

3

الاستناد

مجلة

مجلة علمية محكمة تعنى بالدراسات الشرعية والعلوم الإنسانية تصدر بالمملكة المغربية

رقم الإيداع القانوني للمجلة: 2013PE0013 - ISSN: 2028-9979 - ملف الصحافة عدد: 05/2019 ص - انبائة العامة مراكش

المدير المسؤول / الأستاذ الدكتