسادَه قد يقوده إلى تحريف معاني الآيات ولي أعناقها عن غير المراد منها، لهذا نجد الإمام أبا طالب الطبري في أوائل تفسيره يقول: "القول في أدوات المفسر: اعلم أن من شرطه صحة الاعتقاد أولاً ولزوم سنة الدين، فإن من كان مغموصاً عليه في دينه لا يُؤتمن على الدنيا، فكيف على الدين، ثم لا يُؤتمن من الدين على الإخبار عن عالم فكيف يُؤتمن في الإخبار عن أسرار الله تعالى، ولأنه لا يؤمن إن كان متهماً بالإلحاد أن يبغى الفتنة ويُغري الناس بليه وخداعه كدأب الباطنية وغلاة الرافضة، وإن كان متهماً بهوى لم يؤمن أن يحمله هواه على ما يُوافق بدعته كدأب القدرية"³. فمن تبع هواه نصرة

- (1)- أصله حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى". رواه البخاري: البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ج: 1، ص: 6، الرقم: 1.
- (2)- لقد أفرد العلماء في مصنفاتهم مباحث للحديث عن آداب المفسر وشروطه التي لا غنى له عنها، وأوصلها بعضهم إلى عشرين شرطاً ونيف، وعدوا من الآداب مثل ذلك، ينظر مثلاً: السيوطي، جلال الدين، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ، ج: 4، ص: 200 - مباحث في علوم القرآن لمناع القطان، ص: 340 وما بعدها - ومدخل إلى التفسير وعلوم القرآن، ص: 74.
- (3)- الإتيقان في علوم القرآن، م. س، ج: 4، ص: 200..

لمذهبه زاغ عن الجادة القويمية، كدأب الروافض والمعتزلة والخوارج ونحوهم، كيف بمن سيؤول القرآن الكريم وليس سليم المعتقد، ذا خلق حسن مبني على الصدق، و"اعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي ولا يظهر له أسرار، وفي قلبه بدعة، أو كبر، أو هوى، أو حب الدنيا، أو وهو مُصر على ذنب، أو غير متحقق بالإيمان... وهذه كلها حُجب وموانع بعضها أكد من بعض، وفي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [الأعراف- الآية: 146]، قال سفيان بن عيينة رحمه الله¹: "يقول أنزع عنهم فهم القرآن". أخرجه ابن أبي حاتم².

من الخطوات الأخرى التأسيسية لهذه الملكة التي لزم الحرص عليها: التزود العلمي الرصين قبل الخوض في تفسير الآيات، وأعني بذلك الإلمام بالعلوم اللازمة، التي تؤهل لفهم المعاني القرآنية، وفي طليعتها علوم الآلة كعلم التجويد والقراءات، وأصول التفسير، وعلوم اللغة العربية، وأصول الفقه، وغيرها، وهذين الأخيرين مما يبسط لنا سبل الوصول إلى الكشف عن معاني الآيات، ويتيح لنا اكتساب ملكة مع الدربة، وقد اعتبر أبو يعقوب السكاكي رحمه الله هذين العلمين مما يضبط به علم التفسير، فقال: "ولله در شأن التنزيل لا يتأمل العالم آية من آياته إلا أدرك لطائف لا تسع الحصر ولا تظنن الآية مقصورة على ما ذكرت، فلعل ما تركت أكثر مما ذكرت لأن المقصود لم يكن إلا مجرد الإرشاد لكيفية اجتناء ثمرات علمي المعاني والبيان، وأن لا علم في باب التفسير بعد علم الأصول أقرأ منهما على المرء لمراد الله تعالى من كلامه، ولا أعون على تعاطي تأويل مشتبهاته، ولا أنفع في درك لطائف نكته وأسراره ولا أكشف للقناع عن وجه إعجازه هو الذي يوفي كلام رب العزة من البلاغة حقه ويصون له في مظان التأويل ماء ورونقه"³.

فهذه الفنون هي المساعدة على بيان المراد من كلام الله عز وجل، فهي آيات المفسر وأدوات

- (1)- هو أبو محمد الهلالي ابن أبي عمران ميمون مولى محمد بن مزاحم، الإمام الكبير، وحافظ العصر، شيخ الإسلام، الكوفي، ثم الحجازي، من أعلام الحديث والتفسير، حافظاً ثقة، واسع العلم كبير القدر، قال عنه الإمام الشافعي: لولا مالك وسفيان لذهب علم الحجاز. (الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ، ج7، ص 414 - الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، 2002م، ج: 3، ص 105).
- (2)- الإتقان في علوم القرآن، م. س، ج4، ص 216 - ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، الطبعة الثالثة، 1419هـ، ج5، ص 1567، الرقم: 8982.
- (3)- السكاكي، أبو يعقوب، مفتاح العلوم، ضبط وتعليق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1407هـ، ج1، ص 421.

اشتغاله العلمية، خصوصاً علوم القرآن، وفي هذا يقول ابن أبي الدنيا رحمه الله¹: "وعلوم القرآن وما يستنبط منه بحر لا ساحل له، فهذه العلوم التي هي كالأية للمفسر، لا يكون مفسراً إلا بتحصيلها"²، ودونها يكون الفهم سقيماً، فلا يتصور أن يدرك أحد هذه المعاني وهو بمنأى عن علوم اللغة العربية مثلاً كالنحو والصرف والبلاغة، أو لا معرفة له بأصول التفسير، ولا علم الناسخ والمنسوخ مثلاً، وقد قال أبو عبد الرحمن رحمه الله: "مر علي رضي الله عنه على قاض، فقال له: أتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكت وأهلك"³، فإذا كان معرفة هذا العلم إلزاماً للقضاء، والجهل به هلاكاً له حسب علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فكيف بمن يشتغل بعلم جليل كالتفسير؟ "فمن فسر بدونها- أي هذه العلوم- كان مفسراً بالرأي المنهني عنه، وإذا فسر مع حُصولها، لم يكن مفسراً بالرأي المنهني عنه"⁴، ولا يعتقد بناء الملكة التفسيرية أيضاً بلا هذه الآليات، وقد حصرها الإمام السيوطي رحمه الله في خمسة عشر علماً فقال: "يجوز تفسيره لمن كان جامعاً للعلوم التي يحتاج المفسر إليها، هي خمسة عشر علماً"⁵، فعد منها ما سبق الإشارة إليه، بالإضافة إلى علم الاشتقاق، وعلم المعاني، والبيان، والبديع، وعلم الموهبة، وهلم جرا.

مما يساعد على تحصيل الملكة أيضاً، ومن الخطوات التي لها أهميتها البالغة؛ كثرة النظر في كتب التفسير والالتصاق بها، والتمعن فيها، بدءاً بالمختصرات؛ كتفسير الجلالين رحمة الله على صاحبيه، وصفوة التفاسير للصابوني رحمه الله، انتهاء بالمطولات؛ كتفسير الإمام الطبري، والقرطبي، وابن كثير وغيرهم رحمهم الله، فإنه يجلي للمطالع كيف تعامل أهل العلم مع الآيات القرآنية، ويبين المسالك التي اعتمدها في الفهم، وهذا مما يذكي قريحة القارئ، ويوسع مدارك الفهم.

2- أثناء النظر في النص القرآني:

في المحطة الثانية من محطات تكوين الملكة التفسيرية، وأثناء التعامل مع الآيات القرآنية، لابد

(1)- هو أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد، القريشي، حافظ للحديث، له تصانيف عدة، منها: "مكارم الأخلاق" و"ذم الملاهي" و"العقل وفضله"، وغيرها. (الأعلام، م. س، ج 4، ص 118).

(2)- الإتيان في علوم القرآن، م. س، ج 4، ص 216.

(3)- وفي هذا الباب آثار كثيرة مماثلة لقولة علي رضي الله عنه، تبرز قيمة هذا العلم، وتبين أنه من العلوم التي لا يستغن عنها، ينظر: ابن حزم، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، تحقيق: عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1406هـ، ج 1، ص 5 و6.

(4)- من كلام ابن أبي الدنيا رحمه الله، انظر: الإتيان في علوم القرآن، م. س، ج 4، ص 216.

(5)- الإتيان في علوم القرآن، للسيوطي، م. س، ج 4، ص 216.

من حسن الإعداد الأولي، فبداية يحدد الآيات التي سيطبق عليها هذه الخطوات، ويستحسن لو تحصر في عشر، اقتفاء بأثر الصحابة رضوان الله عليهم، فعن ابن مسعود رضي الله عنه موقوفاً، قال: "كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات، لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن".¹

ثم ينظر بعد تحديدها في سبب ورود هذه الآيات، التي يرنو فهم معانيها، لأن معرفة سبب النزول فوائد جمة، قال الإمام الواحدي رحمه الله: "لا يمكن تعبير الآية، دون الوقوف على قصتها، وبيان نزولها".² فلعل آية من القرآن الكريم قد يفهم منها في ظاهرها معنى، وإذا أمعنا النظر في سبب نزولها تبين لنا المعنى الحقيقي على خلاف ما فهم أول الأمر، وقد تحدث العلماء³ عن فوائد هذا العلم فذكروا منها: ، بيان المراد لارتباطه بسبب النزول، جاء في مقدمة أصول التفسير: "معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب"⁴، إلى جانب تخصيص العام، وبيان المشكل، ودفع التعارض، وهذا من أهم ما يفهم به القرآن الكريم، لهذا نجد الإمام القشيري رحمه الله، يقول: «بيان سبب النزول طريق قوي من فهم معاني الكتاب العزيز، وهو أمر تحصل للصحابة بقرائن تحتف بالقضايا»⁵. ولابن دقيق العيد رحمه الله قول يشبهه يقول فيه: "بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن"⁶.

ومثاله: أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرُحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران 188-] أشكل على بعض الصحابة فهمها، ومنهم مروان بن الحكم رضي الله عنه الذي فهم منها فهما خاطئاً؛ فقال: "لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذباً، لتعذبن أجمعون؟"، فبين له ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله عنه أن المقصود من الآية، وأنها نزلت في أهل الكتاب حين سألهم النبي

(1)- ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2001م، ج 38، ص 467.

(2)- الواحدي، أبو الحسن، أسباب النزول، تخريج وتدقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح، الدمام، الطبعة الثانية، 1412هـ، ص 8.

(3)- ينظر مثلاً: أسباب النزول للواحدي، العجايب في بيان الأسباب لابن حجر العسقلاني، لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي، وغيرها، فقد أفردوا فصولاً للحديث عن فوائد هذا العلم.

(4)- ابن تيمية، تقي الدين، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 16.

(5)- الزركشي، أبو عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل محمد إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1376هـ، ج 1، ص 22.

(6)- الإيتقان في علوم القرآن، م. س. ج 1، ص 108.

صلى الله عليه وسلم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره، وأروه أنهم أخبروه بما سألهم عنه¹، والأثر في الصحيحين.

ثم السعي لشرح الآيات وتفكيك معانيها لغويا، وشرح مفرداتها الواضحة، الواحدة تلو الأخرى، وهو مأخذ من مأخذ التفسير كما أشار الزركشي رحمه الله²، لأن "القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة، لأن الله تعالى يقول: ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾ [يوسف/آية:2]، وقال: ﴿بلسان عربي مبين﴾ [الشعراء/ الآية:195]... فمن أراد تفهمه، فمن جهة لسان العرب يُفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة"³، فإن فهم المعنى اللغوي الصرف للآية سهل فهم المعنى الإجمالي لمقطع قرآني بعدها، وعدم فهم مفردة قرآنية قد يؤثر على فهم الآية كلها، فهذا ابن عباس رضي الله عنه ترجمان القرآن يقول: "كنت لا أدري ما ﴿فاطر السماوات والأرض﴾ حتى أتاني أعربيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتهما، أي: أنا ابتدأتهما"⁴.

وهنا تبرز ضرورة علوم اللغة التي سبق الإشارة إليها، وأنها أول ما يلزم العناية به لتكوين الملكة المنشودة، ولا يحل من غيرها الخوض في شيء من القرآن، فقد نقل الإمام السيوطي رحمه الله عن مجاهد رحمه الله قال: "لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب"⁵، بل تواعد الإمام مالك رحمه الله من يفعل ذلك، فقال: "لا أوتي برجل يفسر كتاب الله غير عالم بلغات العرب إلا جعلته نكالا"⁶.

ثم بعد تبسيط معاني المفردات القرآنية البارزة، نسعى لفهم المقطع القرآني فهما عاما ومجملا، استنادا على ما استقر عندنا من معاني، وهذا هو ديدن الصحابة رضوان الله عليهم وهم الذين شهدوا التنزيل، فكانوا يفسرون الآيات ويسعون لفهم مدلولها المجمل، ومنهم كتاب الصحابة

(1)- صحيح البخاري، م. س، باب: لا يحسن الذين يفرحون بما أتوا، ج: 6، ص 40، الرقم 4568 - مسلم، أبو الحسين (مسلم) بن الحجاج - صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج: 4، ص 2143، الرقم: 2778.

(2)- البرهان في علوم القرآن، م. س، ج: 4، ص 207.

(3)- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1997م، ج: 2، ص 102.

(4)- القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1964م، ج: 14، ص 319.

(5)- الإتيقان في علوم القرآن، م. س، ج: 4، ص 213.

(6)- البرهان في علوم القرآن، م. س، ج: 1، ص 292.

كعمر رضي الله عنه، روى أنس بن مالك رضي الله عنه سمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: ﴿فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًا وَعَنْبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحِدَائِقَ غُلْبًا وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ [عبس:28] قال: "فكل هذا قد عرفناه، فما الأب؟" ثم نقض عصاً في يده، فقال: "هذا لعمر الله التكلف اتبعوا ما تبين لكم من هذا الكتاب"¹، وزاد القرطبي في تفسيره للآية: "اتبعوا ما بين لكم من هذا الكتاب، وما لا فدعوه"².

ولتعزيز ما توصل إليه من كشف لمعاني الآيات، يجب الرجوع إلى التفسير بالمأثور وذلك لأن الملم بالعلوم الشرعية والحافظ لأي القرآن، ليجد قرائن، وآيات متشابهات بها قد يفسر بعضها ببعض، وإلا فبأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم الصحيحة منها، ثم تفسير الصحابة من الرعيّل الأول لها، لأنهم هم من شهدوا التنزيل، وهم وأعلم بالقرآن من غيرهم، وأعلم بواقعه، وأسباب نزوله، ومكيه ومدنيه، وناسخه ومنسوخه. وفي الختام لزم تقويم هذه النتائج المتوصل إليها، والتأكد من هذه التأويلات من خلال الرجوع إلى كلام أئمة التفسير وترجيحاتهم في كتبهم وأسفارهم، لأن في هذه المرحلة يقوم الباحث ما جمعه من معارف فيصحح ما كان خاطئاً، ويدعم ما أصاب فيه.

ثم إن مع الدربة والممارسة على آيات معينة، وكثرة الإمعان في كتب التفسير، واتباع هذه الخطوات السالفة الذكر، لينمي - لا محالة - في الدارس ملكة التفسير تدريجياً، بتأسيسه فهماً سليماً لأي القرآن الكريم، ولعل هذا الذي دعا إليه علي بن أبي طالب رضي الله عنه بقوله: "إلا فهما يُعطيه الله رجلاً في القرآن"³، وإن من مقاصد التفسير هذه الدربة المنشودة "فالتفسير شرح مراد الله من القرآن ليفهمه من لم يصل ذوقه وإدراكه إلى فهم دقائق العربية، وليعتاد بممارسة ذلك فهم كلام العرب وأساليبهم من تلقاء نفسه"⁴.

خاتمة:

تحمل هذه الدراسة بين طياتها الحديث عن الملكة التفسيرية، فبينت بداية المراد بها، والحاجة

(1)- الحاكم، أبو عبد الله النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ، ج2، ص 559، الرقم: 3897، وقال: هذا حديث على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(2)- الجامع لأحكام القرآن، م. س، ج19، ص223.

(3)- صحيح البخاري، م. س، باب: فكاك الأسير، ج4، ص 69، الرقم: 3047.

(4)- أليس الصبح بقريب، م. س، ص 160.

إليها خاصة في يومنا هذا، نظرا للجمود الذي لحق علم التفسير بصفة خاصة، وأنها مما يعين على فهم مراد الله تعالى بدل الاكتفاء بالتلقين فحسب، لأن الاجتهاد الذاتي، وإعمال العقل في الوصول إلى المعاني القرآنية، أدعى إلى تمرين الذهن على الاستنباط والتحليل والنقد، ونتيجته أعمق من النتيجة التي يتلقاها المتلقي من غيره دون إعمال للفكر، ومن اعتمد على الحفظ والتلقي المحض فحسب فإن ملكة العلم عنده ستكون ضامرة ضعيفة.

ثم ختمت بذكر خطوات يمكن الاتكاء عليها في بناء ملكة في هذا الفن، قسمتها إلى خطوات قبل التعامل مع النص القرآني وأخرى أثناء مدارس الآيات، ثم ختمتها بذكر النتائج المحصل عليها، وهي اختصارا:

- الملكة التفسيرية -تعريف إجرائي- هي ذلكم التهيء والاستعداد النفسي لمحاولة فهم المراد من كلام الله عز وجل، فهما سليما، وذلك بالاستناد إلى الأدلة المعتبرة، أو حسب تعبير حاتم العوني: "التأهل العلمي والذهني لإدراك الفهم الصحيح للآية، بالاجتهاد المبني على أدلته، لا تقليدا".

- الأمة الإسلامية اليوم في مسيس الحاجة إلى الملكة التفسيرية لفهم المقصود من كلام الله تعالى، خاصة بعد تقاعس الناس عن العناية بالتفسير مدارس، وتلقينا، وتأليفا، إلا ما ندر.

- إن مما يؤهل لتحصيل الملكة التفسيرية هو الاعتماد على خطوات منهجية إجرائية، تمكن من كسبها، كالاستعداد النفسي والخلقي، والاهتمام بالعلوم الشرعية التي لا غنى عنها (علوم الآلة وعلوم الغاية) في فهم معاني القرآن، والنظر في مناهج المفسرين وهلم جرا.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، الطبعة الثالثة، 1419هـ.

- ابن أبي شيبه، مصنف ابن أبي شيبه، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1409هـ.

- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طارق أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ.

- ابن تيمية، تقي الدين، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- ابن حزم، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، تحقيق: عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1406هـ.
- ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2001م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، أليس الصبح بقريب: التعليم العربي الإسلامي، دار السلام ودار راسخون للنشر بتونس، الطبعة الأولى، 1427هـ.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، سنة 1425هـ.
- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ.
- ابن ماجة، أبو عبد الله محمد القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق: فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
- أبو حيان، الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صديقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- الترمذي، محمد عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1998م.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1403هـ-1983م.
- الجوهري، أبو نصر، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407هـ-1987م.

- الحاكم، أبو عبد الله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ.
- الحدادي، زين الدين، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990م.
- الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ.
- الرازي، الفخر، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420هـ.
- الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- الزركشي، أبو عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، الطبعة الأولى، 1414هـ.
- الزركشي، أبو عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل محمد إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1376هـ.
- الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، 2002م.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1419 هـ - 1998 م.
- السكاكي، أبو يعقوب، مفتاح العلوم، ضبط وتعليق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1407هـ.
- السيوطي، جلال الدين، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ.
- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، تحقيق: أبو عبدة مشهور، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1997م.
- شطناوي، يحيى، التجديد في التفسير، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث، مجلد: 6، العدد: 23، 1431 هـ.

- عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي بالهند، والمكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ.
- عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 2008م.
- العوني، الشريف حاتم، تكوين ملكة التفسير: خطوات عملية لتكوين ذهنية المفسر، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2013م.
- الفراهيدي، الخليل، العين، تحقيق مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1964م.
- القضاعي، أبو عبد الله محمد، مسند الشهاب القضاعي، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1407هـ.
- مسلم، أبو الحسين (مسلم) بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الواحدي، أبو الحسن، أسباب النزول، تخرّيج وتدقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح، الدمام، الطبعة الثانية، 1412هـ.
- اليوسي، الحسن، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق: محمد حجي، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1401هـ.

أصول التفسير وقواعده: إشكالية المفهوم والمصطلح

The Principles and Rules of Tafsir: The Problem of Concept and Terminology

ذ. عادل العزمي

طالب باحث - جامعة محمد الخامس - الرباط - المغرب



ملخص:

علم التفسير كغيره من العلوم الإسلامية قد تطور ليصل بدوره إلى مرحلة احتاج فيها إلى أن يوضع له إطار نظري يستوعب أصولاً تضبط عملية التفسير وتسيّجها، اصطلاح عليه بعلم أصول التفسير وقواعده، إذ أن العلوم ليست على مرتبة واحدة في انتسابها إلى القرآن الكريم، فهناك معارف هي فروع في علاقتها به، وأخرى هي أصول لا يستقيم فهم كلام الله تعالى إلا بها، ويقع الغلط في التفسير بدونها، وإن ظهرت أهمية هذا العلم، فإنه لازال يعاني من غبش في التصور والمفهوم، واضطراب في المصطلحات، إضافة إلى ضعف التأليف فيه مما جعل بناءه في حاجة إلى كثير من الجهود. وبحثنا هذا هو لبنة في هذا الصرح قصدنا منه تسليط الضوء على ما سميناه بإشكالية المفهوم والمصطلح التي تعد حلها وإيضاحها أول لبنة من لبنات هذا البناء الوليد.

الكلمات المفتاحية:

التفسير - الأصول - أصول التفسير - قواعد التفسير - علوم القرآن.

Abstract:

The science of interpretation, like other Islamic sciences, has developed to the point where it requires a theoretical framework that encompasses the principles that govern the process of interpretation and its methodology. This framework is called the science of the principles of interpretation and its rules. The sciences related to the Qur'an are

not on the same level of importance. There are branches of knowledge that are related to the Qur'an, and others that are fundamental to understanding the Quran, without which it is not possible to understand the language of the Quran, and without which its interpretation would be incorrect. Although the importance of this science has become apparent, it still suffers from confusion in terms of concepts and terminology, as well as a weakness in composition, which makes its development requires a great effort. The present research is a contribution in this regard, and its aim is to shed light on the problems of concept and terminology, which are considered to be the first step in the development of this vital concept.

Keywords:

Interpretation; Principles; Principles of interpretation; Rules of interpretation; Quranic sciences.

تمهيد:

لقد أرسل الله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مبشرا ونذيرا، وأنزل معه القرآن الحكيم معجزة خالدة فالتقى الإعجاز الرباني مع الكمال البشري، فكان نزول القرآن الكريم على النبي محمد صلى الله عليه وسلم حدثا عظيما وإيدانا بحياة جديدة نقلت العرب من أسافل الأمم إلى أعاليها لما تشربوا روح القرآن وأخلاقه، فنفتت أنواره إلى قلوبهم، وسعدت به حياتهم، كيف لا والله تعالى يقول: ﴿إِنْ هَذَا الْقُرْآنُ يَهْدِي لِلتي هِيَ أَقْوَمٌ﴾¹، وأما من لم تُصب الهداية قلبه فقد أعرض ونأى بجانبه، فتحقق فيه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنْ لَهُ مَعِيشَةٌ ضَنُكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْيُ﴾².

وقد تكفل النبي صلى الله عليه وسلم بتفسير مشكله، وبيان أحكامه، وورثه في ذلك أكابر صحابته، ثم من تبعهم من التابعين والعلماء العاملين رضي الله عن الجميع، وكما هو معلوم فإن العلوم تخضع في مسارها التاريخي للتطور والتوسع عبر مرور الزمن، فتنتقل من النشأة حيث سمتها البارزة

(1) الإسراء، 9.

(2) طه، 124.

هي المشافهة، إلى مرحلة تدون فيها المؤلفات، لتتوسع بعدها فتصل إلى مرحلة التقييد والتأصيل، والأمر نفسه ينطبق على العلوم الإسلامية، إذ أن فكر التقييد والتأصيل كان حاضرا عند علمائنا في منظومتهم الفكرية منذ القرون الأولى رغم سبق الجانب العملي للجانب النظري، ولعل علم أصول الفقه أبرز مثال لذلك، حيث مثل الإطار النظري للفقه الإسلامي الذي هو جانبه التطبيقي، والأمر نفسه مع علم الحديث، وعلم النحو، فكما تأسس للأول إطاره النظري فكذلك الشأن لعلم الحديث وعلم النحو¹.

وعلم التفسير كغيره من العلوم قد تطور عبر هذه المراحل ليصل بدوره إلى مرحلة احتاج فيها إلى أن يوضع له إطار نظري يستوعب أصولا تضبط عملية التفسير وتسيجها تحت مسعى قوانين أو قواعد أو أصول التفسير، فالعلوم ليست على مرتبة واحدة في انتسابها إلى القرآن الكريم، فهناك معارف هي فروع في علاقتها به، وأخرى هي أصول لا يستقيم فهم كلام الله تعالى إلا بها، ويقع الغلط في التفسير بدونها، قال الحرالي (ت638هـ): "وإن كثيرا من العلماء والأدباء والعقلاء خاضوا في علم القرآن تفسيرا ما بدا منه في يوم الدنيا، وتأويلا لما يبدو منه في يوم الآخرة، وفهما لما هو عليه دائما ... فأما قوانين تفسيره ففي علم النحو والإعراب والأدب، وأما قوانين تأويله ففي علم الإيمان ... وأما قوانين التطرق إلى فهمه ففي قلوب عباد اختصاصهم الله بالفهم، وآثرهم بإحاطة من العلم"²، ومن هذه القوانين علم أصول التفسير.

إن محورية القرآن الكريم لتراث إسلامي كبير نتج عنه "كثافة على المستوى التطبيقي في التفسير، لم ترافقها في نفس المستوى إنتاجات نظرية تضبط التفسير وتوصل له"³، مما دفع بعض العلماء إلى نفي صفة العلمية عن التفسير وتجريده منها، وهو ما أشار إليه محمد حسين الذهبي بقوله: "يرى بعض العلماء أن التفسير ليس من قبيل العلوم التي يتكلف لها الحد؛ لأنه ليس قواعد أو ملكات ناشئة من مزاولة القواعد كغيره من العلوم التي أمكن أن تشبه العلوم العقلية"⁴.

- (1) بن حماد، مولاي عمر، علم أصول التفسير محاولة في البناء، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع) فاس، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2010م، ص13، بتصرف.
- (2) الحرالي، أبو الحسن علي بن أحمد التجيبي الأندلسي، تراث أبي الحسن الحرالي في التفسير، تحقيق: حمادي بن عبد السلام الخياطي، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، ط1، 1418/1997، ص26-27.
- (3) علم أصول التفسير، محاولة في البناء، م. س، ص15.
- (4) الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، د. ط، د. ت، 1/12.

إن افتقاد علم التفسير لهذا الإطار النظري جعل العلماء يدركون الحاجة الملحة إلى وضع أصول للتفسير، خاصة بعد امتلاء الساحة بالغث والسمين، والحق والباطل، كما عبر عن ذلك ابن تيمية¹، بل إن الأمر وصل إلى التحريف والطعن، حيث جرّص "كل عالم، ومن ثم كل فرقة أو مذهب على التأصيل لمفاهيمه من القرآن الكريم، والعمل على إقامة الحجة منه على اختياراته العلمية أدى... إلى كثير من الانحراف في التفسير فضلا عن الكثرة والاتساع في الإنتاج وهذا من أهم مبررات قيام أصول التفسير"². وتكفيك نظرة على كتاب "أساس التأويل" للنعمان بن حيون التميمي المغربي (ت363هـ)، وهو قاضي قضاة الدولة الفاطمية لتعلم أهمية علم أصول التفسير، يقول بدر الدين الزركشي (ت794هـ): "واعلم أن تفسيره - أي القرآن الكريم - يكون بعضه من قبيل بسط الألفاظ الوجيزة وكشف معانيها، وبعضه من قبيل ترجيح الاحتمالات على بعض، للغته ولطف معانيه، ولهذا لا يستغنى عن قانون عام يعول في تفسيره عليه ويرجع في تفسيره إليه"³، وبعده جاء الإمام الطوفي (ت716هـ) ليصرح "إنه لم يزل يتجلجل في صدري إشكال علم التفسير وما أطبق عليه أصحاب التفاسير، ... فتقاضتني النفس الطالبة للتحقيق، الناكبة عن جمر الطريق، لوضع قانون يعول عليه ويصار في هذا الفن إليه"⁴، ورغم الحاجة إلى هذا القانون فإنه قد تأخر النظر في ذلك مقارنة مع باقي العلوم حيث ظل علم التفسير لفترة طويلة "خاليا مما هو أجدد أن يتحصن به، وهو هذا الجانب النظري الذي اصطلاح عليه: "علم أصول التفسير"... وهذه الثغرة من بين الأسباب التي جعلت التفسير مجالا للطعن والتحريف قديما وحديثا"⁵. ولا زال هذا الصرح إلى يومنا هذا لم تتشكل لبناته، ويستكمل بناءه بعد، رغم ما بذل ويبدل من جهود في ذلك.

المبحث الأول: تاريخ مصنفات أصول التفسير

إذا كان من الصعب معرفة أول من كتب في أصول التفسير، "فإنها بالتأكيد كانت ثمرة بحث

(1) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ط2، 1972م، ص 33.

(2) علم أصول التفسير محاولة في البناء، م. س، ص 14.

(3) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، ط2، 1984م، 1/15.

(4) الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الصرصري البغدادي، الإكسير في علم التفسير، تحقيق: عبد القادر حسين، الناشر مكتبة الآداب القاهرة، ط2، د. ت، ص 12.

(5) علم أصول التفسير محاولة في البناء، م. س، ص 13.

وتنقيب ودراسات طويلة متأنية، قام بها علماء أفذاذ، عبر أجيال متلاحقة من القرن الثاني الهجري إلى زماننا هذا، وما رسالة الإمام الشافعي إلا نموذج علمي رائد في التأليف العلمي المنهجي، حتى اشتهر أنه واضح علم أصول الفقه، ... وهو مصدر قواعد أصول التفسير لاشتراك العلمين في كثير من القواعد¹، غير أن هذه الأصول التي تأسس عليها علم التفسير لا شك أنها كانت موجودة منذ العهد النبوي، ذلك أن الله عز وجل أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بإيضاح الكتاب وتبيينه للأمة، كما بين عز وجل أنه سيبينه، وأن على الله البيان، فكان من أهم قواعد التفسير أن القرآن يفسر بعضه بعضاً، وأن السنة تفسر القرآن كما قال تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الكتاب لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ [النحل/ 44]، ثم في عصر الصحابة رضوان الله عليهم كان الصحابة يرجعون إلى دلالات اللغة في فهم الكتاب، وكان لديهم من القواعد الشرعية ما يؤهلهم لفهم كتاب الله². ولهذا لم يحتج الصحابة إلى تسطير قواعد، ووضع أصول تمنعهم من الانحراف في التفسير، لأن موازين الفهم والاستنباط كانت عندهم مستقيمة بما سبق ذكره من توفرهم على ملكة اللسان، ومعايشتهم للوحي. ونحن في هذا التاريخ للتأليف في أصول التفسير ننطلق من اعتبارين أولهما اشتغال المؤلفات على المصطلح، والثاني باعتبار الموضوع.

1- باعتبار المصطلح:

إن تتبعنا مصطلح "أصول التفسير" نجده ظهر أول ما ظهر عند الإمام ابن القيم (ت 751هـ) الذي يعد أول من خص هذا العلم بالتأليف مستعملاً هذا المصطلح، فقد جاء في كتاب جلاء الأفهام قوله: "الوجه الثاني: أن صلاة الله سبحانه خاصة بأنبيائه ورسله وعباده المؤمنين، وأما رحمته فوسعت كل شيء، فليست الصلاة مرادفة للرحمة (...) ونظائر ذلك كثيرة قد ذكرناها في أصول التفسير"³، والكتاب مفقود، هذا إذا سلمنا أن ابن القيم يقصد كتاباً مستقلاً لا بحثاً في ثنايا مؤلفاته.

(1) القاضي برون، المسند الصحيح 1/60، عن مولاي عمر بن حماد، علم أصول التفسير محاولة في البناء، م. س، ص 57. بتصرف.

(2) ابن قاسم، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة التفسير، شرح سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار كنوز، إشبيلية، ط 2، 2011م، ص 10.

(3) ابن القيم، جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على محمد خير الأنام، تحقيق: شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، ط 2، 1987م، ص 159.

وبعد ابن القيم، ألف لطف الله بن محمد الغياث بن الشجاع (ت1035هـ) رسالة في أصول التفسير ذكر مساعد الطيار أنها لازالت مخطوطة لم تحقق بعد¹.

وفي مستهل القرن الثاني عشر ألف ولي الله الدهلوي (ت1176هـ) كتابه "الفوز الكبير في أصول التفسير"، حيث قال في مقدمة كتابه: "إنه لما فتح الله تعالى علي بابا من كتابه الحكيم، خطر لي أن أقيد الفوائد النافعة التي تنفع إخواني في تدبر كلام الله عز وجل وأرجو أن مجرد فهم هذه القواعد يفتح للطلاب طريقا واسعا إلى فهم معاني كتاب الله تعالى، وأنهم لو قضوا أعمارهم في مطالعة كتب التفسير، أو قراءتها على المفسرين، لا يظفرون بهذه القواعد والأصول بهذا الضبط والتناسق، وسميتها بـ "الفوز الكبير في أصول التفسير"².

وتبعه في ذلك محمد صديق خان القنوجي (ت1307هـ) فألف كتاب "الإكسير في أصول التفسير"، ذكره في مقدمة "فتح البيان في مقاصد القرآن"³.

ثم جاء بعدهما الإمام محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم المعروف بالقاسمي (ت1332هـ) فألف "رسائل في أصول التفسير وأصول الفقه"⁴.

وبعده "التكميل في أصول التأويل" للإمام حميد الدين الفراهي (ت1349هـ)، قال في مقدمته: "أما بعد فهذا كتاب من مقدمة نظام القرآن، أفردناه لتمهيد أصول راسخة لتأويل القرآن إلى صحيح معناه، وهو علم مستقل عظيم المحل في التفسير، فإنه يدل على المعنى المراد من كتاب الله"⁵.

(1) ينظر: بحوث المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن وعلومه، تحت عنوان: جهود الأمة في خدمة القرآن وعلومه، 3/1601.

(2) الدهلوي، ولي الله أحمد بن عبد الحليم، الفوز الكبير في أصول التفسير، نقله من الأصل الفارسي إلى اللغة العربية سلمان الحسيني الندوي، انتشارات صديقي، سنة 1382هـ، ص 27-28.

(3) القنوجي، محمد صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت، 1992م، ص 19.

(4) (الأولى): في أصول التفسير للإمام جلال الدين السيوطي، و(الثانية): في أصول الفقه للإمام أبي محمد علي بن حزم الأندلسي، و(الثالثة): مجمع الأصول للحافظ جمال الدين يوسف بن عبد الهادي المقدسي، جمعها وعلق حواشها السيد الشيخ جمال الدين القاسمي الدمشقي. انظر: دليل الكتب المطبوعة في الدراسات القرآنية حتى عام 1430هـ/2009م، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الشاطبي، جدة، الطبعة الأولى، 1433هـ/2011م، ص 345.

(5) الفراهي، عبد الحميد، التكميل في أصول التأويل، حققه وخرج آياته وأحاديثه: محمد سميع مفتي، د. ط، د. ت، ص 77.

ثم "القول المنير في علم أصول التفسير" لإسماعيل بن عثمان الزين المكي (ت1414هـ) وهو رسالة أغلب موضوعاتها إن لم نقل كلها في مباحث علوم القرآن.

وأخيرا "مقدمة شيخ الإسلام ابن تيمية" (ت768هـ) المعنونة باسم "مقدمة في أصول التفسير" التي وإن كانت من ناحية الموضوع سابقة على المؤلفات التي ذكرناها لكنها متأخرة من حيث إيراد مصطلح "أصول التفسير"، فالمعلوم أن ابن تيمية لم يسم مقدمته بهذا الاسم، وإنما هذه التسمية وضعها محمد جميل الشطي (1378هـ)، مستنبطا ذلك من كلام ابن تيمية في مقدمته حيث قال: "أما بعد فقد سألتني بعض الإخوان أن أكتب له مقدمة تتضمن قواعد كلية تعين على فهم القرآن، ومعرفة تفسيره ومعانيه، والتمييز في منقول ذلك ومعقوله بين الحق وأنواع الباطل، والتنبيه على الدليل الفاصل بين الأقاويل"¹، كما ذكر ذلك محققها عدنان زرزور². ومع هذا فإن رسالة ابن تيمية بفصولها السبعة لم تتجاوز إثارة بعض قضايا هذا الموضوع، وهي بذلك لا تعدو كونها مباحث في التفسير، وفي بعض قضاياها³. وتبقى مقدمة ابن تيمية المؤثر الرئيسي والفاعل الأساسي في تداول مصطلح "أصول التفسير" وانتشاره في المؤلفات التي جاءت فيما بعد، وذلك بسبب شهرة ابن تيمية، وانتشار مؤلفاته وذيعوها في الساحة العلمية، بخلاف كتابي الدهلوي والقنوجي المعربان⁴.

ومن المؤلفات الحديثة نذكر منها، "دراسات في أصول التفسير" لمحسن عبد الحميد، و"بحوث في أصول التفسير" لمحمد بن لطفي الصباغ، و"فصول في أصول التفسير" لمساعد الطيار، و"أصول التفسير وقواعده" لخالد العك، و"علم أصول التفسير محاولة في البناء" لمولاي عمر بن حماد.

2- باعتبار الموضوع:

هناك مؤلفات لم تستعمل مصطلح "أصول" مباشرة، واستعملت بدله مصطلح "قانون" أو "قواعد" أو غيره مما يحيل إلى مفهوم الأصول نذكر منها:

أ- "المدخل لعلم تفسير كتاب الله" لأبي نصر أحمد بن محمد السمرقندي المعروف بالحدادي⁵،

(1) مقدمة في أصول التفسير، م. س، ص 33.

(2) م. ن، ص 24.

(3) علم أصول التفسير محاولة في البناء، م. س، ص 17.

(4) ينظر: الطيار، مساعد بن سلمان بن ناصر (إشراف)، أصول التفسير في المؤلفات دراسة وصفية موازنة بين المؤلفات المسماة بأصول التفسير، إعداد وحدة أصول التفسير، ط1، 2010م، ص 55.

(5) توفي بعد 400هـ، وكتابه حققه صفوان عدنان داوودي.

والكتاب من قبيل التفسير النحوي، إذ اعتمد على النحو والإعراب في بيان معاني الآيات، مع ذكر أمثلة من القرآن، والاستشهاد بأبيات الشعر¹.

ب- "مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل" لأبي الحسن علي بن أحمد الحرالي المراكشي (ت638هـ)، قال في مقدمته: "وإن مما أقامه الله لتتبع علم التفسير والتأويل (...) أبا عبد الله محمد بن عمر القرطبي قدس الله روحه (...) وكان يفيد قوانين في التطرق إلى الفهم، تنزل في فهم القرآن منزلة أصول الفقه في تفهم الأحكام. (...) فاستخرنا الله سبحانه في إفادة قوانين تختص بالتطرق إلى تفهم القرآن، ويتنبه بها، بأيد من الله وروح منه، إلى علي البيان، يكون "مفتاح لغلق الباب المقفل على تدبر القرآن المنزل"². والكتاب جميعه في علوم العربية وصلتها ببيان معاني كلام الله وإعجازه.

ت- "الإكسير في علم التفسير" للطوفي (ت716هـ): قال "إنه لم يزل يتلجلج في صدري إشكال علم التفسير وما أطبق عليه أصحاب التفاسير، ولم أجد أحدا منهم كشفه في ما ألفه ولا نحاه في ما نحاه، فتقاضتني النفس الطالبة للتحقيق الناكبة عن جمر الطريق لوضع قانون يعول عليه ويصار في هذا الفن إليه، فجعلت له صدر هذا الكتاب، مردفا له بقواعد نافعة في علم الكتاب، وسميته "الإكسير في قواعد التفسير"³. ويظهر من النص أن الطوفي يعتبر أول من تعرض لهذا الفن، وإن كان الذي تناوله قليل إذ لم يتجاوز صدر الكتاب كما عبر هو، وجعل أكثره في فن البلاغة.

ث- "التيسير في قواعد علم التفسير" لمحي الدين محمد بن سليمان الكافيي (ت879هـ)، قال في مقدمته: "وكان غير منتظم (يقصد علم التفسير) على حدة في سلك النظم والبيان، وأردت تدوينه بقدر الوسع والإمكان"⁴. والمطلع على الكتاب يعلم أنه لا علاقة له بأصول التفسير، وإنما هو قواعد أشتات من مباحث علوم مختلفة.

ج- كتاب "القواعد الحسان لتفسير القرآن" لعبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي

(1) ينظر: الفريخ، حامد بن يعقوب، جهود الأمة في خدمة القرآن الكريم وعلومه، ضمن بحوث المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن وعلومه، تنظيم (مبدع)، والرابطة المحمدية للعلماء، ومعهد الدراسات المصطلحية بتنسيق مع جامعة سيدي محمد بن عبد الله والهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، جمادى 1432هـ/ أبريل 2011م، 4/1675.

(2) تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير، م. س، ص 27-28.

(3) الإكسير في علم التفسير، م. س، ص 27.

(4) الكافيي، محي الدين بن سليمان، التيسير في قواعد علم التفسير، تحقيق: مصطفى محمد حسين الذهبي، مكتبة القدسي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998م، ص 17.

(ت1376هـ) قال في مقدمته: "فهذه أصول وقواعد في تفسير القرآن الكريم جليلة المقدار عظيمة النفع تعين قارئها ومتأملها على فهم كلام الله والاهتداء به... فإنها تفتح للعبد من طرق التفسير ومنهاج الفهم عن الله ما يعين على كثير من التفاسير الخالية في هذه البحوث النافعة"¹؛ لكن المطلع على الكتاب لا يجد أصولاً للتفسير، وإنما هي قواعد بعضها لها تعلق بأصول الفقه، كالقاعدة 2 و3 و4 و5، وبعضها بأصول الدين كالقاعدة 6 و7 و8، وأخرى تعلقت بعلم الجدل كالقاعدة 13، وغيرها من القواعد التي لا علاقة لها بأصول التفسير.

ح- من الكتب المعاصرة: "قواعد التفسير، جمعاً ودراسة" لخالد السبت، اعتبره مولاي عمر بن حماد لبنة مهمة في بناء علم أصول التفسير، إلا أنه أورد ما عده د. ابن حماد مصادر للتفسير على أنها طرائق للتفسير (تفسير القرآن بالقرآن - تفسير القرآن بالسنة - التفسير بأقوال الصحابة...)، أما القواعد التي جمعها فكان الأولى أن توجه إلى التفسير لا إلى الآيات القرآنية، كما أنه لم يُرد أية قاعدة عن تفسير القرآن بالقرآن، أو تفسير القرآن بأقوال التابعين، ويضاف إلى هذا عدم اندراج بعض ما أورده من قواعد ضمن قواعد التفسير وإنما هي من قبيل تعريفات أو أحكام، كتعريفه للقراءة، وإيراده حكم القراءة الشاذة².

خ- تمهيد خطير في قواعد التفسير لمحمد جمال الدين القاسمي، والكتاب عبارة عن مباحث من علم التفسير ليس لها من القواعد إلا الاسم³.

المبحث الثاني: إشكالية المفهوم والمصطلح

إن الناظر فيما أُلّف حول موضوع أصول التفسير عامة سواء المؤلفات القديمة منها أو الحديثة، يخرج بنتيجة مفادها أن علم أصول التفسير لا زال علماً لم يستو عوده بعد، ولم وتبين معالمه، أو تتضح مسائله، حتى يكون علماً مستقلاً بذاته، يقول لطفي الصباغ عن ذلك: "أصول التفسير مبحث مهم تفرقت موضوعاته في مقدمات بعض المفسرين، وفي كتب أصول الفقه... والبحث في

(1) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، القواعد الحسان لتفسير القرآن، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1999م، ص7.

(2) علم أصول التفسير محاول في البناء، م. س، ص 162 وما بعدها.

(3) م. ن، ص 159.

أصول التفسير مازال متسعا لمزيد من الدراسة والتأليف¹، وفي كتابه "بحوث في أصول التفسير" يزيد الأمر تأكيداً وتوضيحاً حول ضرورة إفراء مباحث علم أصول التفسير وتجميع قواعده في إطار تُوحده وحدة التصور فيقول: "قررنا أن مباحث هذا العلم الجليل منثورة في بطون كتب أصول الفقه والتفسير والبلاغة... ونود أن نقرر الآن أن هناك ضرورة علمية ملحة لإفراء مباحث هذا العلم أي علم أصول التفسير، وإبرازها تحت عنوان قرآني متميز، وفي حيز خاص لخدمة كتاب الله تبارك وتعالى، ذلك لأن بقاء تلك المباحث العميقة، والقواعد الرائعة... يجعلها بعيدة عن ساحة الحضور والتصور، ويجعل فائدتها قليلة، وربما لا يذكرها عند التصدي للتفسير من سبق له أن اطلع عليها، بله من لم يقرأها ولم يسمع بها"².

وإن كان هذا العلم لازال يعاني من ضبابية في المفهوم، وتضارب الآراء في المقصود بأصول التفسير حتى صار كل من تطرق لموضوع هذا العلم يؤكد القضية نفسها من ندرة التأليف فيه، وعدم الاتفاق على حد يبين له، أو تصور واضح له، أو اتفاق على ماهية هذه الأصول، مع الدعوة إلى تظافر الجهود لإقامة صرح هذا العلم³، حيث "نجد تضارباً واضحاً في المراد بأصول التفسير، وهذا يظهر من خلال التبع لمباحث وفصول أغلب هذه الكتب المؤلفة، فهي غير محكمة بمنهج واحد، كالذي نجده مثلاً في كتب أصول الفقه، وهذا إنما يرجع إلى غياب بناء لعلم أصول التفسير يلتزم كل باحث في مجاله به"⁴، وهذا الغياب لهذا الإطار المنظم، والبناء المتراص يمثل وحده دافعا ومسوغا لكثيرين من أجل التصدي للتأليف فيه، "فكيف إذا علمنا أن المادة في حد ذاتها غير واضحة في هذه الكتب، وهو الذي جعلها تتضارب في المضامين حتى صار لكل كتاب نظرة خاصة بصاحبه لأصول التفسير"⁵. وهذا الاضطراب يمكن أن نلاحظه عند أحد الباحثين، الذي عدّ مقدمة الإمام الطبري من مصادر أصول التفسير على اعتبار أن مصطلح "المصادر" يؤدي معنى "الأصول" الاصطلاحي، حيث يقول: "وفي ما يلي نذكر نماذج من هذه المقدمات وما تحويه من مباحث في أصول التفسير: 1. مقدمة تفسير الطبري"⁶. ثم ذكر من هذه المباحث والموضوعات: تأويل القرآن بالرأي، وأوجه تأويل القرآن. فلسنت

(1) الصباغ، محمد بن لطفي، لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، المكتب الإسلامي، ط3، 1990م، ص 191.

(2) الصباغ، محمد بن لطفي، بحوث في أصول التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988م، ص 16.

(3) ينظر: علم أصول التفسير محاولة في البناء، م. س.

(4) علم أصول التفسير محاولة في البناء، م. س، ص 27.

(5) نفسه.

(6) جهود الأمة في خدمة القرآن الكريم وعلومه، م. س، 4/1653.

تدري هل المقدمة بنفسها هي أصل من أصول التفسير؟ وبالتالي وجب على كل مفسر الالتزام بما سطر فيها، أم أن مباحثها وما اشتملت عليه من مواضيع هي الأصول، ثم هل هذه الموضوعات التي ذكرها يمكن اعتبارها أصولاً من أصول التفسير، أم أنها ليست إلا مباحث من علوم القرآن؟ يصف مولاي عمر مقدمة الإمام الطبري وفصولها بقوله: "وهذه الفصول بهذا الشكل إنما تناولت قضايا ذات الصلة بالتفسير، وهي بذلك لا ترقى إلى درجة تصور شامل لعلم أصول التفسير، وإن كانت تشكل مادة أساسية له، وما قيل عن مقدمة الطبري يقال عن غيرها من مقدمات كتب التفسير بشكل عام"¹.

ونؤكد هنا على أنه إضافة إلى إشكالية عدم وضوح مفهوم أصول التفسير في كثير مما ألف، فإن هذا العلم لا زال يعاني كذلك من فوضى اصطلاحية كبيرة، ويظهر ذلك في ما تصدر به هذه المؤلفات من عناوين، فهل هي أصول التفسير أم قواعد التفسير، أم مبادئ التفسير؟ أم أن معاني هذه المصطلحات كلها واحد، وإذا كان غير ذلك فما الفرق بينها، وما الجامع بينها؟ إلى كثير من الأسئلة التي تواجه الباحث عند اطلاعه على ما ألف في الموضوع. وبالجملة فأنت لا تستطيع أن تمسك بخيط جامع ناظم لأصول التفسير، أو تخرج بمفهوم واضح له وسط هذا الاضطراب المصطلحي، والغريب أن هذا الرأي هو نفسه الذي خلص إليه باحثنا آنف الذكر في نهاية بحثه حيث اعترف أن "هناك شيء من الفوضى في الاصطلاح وعدم الوضوح"². وحتى يتبين لنا مدى هذه الفوضى نورد مجموعة من التعاريف التي وضعت لعلم أصول التفسير.

المبحث الثالث: تعريفات ومفاهيم

1- تعريف الأصول:

الأصول: جمع أصل، أسفل كل شيء، وهو ما يبتنى عليه غيره، أو ما يُفتقر إليه، وله معان أخرى³.

- (1) علم أصول التفسير محاولة في البناء، م. س، ص 24.
- (2) جهود الأمة في خدمة القرآن الكريم وعلومه، م. س، 4/1687.
- (3) ينظر: الجرجاني، علي بن محمد الشريف، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1978، ص 28. التهانوي، محمد علي، كشف اصطلاح الفنون، تحقيق: علي دحروج، وترجمة: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، 1996، 2/213. ابن فارس، أحمد بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979، م، 1/109.

واصطلاحاً: هي الكليات الجامعة التي تندرج تحتها مجموعة من الجزئيات¹.

2- تعريف التفسير:

التفسير في اللغة: يدور معناه حول الكشف والبيان والإيضاح².

وأما في الاصطلاح؛ فقد عرفه أبو حيان بقوله: "فالتفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمتات لذلك"³.

وفي البرهان للزركشي (ت794هـ): "التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحججه"⁴.

وعرفه الجرجاني بقوله: "توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة"⁵.

ملاحظات على التعاريف:

من خلال التعاريف السالفة يمكن أن نسجل مجموعة من الملاحظات الآتية:

- إن التفسير موسوم بصفة العلمية، لكن تبقى صفة العلمية تستدعي اشتغال هذا العلم على أصول وقواعد تنظم العملية التفسيرية، وإلا لبطل الحديث عن شيء يسمى أصول التفسير.

- إن غاية علم التفسير هو معرفة مراد الله تعالى من كلامه.

(1) ينظر: الكفوي، أبو البقاء، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، عناية: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط2، 1998م، ص122.

(2) ينظر: التعريفات، م. س، ص 65. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1408هـ/1988م، 4/167. مقدمة البحر المحيط: أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002م، 1/23 و24.

(3) البحر المحيط، م. س، 1/23 و24.

(4) البرهان في علوم القرآن، م. س، 1/13.

(5) التعريفات، م. س، ص65.

- إن عدد من التعاريف تعلق بها من العلوم ما هو خارج عن معنى التفسير حقيقة، وهي المعبر عنها بعلوم القرآن، كتعريف أبي حيان.

- بعض التعاريف جعلت علم التفسير جزءاً من علوم القرآن¹، في حين أن هذه الأخيرة ما هي إلا آلات تستعمل في العملية التفسيرية للوصول إلى مراد الله تعالى من كلامه، فعلم التفسير لا يمكن ولوج مضماره والتعاطي معه إلا باستحضار علوم القرآن مجموعة، في حين أن علوم القرآن يستطيع الباحث فيها أن يتعاطى مع كل علم منها على حدة.

والتعريف الذي أراه مناسباً للتفسير هو "العلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وتراكيبه، ودلالة آياته".

شرح التعريف:

وصفناه بالعلم لاحتياج التفسير لضوابط وأصول تضبط عملية التفسير، ثم هو المعول عليه في بيان معاني كلام الله في مفرداته وتراكيبه، وخرج بقولنا القرآن كل ما سواه، وقصدت بدلالة آياته المعاني والحكم المستنبطة من الآيات، وبذلك يكون لفظ التأويل جزء من التفسير.

3- تعريف أصول التفسير:

أ- عرفه خالد العك بقوله: "علم أصول التفسير هو العلم الذي يبين المناهج التي انتهجها وسار عليها المفسرون الأوائل في استنباط الأسرار القرآنية (...) فعلم أصول التفسير على هذا هو: مجموعة من القواعد والأصول التي تبين للمفسر طرق استخراج أسرار الكتاب الحكيم بحسب الطاقة البشرية"²

(1) كمساعد الطيار حيث يقول: "علم التفسير جزء من علم علوم القرآن". انظر: الطيار، مساعد بن سلمان بن ناصر، أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن، دار ابن الجوزي، ط2، 1423هـ، ص 11. وقد ظهر هذا الغيش في التصور في مكان آخر حيث يقول: "والنظر في عناوين هذه الكتب (يقصد المصنفات المتعلقة بتفسير القرآن) يدل على تداخل بين العلم العام (علوم القرآن)، والعلم الجزئي منه (علم التفسير)، وسبب ذلك أن كتب التفسير هي المحل الأوسع لتطبيقات مسائل علوم القرآن، ولا يلزم من ذكرها في كتب التفسير أن تكون من صلبه". انظر: أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن، م. س، ص 23.

(2) العك، خالد عبد الرحمن، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، ط2، 1986م، ص 11.

وعرفه أيضا بقوله: "هي المناهج التي تحد وتبين الطرق الذي يلتزمه المفسر في تفسير الآيات الكريمة..."¹.

ثم في موضع آخر يقول: "علم أصول التفسير هو ميزان للمفسر يضبطه ويمنعه من الخطأ في التفسير"².

ملاحظات على التعريف:

- الخلط الواضح بين الأصول والمناهج. فتعريف المناهج: نهج الطريق وضح واستبان. ونهج الطريق بيّنه وسلّكه. المنهاج: الطريق الواضح. والخطة المرسومة، ومنه منهاج الدراسة ومنهاج التعليم ونحوهما (ج) مناهج³.

- جعل القواعد هي الأصول.

- بُعد التعريف عن المعنى الاصطلاحي للأصل.

- التعريف ليس بماهية أصول التفسير بل بدورها (ميزان يضبط)، فهي أقرب أن تكون ضوابط منها أن تكون أصولا.

ب- عرفه مساعد الطيار بقوله: "أصول التفسير هي المبادئ العلمية الأولى (...)" وهي جزء من علم التفسير"⁴.

وأیضا ب "الأسس العلمية التي يرجع إليها المفسر حال بيانه لمعاني القرآن وتحريره للاختلاف في التفسير"⁵.

وفي موضع آخر قال: "أصول التفسير هي الأسس والقواعد التي يعرف بها تفسير كلام الله، ويرجع إليها عند الاختلاف فيه"⁶.

(1) م. ن، ص 30.

(2) م. ن، ص 31.

(3) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، ط 1، 1980م، ص 636.

(4) الطيار، مساعد بن سلمان بن ناصر، مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، دار المحدث، ط 1، 1425هـ، ص 33.

(5) الطيار، مساعد بن سلمان بن ناصر، التحرير في أصول التفسير، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، جدة، ط 1، 2014م، ص 17.

(6) الطيار، مساعد بن سلمان بن ناصر، فصول في أصول التفسير، دار النشر الدولي، الرياض، ط 1، 1993م، ص 11.

وفي الطبعة الثالثة سنة 1420هـ من نفس الكتاب "فصول في أصول التفسير" قال: "أصول التفسير هي الأسس والمقدمات العلمية التي تعين في فهم التفسير، وما يقع فيه من الاختلاف، وكيفية التعامل معه"¹. فأضاف المقدمات العلمية التي يصدر بها المفسرون تفاسيرهم.

ملاحظات على التعريف:

- اختلاف وتضارب في المصطلحات المستعملة في التعريف (المبادئ العلمية - الأسس العلمية - الأسس والقواعد - الأسس والمقدمات العلمية)
- ساوى بين الأصول والقواعد.
- عرف الأصول بمرادفها اللغوي (الأسس).
- المقدمات العلمية ليست هي الأصول، وإنما لها شبه بالمنهج "فالمقدمات هي قواعد مرسومة لإنشاء المنهج المختار"².
- تعريف محمد بن لطفي الصباغ: "علم أصول التفسير علم يقوم على ضبط التفسير، ووضع قواعد مهمة ضرورية لسلامة السير في طريق هذا العلم، واشتراط شروط للمفسر يعمل على تحقيقها قبل البدء في التفسير"³.

ملاحظات على التعريف:

- عرف أصول التفسير بدورها وليس بماهيتها (ضبط التفسير - وضع القواعد - اشتراط شروط في المفسر).
- ث- وعرفه ياسر إسماعيل راضي بقوله: "العلم الذي يبحث في القواعد الكلية أو الأصول التي تعين المفسر على فهم كتاب الله وتفسيره تفسيراً منضبطاً، خالياً من الخطأ أو الزلل"⁴.

- (1) الطيار، مساعد بن سلمان بن ناصر، فصول في أصول التفسير، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط3، 1999م، ص 11.
- (2) مغربي، محمد، علم أصول التفسير دراسة في المصطلح ومناهج البحث فيه، ضمن بحوث المؤتمر العالمي الثالث للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، م. س، 1/ 62.
- (3) بحوث في أصول التفسير، م. س، ص 11.
- (4) راضي، ياسر بن إسماعيل، إسهامات المفسرين في مباحث أصول التفسير: دراسة في مقدمات التفاسير بين القرنين الرابع والعاشر للهجرة، التجديد، المجلد 18، العدد: 35، 2014م، ص 115.

ملاحظة على التعريف:

خَلَطَ بين مصطلحي القواعد والأصول.

ج- تعريف سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري: "يراد به القواعد الكلية التي تتمكن بواسطتها من فهم القرآن وتفسيره"، ثم قال بعده: "أصول التفسير هي المناهج التي تبين لنا الطريق الذي يلتزمه المفسر في كلام الله تعالى"¹.

ملاحظة على التعريفين:

اضطراب في مصطلحات التعريف، فمرة أصول التفسير هي القواعد، ومرة أخرى هي المناهج.

ح- تعريف عثمان السبت: قواعد التفسير: "هي الأحكام الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط معاني القرآن العظيم ومعرفة كيفية الاستفادة منها"².

"قواعد التفسير هي تلك الضوابط والكليات التي تلتزم كي يتوصل بواسطتها إلى المعنى المراد ... فأصول التفسير وقواعده مع التفسير كالنحو بالنسبة للنطق العربي والكتابة العربية، فكما أن النحو ميزان يضبط القلم واللسان... فكذلك قواعد التفسير هي ثوابت وموازين تضبط الفهم لكلام الله عز وجل وتمنع المفسر من الخطأ في تفسيره"³.

ملاحظة على التعريف:

- التعريف الأول أقرب إلى الدقة رغم أنه قيده بالتوصل إلى استنباط المعاني دون معرفة مدلول الألفاظ، وأضاف ما ليس من ماهية أصول التفسير وهي معرفة كيفية الاستفادة من المعاني المستنبطة، ولو جعل عوض مصطلح "قواعد" مصطلح "أصول" لكان أصوب وأدق.

- التعريف الثاني خلط بين القواعد والضوابط والأصول، وأعطى تعريفا واحدا يجمعهم. فإن كانت القواعد هي الأصول فما معنى قولنا أصول التفسير وقواعده.

- إيراد تعريفين لأصول التفسير يظهر مدى ضبابية المصطلح.

(1) مقدمة التفسير، م. س، ص 8.

(2) السبت، خالد بن عثمان، قواعد التفسير جمعا ودراسة، دار ابن عفان، ط1، 1421هـ، ص 30.

(3) م. ن، 1/33.

خ- تعريف فهد الرومي: "هي القواعد والأسس التي يقوم عليها علم التفسير وتشمل ما يتعلق بالمفسر من شروط وآداب وما يتعلق بالتفسير من قواعد وطرق ومناهج وما إلى ذلك. أو هو العلم الذي يتوصل به إلى الفهم الصحيح للقرآن ويكشف الطرق المنحرفة أو الضالة في تفسيره"¹.

وقال أيضا: "وسمي بأصول التفسير لأنه يبني عليها علم التفسير حسب قواعده وشروطه"².

ملاحظات على التعريف:

- تعريف إجرائي وليس باصطلاحي³ وذلك حين أورد دور أصول التفسير.

- الخلط بين مصطلحات: القواعد، والأسس، والأصول، والمناهج.

- مهمة أصول التفسير هي بناء العملية التفسيرية وليس الكشف عن الطرق المنحرفة أو الضالة في التفسير.

د- عرفه مولاي عمر بن حماد: ب"قانون يضبط العملية التفسيرية، ويصونها من أي شكل من أشكال الانحراف"⁴.

وفي موضع آخر يعرفه أنه: "علم يحدد مصادر التفسير لكتاب الله تعالى ويضع قواعد ويحدد شروط المفسر لبيان الطريقة المثلى في التفسير وفق مقاصد المفسر"⁵.

ملاحظات على التعريف:

- أول الملاحظات أن د. مولاي عمر يثبت صفة العلمية لأصول التفسير.

- الخلط بين المصطلحات (قانون يضبط العملية التفسيرية – علم يحدد المصادر وشروط المفسر ويضع القواعد).

(1) الرومي، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، الرياض، ط4، 1419هـ، ص 11.

(2) م. ن، ص 12.

(3) علم أصول التفسير دراسة في المصطلح ومناهج البحث فيه، م. س، ص 61.

(4) علم أصول التفسير محاولة في البناء، م. س، ص 27.

(5) م. ن، ص 54.

- عرف أصول التفسير بعملها وليس بماهيتها وحدّها. (يحدد مصادر التفسير - يضع القواعد - يحدد شروط المفسر).

- عرف الأصول أنها قانون.

- علم أصول التفسير لا يضع القواعد وإنما المفسر يستنتج منه القواعد.

- التعريف الثاني يعتريه نقص من حيث التدقيق باعتبار أنه جعل الأصول في مقابل المصادر والأدلة، حيث يقول: "لقد قدمنا من قبل أن موقع مصادر التفسير من أصول التفسير كما نقرحه هو نفسه أو قريب من ذلك موقع مصادر التشريع من أصول الفقه، وعليه فمصادر التفسير هي الأدلة التي يستنبط منها المفسر تفسيره"¹. فلو أضاف قيد "الكلية أو الإجمالية" لكان التعريف أقرب إلى الصواب.

ويعتبر كتاب د. مولاي عمر بن حماد "أصول التفسير محاولة في البناء" أول عمل جاد تشعر أن صاحبه استطاع أن يضع إطاراً نظرياً قد يكون منطلقاً ولبنة أولى لإحكام تصور واضح لهذا العلم.

4- خلاصة وتقييم:

إن انعدام تعريف واضح شامل مانع لأصول التفسير عند المتقدمين صالح للاقتداء، نتج عنه اضطراب وتباين كبيرين في تعاريف المعاصرين، وبالتالي اختلفت تصوراتهم لماهية هذه الأصول ومباحثه، وتداخلت المفاهيم بعضها في بعض، فالتأمل يرى أن مفهوم أصول التفسير عند كثيرين هو بمعنى المصادر كما فعل محسن عبد الحميد في كتابه "دراسات في أصول التفسير" حيث قسم هذه الأصول إلى قسمين: أصل نقلي وأصل عقلي، وأضاف إليهما أصلاً ثالثاً هو الأصول اللغوية، لكنك حين استقراءك للكتاب يتضح لك أن المؤلف لم يتحدث إلا عن مصادر التفسير العقلية والنقلية واللغوية، كما أشار إلى ذلك مولاي عمر بن حماد²، أو يأتي مصطلح الأصول بمعنى القواعد، ومثال ذلك كتاب "أصول التفسير وقواعده" لخالد عبد الرحمن العك، وكتاب "قواعد التفسير" لعثمان السبب، وقد يأتي مصطلح أصول التفسير عند آخرين بمعنى المبادئ، أو بمعنى المناهج. بل قد يطلق هذا المصطلح على كتاب بعينه فيعدونه أصلاً من أصول التفسير لا يستغنى عنه، وقد يتوزع مفهوم هذا المصطلح فيصبح لكل مفسر أصوله الخاصة، فيصير الحديث آنذاك عن "محددات منهجية

(1) علم أصول التفسير محاولة في البناء، م. س، ص 63.

(2) م. ن، ص 49.

خاصة بمفسّر بعينه عوض النظر إليها باعتبارها علما مشتركا ملزما¹، وهذه كلها في رأيي لا تفيد المقصود من أصول التفسير، ولذلك فإننا حين وضعنا تعريفنا لعلم أصول التفسير، فإننا سعينا في ذلك كما فعل مولاي عمر في اتخاذ علم أصول الفقه معلما موجّها في بناء هذا العلم للتشابه الوظيفي الذي بين علم أصول الفقه، وعلم أصول التفسير، ثم إلى ضرورة تحلي هذه الأصول بالقوة الإلزامية التي يستلزمها كل أصل وكل دليل ليصير علما مشتركا ترجع إليه كل عملية تفسيرية، لنعرّف على ضوء ذلك أصول التفسير على أنه: "علم أصول التفسير هو العلم بالأدلة الإجمالية التي يتوصل بها إلى معرفة تفسير القرآن الكريم أفرادا وتركيبا".

شرح التعريف:

- العلم: أقصد به المعرفة بهذه الأدلة التي يستند إليها المفسر، وكيفية استعمالها في العملية التفسيرية.

- الأدلة الإجمالية هي الكلية. سميت بذلك لأنها تعلم من حيث الجملة لا من حيث التفصيل وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، وأصول الفقه، والأصول اللغوية، والأصول العلمية وأقصد بها العلوم غير الشرعية.

- تفسير القرآن الكريم: خرج بقولنا القرآن الكريم، الأحاديث القدسية.

- أفرادا وتركيبا: دخل بذلك معرفة معاني الألفاظ، ثم معرفة مراد الله من كلامه، واستنباط مقاصده.

المبحث الرابع: بين القواعد والأصول

من المسائل التي حصل فيها اضطراب كبير عند جل من كتب في أصول التفسير؛ الخلط بين مصطلحي القواعد والأصول، فقد رأينا كثيرا من المؤلفات التي صدرها أصحابها بعنوان "أصول التفسير وقواعده" لا تفرق بين المصطلحين إذ هما بمعنى واحد، ومثال ذلك كتاب "التيسير في قواعد علم التفسير" لمحي الدين محمد بن سليمان الكافيحي (ت879هـ)، فالمطلع على الكتاب يعلم أنه لا علاقة له بأصول التفسير، وإنما هو قواعد أشتات من مباحث علوم مختلفة. وكذلك كتاب "القواعد الحسان لتفسير القرآن" لعبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (ت1376هـ) الذي

(1) م. ن، ص46.

قال في مقدمته: "فهذه أصول وقواعد في تفسير القرآن الكريم جليلة المقدار عظيمة النفع ... تفتح للعبد من طرق التفسير ومنهاج الفهم عن الله ما يعين على كثير من التفاسير الخالية في هذه البحوث النافعة"¹. لكن المطلع على الكتاب لا يجد أصولاً للتفسير، وإنما هي قواعد بعضها لها تعلق بأصول الفقه، كالقاعدة 2 و3 و4 و5، وبعضها بأصول الدين كالقاعدة 6 و7 و8، وأخرى تعلقت بعلم الجدل كالقاعدة 13، وغيرها من القواعد التي لا علاقة لها بأصول التفسير.

وكذلك الأمر نفسه مع خالد عبد الرحمن العك، في كتابه "أصول التفسير وقواعده"، وعثمان السبب في كتابه "قواعد التفسير"، وقد لاحظ مولاي عمر بن حماد هذا الاضطراب مما جعله ينقد على الأول غياب الحديث عن الأصول إذ أن الكتاب "ركز على الضوابط والقواعد، فكل المناهج التي عرض لها يختصمها بالحديث عن الضوابط وقد يضيف لها الشروط"²، أما الكاتب الثاني فهو وإن قدم قواعد التفسير باعتبارها علماً، وتكلم عنها كفن مستقل إلا أن المضمون لا يختلف عن غيره حيث تحدث عن مصادر التفسير وآداب المفسر وشروطه تحت مسمى "قواعد التفسير"³.

بل إن المصطلحين تجدهما عند المؤلف الواحد قد ينضاف إليهما مصطلحا ثالثا لا علاقة له بهما، وهو عنده مرادف لهما، ومثال ذلك ما أورده أحد الباحثين حيث عرف قواعد التفسير بقوله: "فقواعد التفسير أسسه وأصوله"⁴، وفي نفس البحث سماها بالضوابط والأسس. كما أنك عند آخرين لا تستطيع أن تتلمس الصلة بين المصطلحين، أو الفرق بينهما، أما عند الطرف الثالث فليس هناك صلة بين العنوان وبين ما ورد في ثنايا الكتاب، ونمثل لذلك بما ورد في "المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية" حيث نشر باحثان بحثاً بعنوان "أصول التفسير وقواعده عند الشاطبي"⁵؛ فأنت حين تقرأ البحث لا تجد إلا كلاماً عن طرق التفسير من مثل تفسير القرآن بالمأثور وأقسامه، وتفسير القرآن بالرأي وضوابطه.

(1) القواعد الحسان لتفسير القرآن، م. س، ص 7.

(2) علم أصول التفسير محاولة في البناء، م. س، ص 50.

(3) نفسه.

(4) هرماس، عبد الرزاق بن إسماعيل، نظرات في قواعد تفسير القرآن الكريم. بوابة الرابطة المحمدية للعلماء:

(www.arrabita.ma)

(5) أبو هزيم، أحمد فريد صالح، والشعيلي، سليمان بن علي بن عامر، أصول التفسير وقواعده عند الشاطبي، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الخامس، العدد: (3/ب)، 1430هـ/2009م، ص 89.

إن كانت القواعد مترادف في تعريفها اللغوي مصطلح الأصول، حيث قواعد الشيء أسسه وأصوله، والعكس صحيح، فإنهما يختلفان في تعريفها الاصطلاحي فالأصل ما له فرع، ويطلق على الدليل غالباً، وهو المراد هنا، وعلى الرجحان، والقاعدة المستمرة، والمقيس عليه، وأما القاعدة فهي "قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"¹. وكذلك حين نعرفهما بالإضافة فنقول أصول التفسير، وقواعد التفسير فإننا نفرق بينهما، ونجعل من القواعد جزءاً تابعاً ومندرجاً تحت أصول التفسير، ليكون لكل أصل قواعده الخاصة به والتي تدور في فلكه، وقد عرف عثمان السبب قواعد التفسير على أنها: "هي الأحكام الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط معاني القرآن العظيم ومعرفة الاستفادة منها"²، أما مولاي عمر بن حماد فقد عرفها على أنها: "القضايا الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط معاني القرآن العظيم"³، وهو تعريف استند فيه على تعريف عثمان السبب واستبدل مصطلح الأحكام بالقضايا، ولم يذكر الفرق بينهما، وهذان التعريفان وإن كان لهما النصيب الوافر من الصحة، فقد قصراً في وصل القواعد بالأصول وبيان العلاقة بينهما، ويظهر ذلك في تقسيمهم لقواعد التفسير حيث قسمها مولاي عمر بن حماد إلى قواعد شرعية، يندرج تحتها كل ما كان مصدره الشرع، وقواعد عامة تحتها ما اشتركت فيه الجوانب الشرعية والجوانب اللغوية وغيرها، مما يصعب تحديد أهو قاعدة لغوية أم قاعدة شرعية، وقواعد لغوية حصرتها في تقسيم علماء الأصول للفظ والعلاقة التي بينه وبين المعنى⁴، تماشياً مع ما طرحه صاحب كتاب "تفسير النصوص وآيات القصص" حول القواعد اللغوية، وهذا الحصر للقواعد اللغوية فيما أثله علماء الأصول إنما هو تقزيم لدور اللغة في العملية التفسيرية، وتفويت لكثير من القواعد التي مصدرها علوم اللسان عامة.

إن هذا القصور في الوصل بين الأصول والقواعد، وعدم بيان العلاقة بينهما، يدفعنا إلى وضع تعريف لقواعد التفسير يسد هذا الخلل، تماشياً مع التعريف الذي وضعناه لعلم أصول التفسير الذي هو: "العلم بالأدلة الإجمالية التي يُتوصل بها إلى معرفة تفسير القرآن الكريم أفراداً وتركيباً" وقد فصلنا الكلام في ماهية هذه الأدلة الإجمالية، والتعريف الذي نختاره لقواعد التفسير هو: "الأحكام العامة المندرجة تحتها أصلها، والتي توجه العملية التفسيرية".

(1) التعريفات، م. س، ص 171.

(2) قواعد التفسير، م. س، 30/1.

(3) علم أصول التفسير محاولة في البناء، م. س، ص 146.

(4) م. ن، ص 150.

إن هذا التعريف الذي وضعناه يؤدي في نظرنا ثلاث وظائف مهمة هي:

- 1 - القواعد التفسيرية هي أحكام ملزمة.
- 2 - القواعد التفسيرية هي جزء من علم أصول التفسير، وليست مستقلة عنه.
- 3 - القواعد التفسيرية تنقسم بحسب كل أصل من أصول التفسير، تتبعه وتندرج في إطاره العام.

المبحث الخامس: نماذج من قواعد التفسير وعلاقتها بأصوله

نحاول في هذه الفقرة أن نمثل للعلاقة التي تجمع بين أصول التفسير وقواعده حسب مفهومنا للموضوع، عبر أمثلة مستعنين في ذلك بما أورده مولاي عمر في كتابه "علم أصول التفسير محاولة في البناء"¹ من نماذج لقواعد التفسير، اجتهد في صياغة كثير منها²؛ لكنها بقيت متفرقة مفصولة عن ما سماه هو "مصادر التفسير"، وسميناه "أصول التفسير" رغم إقراره أنها جزء من علم أصول التفسير؛ لكن إذا أمعنا النظر في هذه القواعد كلها يمكن تقسيمها حسب كل أصل تندرج تحته، ولنضرب لذلك الأمثلة الآتية³:

المثال الأول: من قواعد التفسير قولنا:

- تفسير القرآن يكون بالمعهود المشهور من كلام العرب وخطابها.
- تفسير القرآن بالظاهر دون المؤول إلا لقرينة التأويل أو المجاز.
- تفسير اللفظ بالأثبت عند العرب إذا تساوت الوجوه.
- مراعاة السياق حين التفسير أمر واجب.
- ترك الغريب والشاذ في التفسير واطراحه.
- لا يجوز حمل القرآن الكريم على المعاني القاصرة بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي.
- اللفظ إذا دار بين الاستقلال والافتقار إلى تقدير محذوف فالاستقلال أولى. (ص 191)

(1) علم أصول التفسير محاولة في البناء، م. س، ص 165 وما بعدها.

(2) سأضع أمام كل قاعدة الصفحة التي وردت فيها من الكتاب.

(3) ينظر أيضا: علم أصول التفسير: دراسة في المصطلح ومناهج البحث فيه، م. س، ص 63.

- القول بعدم الترادف مقدم على القول به. (ص191)

هذه القواعد ومثيلاتها ذات نمط واحد يمثل وحدة خياطة منسوجة لشكل من أشكال التفسير أو وجه من وجوهه، إنه المنهج اللغوي، فالتفسير اللغوي تحكمه القواعد اللغوية المندرجة تحت أصل جامع هو اللسان العربي أو بعبارة أخرى تحت أصل اللغة وهي المعبر عنها بعلم الأدب، أو بعلوم العربية، أو بعلوم اللسان العربي¹. قال ابن خلدون: "أركانه أربعة: وهي اللغة والنحو والبيان والأدب"².

فالأصل اللغوي أصل كلي. والقواعد اللغوية هي فروع هذا الأصل الجامع.

المثال الثاني: من قواعد التفسير قولنا:

- تفسير القرآن للقرآن³ مقدم على غيره.

- تفسير القرآن بالقرآن.

- اختلاف القراءات في الآية يعدد معانيها.

- المعنى يختلف باختلاف رسم الكلمة.

- أسباب النزول معينة على التفسير.

- معرفة الناسخ والمنسوخ واجب عند التفسير.

(1) ينظر: حجازي، محمود فهيم، أسس علم اللغة العربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 2003م، ص 59 وما بعدها.

(2) ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م، ص469. وانظر: السبكي، بهاء الدين، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2003م، 1/48.

(3) أفرق هنا بين تفسير القرآن للقرآن، وتفسير القرآن بالقرآن. ذلك أن تفسير القرآن للقرآن هو أن يتولى الله سبحانه وتعالى بيانه بنفسه، كإيضاح المبهم، أو بيان المجهول، وهذا التفسير هو تفسير قطعي الدلالة، أما تفسير القرآن بالقرآن فهو أن يعتمد المفسر إلى آيات يفسرها استنباطاً من آيات أخرى اجتهاداً منه، وهذا التفسير قد يقع فيه الاختلاف باختلاف الأفهام والقدرة على الاستنباط. ونود أن نلفت الانتباه إلى مسألة تذكر على أنها من تفسير القرآن بالقرآن، وليست كذلك، وهي ما أورده البخاري في صحيحه من تفسير النبي عليه السلام بالظلم بالشرك بناء على قول لقمان لابنه ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾، فهذا التفسير إنما هو من تفسير السنة للقرآن، إذ لا أحد غير النبي عليه الصلاة والسلام يمكن أن يقطع أو يعلم أن المراد بالظلم في سورة الأنعام الآية 82 هو الظلم المقصود في سورة لقمان الآية 13، ويأتي بعد تفسير السنة للقرآن، تفسير القرآن بالسنة، وهو اجتهاد المفسر في الاستدلال على ما يذهب إليه بالأحاديث النبوية.

- الإسرائيلية للاستئناس ما لم يعارضها خبر صحيح أو حقيقة قطعية.
 - ترتيب القصص في القرآن للاعتبار لا للإخبار. (ص190)
 - لا يجوز تكلف ما لا فائدة في علمه. (ص191)
- فهذه القواعد ومثيلاتها هي أيضا من نمط واحد تدخل تحت أصل كلي واحد جامع هو الكتاب (القرآن الكريم).

المثال الثالث: من قواعد التفسير قولنا:

- العام على عمومته ما لم يرد مُخصَّص. (ص165)
- المطلق على إطلاقه حتى يرد ما يقيدده. (ص167)
- العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. (ص167)
- العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المخاطب. (ص170)
- ألفاظ الشارع محمولة على المعاني الشرعية، فإن لم تكن فالعرفية، فإن لم تكن فاللغوية. (ص180)

فهذه القواعد أوردتها مولاي عمر ويمكن أن ندرجها تحت أصل كلي هو أصل "أصول الفقه". وما ذكرناه حول القواعد سابقة الذكر يمكن أن نقوله عن كثير من القواعد التي يمكن أن تجمع وتدرج تحت أصل كلي، حتى يسهل استيعابها وتطبيقها في العملية التفسيرية.

المبحث السادس: بين أصول التفسير وعلوم القرآن

من الموضوعات التي حصل فيها اضطراب عند الكلام عن أصول التفسير، علاقة هذا الأخير بعلوم القرآن، فحين ننظر في المؤلفات التي ذكرت الموضوع يظهر الخلط الجلي بين المفهومين وعدم وضوح الرؤيا؛ فقد تداخلت أصول علم التفسير مع مباحث علوم القرآن؛ حيث جعل البعض أصول التفسير مرادفا لعلوم القرآن، فهما وجهين لعملة واحدة. أما البعض الآخر فقد جعله جزءا منه، وأما عند آخرين فلا نستطيع أن نتبين ما يريدون تقريره، مما يدل على الاضطراب الكبير الحاصل عندهم، وسأورد مجموعة من النصوص لمؤلفين مختلفين حتى نقف على ما سبق ذكره.

1- أصول التفسير جزء من علوم القرآن:

يذهب مساعد الطيار إلى: "إن علوم القرآن علم مترامي الأطراف... ولا زال احتمال اكتشاف موضوعات جديدة... ومن هذه العلوم التي ظهرت... (علم أصول التفسير) وهو في الحقيقة جزء من علوم القرآن، وإن كان بعضه يجعله مرادفا لمصطلح علوم القرآن".¹

ويقول في موضع آخر: "يعتبر أصول التفسير جزءاً من علوم القرآن - وإن كان بعضه يجعله مصطلحاً مرادفاً- ولذا، فإن الباحث في كتب علوم القرآن سيظفر بمجموعة من مسائل هذا العلم".² ويقول كذلك: "أصول التفسير هي المبادئ العلمية الأولى... وهي جزء من علم التفسير. وعلم التفسير جزء من علوم القرآن. فكل معلومة من أصول التفسير هي من علوم القرآن، وليس كل معلومة من علوم القرآن هي من أصول التفسير".³

أما فهد الرومي فيقول عن أصول التفسير: "وهو علم واحد من علوم كثيرة أنشئت لخدمة القرآن الكريم كعلم التجويد والقراءات والرسم وغيرها. وله صلة وثيقة بعلوم القرآن، فهو من أهمها وأبرزها وقد يطلق على علوم القرآن الكريم (أصول التفسير) من باب إطلاق الجزء على الكل وإظهاراً لمكانته فيها".⁴

ويقول في موضع آخر: "وموضوعنا في هذا الكتاب هو أصول التفسير. وهو علم مهم من علوم القرآن".⁵

فيما يخلص عماد علي عبد السميع إلى: "... وعلى هذا فأصول التفسير واحد من أجل علوم القرآن، بل هو علم ينتظم علوماً في سلكه".⁶ وعند النظر تجد أن هذه العلوم المنتظمة في سلك علم أصول التفسير ما هي إلا مباحث من علوم القرآن. فتارة هو منها وتارة أخرى علوم القرآن منه.

بينما قال حامد بن يعقوب الفريح: "بما أن موضوع أصول التفسير هو القواعد الكلية التي تعين

(1) فصول في أصول التفسير، دار النشر الدولي، الرياض، م. س، ص 7.

(2) م. ن، ص 13.

(3) مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، م. س، ص 33.

(4) بحوث في أصول التفسير ومناهجه، م. س، ص 11 و 12.

(5) م. ن، ص 10.

(6) عبد السميع، عماد علي، التيسير في أصول التفسير، دار القمة ودار الإيمان، الاسكندرية، 2006، ص 14.

على فهم القرآن ومعرفة تفسيره ومعانيه، فهو إذن أحد علوم القرآن (..) فهناك تداخل بين أصول التفسير وعلوم القرآن، لكن علوم القرآن أشمل¹. ثم قال في موضع آخر: "أشرنا في التمهيد إلى أن أصول التفسير تعتبر جزءاً من علوم القرآن ولذلك فإن الباحث في الكتب المؤلفة في علوم القرآن (...) سيظفر بجملة من مباحث أصول التفسير"². وحين تنظر إلى الأمثلة التي جاء بها تجده يذكر مباحث من علوم القرآن من قبيل (معرفة أسباب النزول - غريب القرآن - عموم النكرة في سياق النفي والنهي والاستفهام والشرط - إضافة الحكم إلى الوصف المناسب يفيد التعليل - قاعدة في الإطلاق والتقييد، وأخرى في العموم والخصوص)، وهكذا في باقي الموضوعات والأمثلة التي ضرب.

2- أصول التفسير مغايرة لعلوم القرآن:

يقول اسماعيل سالم في كتابه "تفسير النصوص وآيات القصص" مجيباً عن سؤال الفرق بين أصول التفسير وعلوم القرآن: "الفرق هو ذاته الفرق بين أصول الفقه والفقه، وعلوم الحديث وعلم المصطلح، فالدارس لعلوم القرآن مثلاً المكي والمدني من السور والآيات يفرق بين هذا وذاك، لكن الدارس لعلم أصول التفسير يحاول استنباط قاعدة أو أكثر ليبين الحكمة من وضع آيات مدنية النزول في سور مكية، ووضع آيات مكية التنزيل في سور مدنية"³.

والأمر نفسه عند مولاي عمر بن حماد؛ فهو ممن يميز بين علم أصول التفسير وعلوم القرآن، لكنه وبعد أن أورد النص الأنف الذكر ذكر كلاماً يناقض ما سبق وأن طرح من ضرورة التمييز بين علم أصول التفسير وعلوم القرآن حيث يقول: "علم أصول التفسير هو إضافة نوعية لعلوم القرآن، ولا نجد بين علوم القرآن بمفهومها الحالي، وواقعها الذي تعبر عنه مؤلفات علوم القرآن، قديمها وحديثها، من يقوم بالوظيفة التي يعول على علم أصول التفسير ليقوم بها"⁴. فلسنا ندري هل هذه الإضافة النوعية هي من باب إضافة الجزء إلى الكل، أم أنها إضافة علمين بعضهما إلى البعض، فيكون دور كل واحد منهما أن يشد عضد الآخر.

3- كلام مضطرب لم تحصل معه إفادة:

(1) جهود الأمة في خدمة القرآن الكريم وعلومه، م. س، 4/1648.

(2) م. ن، 4/1659.

(3) اسماعيل سالم، تفسير النصوص وآيات القصص، نقلاً عن: علم أصول التفسير محاولة في البناء، م. س، ص 55.

(4) ينظر: علم أصول التفسير محاولة في البناء، م. س، ص 56.

ساوى الأستاذ العك بين علوم التفسير وأصول التفسير، بل وقع في خلط كبير، وكلام غير مفهوم ومضطرب حيث قال: "فإن علم أصول التفسير هو العلم الذي يبين المناهج التي انتهجها وسار عليها المفسرون الأوائل... فعلم أصول التفسير على هذا هو مجموعة من القواعد والأصول التي تبين للمفسر طرق استخراج أسرار هذا الكتاب الحكيم... فعلى هذا تُعين علوم التفسير على فهم معانيه (الكتاب الحكيم) وإدراك عبره وأسراره، وترسم المناهج لتعرفها، وتضع القواعد والأصول ليسير المفسر على منهاجها القويم في سيره أثناء تفسيره... ثم من المعلوم أن كتاب الله تعالى تتفاوت دلالة آياته على المعاني وضوحا وخفاء... فاحتيج إلى علوم تساعد في تفهم أسرار هذا الكتاب الحكيم، فلذلك دونت علوم التفسير بأنواعها وبتعدد أقسامها التي تبين للمفسر طرق استخراج أحكام آياته الكريمة... هذا... وعلى التحقيق فإن كل العلوم بكثرتها وبتعدد أقسامها هي وسيلة لهذا العلم، وهي التي تضم جميع العلوم بكثرتها وبتعدد أقسامها. فبنهج المفسر عليها وسيره على قواعد هذا العلم وأصوله تتكون القدرة والملكة في العقل البشري"¹.

ونلاحظ ما في هذا الكلام من اضطراب وخلط لا نستطيع أن نفهم منه مقصود الكاتب، هل الحديث عن أصول التفسير، أم عن علم التفسير؟

أما عثمان السبب فيقول في "قواعد التفسير": "تعتبر قواعد التفسير جزءا من أشرف وأهم العلوم القرآنية، والنسبة بينهما هي نسبة الجزء إلى الكل. هذا وقد تطلق "قواعد التفسير" على جملة علوم القرآن. وهذا إما أن يكون من باب إطلاق الجزء على الكل، وإما لكون علوم القرآن والكتب المصنفة في ذلك تشتمل على قواعد كثيرة من قواعد التفسير منتشرة في أبوابه المختلفة. والخلاصة أن "علوم القرآن" هي عبارة عن جميع العلوم المتعلقة بالقرآن من وجوه شتى، أما "قواعد التفسير" فالمراد بها تلك الكليات والضوابط المخصوصة والتي سبق تعريفها"². مع أن عثمان السبب لم يتطرق لأصول التفسير لا من قريب أو بعيد فإن مجمل كلامه قد يشعر بالاضطراب إذ جعل قواعد التفسير جزءا من علوم القرآن، ثم قال بعد ذلك أنها قد تطلق على جملة علوم القرآن، أي أن قواعد التفسير إما أنها متضمنة لعلوم القرآن، أو أن علوم القرآن بمثابة قواعد للتفسير، ثم رجع في الأخير لفرق بينهما فجعل من قواعد التفسير كليات وضوابط مخصوصة.

(1) أصول التفسير وقواعده، م. س، ص 11 و 12.

(2) قواعد التفسير جمعاً ودراسة، م. س، ص 33.

انطلاقاً مما سبق ذكره وأخذاً في الاعتبار ما قررناه من أن مقصودنا من أصول التفسير هي: (الكتاب، والسنة، والإجماع، وأصول الفقه، والأصول اللغوية، والأصول العلمية ونقصدها العلوم غير الشرعية)، فإننا نرى أن العلاقة بين علوم القرآن وأصول التفسير هي علاقة مباحث مندرجة ضمن أصولها العامة، أي أن علم أصول التفسير هو الإطار العام التي تتوزع فيه هذه المباحث.

فمثلاً "أصل الكتاب" الذي هو أصل كلي قد تندرج تحته مجموعة من علوم القرآن من مثل (أسباب النزول - علم المناسبات - القراءات القرآنية - الوقف والابتداء...)، ثم إن هذه المباحث يمكن أن نستنبط منها قواعد يستعملها المفسر حين تفسيره ومثالا على ذلك مبحث القراءات القرآنية فهو مبحث من مباحث علوم القرآن يندرج تحت أصل كلي هو الكتاب، ويمكننا أن نستنبط منه قاعدة: تنوع اللفظة الواحدة في القراءات القرآنية هو تنوع تكامل لا تنوع تضاد. وقاعدة: تفسير القرآن للقرآن مقدم على غيره من التفاسير.

وكذلك أصل اللغة تندرج تحته مجموعة من مباحث علوم القرآن من مثل: (الوجوه والنظائر - لغات القرآن - معرفة غريبه - معرفة التصريف - معرفة كون اللفظ والتركيب أحسن وأفصح...) وهذه المباحث أيضاً يمكن استنباط قواعد منها من مثل قاعدة: التفسير لا يكون إلا على معهود العرب في كلامها، وأساليها في الكلام. وقاعدة: تفسير المعنى مقدم على تقدير الإعراب، وقاعدة: يراعى في التفسير المعنى الغالب لا الشاذ. وقاعدة: مراعاة السياق حين التفسير أمر واجب.

وهكذا الأمر في جميع الأصول مع مباحث علوم القرآن، حيث يمكن أن نقوم بمجرد هذه المباحث وتصنيفها بحسب إمكانية انتمائها إلى أصل من أصول التفسير لنحصل على بناء متكامل لهذا العلم.

خاتمة:

في ختام هذا البحث الذي أردنا منه أن يكون مشاركة ولبنة تضاف إلى بناء علم أصول التفسير، بناء هو قيد الإنشاء والاستواء، وقد خلصنا إلى ما يلي:

- إن هذه الأصول هي القرآن الكريم، والحديث الشريف، والإجماع، وأصول الفقه، والأصول اللغوية، والأصول العلمية التي قصدنا بها العلوم غير الشرعية.

- إذا ما كان كل عالم يمتح من العلم الذي هو متخصص فيه، بمعنى أنه يشتغل ضمن جزء من أجزاء المنظومة العلمية الإسلامية، حيث أن الأصولي نطاق عمله أصول الفقه، والفقيه ميدانه

الفقه، والمحدث مشغل بعلم الحديث، وهكذا دواليك، فإن عمل المفسر حين تعاطيه مع القرآن كوحدة متكاملة من العلوم، يستلزم منه أن يكون موسوعياً، مستنداً إلى كل ما ذكرناه من الأصول كلها، معرفة أو اطلاعاً ليسلم تفسيره من كل نقص أو عيب.

- إن علم أصول التفسير لازال يعاني من إشكالية عدم وضوح المفهوم منه، ويتجلى ذلك في اختلاف أهل الشأن بالمقصود من هذا العلم، يضاف إلى ذلك في الاضطراب الكبير في مسمياته ومصطلحاته التي تستعمل في مباحثه، وعناوين مؤلفاته.

- إن أصول التفسير ليست هي قواعد التفسير، فهناك فرق بينهما والعلاقة التي تجمع بينهما هي علاقة الجزء بالكل، فقواعد التفسير مندرجة تحت أصول التفسير تابعة لها.

- إن أصول التفسير ليست هي علوم القرآن، فهناك فرق بينهما، وجعلنا من علوم القرآن مباحث مندرجة تحت أصول التفسير، ويمكن أن نستنبط من كل مبحث قواعد للتفسير.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن تيمية، تقي الدين، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، ط2، 1972م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م.
- ابن فارس، أحمد بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م.
- ابن قاسم، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة التفسير، شرح سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار كنوز، إشبيلية، ط2، 2011م.
- ابن القيم، جلاء الأفهام في فضل الصلاة والسلام على محمد خير الأنام، تحقيق: شعيب وعبد القادر الأرنبوط، دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، ط2، 1987م.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط، حققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002م.
- أبو هزيم، أحمد فريد صالح، والشعيلي، سليمان بن علي بن عامر، أصول التفسير وقواعده

عند الشاطبي، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الخامس، العدد: (3/ب)، 1430هـ/2009م.

- بن حماد، مولاي عمر، علم أصول التفسير محاولة في البناء، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع) فاس، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2010م.

- الحرالي، أبو الحسن علي بن أحمد التجيبي الأندلسي، تراث أبي الحسن الحرالي في التفسير، تحقيق: حمادي بن عبد السلام الخياطي، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، ط1، 1418/1997.

- التهانوي، محمد علي، كشف اصطلاح الفنون، تحقيق: علي دحروج، وترجمة: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996.

- الجرجاني، علي بن محمد الشريف، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1978.

- حجازي، محمود فهبي، أسس علم اللغة العربية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 2003م.

- دليل الكتب المطبوعة في الدراسات القرآنية حتى عام 1430هـ/2009م، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الشاطبي، جدة، الطبعة الأولى، 1433هـ/2011م.

- الدهلوي، ولي الله أحمد بن عبد الحليم، الفوز الكبير في أصول التفسير، نقله من الأصل الفارسي إلى اللغة العربية سلمان الحسيني الندوي، انتشارات صديقي، سنة 1382هـ.

- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، بدون طبعة أو سنة نشر.

- راضي، ياسر بن إسماعيل، إسهامات المفسرين في مباحث أصول التفسير: دراسة في مقدمات التفاسير بين القرنين الرابع والعاشر للهجرة، التجديد، المجلد 18، العدد: 35، 2014م.

- الرومي، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، الرياض، ط4، 1419هـ.

- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، ط2، 1984م.

- السبت، خالد بن عثمان، قواعد التفسير جمعاً ودراسة، دار ابن عفان، ط1، 1421هـ.
- السبكي، بهاء الدين، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2003م.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، القواعد الحسان لتفسير القرآن، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1999م.
- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1408هـ/1988م.
- الصباغ، محمد بن لطفي، بحوث في أصول التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988م.
- الصباغ، محمد بن لطفي، لمحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير، المكتب الإسلامي، ط3، 1990م.
- الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الصرصري البغدادي، الإكسير في علم التفسير، تحقيق: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب القاهرة، ط2، دون سنة نشر.
- الطيار، مساعد بن سلمان بن ناصر (إشراف)، أصول التفسير في المؤلفات دراسة وصفية موازنة بين المؤلفات المسماة بأصول التفسير، إعداد وحدة أصول التفسير، ط1، 2010م.
- الطيار، مساعد بن سلمان بن ناصر، أنواع التصنيف المتعلقة بتفسير القرآن، دار ابن الجوزي، ط2، 1423هـ.
- الطيار، مساعد بن سلمان بن ناصر، التحرير في أصول التفسير، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، جدة، ط1، 2014م.
- الطيار، مساعد بن سلمان بن ناصر، فصول في أصول التفسير، دار النشر الدولي، الرياض، ط1، 1993م.
- الطيار، مساعد بن سلمان بن ناصر، فصول في أصول التفسير، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط3، 1999م.

- الطيار، مساعد بن سلمان بن ناصر، مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، دار المحدث، ط1، 1425هـ

- عبد السمیع، عماد علي، التيسير في أصول التفسير، دار القمة ودار الإيمان، الاسكندرية، 2006.

- العك، خالد عبد الرحمن، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، ط2، 1986م.

- الفراهي، عبد الحميد، التكميل في أصول التأويل، حققه وخرج آياته وأحاديثه: محمد سمیع مفتي، دون طبعة أو سنة نشر.

- الفريخ، حامد بن يعقوب، جهود الأمة في خدمة القرآن الكريم وعلومه، ضمن أعمال المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن وعلومه، تنظيم (مبدع)، والرابطة المحمدية للعلماء، ومعهد الدراسات المصطلحية بتنسيق مع جامعة سيدي محمد بن عبد الله والهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، جمادى 1432هـ/ أبريل 2011م.

- القنوجي، محمد صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، تحقيق: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت، 1992م.

- الكافي، محي الدين بن سليمان، التيسير في قواعد علم التفسير، تحقيق: مصطفى محمد حسين الذهبي، مكتبة القدسي للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1998م.

- الكفوي، أبو البقاء، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، عناية: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط2، 1998م.

- مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، ط1، 1980م.

- مغربي، محمد، علم أصول التفسير دراسة في المصطلح ومناهج البحث فيمضمن أعمال المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن وعلومه، تنظيم (مبدع)، والرابطة المحمدية للعلماء، ومعهد الدراسات المصطلحية بتنسيق مع جامعة سيدي محمد بن عبد الله والهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، جمادى 1432هـ/ أبريل 2011م.

- هرماس، عبد الرزاق بن إسماعيل، نظرات في قواعد تفسير القرآن الكريم. بوابة الرابطة المحمدية للعلماء:

<https://www.arrabita.ma/blog/%D9%86%D8%B8%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D9%81%D9%8A-%D9%82%D9%88%D8%A7%D8%B9%D8%AF-%D8%AA%D9%81%D8%B3%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B1%D9%8A%D9%85>

الفلسفة التوحيدية عند الإمام السنوسي ومسألة الحكم

The monotheistic philosophy of Imam al-Senussi and the question of governance

ذ. محمد سعيد الهاشمي

طالب باحث - جامعة عبد الملك السعدي - تطوان - المغرب



ملخص:

مر على بلاد المسلمين مجموعة من المعتقدات والمذاهب، بدءاً من معتقد ومذهب الصحابة رضوان الله عليهم جميعاً والتابعين، ما يقارب القرن، لتأتي بعدها مذاهب أخرى استطاعت أن تجعل لها وجود تحت راية دول قائمة في أربعينيات القرن الهجري الثامن الميلادي مثل المذهب الصفري للدولة المدثرية والمذهب الإباضي للدولة الرُستُميّة، إضافة إلى مذهب الاعتزال أو ما عرف بالواصلي الذي أيدته بعض القبائل كما ورد في كتب الجغرافيا والتاريخ.

وجاءت مذهبية الدولة الإدريسية المختلف في توجهها بين الزيدية والاعتزال أو السنية فإنها قد تمكنت من رسم وجود لها، أما الشيعة الإسماعيلية فبدورها أقامت دولتها التي دامت زمناً منذ 296هـ حتى تحقق استقرار المغرب على المذهب العقدي الأشعري ليتطور بدوره على اتجاهين: اتجاه مثله أشعرية الشرق، في أبي الحسن الأشعري 324هـ- 935م ثم الباقلاني 403هـ- 1012م والجويني 478هـ- 1085م وصولاً إلى الغزالي 505هـ- 1111م. ونفس الأمر تحقق في أشعرية المغرب حيث لم يكن بمعزل عن التحول والتجديد رغم تغير الشخصيات، فكان القيروان الرابط بين المشرق والمغرب من جهة العلم وذلك في إبراهيم بن عبد الله الزيدي القلانسي 359هـ- 940م وابن أبي زيد القيرواني 386هـ- 996م وصولاً إلى السنوسي 895هـ- 1489م الذي ميز بعلمه العقيدة الأشعرية فطورها بالتجديد وأعطاه طابعاً عقلياً وروحياً صوفياً.

في هذا المقال سأحاول أن أبرز اللمسة التي تركها الإمام محمد بن يوسف السنوسي عن طريق كتبه في إبراز الفكر الأشعري لمسألة الحكم في سياق إثبات توحيد الله تعالى من خلال فلسفته.

الكلمات المفتاحية:

الأشعرية؛ السنوسي؛ الحكم؛ التوحيد؛ الفلسفة.

Abstract:

A variety of beliefs and doctrines have passed through the lands of the Muslims, starting with the beliefs and doctrines of the companions, may God be pleased with them all, and their followers, which lasted about a century, to be followed by other doctrines that were able to establish themselves under the banner of countries that emerged in the 8th century Hijri, such as the Safri doctrine of the Madrari state and the Ibadi doctrine of the Rustami state, in addition to the doctrine of isolation or what is known as the Wasili doctrine, which was adopted by some tribes as mentioned in books of geography and history. The various Edrist ideologies, in their orientation between the Zaidi and the Isolation or Sunni, were able to establish themselves, while the Isma'ili Shiites established their own state that lasted from 296 Hijri until the stabilization of the Maghreb on the basis of the 'Akdi Ash'ari doctrine and developed in two directions: The direction of the Eastern Ash'ari, represented by Abu al-Hasan al-Ash'ari 324 Hijri - 935 AD, then the Bāqillānī 403 Hijri - 1012 AD, the Jawini 478 Hijri - 1085 AD, and finally the Ghazali 505 Hijri - 1111 AD. The same thing happened in the Western Ash'ari, where it was not separated from change and renewal despite the change of personalities, Qairawan was the link between the East and the West in terms of knowledge, represented by Ibrahim ibn Abdullah al-Zaidi al-Qalansi (359 Hijri - 940 AD), Ibn Abi Zayd Al-Qirwani (386 Hijri - 996 AD), and finally, Al-Sanusi (895 Hijri - 1489 CE), who was known for his knowledge of the Ash'ari doctrine and his renewal, intellectual, and spiritual development of the Sufi approach.

In this article, the researcher highlights the impact that Imam Mohammed bin Yusuf Al-Sanusi left through his writings in highlighting the Ash'ari thought on the issue of divine judgement in the context of his philosophical proof of the unity of Allah Almighty.

Keywords:

Ash'ari; Al-Sanusi; Governance; Monotheism; Philosophy.

مقدمة:

من أجل فهم فلسفة العالم الجليل والأشعري الكبير أبو عبد الله السنوسي، لا بد من الاطلاع على كتبه الجلية، بما في ذلك العقيدة الكبرى وشرحها، وصولاً إلى صغرى الصغرى وشرحها. إذ لا بد من الاهتمام بمقارنته الكلامية القائمة على مبدأ أو مسألة الحكم، لأن هذا الموضوع يمثل جانباً مهماً في تناول السنوسي لعلم التوحيد حيث جعله منهجاً له في الأخذ بعلم الكلام، وهذا يقتضي أنه لا يمكن تحقيق هذا النظر إلا من خلال هذه المنهجية العلمية في علم الكلام.

الأمر الذي يحيلنا على مجموعة من الأسئلة: ما المقصود بالحكم؟ وماهي تقسيماته؟ وكيف هو دوره في فلسفة السنوسي؟ وما الهدف منه؟ وما هو القسم الذي حضي بالاهتمام من طرف السنوسي؟ وأخيراً كيف تكون سبل تحصيل المعرفة به؟

في البدء لزم علينا توضيح حد علم الكلام للإمام السنوسي ولماذا بالضبط النظر العقلي الذي يتحقق بالحكم العقلي وبأقسامه؟

المبحث الأول: عن علم الكلام الأشعري

لقد تتلمذ الشيخ السنوسي على يد اعلام وشيوخ الاشعرية وخاصة على يد ابن عرفة وابن التلمساني. ومنهم أخذ حقيقة الكلام، يقول الشيخ بن عرفة: "هو العلم بأحكام الألوهية وإرسال الرسل وصدقها في كل أخبارها وما يتوقف شيء من ذلك عليه، وتقرير ادلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك"¹.

(1) السنوسي، أبو عبد الله التلمساني، العقيدة الوسطى وشرحها، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار العلم، بيروت، ط1، 2006، ص79.

أما شيخه ابن التلمساني فيعرف علم الكلام ب: "العلم بثبوت الألوهية والرسالة وما تتوقف معرفتها عليه من جواز العالم وحدوثه، وإبطال ما يناقض ذلك"¹.

فعلم الكلام اذن علم اعتقادي يدخل في علم الملل والنحل، أو هو العلم بالعقائد الثابتة والأساليب المعتمدة في الحصول على المعتقدات من خلال الفهم والبناء والتبليغ ومن وجهة المجادلة والمناظرة كذلك².

ومما سبق تعريفه للعلم، نلاحظ غياب تحديد نوع المنهج المعتمد في ذلك فلم تشر التعريفات لتوعية المنهج الذي لا يكون إلا به³. لا يوجد "علم من العلوم الخارجية يورث علم العلي ومراقبته، إلا علم التوحيد، ومعه ينفتح عليه في فهم جميع العلوم، ويزداد علم الله"⁴؛ لأنه "كيف يمكن أن يعبد من لا تعرف ألوهيته، والذكر لمن لا يعلم ما به يذكر، والتقوى لمن لا يعرف بأمره ونهيه عنه وخوفه منه تعالى وقربه منه"⁵.

ومن هنا فإن علم التوحيد "يسعى إلى جوهر الله الذي لا نظير له والكمال والجلال المطلوبان منه، أو طلب جائز لمن لا يعلم ما هو مباح"، وما هو مباح وما هو مستحيل... وهكذا فإن علم التوحيد هو أشرف علم، لأن شرف العلم شرف المعلوم، وعلم التوحيد علم علوم خارجية، فهو علم⁶. كما أن الباطن مهمة لأن معرفة اليقين هي التي تزيد من الإيمان والزهد.

ولأن الإلهيات هو موضوع علم التوحيد عند الإمام السنوسي فلقد أدرجها في العلوم العقلانية، "علاوة على ذلك - أي علم التوحيد - فهو يمهّد الطريق للتحوّل إلى ما يسمى بالمعرفة الباطنية. وبعبارة أخرى، فإن علم التوحيد هو مرحلتان متكاملتان، يمكن للمرء أن يقول عن المرحلة الأولى كمرحلة

(1) نفسه.

(2) بن عدي، يوسف، أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2010، ص115.

(3) السنوسي، العقيدة الوسطى وشرحها، م. س، ص79 - 80.

(4) ابن مريم، الشريف المليتي المديوني التلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1908، ص239.

(5) السنوسي، أبو عبد الله التلمساني، شرح السنوسية الكبرى المسعى: عمدة أهل التوفيق والتسديد، تحقيق: عبد الفتاح عبد الله بركة، دار المنير، الكويت، ط1، 1986، ص55.

(6) أسعد، عبد العزيز، جهود المتكلمين المغاربة في الفكر التربوي محمد بن يوسف السنوسي نموذجاً (832هـ/895هـ)، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2007/2006، ص302.

نظرية وتجريدية تتناول جوهر الله وصفاته وإرسال الرسل، والثانية هي ذوقية عملية تسمح لصاحبها بممارسة التوحيد بكامل كيانه وبقصده، ولم يكن للسنوسي أن يدخل العالم من الباطن فقط (أي بدون معدات)، بقدر ما "كان يُنظر إليه على أنه الأساس الأساسي لفهم التوحيد النظري أولاً، وبناءً عليه ونحو الكشف أخيراً¹، وأن تجربة الذوق تتجاوز الجسد لأنه لا سلطان عليه، ولا شرف أن تكون قادراً على احتوائه لنقائه ونوره.

وإثباتاً لضرورة النظر في مسائل الألوهية، يصير الإمام السنوسي على أن صحة الكتاب والسنة لا يمكن معرفتها إلا من خلال التأمل العقلائي، في قوله: وأما من زعم أن الطريق بدءاً إلى معرفة الحق: الكتاب والسنة، ويحرم سواهما، فالرد عليه: أن حجيتهما لا تعرف إلا بالنظر العقلي². ويضيف محدداً أنه "معلوم قطعاً أن عقائد الإيمان ليست كلها ضرورية، بل منها ما يفتقر إلى دقيق النظر"³ والحقيقة أن البحث طريق للإيمان الذي هو المعرفة، أو النفس، وما لا يحدث الإيمان إلا فيه واجب أصلي كالإيمان، ولا يخفى الانحراف عند المبتدعة كالحشوية عن عقيدة أي عاقل أن النظر في علم التوحيد حرام لأنه يتعارض مع الكتاب والسنة واجماع المسلمين المعتد بهم⁴، ولأن الإيمان هو أساس العلم العقلائي، والدليل البرهاني للإمام السنوسي، فهو ليس عن إجماع المسلمين الذين يحسبون التقليد، ولكن من وجهة نظر صحية (...). لقد قيل أنه عندما تشير الأدلة العقلانية إلى وحدانيته وتزيمه، فسبحانه وتعالى، ينبغي على العارف أن يمدحه عز وجل، ولو لم يرد شرع ولكن لا يعلم افتراض ذلك إلا بشرع⁵.

في هذا التأكيد، أهمية الدليل العقلائي لدعم موقفه بأن أصالة الكتاب والسنة لا تُعرف إلا من خلال النظر العقلائي⁶. ليس هذا فقط، بل إن الإمام يتعمد وضع كل الأدلة في مكانه الذي لم يفلت منه إلا بقوله: "يتميز نور دليل العقل عن الحوادث القديمة، قالوا: مثال العقل هو مثل البصر،

(1) بوقلي، جمال الدين حسن، كتاب: "المواهب" ومخالفات المالكي لشيخه ابن يوسف السنوسي التلمساني، مجلة أفكار وآفاق، العدد: 3، 2012، ص 131.

(2) السنوسي، شرح السنوسية الكبرى، م. س، ص 55.

(3) م. ن، ص 57.

(4) السنوسي، العقيدة الوسطى وشرحها، م. س، ص 49-50.

(5) م. ن، ص 50.

(6) مختارية، مقدم، نظرية الحكم في فلسفة التوحيد لأبي عبد الله السنوسي التلمساني، مجلة الحوار الثقافي، تصدر عن مخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم بجامعة مستغانم، الجزائر، مج 4، الرقم: 1، 2015.

ومثال القانون كالنور، حتى يعرف من أيده الله في عقله صدق الرسل، ومن لم ينصره به كان أعمى في ظلام الجهل، ومن أبصر لم ينفعه بصره قبل الرسالة في معرفة القرارات¹.

إن الامتداد الأشعري واضح في فرضية الإمام السنوسي الفلسفية، لا سيما في تقديمه للأدلة النصية على العقلاني. ولا يوفق في النظر والفكر لصياغة البراهين العقلانية إلا من عند الله "حتى تبين له ضرورة العقل كيف يؤدي هذا الدليل إلى العلم فيعلم، ويعلم كيف عرف، ودليله التقليد"².

فلا تعارض بين النظر والشرع، والنتيجة أن النظرة مصالحة مع الله، والمعرفة الناتجة عن طريق النظر، التي يكون صاحبها على علم بطرق علمه بعلمه. وبذلك يعرف علم العلم لا علم الجهل (التقليد). ووفقاً للإمام السنوسي، فإن معرفة الله بالكاد تُكتسب بالنظر، والتي تُكتسب فقط وفقاً للمنهج والطريقة التي يتناولها علم الكلام، وهذا. وواضح في بيانه أن الكتاب والسنة ليسا كافيين للبدء بمعرفة الحقيقة دون مراعاة عقلانية³.

دور الاعتبار العقلاني في معرفة وجود الخالق لا يعني بالضرورة الشك في وجوده، خاصة إذا كانت نقطة البداية هي "الإيمان". الذي يقرر بعقلانية كلمته، على سبيل المثال: "ومدح الله القدير الذين نظروا في الخليقة وفي السماوات والأرض حيث جعلهم من أولي الأبواب، وقال: ﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الأبواب﴾ [آل عمران/ 190].

وهو الدليل المحدد لوقوع العالم الذي قدمه السنوسي في إثبات وجود الله في الفصل الخاص بالصفات المطلوبة من الله تعالى، وهي الصفة النفسية.. المتمثلة في "الوجود". يشيد السنوسي بالقيمة الجوهرية لفحص مسألة العقيدة، لأن اعتبارها هو بداية معرفة راسخة وصحيحة تستند إلى أدلة قاطعة لا تشوبها شائبة من أي نوع. لا نظرية (عقل) ولا إيمان (نقل). تكمن أهمية الاعتبار في الحفاظ على سلامة العقيدة النابعة من إثبات الواجب وما هو مباح ومستحيل لحق الله تعالى وحق رسله عليهم الصلاة والسلام. وحقيقة الاعتبار تتمثل في "ترتيب الأمور المعلومة على نحو يؤدي إلى تحقيق غير معروف"، وهذا هو تعريف البيداوي. وهو خير وأسلم من أن يقول: الاعتبار حالة معروفة، أو ترتيب من اثنين معروفين تصاعديين، بما يؤدي إلى المرجو أو المتنوع، ويفهم الحد

(1) م. ن، ص 103.

(2) م. ن، ص 105.

(3) السنوسي، شرح السنوسية الكبرى، م. س، ص 64.

والنمط الأقل. إذا وصلت هذه الموضوعات إلى معرفة فريدة، فإن هذا يسمى معرفاً وبياناً توضيحياً. وإذا حصلت على الموافقة، وهي معرفة علاقة مسألة ما بأخرى من جانب التأكيد أو النفي، فإنها تسمى حجة وإثبات.¹

ينقسم النظر إلى قسمين: صحيح وفاسد. "والصحيح ما يؤدي إلى إيجاد الوجه الذي منه الدليل، والفساد ما دونه، ثم يمكن أن يفسد النظر بالانحراف عن سنة الدليل في المقام الأول، ويمكن أن يفسده رغم سداذه، أو لا لوقوع ممتنع. ولا يخرج السنوسي عن المعنى الراسخ لهذا التقسيم في الإرشاد، إذ ينص في عقيدته الوسطى على أن النظر الصحيح هو: "التأمل الذي يطلع صاحبه على الوجه الذي بينه وبين المدلول ربط عقلي، والنظر الفاسد هو ما لا يطلع صاحبه على ذلك."² والنظر هو أولى الواجبات عند الشيخ الأشعري للمكلف. أما إمام الحرمين فقد اعتبر نية النظر (قصد النظر)، وهو ما يوجه القلب إليه بقطع الروابط التي تناقضه، وهو أول ما يجب على المكلف.³ وأما صاحب "أم البراهين" فيوجب على المكلف شرعاً "أن يعرف ما يجب للحق ربنا عز وجل وما هو المستحيل وما هو المباح، وكذلك يجب أن يعلم ذلك في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام."⁴

ومن خلال ما سبق يرى السنوسي أن أول ما يجب فعله، قبل كل شيء، أن يقوم المكلف على أعمال فكره فيما يقوده إلى معرفة ألوهيته تعالى، بدءاً من البراهين المنطقية ومن الأدلة السمعية. والعلم بالله مبني على معرفة الواجب وما هو مستحيل وما هو مباح، وما يجب على رسله من المستحيل والجائز.⁵ إن مضمون هذا التكليف هو الهدف الدقيق لعلم التوحيد والذي "يسعى إلى النظر في وجود الله والصفات التي يجب أن يعرف بها وما يمكن أن يكون جائزاً في حقه. وما يجب إنكاره منه ومن الرسل لإثبات رسالتهم، وما هم عليه، وما ينسب إليهم، وما لا يليق بهم."⁶

(1) السنوسي، العقيدة الوسطى وشرحها، م. س، ص 12-11.

(2) م. س، ص 46-45.

(3) الجويني، إمام الحرمين، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، د. ط، 1990، ص 3.

(4) السنوسي، أبو عبد الله التلمساني، أم البراهين، تحقيق: خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003، ص 27.

(5) علي، حمدان أحمد، فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغربي، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1978/1979، ص 47.

(6) عبده، محمد، رسالة التوحيد، طابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005، ص 13.

في هذا السياق، تلوح مسألة الحكم في الأفق في منهج السنوسي الفلسفي الذي يعتمد على الاعتبار العقلاني، أو بمعنى آخر النظر العقلي.

المبحث الثاني: حد الحكم

يعرّف الإمام الحكم في شرحه لأُم البراهين بأنه: "إثبات الأمر أو إنكاره، ويكون الحاكم إما الشرع أو العقل أو العادة، فالحكم ينقسم إلى ثلاثة أقسام: شرعي، عادي، عقلائي".¹

وفي "شرح المقدمات" يحدد توضيحاً لحد الحكم الذي تحدد عنده بأنه إثبات أمر أو نفيه على النحو التالي "من أدرك أمراً من الأمور فإما أن يتصور معناه فقط، ولم يحكم بتحقيقه، ولا إنكاره. فهذا النظر يسمى في الشرع تصوراً، كن ندرك مثلاً: أن المقصود من الحوادث هو الموجودات بعد عدم، ولم ناكده لأمر، ولا أنكرناه عنه. وإما أن يتمثل مع ذلك تحقق ذلك المعنى لأمر أو نفيه عنه. فهذا الإدراك يعرف في الشرع بالتصديقات، وكذلك بالحكم. كأن نقرر بأن الحوادث مثلاً: بعد نظرنا للمعنى في العالم، وهي ما دون الله تعالى. اذن العالم حادث. أو أنكرنا عمن وجب ان يكون قديم وهو الله تبارك وتعالى، ويمكن القول أن: الله جل وعلا قديم وليس بحادث. فإثبات أمر لأمر أو نفيه عنه هو المعروف بالحكم".²

ما نعتد عليه من هذا التفسير هو أن معنى الحكم الذي قصده السنوسي يقع على التمييز الثاني الذي يقدمه للإدراك وليس على الأول، حيث أصبح الثاني اعتقاداً وحكماً وليس مجرد تصور، ويشيرنا معنى مصطلح "تصور" إلى معنى العملية العقلية التي لا يكتمل فيها الدليل لا نفيًا ولا إثباتًا.

إن الحكم كمفهوم، تتنوع دلالاته حسب مجالات المعرفة التي تتناوله. فعند أصحاب العرف العام فإن الحكم يسمى إسناد أمر إلى آخر سلباً أو إيجاباً، ويطلق عليه في المنطق على إدراكه أن النسبة حاصلة صحيحة كانت أم لا، ثم يطلق عليه تصديق، ويطلق عليه الحكم الكامل والحكم

(1) السنوسي، أبو عبد الله التلمساني، شرح أم البراهين في علم الكلام، تحقيق: مصطفى محمد الغماري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د. ط، 1989، ص 45.

(2) السنوسي، أبو عبد الله التلمساني، شرح المقدمات في علم التوحيد، تحقيق: سليم فهد شعبانية، دار البيروتي، دمشق، ط 1، 2009، ص 33.

والمحكوم عليه. ووفقاً للأصوليين، فإن هذا يسمى خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، إلخ. يبدو أن المفسر أراد المعنى الأساسي وحذف رابط التأكيد والنفي، معتمداً على ظهور المعنى¹.

ومعنى (إزالة ما يتعلق بالثبات أو النفي) متعلق بتعريف الحكم في شرح أم البراهين، إلا أن الإمام السنوسي قد صحح الأمر في كتابه شرح المقدمات كما بينا أعلاه.

- تقسيمات الحكم:

وبناء على التعريف الذي حصلنا عليه من الحكم من "شرح أم البراهين" للسنوسي: ينقسم الحكم إلى ثلاثة أقسام: شرعي، وعادي، وعقلاني. اذن ما معنى كل هذه التقسيمات؟ وما الفرق الحاصل بينها؟

1- الحكم الشرعي:

جعله بعضهم: "هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو الإباحة أو الوضع لهما"²، والمراد بالخطاب هو "الكلام الذي يقصد منه الذي هو أهل للفهم....، وبإضافة الكلام إلى الله تبارك وتعالى نخرج كلام غيره. وعموماً فإن هذا التقييد يخرج خطاب ما دون الله تعالى كملائكته وأنبيائه والبشر والجن، فكلام هؤلاء ليس كلام شرعي، بل كلام الرسل يسمى شرعاً حاكماً، لأنهم مرسلون من الله تعالى، وهم معصومون في رسالتهم من الأكاذيب عن قصد أو بغير قصد"³.

من وجهة نظر الشريعة، لأن تأكيد الحكم أو إنكاره مبني على الشرع، إذ ذلك لا يتحقق معرفتها إلا منه.⁴ أي أن مصدر الحكم في الإثبات أو النفي هو الشرع، والحاكم هو المشرع. وأما ما يتعلق بأقسام الحكم الشرعي، مثل الطلب الإباحة أو الوضع، فهذا مشمول في قولنا بطلب الإيجاب....، وهو طلب الفعل جازم....، أما الندب فهو طلب الفعل غير جازم. والتحريم طلب جازم للكف عن الفعل....، أما الكراهة هي المطالبة بالتخلي عن الفعل غير جازم.... والجواز هي الاختيار بين الفعل واللا فعل، وفيما

(1) ابن عرفة، محمد بن أحمد الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2009، ص 43.

(2) السنوسي، شرح أم البراهين في علم الكلام، م. س، ص 21.

(3) السنوسي، شرح المقدمات في علم التوحيد، م. س، ص 37-38.

(4) م. ن، ص 34.

يتعلق بالوضع لهما، أي الطلب الجواز، فهو تعبير عما جعله المشرع كسبب أو شرط أو عائق لما تم ذكره من الأحكام الخمسة الواردة في ملاحظتنا تحت. الطلب الاباحة.¹

والحكم الشرعي ينقسم إلى جزأين: ضروري ونظري. أما الضروري ما يدرك ثبوته أو إنكاره بغير تأمل. أما النظري هو ما لا يدرك بشكل الا من خلال التأمل... والاستفادة من معرفة الضروري والنظري في الحكم الشرعي؛ هو معرفة ما يقتضي إنكاره كالكفر وما لا يقتضي ذلك. ومن أنكر ما يعلمه عن الدين ضرورة فهو كافر. خلافا لمن ينكر ما خفي والذي لا يعرفه إلا قلة، فهو لا يعتبر كافرا عند كثير من المحققين.²

2- الحكم العادي:

لقد يحده الشيخ أبو عبد الله السنوسي على الشكل التالي: "فحقيقته إثبات الربط بين أمر وأمر وجودا أو عدما بواسطة تكرار الامرين بينهما على الحس".³ مع صحة التخلّف وعدم تأثير أحدهما في الآخر البتة، والمثال على ذلك الحكم بالنار انها محرقة، وهذا حكم عادي، حيث يعني أن الاحتراق مرتبط بلمس النار في العديد من المواد ليشهد تكرار ذلك للحواس. وهذا لا يعني أن النار هي التي أثرت على حرق ما لمسته أو تسخينه، لأن هذا المعنى لا يدل على العادة إطلاقاً، ولكن الغرض منها هو فقط الارتباط بين الاثنين... وقارن مع هذه القواعد العادية الأخرى مثل إشباع الطعام، والماء يسقي، واشراق الشمس، وقطع السكين، وما إلى ذلك، ولكن معرفة فاعل التأثير في هذه الآثار المقارنة ولهذه الأشياء مأخوذة من دليلي النقل والعقل. ولقد أقر العقل والشرع على خصوصية الله القدير بخلق جميع الكائنات بشكل عام، وأن أي شيء آخر غير الله القدير ليس له أي تأثير في أي أمر كلياً أو تفصيلياً.

تتأسس العادة التي تحدد أسس بناء الحكم العادي من التكرار الذي يحدث في الأشياء ومن الظواهر الظاهرة للحواس، هذا التكرار الذي يجعل هذه المعرفة الحسية مستقرة وثابتة على أساس بساطة التجربة. ومن ناحية أخرى، لا تستطيع العادة إثبات ما إذا كانت الأشياء لديها القدرة على الإبداع أم لا، لأنها لا تتجاوز الإطار الحسي في بناء المعرفة. أما بالنسبة للتأكيد القاطع على أن القدرة

(1) السنوسي، شرح أم البراهين في علم الكلام، م. س، ص 21.

(2) السنوسي، شرح المقدمات في علم التوحيد، م. س، ص 35-36-37.

(3) السنوسي، شرح أم البراهين في علم الكلام، م. س، ص 22.

على الخلق هي الله وحده ولا أحد غيره، فهذا فقط من خلال الأدلة النصية والعقلانية. ويقتصر الحكم العادي على اثباته أو نفيه أمر لأمر عن طريق التكرار في أربعة أقسام:

1 - إقران وجود بوجود مثل البشر بالأكل.

2 - إقران العدم بالعدم مثل الشبع بعدم الأكل.

3 - إقران وجود بعدم كإقران وجود البرد بعدم الستر.

4 - إقران عدم بوجود مثل عدم الاحراق بوجود الماء.¹

لذلك من الضروري تقسيم الارتباط بين أمرين في القاعدة العادية إلى أربعة أقسام من ضرب على اثنين، أي: وجود أحد الأمرين وعدم وجوده في قسمين، وهما: الوجود والعدم. وجود الأمر الآخر. إذا كان أحد الأمرين حالة طبيعية للآخر، فإن غيابه مرتبط بعدم وجوده، ولا يرتبط وجوده بوجود الآخر أو عدم وجوده. إذا كان أحد الأمرين عائقاً عادياً لوجود الآخر، فإن وجود المانع مرتبط بعدم وجود الآخر، وغيابه لا يرتبط بعدم وجود الآخر. من الآخر، ولا لوجوده.²

ومنه فمقتضى هذه الأقسام الأربعة: اقتران وجود بوجود في السبب العادي واقتران عدم بعدم عند السبب/الشرط واقتران عدم بوجود في المانع العادي. واقتران وجود بعدم في عدم السبب والشرط العاديان ف"عدم السبب يقتضي عدم المسبب، وعدم الشرط يقتضي عدم المشروط، ومن لازم اقتضاء عدم السبب لعدم المسبب اقتضاء عدمه لوجود نقيض المسبب، فلزم ارتباط وجود نقيض المسبب بعدم الشرط".

وهذا الارتباط لا يمكن تحقيقه إلا من خلال تكرار القران بين الموضوعين في الحكم العادي، وهو ما يفسره "الدسوقي"، في حاشيته على أم البراهين في حاشيته، محاولاً محاكاة شرح الشيخ أبو عبد الله السنوسي، حيث يقول في هذا الموضوع أن الارتباط بين: "الأمرين وإضافة واسطة لما بعدها بيانية وهذا فصل مخرج لإدراك الربط الواقع بين أمرين شرعاً أو عقلاً كالربط بين زوال الشمس ووجوب الظهر، وكالربط بين قيام العلم بمحلّه وكون ذلك المحلّ عالماً. فالأول ربط شرعي، والثاني ربط عقلي وليس أحدهما عادياً لعدم توقفه على تكرار؛ فلا يسمى إدراك هذا الربط حكماً عادياً.... وأقل ما

(1) فودة، سعيد عبد اللطيف، تهذيب شرح السنوسية، أم البراهين، دار الرازي، الأردن، ط2، 2004، ص 26-27.

(2) السنوسي، شرح المقدمات في علم التوحيد، م. س، ص 52.

يحصل به التكرار وقوع الشيء مرتين؛ فإذا لم يقع إلا مرة واحدة لم يكن ذلك الشيء عادياً فلا يكون مستنداً للحكم العادي.¹

إنه توضيح على أن التكرار على الحواس هو ما يبني الحكم العادي، لذا فإن حدوث الشيء مرة واحدة للحواس لا يكفي لإدراجه في المألوف. مع العلم أنه "ليس شرط التكرار والتجريب في الحكم العادي أن تكون للجميع، بل هو أساس إثبات القاعدة العادية، حتى لو تم الحصول عليها من قلة من الناس الذين يتمتعون بالثقة من ذوي الخبرة".²

والقصد من الحس: ما دخل تحت الظاهر والباطن. ليرتبط الاحتراق بالنار، ويتكرر أي ارتباط بالمعنى الظاهر. وربط الجوع بعدم الأكل يتكرر في الحس الداخلي على أساس أن الحس لا يعتمد فقط على ما هو ظاهر، بل يشمل أيضاً الداخل، وما يرتبط به في بناء المعرفة الحسية التي تستند إليها الأحكام العادية.

3- الحكم العقلي:

أما بالنسبة لمعنى الحكم العقلي، "فهو إثبات أمر أو نفيه من غير توقف على تكرار ولا وضع واضح" وما يستنتج من هذا المعنى، نوضحه في الشرح التالي:

دون الحصر في تكرار-احتراز من الحكم العادي، أي: ما بررته العادة، فإن النفي والإثبات فيه إنما عرف وحكم بهما بفعل التكرار والتجربة.

نفي وضع واضح، حذر من الحكم الشرعي الذي هو من الشرع، فالتأكيد فيه أيضاً أو النفي إنما عرف وحكم ما بواسطة إقرار الشرع لهما. كقولنا: البر بالتمر يجوز فيه التمييز، والبر بالبر لا يجوز فيه التمييز.

ومن أمثلة النفي عند القول: ليس كل ما هو موجود بغير أسبقية ووقوع معاً. فهذا الحكم العقلي، حتى ولو جرد من القيود، فإن الله تبارك وتعالى قد اعتاد خلق بعض أنواعه في القلب كضرورة دون تأمل، وخلق بعض أنواعها في النظر والتأمل، وجميع العلوم التي المحدثه، حتى وإن

(1) ابن عرفة، حاشية الدسوقي على أم البراهين، م. س، ص 51.

(2) السنوسي، شرح المقدمات في علم التوحيد، م. س، ص 54.

كانت موجودة بخلق الله، يمكن القول إنه أوجدها بلا واسطة ولا رسول مرسل، ولا نظر ولا فكر. لأنه تعالى اختار العادة في خلقها، على خلقه وفقاً لهذا التقسيم.¹

ولمزيد من التفاصيل، "يقتصر الحكم العقلاني على ثلاثة أقسام: واجب مستحيل وجائز، وهي أهم مباحث علم الكلام"².

لأنه ليس هناك شك في أن معرفة هذه الأحكام الثلاثة هي أحد مبادئ علم الكلام، فالمتكلم "يجب أن يثبت أو ينفي شيئاً منها، أو يثبت ما يترتب عليه. ومن لا يعرف حقائق هذه الأحكام الثلاثة لن يفهم ما ثبت منها في هذا العلم أو ما نكر".

أما عملية فهم هذه الأحكام فهي من اختصاص "العقل، وهو مبدأ النظر عند إمام الحرمين الشريفيين". من لا يفهم ذلك ليس عاقلاً أو مدركاً، ولا يأتي منه الفحص ولا الاستدلال الصحيح على الإطلاق.³ والمراد من ذلك أنه لا عقل ولا استنباط في علم الكلام إلا بأقسام الحكم ذات الصفة العقلية الثلاثة، وهي الواجب والمستحيل والجائز، ولا أصل لهذه الأحكام إلا العقل.

أما مدلول هذا التقسيم المقيد للحكم العقلي فهي كالتالي: "الواجب ما لا يتصور في العقل عدمه، والمستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده، والجائز ما يتصور في العقل وجوده وعدمه"⁴. وما قصده الإمام من الحصر في أن "كل ما يتصوره العقل أي يدركه لا يستثنى من هذه الأقسام الثلاثة أي: يجب أن يتميز بواحد منهم سواء وجوباً أو جوازاً أو استحالة"⁵. وتحديد أقسام الحكم العقلي على ثلاثة أقسام دون رابع، فلأن المراد بالحصر أو القيد هنا هو أنها: "قسمة محصورة بثلاثة، على عكس ما يحدث إذا قال: ينقسم". لا يفهم منه أن الأقسام تقتصر على ثلاثة.⁶

وأما قصد القيد فيها، أن كل حكم للعقل، إذا قبل التأكيد والنفي معاً، فهو الجائز، وإذا لم يقبل الأمرين معاً، فإن قبل الإثبات فقط دون النفي، فهو واجب. وإذا قبل النفي بغير إثبات فهو

(1) فودة، تهذيب شرح السنوسية، أم البراهين، م. س، ص 79-78.

(2) السنوسي، العقيدة الوسطى وشرحها، م. س، ص 78.

(3) م. ن، ص 79.

(4) السنوسي، شرح أم البراهين في علم الكلام، م. س، ص 27.

(5) م. ن، ص 22.

(6) الماللي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن إبراهيم التلمساني، شرح أم البراهين، تحقيق: خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003، ص 55.

استحالة¹، ونرى في هذا التوضيح المفاهيمي عند أبو عبد الله السنوسي واهتمامه الشديد بتحقيق المعنى المقصود لمعرفته لعقل المتعلم والقارئ.

ونشير في الأخير إلى أقسام الحكم العقلي بعد أن أظهرنا معناها تحديداً، ومعرفة أن الحكم العقلاني هو "المقصود بأصل العقيدة"² كما يعتبره السنوسي.

المبحث الثالث: أقسام الحكم العقلي عند السنوسي

1- الواجب:

يعتبر السنوسي على أنه "ما لا يتصور في العقل عدمه، أي لا يدرك في العقل عدمه، ويعني بعدم إدراكه عدمه"³. الواجب العقلاني هو البدء دون الحاجة إلى النظر⁴، ويعني بدون تأمل "يسمى الضرورة، مثل التحيز -على سبيل المثال- للجريمة، لأن الروح هي بداية لا تدرك فصل الجسد عن الفضاء، أي أخذه قدر ذاته من الفراغ"⁵، إذا ثبت هذا المعنى عنده، فلا يستطيع العقل أن يتخيل ضرورة إنكاره⁶.

أما الواجب الضروري عند "الملاي"⁷، تلميذ الشيخ أبو عبد الله السنوسي يقابله "واجب بديهي و"المعروف بالبدئية"⁸.

أما الواجب النظري فلا يمكن أن يكون إلا بعد نظر... فربما يتصف بالقدم، والعقل بهذا يدرك بواجبها تجاهه تعالى إلا إذا فكر العقل، فتتحقق القصد يكون فقط بالعقل⁹.

(1) فودة، تهذيب شرح السنوسية، أم البراهين، م. س، ص 79.

(2) ابن عرفة، حاشية الدسوقي على أم البراهين، م. س، ص 56.

(3) السنوسي، العقيدة الوسطى وشرحها، م. س، ص 80.

(4) السنوسي، شرح أم البراهين في علم الكلام، م. س، ص 23.

(5) م. ن، ص 23.

(6) السنوسي، شرح المقدمات في علم التوحيد، م. س، ص 56.

(7) محمد بن إبراهيم بن عمر بن علي، أبو عبد الله الملاي: فاضل نسبته إلى بني ملال بالمغرب. كان من تلاميذ محمد ابن يوسف السنوسي التلمساني (المتوفى سنة 895) وصنف في مناقبه "المواهب القدوسية في المناقب السنوسية" - خ. بالرباط (66 د)، وله "شرح صغرى السنوسي" - خ. توحيد، في الأثرية.

(8) أبو عبد الله بن عمر بن إبراهيم الملاي التلمساني، شرح أم البراهين، تج: خالد زهري، ص 55.

(9) السنوسي، شرح أم البراهين في علم الكلام، م. س، ص 23.

2- المستحيل:

هو ما لا يتصور في العقل وجوده، يعني أيضا وبعد سبق النظر، فمثال الأول: خلو الجرم عن الحركة والسكون أي تجرده عنهما معا، بحيث لا يوجد فيه واحد منهما، فان العقل ابتداء لا يتصور ثبوت هذا المعنى للجرم وهذا مثال المستحيل، الضروري، الذي يجمع بين الشيء ونقيضه، ويجمع بين وجود الشيء وعدم وجوده، ومثال على ذلك: «خلو الجرم عن الحركة والجمود معاً أي نزعها حتى لا يتسم بها أي منها، فلا يخفى أن الحكم على استحالة هذا الخلو ضروري للعقل، لأن الجرم لا يملك حيز، أي مقدار من الفضاء، فإما أن يكون ثابتاً فيه فهو ساكن، أو يبتعد عنه، فيتحرك، وما دام لا يثبت في فضاءه ولا ينتقل منه، فهو مستحيل بالضرورة»¹.

أما المستحيل النظري الذي لا يتحقق إلا بعد النظر والتأمل "إذ أن الواحد سدس الاثني عشر مثلاً²، إن تمثيل الاستحالة النظرية لكون الواحد سدس الثاني عشر يعتبر لعامة الناس، لأنهم قد لا يعرفون حتى يتأملوا أن سدسها هو اثنان أو أي شيء آخر، لذا فهم لا يعرفون بداية استحالة كونه سدساً حتى يعلموا أن جزء السدس من الاثني عشر هو السادس من الأقسام الستة المتساوية، والواحد ليس كذلك، ولكنه قسم من الأقسام الاثني عشر المتساوية. أما بالنسبة لأهل الحساب، فيشترط معرفة استحالة السادس من الثاني عشر، والامر سهل.

يضع السنوسي تفريقاً في مثاله بين الواجب النظري ورؤيته للرجل العادي باعتباره نظرياً وضرورياً لأهل الحساب. وبهذه الطريقة دلالة الى الهدف الذي يرمي اليه الحكم ليقدم لنا فحصاً متكامل للأشياء، وعليه فالشيخ أبدع في تأليفاته المختلفة لتكوين معرفة متكاملة الأنساق ولا تشوبها شائبة في العقيدة.

3- الجائز:

وهو ما أمكن في العقل وجوده وعدمه، وهذا هو الممكن بإقرار الشيء وجوداً أو عدماً. وهو من نوعين: "إما ضروري أو بعد النظر، على سبيل المثال الأول: الجرم مرتبط بالحركة مثلاً. فالروح تدرك منذ البداية صحة وجوده للجرم وصحة عدم وجوده".

(1) السنوسي، العقيدة الوسطى وشرحها، م. س، ص 80 81.

(2) فودة، تهذيب شرح السنوسية، أم البراهين، م. س، ص 85.

وأما ما يجوز بعد التأمل: «كمن يريد الموت مثلاً (...)» فالحكم على من أراد أن يموت هو مباح ونظري ظاهر، وأما الذين لم يذوقوا المصائب وهي: أعظم من الموت، والموت يسهل عليهم التمني ولا يختلطون بمن سقط في ذلك، ولم يعرفوا الشدائد بالفكر والضلال، لأن هؤلاء يتخيلون أولاً على أنه محال من عاقل تمني الموت لنفسه. لذلك، إذا فكروا في الشدائد، فإنهم يعلمون أن هناك ما هو أسوأ من الموت، والمصائب أسوأ من ذلك، لذلك فتمني العاقل للموت يأتي من باب الجواز في حال خوفه من المصائب».

في المثال الأخير (بالنسبة للمقبول النظري)، ما حدث في عنصر (الواجب) يظهر لنا بوضوح، حيث (التمني بالموت) هو لمن يتميز به (مقبول وضروري)، كما هو الحال بالنسبة لمن يتجاهل. الأسباب والدوافع (أتمنى الموت) نظرية مقبولة.

يضم التصريح ها هنا من ثلاثة أقسام: "الجائز المقطوع بوجوده، والجائز المقطوع بعدم وجوده، واحتمال الوجود وعدم الوجود"¹.

- الجائز الموجود: كإنصاف الجرم المطلق بخصوص البياض، أو خصوص الحركة ونحوهما وكالبعث والثواب والعقاب.

- الجائز المعدوم: كإيمان أبي جهل، أبي لهب، ودخول الكافر الجنة.

- المحتمل للوجود والعدم: كقبول الطاعات منا، وفوزنا بحسن الخاتمة، والسلامة من عذاب الآخرة.

وإذا جاز لنا بالاعتراض (الجائز) ومن حيث إمكانية وجود الجواز بشكل نهائي. أم احتمال عدم وجودها - أيضاً - بشكل قاطع، أم احتمال وجودها وعدم وجودها؟ يجيبنا الشيخ السنوسي: "إن الجائز الذي هو من أصناف الحكم العقلاني، فيقصدون به فقط المعنى الأساسي الذي لا ينبع من تقدير وجوده، ولا عن تقدير عدم وجوده"، على نفسك. ولا في معنى التصريح، ويتم تحريره.. وهكذا فإن القسم الثالث، وهو (المحتمل للوجود والعدم) هو أيضاً خارج معنى الجائز، وهو أحد أقسام الحكم العقلاني الجائز.

(1) السنوسي، شرح المقدمات في علم التوحيد، م. س، ص 58.

أما عندما يكون (الجائز بوجوده)، والذي يتوافق في تعريف الجائز (مع تقدير وجوده)، و (الجائز المعدم).

والذي يتوافق أيضاً مع تعريف ما هو جائز به (على تقدير عدم وجوده) هما القسمان المسؤولان عن تحديد معنى الجائز المطلوب في موضوع الحكم العقلاني.

ونظراً لأهمية أقسام الحكم العقلاني التي توزن المعرفة على أساسها بعقلانية، نجد أن الشيخ السنوسي ذكر في ختام استعراضه لهذه الأقسام تأكيداً على الحفاظ عليها لضرورة الاستفادة منها، قائلاً: "واعلم أن معرفة هذه الأقسام الثلاثة، ومؤانسة القلب بأمثلتها لا يحتاج هذا الفكر إلى استدعاء معاني ومعرفته هذه التقسيمات إلى تكلفة في المقام الأول، وهذا ضروري لكل عاقل يريد اقتناء علم الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام، لازمة للإيمان القوي بعلم الله، والحق في معرفته، وعلم الرسل عليهم الصلاة والسلام."

خاتمة:

ما نجنيه من ثمرات هذا البحث هو فائدتان يجب التأكيد عليهما:

أولاً، يتم فصل نظرية الحكم من جانبها إلى حكم عقلاني وأنواعه لأنه مدار علم الكلام، أي أنه المفتاح للنظر العقلاني لهذا العلم.

ثانياً، فحصت نظرية الحكم في مجملها تيارات علمية معينة في المنهج الكلامي، ونختم بالسؤال التالي: إذا كانت التيارات المعرفية في نظرية الحكم على نحو منظم هي العقل والانتقال والعرف، فهل يعني ذلك أن الإمام السنوسي يستبعد الصوفي والعرفاني باعتبارهما من طرق اكتساب المعرفة؟

المصادر والمراجع:

- ابن عرفة، محمد بن أحمد الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2009.

- ابن مريم، الشريف المليتي المديوني التلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1908.

- أسعد، عبد العزيز، جهود المتكلمين المغاربة في الفكر التربوي محمد بن يوسف السنوسي نموذجاً (832هـ/895هـ)، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2007/2006.
- بن عدي، يوسف، أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2010.
- بوقلي، جمال الدين حسن، كتاب: "المواهب" ومخالفات الملاي لشيوخه ابن يوسف السنوسي التلمساني، مجلة أفكار وآفاق، العدد: 3، 2012.
- الجويني، إمام الحرمين، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، د. ط، 1990.
- السنوسي، أبو عبد الله التلمساني، أم البراهين، تحقيق: خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
- السنوسي، أبو عبد الله التلمساني، شرح أم البراهين في علم الكلام، تحقيق: مصطفى محمد الغماري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د. ط، 1989.
- السنوسي، أبو عبد الله التلمساني، شرح السنوسية الكبرى المسمى: عمدة أهل التوفيق والتسديد، تحقيق: عبد الفتاح عبد الله بركة، دار المنير، الكويت، ط1، 1986.
- السنوسي، أبو عبد الله التلمساني، شرح المقدمات في علم التوحيد، تحقيق: سليم فهد شبعانية، دار البيروتي، دمشق، ط1، 2009.
- السنوسي، أبو عبد الله التلمساني، العقيدة الوسطى وشرحها، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار العلم، بيروت، ط1، 2006.
- عبده، محمد، رسالة التوحيد، طابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005.
- علي، حمدان أحمد، فلسفة الفكر الديني بين السنوسي والمغيلي، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1979/1978.
- فودة، سعيد عبد اللطيف، تهذيب شرح السنوسية، أم البراهين، دار الرازي، الأردن، ط2، 2004.

- مختارية، مقدم، نظرية الحكم في فلسفة التوحيد لأبي عبد الله السنوسي التلمساني، مجلة الحوار الثقافي، تصدر عن مخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم بجامعة مستغانم، الجزائر، مج 4، الرقم: 1، 2015.

- الملاي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن إبراهيم التلمساني، شرح أم البراهين، تحقيق: خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.

سخرية التحامق في شعر أبي الرقعمةق من الافتعال إلى التهريج

The Satire of Trifling in the Poetry of Abu-Raqameq from affection to Amusement

د. خالد زغريت

جامعة حماة - كلية الآداب و العلوم الإنسانية - سورية



ملخص:

يسعى هذا البحث إلى استقراء تجليات سخرية التحامق في شعر أبي الرقعمةق، وتحليل مكوناتها ومصادرها، بهدف إلى الكشف عن تجسيدها بتضخيم المبالغة في مظاهر القبح والتفاهة والسخافة، في التقاء واضح مع مفهوم السخرية من منظور علم الجمال، فانتهج أسلوب التحامق اقتفاء لأساليب شعراء سابقين له، فكان في تحامقه مقلداً في السلوك، أما في التجسيد الشعري، فقد تمايز بغلبة قصديته الترويح لشعره، والتكسب به في مجتمع تلهف إلى استقبال السخرية للتنفيس والتسلية.

اعتمد الشاعر في صوغه الشعري على البساطة في بناء سخرية على نمط كاريكاتوري، يجسد الانحراف والتشويه في الأشكال والأفعال، واعتنى بتوظيف الصور المبتذلة واللغة البذيئة في فجاجة صاخبة. فلم يستو له الارتقاء بالسخرية إلى خطاب احتجاجي رافض لسلطات أغرقت المجتمع بمعاناة الظلم والاستبداد، لكنه لم ينأ عن التعبير عن الاحتجاج والرفض لسلوك أفراد المجتمع، فكون الشاعر بأسلوبه خصوصيته الشعرية.

الكلمات المفتاحية:

سخرية - تحامق - شعر - أبو الرقعمةق.

Abstract:

This research seeks to extrapolate the manifestations of irony in the poetry of Abu

Al-Raqmaq and to analyze its components and sources, with the aim of revealing its embodiment through the exaggeration of the manifestations of ugliness, triviality and absurdity, in a clear convergence with the concept of irony from the perspective of aesthetics. In his stupidity, he imitated his behaviour, but in his poetic embodiment, he was distinguished by the predominance of his intention to promote his poetry and to earn it in a society eager to receive ridicule for catharsis and entertainment.

In his poetic formulation, the poet relied on the simplicity of building satire in a caricature style, embodying deviation and distortion in forms and actions, taking care to use vulgar images and vulgar language in a noisy brawl. He did not hesitate to elevate sarcasm to a discourse of protest against the authorities who flooded society with the suffering of injustice and tyranny, but he did not refrain from expressing protest and rejection of the behaviour of members of society.

Keywords:

irony, arrogance, poetry, Abou-Raqameq.

مقدمة:

شكلت تجربة أبي الرقعمة الشعرية نمطاً من أنماط السخرية القائمة على التحامق الذي ساد عصره، ولاقت استقبلاً لافتاً، لأثرها في التنفيس النفسي الذي عانى المجتمع احتقانه الضغوط في مرحلة تتصف بالقمع والظلم ولاستبداد، فأسس الشاعر على مركّزات التحامق شعرية تنتهج السخرية قصد الإضحاك والتندر والتسلية التي يحتاج إلى ناس عصره المشبعين بالقهر، و طغى على الشاعر قصيدة الترويح لشعره والتكسب به، فجعل السخرية سلعة تحقق أغراضه الذاتية أكثر من عنايته في إبداع سخرية متميزة، تضرمر موقفاً رافضاً للسلطة العليا التي فرضت الواقع المزري اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، قصر احتجاجه على المظاهر الاجتماعية المتردية بهد بناء المفارقات المضحكة، و ارتأت هذه الدراسة أن تتجاوز تمجيد منهج السخرية الذي يمثل نمط أبي الرقعمة،

إذ دأبت الدراسات على عرض التحامق على نمط إبداعي في الشعر، ولم تتعمق في الكشف عن بني السخرية ومقاصدها، وتجليات الإبداع فيها.

مشكلة البحث: شكل التحامق في القول والفعل نمطاً شعرياً سدر مرحلة التقهقر الحضاري في الدولة العباسية، وبات تياراً له زعماؤه، وتجلّى في الشعر بأسلوب ساخر، تعمل هذه الدراسة على كشف السخرية من منظور جمالي، ومكونات بنيتها الفكرية والفنية، في شعر أبي الرقعق، وتحليل معانيها وأساليب عرضها، وعلاقتها بالتحامق، وأثرها في تفرد شعره، وتطوره في سياق الشعر العربي. أهمية البحث: تكمن أهمية هذا البحث بجدة تناوله السخرية المتولدة عن التحامق في شعر أبي الرقعق، إذ لم يسبق أن درست بتفصيل موضوعها.

أهداف البحث: يهدف هذا البحث إلى دراسة ظاهرة السخرية، ومكوناتها وأساليبها وارتباطها بالتحامق، والقضايا السياسية والاجتماعية في شعر أبي الرقعق، وفق أسسها منظور علم الجمال. منهج البحث: اتبع البحث المنهج الاستقرائي في الكشف عن السخرية في شعر أبي الرقعق، والمنهج الوصفي التحليلي في دراسة ظاهرة السخرية ومكوناته في شعره.

المبحث الأول: السخرية في النظريات الجمالية

عني الجماليون بالسخرية بوصفها مفهوماً جمالياً يتجسد في الآداب والفنون، ويقوم مادته على تصوير مظاهر تثير الإضحاح عن طريق تضخيم مظاهر القبح والتشوه، والتفاهة الخلقية أو الأخلاقية والسلوكية في هيئة إنسان، يمشهد هيئات وأفعال تمثل انحرافاً مبالغاً فيه عن المعايير المقبولة للجمال في شكل هيئات طبيعية، وقد ربط الفكر الجمالي في دراسات مفهومات الجمال بين القبيح، والسخري، إذ ينشأ الثاني من الأول، حين يتقصّد الأديب أو الفنان الوصول إلى الفكاهة من تصور القبيح، حيث تكون الفكاهة بأسلوبها الفني مثيرة للضحك، والتندر، وتهدف إلى تخلص نفسي باللعب في الألفاظ، والمعاني فيؤدي ذلك "إلى حالات فكاهية من خلال بعض الأساليب البلاغية كالتورية والكناية والإجابة بغير المطلوب والتعريض وغيرها، حيث تشترك فيما يسعى بالأسلوب الخداعي معتمداً التلميح دون التصريح فيسلك الشاعر فيه الظرف والدعابة، وغيرها من

الحيل الكلامية المضحكة"¹، وتعتمد الفكاهة في الأدب إلى استعمال معان وصور تتضمن مفارقات، وسخرية ناقدة، تثير الضحك²، يحرر فيها الأديب مساحة لنقد يتوخى تعرية مشاهد وأفعال منافية لمعايير الجمال والقبول الاجتماعي، وذهب باحثون في علم الجمال إلى أن السخري هو مظاهر القبح والهزلية، والدونية اللتين تثيران الضحك، وبذلك جعلوا مفهوم السخري يشتمل على الدوني والهزلي والقبح في أسلوب يبعث على الإضحاك، إذ السخري بوصفه فناً أو أسلوباً يمعن في إبراز التشوه، والقبح بما يولده من سخرية.

وقد ربط أرسطو منذ أقدم مراحل التفكير الجمالي بين السخرية والقبح، وارتأها أسلوباً هزلياً يجمع المدلولات المتعددة لها، فقال في تعريف الملهة "هي محاكاة الأراذل من الناس لا في كل نقيصة، ولكن في الجانب الهزلي، الذي هو قسم من القبح، إذ الهزلي نقيصة وقبح بغير ألم ولا ضرر"³، وأشار تشيرنيشفسكي إلى أن القبح هو أساس المضحك، ولم يؤيده في ذلك بعض دراسي علم الجمال⁴، فرد بعضهم أن مفهوم السخري يرجع إلى مفهوم الكاريكاتور في الرسم الذي يراد به الإضحاك عن طريق المبالغة في تجسيد مظاهر التشوه والانحراف في الهيئة، ورأت أميرة حلمي مطر "في الكاريكاتور يكون التشويه نوعاً من التصلب يصيب الشكل، ويرجع إلى تصلب حركة فقدت مرونتها إلى حد تحولت إلى تجعيدة تجمدت، وسكنت سكوناً لا نهائياً، فكأنما الطبيعة قد تصلبت في أنف استطال إلى ما لا نهاية"⁵.

ورأى أحمد محمود خليل أن السخري هو القبح، وكل ما يجسد التفاهة والتسفل والانحطاط، وأن العلاقة بين السخري والهزلي جدلية لا يمكن فصم أحدهما عن الآخر⁶. أما تشيرنيشفسكي فكان فقد ميز بين الهزلي والسخري بقوله: "إن الهزلي التافه، والهزلي الغبي، أو البليد هو نقيض السامي

(1) - ابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله، خزانة الأدب وغاية الأرب، المطبعة العامرة، مصر، 1291هـ، ص: 47، 96، 97.

(2) - ينظر: شاكر، عبد الحميد، الفكاهة والضحك رؤية جديدة، سلسلة عالم المعرفة، ع: 289، الكويت، 2003، ص: 64.

(3) - أرسطو، فن الشعر، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953، ص: 16.

(4) - ينظر: اليافي، عبد الكريم، دراسات فنية في الأدب العربي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996، ص: 84.

(5) - مطر، أميرة حلمي، مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1994، ص: 121.

(6) - خليل، أحمد محمود، في النقد الجمالي رؤية في الشعر الجاهلي، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1996، ص: 160.

بالطبع. أما الهزلي البشع والهزلي القبيح، فهو نقيض الرائع لا السامي¹؛ على أن هذا التمييز جعل الهزلي متنوعاً بصفات تميزه، فهناك برأيه هزلي غبي، وآخر قبيح، أي يصنف الهزلية بحسب الشكل والفعل، وفي جانب من الصواب القول: إن السخرية تنشأ من الاثنين، تشوه الشكل أو الفعل، وهذا يعني أن السخرية منبعها التشوه والانحراف، واضطراب الاعتدال والانسجام والتناسق في الشكل والفعل في الآن معاً، وتعبير لالو السخري هو "غياب التناسق وانعدامه"² فهو يرجع الضحك إلى "شعور بالترفع الشخصي، بمناسبة عدم تناسق كربه"³.

وذهب برغسون إلى التمييز بين الشكل المضحك، والموقف المضحك، فقال: "إن أوضاع الجسم الإنساني وإشاراته، وحركاته تكون مضحكة على قدر ما يذكرنا هذا الجسم بمجرد آلة"⁴ رأى أن الفعل المضحك هو: "كل حادث يلفت انتباهنا إلى الجانب المادي من الشخص حيث نكون بصدد الجانب الروحي فهو مضحك"⁵، ونرى أن هذا الجدل هو في التصنيف لا في التعريف، ففي الحالين منشأ السخرية هو الإحساس بالانحراف والتشوه سواء في الشكل أو الفعل، أو بمخالفة فيهما لمعايير مجتمع وتقاليده، فالهزلي هو "تعبير عن ظاهرة اجتماعية، أو فعل أو سلوك، أو عادات خلقية غير متمشية مع التطور الموضوعي لموقف ما"⁶.

ويرى كروتشه أن الضحك الناتج من السخرية أو الهزلية سواء أكان موقفاً أم مظهرًا، هو يثير الضحك ليعبر عن "الامتعاض الناتج عن إدراك شوهة والمتبوع فوراً بسرور أكبر ناتج عن تراخي قوانا النفسية المتوترة في توجس إدراك يعتبر ذا أهمية"⁷.

نستدل من هذه الأسيقة أن السخرية تنشأ من قبح، ودونية، وانحطاط، في الأفعال والسلوك، أو في الأشكال والمظاهر والهيئات، وهي في الأدب تثير الانفعال بالضحك هزئاً، أو ترفعاً، أو مرحاً،

(1) - تشرنيشفسكي، ن. غ، علاقات الفن الجمالية بالواقع، ترجمة: يوسف حلاق، وزارة الثقافة، دمشق، 1983، ص: 65.

(2) - لالو، شارل، مبادئ علم الجمال الإستطيقا، ترجمة: مصطفى ماهر، تقديم: يوسف مراد، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1959، ص: 69.

(3) - م. ن، ص: 72.

(4) - برغسون، هنري، الضحك، ترجمة: سامي الدروبي، وعبد الله الدايم، دار البيقطة العربية، دمشق، 1964، ص: 26.

(5) - م. ن، ص: 42.

(6) - زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1986، ج: 2، ص: 559.

(7) - كروتشه، بنديتو، علم الجمال، تعريب: نزيه الحكيم، مراجعة: بديع الكسم، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، المطبعة الهاشمية، عمان، 1963، ص: 118.

وكثيراً ما تكون قصصية الآداب التي تعتمد على السخرية، والإضحاك إثارة المرح، والتنفيس النفسي، وتضمّر نقداً يهدف إلى الترفع عن تلك المظاهر والأفعال المذمومة وغير المحببة لإنسان وفق معايير مجتمعه وثقافته، و يكون السخري مشتملاً على الهزلي والمضحك، والقبيح والتافه، فهي من مكونات له، وهو في هذا المنظور مناقض للسامي، لأنه قائم على مظاهر الدونية والانحطاط في المادة والصورة، وهو نقيض المأسوي لأنه ينطوي على مرح وفكاهة ودعابة.

المبحث الثاني: حياة أبي الرقعمرق

أبو الرقعمرق شاعر انتهج التحامق في حياته وأشعاره في زمن الدولة الفاطمية بمصر، واسمه أبو حامد أحمد بن محمد الأنطاكي¹، كانت نشأته في أنطاكية بالشام، "وهي من أعيان البلاد وأمهاها، موصوفة بالنزاهة والحسن"². ولا تقدم كتب الأدب وتاريخه، تفصيلات عن نشأته ومراحل حياته، ولا تحليلنا إلى تفسير لقبه بأبي الرقعمرق، وثمة من يرى أن اللقب نحت من صفتين اتسم بهما (الرقيع والأحمق)³. ويعرف عن أبي الرقعمرق أنه استوطن في مصر زمن الفاطميين يتقرب بشعره من حكامهم، إذا كان يميل لمنهج الفاطميين وتيارهم⁴.

ولم تحل ندرة الحديث عن سيرة من إشادة النقاد القدامى والمؤرخين بشعره، فرأى الثعالبي أنه "نادرة الزمان وجملة الإحسان، وممن تصرّف بالشعر في أنواع الجد والهزل، وأحرز قصبات الخصل، وهو أحد المدّاح المجيدين والشعراء المحسنين وهو بالشام كابن حجاج بالعراق"⁵.

(1) - تنظر ترجمته في: الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، بتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق: مفيد محمد قمحية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983، ج:1، ص: 379 - ابن العديم، صاحب كمال الدين عمر بن أحمد بن جرادة: بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ت، ج:3، ص: 1110 - ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ت، ج:1، 131 - الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من الباحثين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1983، ج:17، ص: 77.

(2) - الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، د. ت، ج:1، ص 266.

(3) - ينظر: السيوطي، جلال الدين، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط3، د. ت، ج:1، ص: 482.

(4) - بغية الطلب في تاريخ حلب، م. س، ج:3، ص: 110 - الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، تأريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2003، ج:9، ص: 200.

(5) - بتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، ج:1، ص: 379، 380.

وقال فيه ابن العديم: "حسن الشعر في الجد و الهزل، وكان مطبوع الشعر"¹، وقال الذهبي: هو "من أعيان شعراء زمانه، ظريف الشعر، كثير المجون واللهو"²، تدلنا آراء معاصريه على تقدير موهبته الشعرية، وحسن استقبالها من الناس والمهتمين بالشعر في زمانه، ويروى أنه توفي في مصر سنة 3995، وترك كتاباً سماه (رستاق الاتفاق).

المبحث الثالث: سخرية تحامق أبي الرقعمق بين النقد والتهريج

شاعت ظاهرة التحامق في العصر العباسي الثاني³، وكان روادها يمثلون افتعال الحمق في الأفعال والأقوال ظاهر اجتماعية، يرى أصحابها أن الواقع الذي يعيشونه يفتقد إلى العدالة في مختلف مكونات الحياة، ويحرم حرية العقل، لذلك تحروا التقنّع بالتحامق الذي يراد بظاهرة التغافل، ومخالفة العقل، وسيلةً لمجابهة الواقع، ونقده، والتعبير عن رفضه.

لم تكن ظاهرة التحامق في الشعر العربي خالصة للنشأة للعصر العباسي، فجذورها تمتد إلى أقدم صور الأدب التي وصلت إلينا، فقد كان النعمان بن المنذر "يستخدم المضحكين، وعلى رأسهم سعد القرقر لإضحاكه. وقد عدّ في المستأكلين والمتطفلين. وقد استعان السادة والأشراف بالمضحكين أيضاً ليقصوا لهم القصص المضحك. والقرقر الضحك إذا استغرب فيه. وقد لقب بها سعد هازل النعمان بن المنذر ملك الحيرة. كان يضحك منه، وكان من أهل هجر"⁴. وكان نعيمان الأنصاري من ظرفاء عصر النبوة، وهو من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان مضحكاً مزاحاً، وله نوادر عديدة في المزاح مع النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته⁵.

وكانت مجالس خلفاء بني أمية، وولاتهم لا تخلو من المتندرين والمضحكين⁶، غير أن هذه

(1) - بغية الطلب في تاريخ حلب، م. س، ج: 3، ص: 110-111.

(2) - تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، م. س، 2003، ج: 9، ص: 200.

(3) - تناولت هذه الظاهرة كتب نقدية عدة أهمها: ضيف، شوقي، تاريخ الأدب، العصر العباسي الأول، منشورات جامعة البعث، سورية، 1989 - ضيف، شوقي، الشعر وطوابعه الشعبية على مر العصور، دار المعارف، مصر، ط3، 1984 - عطوان، حسين، الشعراء الصعاليك في العصر العباسي الأول، دار الجيل، بيروت، ط4، 1997.

(4) - ينظر: علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساق، بيروت، ط4، 2001، ج: 9، ص: 44.

(5) - ابن الأثير، علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري عز الدين، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2012، ج: 5، ص: 63.

(6) - الجنديل، هاشم صائب محمد، مجالس الخلفاء في العصر الأموي، دار زهران للنشر والتوزيع، عمان، 2013، ص: مواطن متفرقة.

الظاهرة أخذت مداها واتساعها في العصر العباسي في غير ما سبق، جراء تفاقم البؤس والاستبداد، والاضطرابات السياسية والفكرية، فيصار للحمق أعلامه في الشعر العباسي¹، وحظيت هذه المرحلة بدراسات واسعة في ظاهرة التحامق ودوافعها وأسبابها²، ويمثل في هذا السياق شعر أبي الرقعمق رأس اتجاه التحامق الساخر في زمنه ومكانه، فشعره "فكاهي خالص يتعمد في الشاعر إلى إضحاك الناس، ولكن الضحك يكون من الشاعر نفسه في أغلب الأحيان، فهو يصور نفسه في صورة كاريكاتورية متتابعة، ويصف نفسه بصفات ساخرة، وكثيراً ما يتعمد السخف في القول، وفي الصورة حتى يظهر حمقه"³.

ويعين الحمق الشاعر على تجسيد رغبتة في التعبير عن رفضه للواقع، وشكواه من زمانه⁴، ويقر أبو الرقعمق في شعره باختياره نهج التحامق واللهاث في افتعاله في سلوكه وشعره، فيصرح في قصيدة مطولة له⁵، بأسباب تحامقه، الكامنة في الظلم والفقر، وانتقاص العدالة، وانحدار القيم الأخلاقية والاجتماعية، واستطابة الناس له، ويراه سلعة رائجة تدر التكسب، وتفسح له المجال بالتعبير عن مواقف الرافضة للواقع، وتلهمه التورية، وله بيت مشهور غدا مثلاً تردده العامة كناية عن التورية والتعريض، (الخفيف)⁶:

والمعاني لمن عنيت ولكن بك عرضت فاسمعي يا جاره
فالتورية والتعريض و الكناية من أهم وسائل التعبير الرمزي الذي يلجأ إليها الأدباء في التعبير

- (1) - ينظر: الشعر وطوابعه الشعبية على مر العصور، م. س، ص: 60-93.
- (2) - ينظر: ابن المعتز، عبد الله بن محمد، طبقات الشعراء، تحقيق: عبد الستار فراج، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1997، ص: 342 - الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، أخبار الحمقى والمغفلين، تحقيق: عبد الأمير مهنا، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990، ص: 23، ومواطن متعددة - النيسابوري، أبو القاسم الحسن بن حبيب، عقلاء المجانين، تحقيق: محمد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985، ص: 35 - الحسين، أحمد، أدب الكدية في العصر العباسي، دار الحوار، اللاذقية، 1986.
- (3) - حسين، محمد كامل، الحياة الفكرية والأدبية بمصر، من الفتح العربي حتى آخر الدولة الفاطمية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د. ت، ص: 184.
- (4) - ينظر: سيد، وئام محمد، الفكاهة والسخرية في الشعر المصري في العصرين الفاطمي والأيوبي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2010، ص: 230.
- (5) - أبو الرقعمق، ديوان أبي الرقعمق، تحقيق: محمد حسين عبد الله المهداوي، دار الفرات للثقافة والإعلام، بابل، ط1، 2021، ص: 72-73.
- (6) - ديوان أبي الرقعمق، م. س، ص: 68.

عن مواقف وآراء تقيد السلطات السياسية إباحة التصريح بها، لكن قراءة شعر الشاعر وما يتوافر من سيرة حياته، يجعلنا حذرين من النظر إلى سخريته على أنها تعريض سياسي، فالشاعر يفرق ديوانه بأشعار يتباهى فيها بتتويجه على عرش التحامق، ويسترسل ويطنب ويسهب في وصف سلوكه المتحامق، واستطابته أرض مصر وحاكميها، وترويج شعره بين أهاليها، فضلاً عن مديحه الصريح لحكامها، وهذا ينفي استعماله السخرية للتعبير عن رفضه لهم، وتعد الأبيات بياناً لتحامقه وأسبابه وأهدافه، (الهنج)¹:

لمن أمدح بالشّعر لمن أقصد لا أدري
إلى من إن دجا خطبونا بت نوب الدّهر
فقد والشّفيع والوتر ومن أقسم بالفجر
تحيّرت فما أدري الذي أصنع في أمري
على أني بالدّهر وبالأيام ذو خبر
ولكني للحيرة سكران بلا سكر
كأنّي لست مخلوقاً لغير الجهد والضّر
ومذ كنت فمدفوع إلى الفاقة والفقر
فما أصنع في مصر إذا لم أحظ في مصر
وفي الآفاق أقوام يميلون إلى شعري
ونبتت بأن القوم لا يخلون من ذكرى
ففيم التّرك للسير وهل في ذاك من عذر
وقد قدمت أثقالى وسيري غرة الشّهر
فأما أكثر الحمق فقد سيرت في البحر
وباقية معي يذهب في البر على ظهري

(1) - م. ن، ص: 72-73.

ولا أترك في مصر لذكر الحمق من أثر

تمثل هذه القصيدة سيرة ذاتية للشاعر، وتكشف عن أسباب اختياره للتحامق الذي يرتبط عضوياً بالسخرية، إذ رآه القدماء و المحدثين¹ تجليات للفكاهة والهزل والسخرية، وتشبه هذه القصيدة بطبائع فن السخرية في شعره، و منهجه الذي يميّط اللثام عن حقيقة تصنعه الحمق، فمن غير شك أن حمق أبي الرقعق ليس عفوياً، و بالوقت عينه تدعو مدائح للحكام في عصره إلى نفي توظيف القناع السياسي لسخريته، وحمقه، فالمديح تقدير لفضائل الممدوح وتمجيد لفعاله، وادعاء التكسب بالتماجن شعرياً، لا يسوغ نضج موقف سياسي رافض ناقد، فتصنع الإضحاك في مدحه سمة أصيلة في شعره، فالشاعر يعكس صور الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي الذي يشكل مادة خصبة للفكاهة السوداء إذ "ارتبطت من حيث الواقع التاريخي و لسياسي بالعصور التي يشتد فيها الصراع بين قوميتين أو أكثر، أو التي تتحول فيها نظم الحكم من دولة أخذت في الأقوال إلى دولة أخرى تستكمل مقومات السلطان والمكانة... وفي ضوء هذه المتغيرات، وما تفرضه من مناقضات، وما تفرضه من معطيات جديدة، ولا سيما في عصور الكبت السياسي والقهر العسكري، ينمو الباعث الآخر على اختيار الفكاهة وهو محاولة الشعب التغلب على تلك التناقضات من ناحية، أو مقاومة الانحراف والتسلط من ناحية أخرى"²، فالشاعر يرجع صدى أحوال المجتمع، وينغمس في فهمه، ويتفاعل مع الواقع السياسي أكثر من تمثيله موقفاً سياسياً ينبع من ذاته، ذلك لأن الشاعر كان مجداً للسلطة السياسية الفاطمية والقائمين عليها منطلقاً من اعتقاده بأفكارهم، وشعره يردد ذلك، ويدحض رأي من نفى عنه التماهي مع التيار الفكري للفاطميين³، ويدل على ذلك صراحة قوله (مجزوء الكامل)⁴:

لا	والذي	نطق	النبي	بفضله	يوم	الغدير
ما	للإمام	أبي	عليّ	في	البرية	من
						نظير

(1) - ينظر: الفكاهة في الأدب: الحوفي، أحمد، الفكاهة في الأدب، دار نهضة مصر، القاهرة، د. ت، ص: 36.

(2) - النجار، محمد رجب، جحا العربي، سلسلة عالم المعرفة، ع: 10، الكويت، 1987، ص: 83.

(3) - ذهب محقق الديوان إلى نفي انتماء أبي الرقعق إلى تيار الفاطميين في متن دراسته لحياة الشاعر: ديوان أبي الرقعق، م. س، ص: 15.

(4) - ديوان أبي الرقعق، م. س، ص: 68.

المبحث الرابع: التباس مقاصد سخرية أبي الرقعمق

تشكل سخرية أبي الرقعمق التباساً في جعلها قناعاً لموقف سياسي للشاعر، فهو يقر بأنه اختار التحامق الذي تصدر عنها السخرية استجابة لرغبات المجتمع الذي يعاني الكبت والقهر، ويجد فيها تنفيساً له، والشاعر يلي ما يريده المجتمع، فهو مسوق بضاعة، لا صانع موقف، لذلك نراه يمعن في تأكيد مقاصده من التحامق وبيانها، هازئاً من لائميته على تحامقه (البسيط)¹:

كفى ملامك يا ذات الملامات فما أريد بديلاً بالرقاعات
كأنني وجنود الصّفع تتبعني وقد تولت مزامير الرطانات
قسيس دير تلا مزماره سحراً على القسوس بترجيع ورنات
وقد مجنت وعلمت المجون فما أدعي بشيء سوى رب المجانات
وذاك أني رأيت العقل مطرحاً فجئت أهل زمني بالحماقات

يتجاهل الشاعر لوم الآخرين له في انتهاج التحامق مذهباً شعرياً، وسلوكاً حياتياً يجسد التهريج، أو على الأقل يسوغ أفعاله، وأقواله بأنه الأسلوب الأنسب لواقعه، فهو لا يعبأ بلومهم، ولا بمآخذهم على جعل نفسه أداة تهريج وهزء وسخرية، بل يتغنى بظهوره في مشهد، يتناوب على صفعه السامرين عليه، فتغدو الصفعات جنوداً تتبعه على وقع مزامير لمز وغمز، قهقهات من بؤس مشهده، فينتثي بها انتشاء قسيس الدير بمزمار السحر، ويضطرب لاستغراقه بمجنونه، يستطيب أفعاله التهريجية، ويتلذذ بها، ويفخر بأنه معلم فيها، معتداً بحيازته وصفه برب المجانات، ويعلل الشاعر انغماسه بالمجنون بأنه في زمان، ومكان أهلها طرحوا العقل، وهزئوا بالعقل، لشدة ما اعترهما من فساد، وظلم وفقر وكبت، واستبداد، وبات لا يجدي فيهما الوعي، فهو يحول السخرية إلى فكاهة تكون آلية دفاعية ضد البيئة الاجتماعية وتقلباتها، وظروفها²، وظلم النظم السياسية والاجتماعية، فالسخرية في هذه الأبيات تنشأ من تفسير الشاعر لحال التحامق الذي هو به، ومن مشهده يمسرح سخف دوره في السخرية.

(1) - م. ن، ص: 54.

(2) - إبراهيم، زكريا، سيكولوجية الفكاهة والضحك رؤية جديدة، مكتبة مصر، القاهرة، د. ت، ص: 287.

يضمن أبو الرقعمق مدائحه السخرية باتساع يفوق الأبيات التي يقوم عليها المديح، مثلما نجد في مدحه للخليفة العزيز بالله (البسيط)¹:

قلبي لك الخير بالأفراح معمور	مستبشر جذل بالفتح مسرور
خذ في هناتك مما قد عرفت به	مما به أنت معروف ومشهور
واحك العصافير صي صي صي	صصصي إذا تجاوزن في الصبح العصافير
ففيك ما شئت من حمق	ومن هوس قليلة لكثير الحمق إكسير
كم رام إدراكه قوم فأعجزهم	وكيف يدرك ما فيه قناطر
لا تنكرن حماقاتي لأن بها لواء	حمقي في الآفاق منشور
ولست أبغي بها خلاً ولا بدلاً	هيهات غيري بترك الحمق معذور
لا عيب في سوى إني إذا طربوا	وقد حضرت يرى في الرأس تفجير
والأخدعان فما زالا يرى بهما	لكثرة المرح توريم وتحمير
وذا الفعال مع الإعراض مطرد	صفع ونقع وتيسير وتعسير

يبدو الشاعر في مديحه يمثل دور المهرج والمضحك والمسلّي، فهو يفتح قصيدته بتمجيد خليفة المسلمين، ولا يلبث أن ينتقل إلى تمجيد حماقاته، والتغني بمآثر شعره الماجن، ويظهر نشوته بأثر شعره في الناس، وتلقفه، إياه، فيرى تحامقه مزية يغبط عليها، ولا يكتفي الشاعر باستعمال الصور المبتذلة والمعاني السخيفة، فيلجأ إلى استعمال التوقيع الصوتي للحروف تقليداً لأصوات العصافير في استثارة الإضحاك بابتذال، وتملق أدائي بئس، ثم يعرج إلى وصف مشهد التهريج، والمزاح العايب الذي يسود الجلسات، حيث يكون فيها دمية للتسلية، وأداة السخرية واللغو التي بها تكتمل حلقة السمر، ويكون حضوره لأداء دور الذي يتبارى السامرون بصفعه حتى تحمر رقبتة من الضرب، فيثير سخرية ناشئة من تصوير نفسه في أحوال الوضاعة والهزل فيحقق وفق منظور علم الجمال

(1) - ديوان أبي الرقعمق، م. س، ص: 75-76.

سخرية تتولد من تجسيد " الشيء المحير الشاذ المليء بالإيحاءات"¹، إذ يكون الشاعر في المشهد مضحكاً بوظيفته الشاذة.

المبحث الخامس: سخرية السخف والتفاهة

ارتبطت السخرية في شعر أبي الرقعمق بتصوير مظاهر تجسد السخف والتفاهة، واللعب في الألفاظ بهزلية عابثة حتى في مقام المدح، موارياً سخف قوله خلف قناع التغافل، والتحامق، فقول في مدح العزيز بالله الفاطمي (المجتث)²:

يزيرُ ويرير ياري مثلي بلا أزراري

وأنت تعلم أني شيخ خليع العذارِ

أدنى مجوني أني أصبح مثل الحمار

آآ آآ آآ آآ بالليل لا بالنهَار

فبالصَّفير أناديكما يناغي القُماري

وللديوك أحاكي ببسطة واقتدار

يتراءى الشاعر في هذه القصيدة بمظهر مهرج مبتذل في تصنيع السخرية، ولا سيما أنه في موقف يفترض فيه الوقار، فمثل هذه السخرية تمس هيبة الممدوح لكنها على ما يبدو استحسان الممدوح، وإلا لما قبلها وأثاب عليه، يعكس هذا الحال التكوين النفسي والثقافي للحاكم ومجتمعه، ويدل استلطافه لهذا التهريج و العبث، على أن نوازعه الداخلية تستجيب له، وقد عرف عن حاكمية تلك المرحلة، استغراقها في اللهو والعبث، والاستبداد، وإبداع مظاهر حاكمية تلاقي المجون في أفعالها السلطانية،³ ويتجلى العبث في هذا المدح بتوظيف الشاعر أصوات أحرف وفق إيقاع المجتث، متتابعة بلا معنى لتثير الإضحاك بتركيبها وإيقاعها، ويدل هذا الاستعمال القائم على توظيف صوتي بلا معنى على لا جدوى الكلام والعقل وطغيان التسطح والعبث، ويرجع صنع الشاعر إلى تباهيه

(1) - سانتيانا، جورج، الإحساس بالجمال، ترجمة: محمد مصطفى بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د. ت، ص: 272.

(2) - ديوان أبي الرقعمق، م. س، ص: 64.

(3) - تامر، عارف، الموسوعة التاريخية للخلفاء الفاطميين، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، دمشق، 1980، ج: 5، ص: 15، وما بعدها.

بالتحامق الي لا يستحي منه، ولا يجد غضاضة من التغني بسفاهة تحط من قدره، والممدوح يتقبل ذلك لأنه يرى في الشاعر مجرد أداة تسلية وإضحاك، ويولد الشاعر السخرية من التماذي بتحقيق ذاته، فيشبه فعله بصياح الحمار، و يوقع بهزل نهيقه صوته، فينشئ السخرية بالمبالغة بالتفاهة والسخف، وتصويرهما الهزلي لصناعة سخرية من مادتهما، إذ "إن المضمون الجمالي للساخر موجود بصورة مستقلة عن أشكاله التعبيرية الانفعالية في خضم الصراع بين الواقع و المثالي. إن الساخر يتحدد من خلال عاملين أساسيين، العامل الأول من خلال المقياس الموضوعي لانعدام الانسجام في الواقع السليبي مع الأفكار المثالية للإنسان والعامل الثاني من خلال المقياس الذاتي لهذا الرفض وأي موقف تخلقه الظاهرة السلبية عند الإنسان"¹، على أن أبا الرقعمق لم يرق في تصنيع سخرية التفاهة والسخف إلى تكوين موقف رافض لهما، بل يقتصر على إثارة الإضحاك.

ويبلغ أبو الرقعمق في سخريته مبلغاً مفرطاً من الهزل العايب، بتصويره مشاهد غاية في التفاهة والسخف، هدفها النهائي تصنيع الإضحاك، في مثل قوله (مجزوء الكامل)²:

كتب الحصير إلى السرير أن الفصيل ابن البعير

فلمثلها طرب الأمير إلى طباهجة بغير³

فلأمنعن حمارتي سنتين من علف الشّعير

لا هم إلا أن تطير من الهزال مع الطيور

فلأخبرنك قصتي فلقد وقعت على الخبير

إن الذين تصافعوا بالقرع في زمن القشور

أسفوا علي لأنهم حضروا ولم أك في الحضور

لو كنت ثم لقليل هل من أخذ بيد الضّير

ولقد دخلت على الصديق البيت في اليوم المطير

(1) - الرشيد، عدنان، مفهوم الجمال في الفن والأدب، سلسلة كتاب الرياض، ع: 101، الرياض، السعودية، 2002، ص: 142.

(2) - ديوان أبي الرقعمق، م. س، ص: 66- 67- 68.

(3) - الطباهجة: اللحم المشوح - بغير: مقطع، مشقق.

متشمرأ متبختراً للصفع بالدلو الكبير

فأدرت حين تبادروا دلوي فكان عمى المدير

يا للرجال تصافعوا فالصفع مفتاح السرور

لا تغفلوه فإنه يستل أحقاد الصدور

هو في المجالس كالبخور فلا تملوا من بخور

ترتكز السخرية في هذه الأبيات إلى رسم مشهد مشبع بالهزل في تركيبه، تنبثق صورته الأولى من حديث مضحك بتفاهته، يحكي أن قصيدته هي كتابة الحصر إلى السرير، وهو تعبير جديد بشدة إيحائه ببناء الألفة بين الحصر والسرير وفي إدراك أن الفصيل ابن البعير، وكأن الشاعر يريد الإيحاء بطغيان الكبت على التفكير، والقمع الذي يمنع معرفة أبسط الحقائق، من جهة ومن أخرى، هو يصفع المتلقي بفداحة التسطح الذي يتجاوز الغباء، في إشارة إلى طبيعة العقل والتعامل السائدين جراء إقفال التعبير المباشر في المجتمع، وانحدار الناس إلى السخف واللامبالاة، ويربطها بصورة الأمير الذي يصيبه اللحم المشرع المقطع بالطرب، دلالة على أن الانحدار في السلوك لا يقتصر على ناس زمانه، بل على حاكميه الذين يأخذهم الاهتزاز على رائحة شواء اللحم، ويلحق الشاعر تصوير تفاهة اهتمام الأمير، بصورة مختلة ظاهره أنه سيحرم حمارته من العلف سنتين، لتهزل فتشبهه العصافير، ومعها تطير، على الرغم من سذاجة التفكير التي يبدىها الشاعر في التقاط صورته، إلا أنه لا يعدم براعة المختلة في مراميه، فاتباع هذه الصورة بصورة الأمير الذي يهزه اللحم المشرع، غمز ضمني بالمقارنة يؤدي إلى تشبيه هازئ منه، ثم يستطرد الشاعر في أسلوب قصصي شعبي ساخر بتصوير حاله بأنه كان محط أسف لغيابه عن حفلة الصفع بالقرع، لأن حضوره ضروري فهو هدف تمارينهم بالصفع بالقرع، ثم يبين أن الصفع بالقرع هو أكبر اهتمامات رفاقه في زمن القشور، فهو يريد تأكيد تفاهة المرحلة، واقتصار هموم الناس على المظاهر والقشور، وتتأجج سخريته بتصوير أسف الرفاق على خسارته نصيبه من الصفع بالقرع، ثم ينتقل الشاعر إلى تقديم صورة ساخرة تبين عذر غيابه عن الحفلة، فقد كان يسعف صديقاً معدماً غرق بيته بالمطر، فأتاه متبختراً لمساعدته بالدلو، ويبدأ حفلة صفع الدلو، فيستدعي إعادة صورة الآخرين الذين يتصافعون بالقرع، والأمير يرقص للشواء، ليفضح تفاوت بؤس طبقات المجتمع، بمقابل تفاوت ترف رجال حاكميته، وانتشار

فئات تمتطي اللهو بدلاً من صهوات الفكر و العمل، ويختم أبياته بحكمة ساخرة تدعو إلى التشبيع من المزاح واللهو بالصفع فهو مفاتيح السعادة والسرور، تنظّف الصدور من الغل.

من غير شك أن الشاعر في دعوته إلى الاستمتاع في الهزل ينساق مع إرادة تيار واسع يعيش في تلك المرحلة لا يعبأ بالعقل، وتظهر هذه السخرية التي أنشأها الشاعر من صور الهزل في سلوك فئات المجتمع أن هدفها الأساسي غير المباشر "محاولة التخلص من القبيح أو الظاهرة القبيحة، والتبرؤ منها، والنأي بالنفس عنها وتطهير المجتمع منها"¹، فالسخرية في هذه الأبيات تنطوي على تهكم مرير يجسد نقداً وازخاً للظواهر الاجتماعية القبيحة المستهجنة الغارقة في الأنانية في مثل "مجالس اللهو والغناء وظواهر إنسانية مختلفة وكثيرة، ومن هنا يظهر الدور الإيجابي لظاهرة الفكاهة المتهكمة"²، وهو دور قد لا يكون الشاعر منطلقاً في سخريته منه على الرغم من ارتباط السخرية بمبالغة تقبيح المظاهر السلبية للترف عنها، ذلك لأن الشاعر، لا يخرج في سخريته على التزام نمط له سوقه ومكاسبه، وأولوية الشاعر تسويق شعره.

المبحث السادس: سخرية الكاريكاتور

الكاريكاتور الشعري أسلوب ذائع في الفنون البصرية، إذ قصره مؤرخو هذا الفن على الرسم، غير أنه في الحقيقة موجود في الكلمة منذ استعمالها في النقد الساخر في الشعر، والكاريكاتور مصطلح يطلق على فن بصري يقوم على رسم يعمد إلى التشويه والمبالغة في الشكل، فهو تعبير عن حدث أو فكرة باستخدام موهبة الرسم والتفكير المنطقي القادر على تحويل الأفكار إلى رموز مكتوبة ومفهومة، بقصد لفت الانتباه إلى أمر محمود ينبغي دعمه، أو تسليط الضوء على سلبية معينة ينبغي العمل على معالجتها، ويهدف إلى نقد يتأسس على بعث الشعور بالسخرية والتهكم، فيثير الضحك بسبب مبالغته وبراعته في تحريف الملامح الطبيعية، أو خصائص ومميزات شخص، أو حيوان، أو جسم ما³.

يستعين أبو الرقعق في كثير من سخريته بالأسلوب الكاريكاتوري، فيرسم مشاهد، ولوحات شعرية تقوم على تقبيح تناسق الشكل والفعل، و تبديد الاعتدال والانسجام في مظهريهما، بهدف

(1) - حلي، أحمد طعمة، المفاهيم الجمالية في الشعر العباسي، وزارة الثقافة، دمشق، 2006، ص: 292.

(2) - سيكولوجية الفكاهة والضحك، م. س، ص: 63.

(3) - ينظر: شمهود، كاظم طاهر، فن الكاريكاتور، دار الأمانة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2003، ص: 13.

إثارة الإضحاك، ولا يستثني تصوير نفسه كاريكاتورياً، فهو يلح لى الهزء من نفسه، والسخرية منها في مواطن كثيرة من شعره¹، ليثير بها الضحك، وهو يرمي من ذلك إلى إثارة التعاطف مع مذهبه باتباع التصوير الشعر الكاريكاتوري للمواقف و المشاهد، فنجدته يستعين بتشبيهه نفسه بتيس طول العنق (مجزوء الرجز)²:

وَقَوَّقِي وَقَوَّقِي هَدِيَّةً فِي طَبَقٍ

أَمَا تَرُونَ بَيْنَكُمْ تَيْساً طَوِيلَ الْعُنُقِ

وكان أبو الرقعق يمعن بهجاء الشيوخ متندراً من مظاهرهم وأفعالهم، إذ كان يرى فيهم مثلاً للنفاق والفساد يتربعون على منابر مجتمع أشبه بمنجم انحلال للقيم المحموده، وبات التدين في صورهم التي تمثل قدوات تحتذى، محط استهزاء، فمتح من صورهم الكثير من مظاهر فسادهم في صور هزلية متهمكة تؤلم الوجدان والإحساس، ومن تحت جمر ألمها تنتفض شرارة إدانة تنفر منها، عن طريق تهكم مخز يخلق "مباينة تفجأ الفكر، سليمة العاقبة، بالنسبة للضحك يخفض الضاحك بها المضحوك عن رتبته، إن هذه المباينة أو التضاد أو النشوز يشير إليها أكثر النظريات وسلامة العاقبة نجد الإشارة إليها منذ القديم في كلام أرسطو حين قال: إن المضحك تشوه يكاد يوجد في جميع أنواع المضحك"³ وكثيراً ما يستعمل في هجوههم ألفاظاً بذيئة، تخدش الحياة تكون في القصيدة بؤرة إثارة الضحك، (الوافر)⁴:

لحاه الله من شيخ شروط ضجيج ضراطه بالنهروان

ولكن رأسه جلد جليد صبور عند مختلف الطعان

ولم أر قبله رأساً سواه غدا وقفاً على حرب عوان

ولا إذا الأيدي توالى عليه والتقت حلق البطان

يقيم أبو الرقعق سخريته على رسم كاريكاتوري لمظهر شيخ، متندراً من تفاهة أفعاله، بإصداره

(1) - ينظر: ديوان أبي الرقعق، م. س، ص: 55- 74- 59- 84.

(2) - م. ن، ص: 26.

(3) - دراسات فنية في الأدب العربي، م. س، ص: 86.

(4) - ديوان أبي الرقعق، م. س، ص: 101.

أصواتاً مشينة، يصور رأسه متصلباً متجلداً يفتقد الأحاسيس، يتخذونه مطية هزء، فهو مرمى صفعات الأيدي، فالشاعر يجعل ملمح السخرية هزلاً ناتجاً من زيف الشيخ وهزل مظهره وفعله، وينشأ ينشأ الإضحاك من التهزيل بتصوير شدة القبح والانحراف، والتشوه المعنوي أو الحسي، أو كما يذهب سانتيانا إلى أن المضحك السخري ينشأ من تصوير "الشيء المحير الشاذ المليء بالإحباطات"¹، والتصوير الكاريكاتوري يقوم أساساً على تجسيد التشويه الذي يخرج المظهر شاذاً

ويسوق الشاعر في قصيدة أخرى سخريته على النحو الكاريكاتوري في تهزيل الوقفة الطللية الذائعة في افتتاحيات القصائد الجاهلية، ويتبعها بدلاً من الغزل بصورة للشيخ في مساق هزلي، توحى بالانحدار الذي وصلت إليها تلك الرموز التي تمثلها الشيخ (المتقارب)²:

سلام	على	الربع	ربع	الجد	سلام	على	تمره	واللبا
سلام	عليه	سلام	امرئ	معنى	بتذكار	ما	قد	مضى
سلام	عليه	فكم	موقف	وقفناه	فيه	ندير	الدّلا	
لعهدي	فيه	شيوخ	لنا	غلاظ	الرقاب	عراض	اللى	
إذا	ما	قبضت	على	لحية	وناديت	بطني	أجاب	البلا
ولا	عذر	إلا	أدير	اللّطام	إذا	الّصفع	دار	وكلي
	قفا							

يستثمر أبو الرقعق المنهج الكاريكاتوري في تحريف منهج العرب القدامى في الافتتاح بالوقفة الطللية، حيث كان الشعراء يبكون ويستبكون تأثراً من خراب الديار، ورحيل أهلها، فنجدته يتألم على تمر الربع ولباه، ولا يلبث أن ينتقل بكاريكاتورية إلى توبيخ عهد شيوخ بدلاً من تذكر عهد المحبوبة، أو أهل الديار، فيعتمد إلى رسم صورة شعرية تقوم على تشويه ملامح الشيوخ الانحراف عن مقاييسها الجمالية، فيظهرهم غليظي الرقاب عريضى اللحي، ويتبع هذا التشويه بصورة حركية هازلة، إذا ما قبض لحيته أجاب البلا، ثم يدير قفاه للطم فكله قفا للصفع، فيعمل التصوير الكاريكاتوري في الشعر على إثارة الضحك والتندر، فينشئ السخرية من تركيب معنوي للصورة بما تحدثه من دهشة تولد الإضحاك الذي يراه منظرون جماليون "إثارة عصبية يعتمد عليها الشعور

(1) - الإحساس بالجمال، م. س، ص: 272.

(2) - ديوان أبي الرقعق، م. س، ص: 41.

اعتماداً مباشراً، وإن كانت هذه الإثارة في أغلب الأحيان تحدث في الوقت نفسه الذي يتم فيه التحول الفجائي إلى صورة غير مناسبة أو منحلة¹. وغالباً ما تعتمد المفاجأة عند أبي الرقعمق على شدة التفاهة والسخف والمنشأ القاعي المتدني في المجتمع، كما تقوم على منطق تعبير الفئات الرعاعية المهتكة العابثة.

المبحث السابع: سخرية البذاءة والفحش

الطريف في سخرية أبي الرقعمق أنه يمزج السخرية في الغزل، وتتميز هذه السخرية بأنها بالغة التهتك والمجنون والبذاءة، فيستعمل ألفاظاً جنسية مباشرة، ومنها ما هو بلفظ شعبي تتداوله العامة، فنجد في قصيدة غزلية، يبدوها بالشكوى من محبوبة مدعية لا تبادله العاطفة، مولعة بتعذيبه، إلا أنها شكوى يلوح في صياغتها الهزء، ولا يلبث الشاعر أن يعبر عن إعجابه بتمنعها، وسلوكها الذي يشكو منه، ويظهر أنه يتلذذ به، (الوافر)²:

أظن	ودادها	من	غير	نيه	وهل	هي	فيه	إلا	مدعيه
فتاة	لا	تمل	عذاب	قلبي	ولا	تخليه	وقتاً	من	أذيه
ولا	ذنب	له	إلا	التّوافي	لمن	في	الحب	ليست	بالوفيه
ويعجبي	التمنع	والتّشاجي	من	الخود	الممنعة	الشّجيه			
فوا	أسفاً	على	حرّ	يعزي	أخا	رزء	على	عظم	الرّزيه

تشكل السخرية في هذا الغزل من النأي عن الجدية في التعبير عن الحب وعذابات، فالشكوى فيه تميل إلى التفكه والهزل، ولا يظهر في هذا الغزل وصف لجسد المرأة، كما هو شائع فيه، والسخرية لم تنشأ من وصف الجسد، و تشويه ملامحه، كما هو ديدن الساخرين، فالشاعر يركز إلى التفكه بفكرة العلاقة مع امرأة لا تبادله الحب، ثم ينتقل الشاعر بعد هذا الحديث المستظرف إلى سخرية قافعة من المرأة باستعمال ألفاظ خادشة للحياء، سوقية مهتكة مباشرة، تثير الإضحاك بقذاعتها،

(1) - الإحساس بالجمال، م. س، ص: 262، 263.

(2) - ديوان أبي الرقعمق، م. س، ص: 111.

وأوصافها المهتكة، وهذا يمنعنا من عرضها على الرغم من أنها مرتكز السخرية في القصيدة، ونورد أقلها خدشاً للحياء وبذاءة¹:

نفسى	غير	مائلة	إليها	لأحوال	مقبحة	بذيه
أحب	دنوها	وتحب	قربي	وهذا	لا يكون	بلا بليه
وما	لاقيتها	إلا	تلاقى	مبالانا	بإسقاط	التقيه
وهذا	الرأي	لا رأي	سواه	فلا تحفل	بأقوال	الرعيه

ولغة البذاءة مصدر لبناء السخرية في شعر أبي الرقعمرق²، وتعبير عن ظاهرة اجتماعية تلغ في إناء التقهر و التخلف والانحدار، والانسلاخ عن معايير الآداب الاجتماعية في التعبير، وتحدث باحثو علم الاجتماع عن شيوعها في المجتمعات في مراحل انحلالها جراء تفشي الظلم والكبت والقمع³، وتسم لغة البذاءة بأنها صخب لغوي مناقض لنموذجي الأخلاق والجمال اللذين يعبران عن لياقة لغوية، أخلاقية، وقد أطلق عليه بيتر جروبر مصطلح التواصل المنتفخ الذي يتجلى بلغة تواصلية يطغى على مضامينها الاحتقار والتسفيه والتنقيص المتبادل والطرائف العنصرية والنكات الساخرة⁴، وغالباً ما تكون هذه الاستعمالات تعبيراً عن انفعالات تضرر احتجاجاً نفسياً صاخباً.

ومن غير شك أن الاعتماد على البذاءة في إثارة الضحك وهن في الإبداع الشعري، وتملق للمفارقات الشكلية والفعلية في الموصوف، يستعيز بها الشاعر عن غياب إبداع متوهج.

(1) - ديوان أبي الرقعمرق، م. س، ص: 112.

(2) - ثمة أشعار في ديوانه تبلغ في استعمال ألفاظ بذئية مالم يصله أي مجنون، ينظر: ديوانه، ص: 50.

(3) - ينظر إلى مواطن متفرقة في كتب اختصت بتفسير هذه الظاهرة مثل: حجازي، مصطفى، التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط9، 2005 - هـ، د، علم اللغة الاجتماعي، ترجمة: محمود عياد، عالم الكتب، القاهرة، 1990 - بكر، ياسر، شعب من الأوز، مقدمة في علم اللغة الاجتماعي، نشر خاص، القاهرة، 2020.

(4) - جروبر، بيتر، فن العدوان: الانفعالات والطاقت تقييدها والسيطرة عليها، تقديم: روبرت ليه، تعريب: نوال الحنبلي، مكتبة العكبيان، الرياض، 2004، ص: 7.

نتائج الدراسة:

- أفضت أسيقة هذه الدراسة في سخرية التحامق عند أبي الرقعمرق إلى نتائج نجملمها بالآتي:
- شكلت السخرية أساس تجربته الشعر وفق مفهومها الاصطلاحي، وتجلت فيها مكونات السخرية.
- تأسست السخرية عنده على مذهب التحامق الذائع في عصره، واستثمره للتكسب، والترويج لشعره.
- السخرية عنده منهج فكري، وأسلوب شعري خالص للإضحاك والتهريج والتندر والتسلية.
- لا يمكن الجزم بأن سخريته نابعة من موقف سياسي رافض للسلطة في عصره، وتعبير عن الاحتجاج عليها، ذلك لأن الشاعر التصق بالحكام، ومجدهم، ولم يكن على خلاف مع تيارهم الفكري.
- لا تخلو سخريته الشعرية من تعريض بالفساد الاجتماعي والانحلال السائد في عصره.
- تجلت في سخريته الاعتماد على التشكيل الشعري الكاريكاتوري للأشخاص والأحوال.
- ارتبطت السخرية بالمبالغة برسم مظاهر القبح والتفاهة والسخافة، في الأشكال والأفعال، واستندار الإضحاك من المفارقات، والمفاجأة بصور التفاهة والانحطاط.
- أسرف في توظيف لغة البذاءة، والتصوير السوقي تعويضاً عن غياب الإبداع في تجسيد السخرية.
- عكست السخرية مظاهر مجتمعه الزمانية، والمكانية، والتشوه الأخلاقي، والقيمي الذي تجلى في عصره.
- لا تشكل السخرية الشعرية عنده إبداعاً متميزاً، أو متفرداً، فهي تجري في قوالب مألوفة في شعر عصره وسابقه.

خاتمة:

عملت هذه الدراسة على استقراء موضوعي للسخرية ومقوماته وموضوعاته في شعر أبي الرقعمرق الذي سائر شعراء عصره وسابقه في انتهاج السخرية التي يغلب عليها الإضحاك الناقد للمظاهر الاجتماعية في زمنه، من غير أن يتحرر من تأييده للسلطة الحاكمة في زمنه، بدوافع انتماءاته الفكرية

إليها، مما أضعف استلهاام السخرية في بناء موقف سياسي فكري من دورها في طغيان الكبت والقمع والاستبداد، فبقيت السخرية عنده تدور في فلك نقد أحوال ناس عصرهم ومسالكتهم الاجتماعية والفكرية، وهذا ما جعل سخريته تجسيدا للتحامق العايب الذي يتملق بالإضحاك ترويحاً لشعره وتكسباً به.

قائمة المصادر والمراجع:

*- الكتب العربية:

- إبراهيم، زكريا، سيكولوجية الفكاهة والضحك رؤية جديدة، مكتبة مصر، القاهرة، د. ت.
- ابن الأثير، علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري عز الدين، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2012.
- ابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله، خزانة الأدب وغاية الأرب، المطبعة العامرة، مصر، 1291هـ.
- ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ت.
- أبو الرقعمق، ديوان أبي الرقعمق، تحقيق: محمد حسين عبد الله المهداوي، دار الفرات للثقافة والإعلام، بابل، ط1، 2021.
- ابن العديم، صاحب كمال الدين عمر بن أحمد بن جرادة: بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د. ت.
- ابن المعتز، عبد الله بن محمد، طبقات الشعراء، تحقيق: عبد الستار فراج، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1997.
- بكر، ياسر، شعب من الأوز، مقدمة في علم اللغة الاجتماعي، نشر خاص، القاهرة، 2020.
- تامر، عارف، الموسوعة التاريخية للخلفاء الفاطميين، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، دمشق، 1980.

- الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تحقيق: مفيد محمد قمحية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983.
- الجنديل، هاشم صائب محمد، مجالس الخلفاء في العصر الأموي، دار زهران للنشر والتوزيع، عمان، 2013.
- الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، أخبار الحمقى والمغفلين، تحقيق: عبد الأمير مهنا، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990.
- حجازي، مصطفى، التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط9، 2005.
- الحسين، أحمد، أدب الكدية في العصر العباسي، دار الحوار، اللاذقية، 1986.
- حسين، محمد كامل، الحياة الفكرية والأدبية بمصر، من الفتح العربي حتى آخر الدولة الفاطمية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د.ت.
- حلي، أحمد طعمة، المفاهيم الجمالية في الشعر العباسي، وزارة الثقافة، دمشق، 2006.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- الحوفي، أحمد، الفكاهة في الأدب، دار نهضة مصر، القاهرة، د.ت.
- خليل، أحمد محمود، في النقد الجمالي رؤية في الشعر الجاهلي، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1996.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، تأريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2003.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من الباحثين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1983.
- زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1986.
- سيد، واثم محمد، الفكاهة والسخرية في الشعر المصري في العصرين الفاطمي والأيوبي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2010.

- السيوطي، جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط3، د. ت.
- شمهود، كاظم طاهر، فن الكاريكاتور، دار الأزملة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2003.
- ضيف، شوقي، تاريخ الأدب، العصر العباسي الأول، منشورات جامعة البعث، سورية، 1989.
- ضيف، شوقي، الشعر وطوابعه الشعبية على مر العصور، دار المعارف، مصر، ط3، 1984.
- عطوان، حسين، الشعراء الصعاليك في العصر العباسي الأول، دار الجيل، بيروت، ط4، 1997.
- علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقى، بيروت، ط4، 2001.
- مطر، أميرة حلمي، مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1994.
- النيسابوري، أبو القاسم الحسن بن حبيب، عقلاء المجانين، تحقيق: محمد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985.
- اليافي، عبد الكريم، دراسات فنية في الأدب العربي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996.
- *- الكتب المعربة:**
- أرسطو، فن الشعر، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953.
- برغسون، هنري، الضحك، ترجمة: سامي الدروبي، وعبد الله الدايم، دار اليقظة العربية، دمشق، 1964.
- تشرنيفسكي، ن. غ، علاقات الفن الجمالية بالواقع، ترجمة: يوسف حلاق، وزارة الثقافة، دمشق، 1983.
- جروبر، بيتر، فن العدوان: الانفعالات والطاقت تقييدها والسيطرة عليها، تقديم: روبرت ليه، تعريب: نوال الحنبلي، مكتبة العكبان، الرياض، 2004.
- سانتيانا، جورج، الإحساس بالجمال، ترجمة: محمد مصطفى بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د. ت.

- كروتشه، بنديتو، علم الجمال، تعريب: نزيه الحكيم، مراجعة: بديع الكسم، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، المطبعة الهاشمية، عمّان، 1963.
- لالو، شارل، مبادئ علم الجمال الإستطيقا، ترجمة: مصطفى ماهر، تقديم: يوسف مراد، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1959.
- هدسن، د.، علم اللغة الاجتماعي، ترجمة: محمود عياد، عالم الكتب، القاهرة، 1990.
- *- الدوريات والمجلات:
- الرشيد، عدنان، مفهوم الجمال في الفن والأدب، سلسلة كتاب الرياض، ع: 101، الرياض، السعودية، 2002.
- شاكر، عبد الحميد، الفكاهة والضحك رؤية جديدة، سلسلة عالم المعرفة، ع: 289، الكويت، 2003.
- النجار، محمد رجب، جحا العربي، سلسلة عالم المعرفة، ع: 10، الكويت، 1987.

أطروحات ورسائل Theses

تقرير حول أطروحة بعنوان: "منهاج تدريس أصول الفقه بالجامعة المغربية" للباحث خالد البورقادي

ذ. عز الدين حدو

جامعة محمد الأول - المغرب



ما تزال جهود النخبة المثقفة في العالم الإسلامي الحديث تبذل الوسع في سبيل تقويم وتجويد مناهج تدريس العلوم الشرعية وخاصة بالتعليم العالي، ساعية إلى تجاوز الركود والتقليد في مناهج التدريس التي غلب عليها الجانب الكمي على المنهج الكيفي، الذي أصاب العقل المسلم بالعقم على مستوى العطاء الفكري والإنتاج العلمي.

ويبقى النقد المنهجي هو الباب الأساس الموصل إلى تجديد وتطور المعرفة الإسلامية إبستمولوجيا وتربويا. وقد أنجزت عدة دراسات وأبحاث أفردت مناهج تدريس العلوم الشرعية بالنقد والتقويم من حيث مخططاتها وآلياتها وطرق التدريس والتقويم فيها.

ومن تلكم الدراسات أطروحة الدكتوراه "منهاج تدريس أصول الفقه بالجامعة المغربية" التي تقدّمها الطالب الباحث: خالد البورقادي، ونوقشت يوم الثلاثاء 16 نونبر 2021م بكلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، من طرف كل من السادة الأساتذة:

- الأستاذ الدكتور: عمر جدية، رئيسا؛

- والأستاذة الدكتورة: ماجدولين النهيبي، عضوة؛

- والأستاذ الدكتور: محماد رفيع، عضوا؛

- والأستاذ الدكتور: مصطفى صادقي، عضوا؛

- والأستاذ الدكتور: سعيد حليم، مشرفا.

وقد منحت اللجنة بعد مداولاتها الباحث شهادة الدكتوراه بميزة مشرف جداً مع توصية بطبع الأطروحة.

واهتمامنا بمجال تدريس العلوم الشرعية كان دافعا إلى حضور مناقشة هذا العمل التربوي البحثي وإعداد تقرير مفصل حوله، تنويها وتشهيرا بأهمية مثل هذه الجهود العلمية الرامية إلى تجديد وتطوير العلوم الشرعية في جانبها التدريسي.

موضوع الأطروحة:

استهدف الباحث في دراسته استقراء واقع تدريس أصول الفقه في الجامعة المغربية، وذلك عبر إطارين متكاملين: الأول خصصه للحديث عن نشأة هذا العلم وخصائصه المعرفية والمنهجية، وبسط لأهم أسس اكتساب الملكة الأصولية، وإطار ميداني خصصه لتتبع واقع تدريس أصول الفقه من خلال رصد أسس ومعالجته منهاج التربوي وكيفية تنزيله، كما قام الباحث في هذا الإطار باستطلاع آراء عينية من الأساتذة المدرسين لهذه المادة عبر مقابلات علمية، واستطلاع آراء عينة من الطلبة الجامعيين عبر استمارات ميدانية.

وتكمن أهمية الاشتغال على هذا الفن حسب الباحث كونه "من أهم العلوم الشرعية، بل تقرر عند ذوي الأحلام والنُّهي أنه من أشرف العلوم شأنًا وأعلاها قدرا، به تعرف طرق الاجتهاد وتحفظ مسالك المجتهدين، وعليه تدور رعى الشريعة الإسلامية التي جاءت لتخرج المكلف عن داعي هواه، بتشريع الأحكام. ففيه يزدوج العقل والسمع، ويشحذ المرء كل قدراته العقلية، ويعمل أدوات النظر، ويتأمل النُّقول ونصوص الشرع من قرآن وسنة، لاستخراج الحكم الشرعي، واستنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية على صعوبة مداركها".

وجاء على لسان الباحث في المناقشة قوله: "لذلك تبدو الحاجة ماسة: إلى البحث في تاريخ تطور هذا العلم، وسيرورته الإستمولوجية، من خلال تعرف مبانيه ومقاصده، وما يتميز به من خصائص أثرت في صناعة التفكير وتشكيل العقل المسلم، ثم البحث عن سبل امتلاك الملكة الأصولية لدى طلبة العلم والشروط التي وضعها أهل هذا الفن لتحقيق ذلك". وبغية الباحث من هذا كله هو محاولة التجديد والإبداع في منهاج الدرس الأصولي الجامعي، رغبة في الرقي به وتطويره.

إشكالية الأطروحة:

انطلق الباحث في دراسته من إشكالية واقعية -أظهرها إشكالية معممة على جميع العلوم الشرعية بالجامعة المغربية ولا تقتصر فقط على مادة أصول الفقه- مفادها صعوبة اكتساب الطالب الجامعي للملكة الأصولية. وبالتالي قصر في طرق التدريس واستراتيجيات التقويم، أو ضعف المقاربات البيداغوجية المعتمدة، الأمر الذي جعل مخرجات هذا التخصص لا ترقى إلى المستوى المطلوب. ومنه صاغ الباحث إشكالية بحثه الرئيسة في طرحه للسؤال التالي: ما هي المرتكزات المعرفية والتربوية لتشخيص وتقويم واقع منهاج تدريس علم أصول الفقه بالجامعة؟ وما أهم المداخل المقترحة للتطوير؟

منهج الدراسة:

يعد اختيار منهج البحث في البحوث والدراسات الأكاديمية خطوة مهمة جدا وذات تأثير كبير في تحقيق أهداف البحث، والتعامل مع المادة المعرفية، وتسديد الجهد المبذول، وهي المسألة التي لم يغفلها صاحب الأطروحة، فقد وظف في دراسة موضوعها المنهجين الوصفي والتحليلي، على اعتبار أن الموضوع يستهدف تتبع واقع منهاج تدريس علم أصول الفقه، وبالتالي وصف حالته المقدمة في الوثائق المؤطرة والملفات الوصفية، وكذا على اعتبار أن الدراسة تقوم في شق على آخر على دراسة وتحليل هذه الوثائق والمرجعيات التربوية.

أدوات البحث:

إن طبيعة البحوث التربوية التي تجمع بين النظري والتطبيقي تفرض على أصحابها من باب المنهجية العلمية الاستعانة بأدوات البحث الميداني التي تختلف من بحث إلى آخر من استبانات، واستفتاء، ومقابلات وغيرها.

وانضباطا لذلك المنهج العلمي للبحوث الميدانية وظف الباحث عدة أدوات رآها مسعفة ومنسجمة وطبيعية ببحثه وهي:

- الاستمارة: وقد وجهها للطلبة حسب المواقع الجامعية المحددة في حدود بحثه، والغرض من الاستمارة هو جمع المعلومات وتصنيفها ودراستها.

- تقنية تحليل المضمون: وقد صرح الباحث أن قصده من هذه التقنية يكمن في تحليل الوثائق المنهجية المتاحة في التعليم الجامعي بخصوص عملية التدريس (دفتر الضوابط البيداغوجية، الملفات الوصفية لمسالك الإجازة والماستر).

- المقابلة العلمية: وجهها الباحث للأساتذة من أجل استطلاع آرائهم واستجوابهم في مجال تخصصهم ألا وهو أصول الفقه.

صعوبات الدراسة:

لا تخلو دراسة من صعوبات، ولا يأمن بحث من عقبات، غير أن هذه الصعوبات والعقبات هي التي تضفي صفة العلمية على نتائج البحوث، وهي التي تنمي في الباحث الجانب المنهجي والتحليلي وغير ذلك من الكفايات العلمية والمنهجية، وهي التي تجعل الباحث يتذوق حلاوة بحثه وإنجازه العلمي بعد أن شمر على ساعد الجد واجتهد وواصل الليل والنهار لتجاوز تلك الصعوبات. وقد أجمل الباحث في هذه الأطروحة الصعوبات التي اعترضته في مستويين:

- على المستوى السيكلوجي: وقد مثلها الباحث في الحالة النفسية التي انتابته وهو يبحث عن إشكال بحثه وأسئلته الفرعية، ومحاولته إيجاد مسالك ينفذ منها للإشكال ومقارنته بالمنهجية العلمية التي قطعها على نفسه في مقدمة البحث وإطاره المنهجي. وهنا يتجلى دور الأستاذ المشرف من تحفيز وتأطير وحصص للتعلم والتكوين.

- على المستوى المنهجي: أشار الباحث وهو يعرض تقريره أمام اللجنة إلى الصعوبات المنهجية التي اعترضته، وأجملها في كون البحث دراسة جديدة ترتبط بمناهج تدريس العلوم الشرعية، وهي نوع من الدراسات التي تعرف ندرة الدراسات المنجزة في الموضوع إلا ما كان من إشارات متفرقة بين بعض الدراسات والكتب. وبالتالي الباحث نسج في أطروحته على غير منوال في جمعه بين إبستمولوجية أصول الفقه ومنهاج التدريس بالتعليم الجامعي. ومن الصعوبات المنهجية الأخرى التي أشار إليها الباحث ذلك العمل المرهق في التعامل مع أدوات البحث من إعداد الاستمارات وتحكيمها وتوزيعها، وطلبات إجراء المقابلات.

خطة البحث:

سعيًا من الباحث إلى تحقيق أهدافه المتوخاة من البحث، وتمحيص فرضياته في سبيل الإجابة على إشكال بحثه، سلك خطة بحثية تضمنت بعد المقدمة:

- إطار منهجي وفيه: أهمية البحث - دوافع ودواعي البحث - الأهداف العلمية للبحث - مشكلة البحث - فرضيات البحث - المنهج المتبع في البحث - أدوات البحث - حدود البحث - صعوبات البحث - مصطلحات البحث - الدراسات المرتبطة بالموضوع - خطة البحث.

- إطار نظري وفيه: نشأة وتطور علم أصول الفقه - الخصائص المنهجية والمعرفية لعلم أصول الفقه - الملكية الأصولية وأسس بنائها.

- الإطار الميداني وفيه: المنهاج التربوي مفهومه وعناصره - أدوات البحث وعرض وصفي لنتائج الدراسة الميدانية - مداخل مقترحة لتطوير منهاج تدريس أصول الفقه بالجامعة المغربية.

خلاصات ونتائج:

لم يدع الباحث الكمال في باب بحثه، أو أن عمله نهاية الاجتهاد وغاية المقاصد فيما تناوله من دراسة وتحليل ونتائج، وإنما هو -بحثه- لبنة جديدة في الموضوع، وإثارة لرزمة من التساؤلات المثيرة حوله، توضع موضع نقاش متأن وعميق، وفضولا لبحث رصين. وقد صرح الباحث في تقريره المقدم للجنة المناقشة أن خلص بعد استفراغه الجهد في نقد وتقويم منهاج تدريس أصول الفقه بالجامعة المغربية إلى أن هذا المنهاج يعاني قصورا كبيرا على مستوى عناصره الأربعة المكونة لها.

فعلى مستوى الأهداف: خلص الباحث إلى أن هناك إشكال عويص في صياغتها، كونها لا تغطي المجالات ال ثلاث: المعرفي، المهاري، الوجداني. كما أنها لا تعلن للطلبة من باب التعاقد الديدكتيكي.

على مستوى المحتوى: خلص الباحث إلى أن أدوات الدراسة أكدت غياب الملاءمة بين الأهداف والمحتوى، ووجود تباين كبير على مستوى المعرفة الأصولية المقدمة للطلاب.

على مستوى طرق التدريس: أكد الباحث أن طريقة المحاضرة والإلقاء هي الطريقة الشائعة عند أغلب الأساتذة.

على مستوى التقويم: خلص الباحث إلى أن طرق وأساليب التقويم في الدرس الأصولي الجامعي تتسم بالضعف وغياب الجودة، فهي لا تراعي المعايير العلمية في التقويم.

واقترح الباحث في مقابل ذلك بعض مداخل التجويد والتطوير من أهمها:

- تدقيق صياغة الملفات الوصفية.

- صياغة الأهداف بدقة علمية تستجيب للشروط البيداغوجية.

- توسيع الغلاف الزمني لمادة أصول الفقه.

- إدراج المادة الأصولية ضمن مقررات التعليم ما قبل الجامعي.

- إنتاج مقررات أصولية موحجة على صعيد الجامعات.

- توظيف ما استجد من مقاربات بيداغوجية حديثة في ذرق التدريس.

- التكوين المستمر لهيئة التدريس.

- ربط تدريس أصول الفقه بعلم الفقه.

- تعزيز حضور علم الأصول في كليات علوم القانون والاقتصاد.

وتبقى هذه الخلاصات والنتائج التي رصدها الباحث في هذه الدراسة ومثيلاتها الساعية إلى تجويد وتطوير مناهج تدريس العلوم الشرعية، بدون أي معنى أو فائدة ما لم تجد طريقا لاستثمارها من قبل الجهات المعنية وتوظيفها في إطار مشروع علمي يهدف إلى إصلاح مؤسسات التعليم الجامعي. والحمد لله رب العالمين.



قراءات في كتب Book Reviews

- حجم الكتاب: يقع الكتاب يقع في 482 صفحة من الحجم الكبير.

- الناشر: مركز فاطمة الفهري للأبحاث والدراسات (مفاد).

- المطبعة: أفريقيا الشرق - الدار البيضاء - المغرب.

- سنة النشر: 2022.

الخطوط العريضة لمضامين الكتاب:

يندرج موضوع الكتاب في سياق الحاجة التي ظهرت بسبب اتساع رقعة الإسلام، ودخول أجناس كثيرة في دين الله تعالى، ودعت إلى وضع ضوابط للسان العربي في خدمة القرآن الكريم، ولتوجيه قراءاته، وتفسيره، وللتفريق بين محكمه ومتشابهه، إلى غيرها من الأهداف التي سطرها علماؤنا الأجلاء في فجر الإسلام؛ فأنشئت بناء على هذا علوم كثيرة، من بينها: علم النحو والصرف اللذان دُرّسا على أساس أنهما علم واحد، ثم تطورا إلى أن أصبحتا الأداة البارزة في فهم النص الديني، والوسيلة الموضحة لمدلولاته، ثم استقل بعد ذلك علم الصرف، وكثر التصنيف فيه. ولأهميته في فهم النص القرآني فقد أكد كثير من العلماء ومن بينهم أبو حيان على ضرورة دراسته قبل درس النحو، فالصرف يعتبر الأداة البارزة إلى جانب النحو في فهم كتاب الله تعالى عموما، وفي فهم وتوجيه القراءات القرآنية خصوصا.

هذا وقد ارتبط علم الصرف والقراءات وعلم التوجيه بتفسير القرآن الكريم، إذ تعتبر هذه العلوم من أهم ما يحتاج إليه المفسر لفهم كتاب الله واستخراج معانيه وأحكامه، وتعتبر من أهم ما يحتاج إليه القارئ.

قال ابن الجزري رحمه الله عن هذا ارتباط هذه العلوم الثلاثة: علم النحو والصرف والتوجيه والقراءات: "ويعلم من الأصول قدر ما يدفع به شبهة من يطعن في بعض القراءات، وأن يحصّل جانباً من النحو والصرف، بحيث إنه يُوجّه ما يقع له من القراءات، وهذان من أهم ما يُحتاج إليه"¹.

وانصببت دراسة الدكتور رشيد عموري كتاب: "البحر المحيط" لأبي حيان التوحيدي الذي اهتم بالقراءات القرآنية سردا وضبطا وتوجيها؛ حتى إن مؤلفه "البحر المحيط" يعتبر أحد المصادر

(1) - ابن الجزري، شمس الدين، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، ص 9.

الرئيسية في القراءات القرآنية: متواترها وشاذها وقد اختلف توجيهها لها ما بين التوجيه النحوي والصرفي والصوتي والبلاغي. والتوجيه عموماً أحد الأركان الرئيسية لمنهج في التفسير، والذي التزم به أيما التزام.

وحدد الباحث أهمية الموضوع في أنه لم يسبق أن كتب أحد قبل الكاتب عن التوجيه الصرفي للقراءات القرآنية بالبحر المحيط متواترها وشاذها معا ووجهها توجيهها صرفيا بالمنهج الذي اعتمده. وإذا كانت القراءات المتواترة قد وجدت من يقوم باستقراءها ودراستها سواء نحويًا أو صرفيًا أو صوتيًا أو دلاليًا فإن القراءات الشاذة لم تحظ بمثل ما حظيت به القراءات المتواترة من الدراسة من طرف الباحثين. والكل يعلم أن القراءات القرآنية من مصادر اللغة العربية، وكم من مسألة لغوية تم التأصيل لها من طرف النحاة وأئمة اللغة بالقراءات القرآنية.

وقد اعتنت هذه الدراسة بصفة عامة، بمستوى واحد من المستويات اللغوية، وهو مستوى الأبنية، والتي يختص بدراستها علم الصرف، فاسحة المجال للباحثين الآخرين لإثراء هذا الموضوع بالبحث في التوجيه النحوي والصوتي والدلالي والمعجمي للقراءات القرآنية بالبحر المحيط. كما اقتصر الباحث على علم الصرف دون النحو لأهميته البالغة في التوجيه، ثم لكثرة القراءات ذات التوجيه الصرفي.

ومن هنا تظهر أهمية هذه الدراسة التي جمعت بين علمين من أشرف العلوم، وهما علم القراءات القرآنية وعلوم اللغة العربية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ فكتاب "البحر المحيط" موضوع الدراسة يعتبر من المؤلفات التي لم تأخذ بعد حظها الكافي من الدراسة لما يحويه من دُرر في علوم عدة، من نحو وصرف وبلاغة وقراءات وتفسير، إلى غيرها من العلوم.

وجدير بالذكر أن كثيرا من مؤلفات السابقين قد ضاع أو مازال مخطوطا ينتظر أن يرى النور، ومن بين هذه المؤلفات كتاب: "اللوامح في شواذ القراءات" للرازي، وقد أكثر أبو حيان من النقل عنه.

إن دراسة "البحر المحيط" تعتبر بمثابة فحص لجهود المعاصرين والسابقين لأبي حيان. ونسجل بأن هذه الدراسة اتخذت طابعا وصفيا لأهم الأدوات الصرفية التي استخدمها أبو حيان الأندلسي في توجيه القراءات، وبالتالي انعكاس ذلك على استنباطاته من كتاب الله تعالى. كما تناولت الدراسة أيضا اختيارات وترجيحات أبي حيان للقراءات المبنية على آرائه الصرفية، وتمت مناقشتها ومقارنتها مع ترجيحات بعض معاصريه أو سابقيه، وعلق عليها الباحث إذا تطلب المقام التعليق.

ولقد عمل الباحث على بيان أثر التوجيه الصرفي للقراءات القرآنية في استنباط الأحكام العقدية والفقهية في حدود معينة.

وقد بين الكاتب دافعه الذاتي والعلمي من الكتابة في هذا الموضوع. ويمكن إجمال الدافع العلمي في ثلاث نقاط:

1 - تعزيز الدراسات الصرفية بالقراءات القرآنية ذلك أن هناك الكثير من القراءات القرآنية خاصة الشاذة منها لم يحتج بها في العربية فكان أن قوّى الباحث القوالب الصرفية التي وضعها أهل اللغة بمجموعة كبيرة من القراءات المتواترة والشاذة؛ حتى يسهل على دارس الصرف فهم الدرس الصرفي بالاحتجاج بالقراءات القرآنية ولها، ويسهل على دارس القراءات القرآنية فهم وجه هذه القراءات، وبيان قوتها أو ضعفها من جهة العربية.

2 - تجميع القراءات القرآنية بالبحر المحيط خاصة القراءات القرآنية الشاذة منها، والتي لم تجد بعد حظها الوافر من الدراسة، ولم يُستفد منها تلك الاستفادة المرجوة، سواء في ميدان العربية، أو في استنباط الأحكام.

3 - اتخاذ هذه فاتحة لجمع ما تناثر من القراءات الشاذة، وجمع ما قرأ به الأئمة العشرة من غير الطرق المعروفة ودراستها صرفياً.

وقد اقتضت طبيعة الموضوع من الباحث تقسيمه إلى مقدمة، ومدخل، وثلاثة فصول، وخاتمة. تحدث في المقدمة عن أهمية البحث، ودوافع الكتابة فيه، وخطة البحث ومنهجه وصعوبات البحث في هذا الموضوع.

ثم ثنى بمدخل عام، احتوى على أربعة مباحث، الأول تحدث عن ترجمة أبي حيان، والثاني عن منهجه في تفسير البحر المحيط، والثالث عن منهجه في إيراد القراءات القرآنية وتوجيهها، والرابع والأخير ضم نبذة موجزة عن علم الصرف نشأة وتطوراً، وتحدث عن الأدلة الإجمالية للغة العربية وموقف أبي حيان منها.

وضم الفصل الأول المعنون بالتوجيه الصرفي للأفعال، ثمانمائة وسبعين قراءة قرآنية. أما الفصل الثاني: فكان بعنوان: التوجيه الصرفي للأسماء والمصادر، وقد اشتمل على اثنين وخمسين

وثمانمائة قراءة. فيما ضم الفصل الثالث الذي كان بعنوان: التوجيه الصرفي للمشترك بين الأسماء والمصادر، تسعا وعشرين وستمائة قراءة.

وقد ختم الدكتور رشيد عموري بحثه بخاتمة لخص فيها أهم الخلاصات والنتائج التي توصل إليها، مع ذكر بعض الاقتراحات.

أما منهج البحث الذي اعتمده؛ فقد كان منهجا وصفيا استقرائيا، اتسم بجمع البيانات، وهي في هذا البحث القراءات القرآنية والقوالب الصرفية، ثم صنفها ودرسها واستخلص منها النتائج الممكنة.

ومن محامد هذا الكتاب أيضا أن الباحث رصد فيه جميع القراءات القرآنية ذات التوجيه الصرفي بالبحر المحيط، وقسمها على المباحث الصرفية التي اعتمدها المتأخرون، ومن بينهم أبو حيان، وقام بدراستها في مثال واحد أو مثالين على الأكثر في الغالب، وجمعت القراءات القرآنية الأخرى المشابهة لها في التوجيه في جدول في نهاية كل مبحث صرفي.

ثم قدم في بداية كل مبحث صرفي لآراء الصرفيين وتقعيدهم واختلافهم في تلك المسألة، وقدم بعض الأمثلة للقراءات القرآنية وتوجيه أبي حيان لها، أو توجيه بعض العلماء. كما شارك في عرض بعض الإشكالات والترجيح أحيانا مع بسط أقوال العلماء، وبيان مقاصدهم، مع الاعتذار لهم والدفاع عنهم وعن القراءات خصوصا عند طعنهم في بعض القراءات المتواترة عن حسن نية.

وقد أعرب الباحث في بحثه هذا عن جملة من الصعاب التي اعترضته ويمكن تلخيصها في أربع نقاط:

- كثرة القراءات القرآنية المدروسة، حيث أحصى الباحث ما يزيد على 2351 قراءة لها توجيه صرفي بالبحر المحيط.

- كثرة الأبواب الصرفية التي تدخل تحت نطاقها هذه القراءات القرآنية، حيث بلغ عدد المباحث الصرفية التي شملتها الدراسة سبعة وعشرين مبحثا.

- كثرة المباحث الصرفية داخل القراءة الواحدة¹، فتطلب منه الأمر دراسة كل قراءة على حدة دراسة مستوفية تشمل جميع المباحث الصرفية المتضمنة في تلك القراءة.

- كثرة نقول أبي حيان عمن سبقه من النحويين؛ مما فرض عليه مضاعفة الجهود في مراجعة وتدقيق كتب النحو، توثيقاً للآراء، ونسبها إلى أصحابها ابتداء من سيبويه إلى ابن مالك وغيرهما من العلماء.

وخلص البحث إلى خلاصات كثيرة، أهمها:

- بيان منهج أبي حيان النحوي والصرفي، وبيان منهجه في الدرس القرائي، ومنهجه في علم توجيه القراءات القرآنية.

- بيان منهجه الخاص في التعامل مع القراءات الشاذة، فهو يعتبر أن القراءات جاءت على لغة العرب قياسها وشاذها، ومن ثم كان لا يغلط قارئها، ولا يطعن في تلك القراءة، ويبحث لها عن توجيه في اللغة العربية؛ غير أنه لا يبني عليها قاعدة، ولا يقيس عليها إن خالفت قياساً معلوماً، وإنما يحتج بها في ذلك الحرف بعينه.

وكان مسك الختام في هذا العمل، مجموعة من المقترحات التي بدت للباحث طيلة اشتغاله بهذا الموضوع، نقتصر منها بمقترح واحد؛ حيث يقترح على الباحثين تأليف كتاب مستقل في علم الصرف، يجمع بين جانبين اثنين:

أ - الجانب النظري: الذي يهتم بسرد آراء العلماء، وتعريفاتهم لكل قضية، وترجيحاتهم، ومناقشاتهم، مع توخي التيسير والابتعاد عن التعليق، وكثرة إيراد الأقوال والخلافات الصرفية.

ب - الجانب التطبيقي العملي: الذي قعد لذلك من خلال الأمثلة المتنوعة على ما يدعم كل قضية مطروحة، وأن يكون صلب الأمثلة: الآيات القرآنية، والقراءات القرآنية، وأشعار العرب ولغاتها؛ فإن التمثيل بكتاب الله تعالى، وبالقرارات مما يزيد الجانب النظري قوة ورسوخاً في نفوس وعقول المتعلمين كما يقول الكاتب، ويجلب متعة البحث لدى الدارس، وإن الباحث ليجد أن النحاة

(1) - ينظر مثلاً القراءة الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [سورة النساء / 5]؛ حيث وردت فيها خمس قراءات، ما بين متواترة وشاذة؛ فدرس فيها المصدر، والجمع، والاسم، والإعلال. ينظر: البحر المحيط، 3/ 517.

والصرفيين أولوا عناية خاصة بالقراءات القرآنية؛ لكن حسب رأيه لم ترق إلى المستوى المطلوب مقارنة مع كثرتها وتنوعها من جهة، وغناها اللغوي من جهة أخرى.

Issue n°

14

Journal
Dhakhaā'ir
Lil-'Ulūm al-Insānīyah
September 2022 AD, Safar 1444 AH



تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

A QUARTERLY ELECTRONIC PEER REVIEWED ACADEMIC JOURNAL OF HUMANITIES

Participated in this issue:

Ayman ATA ABDULMAJID MOHAMED AHMED

Ayman HUSIEN MASOUD ALTAWEB

Abdelhadi JANAHA

Hamid RAMADAN SEGHIR

Omar AFQIR

Salem EL MOCTAR EL HADJ ALKORI

Mustafa HASNIUI

Abdessamad AMEZIAN

Adil ELAZMI

Mohamed Said EL HACHIMI

Khaled ZGHARET

Azzedine HADDOU

Rajae ERRHIOUI

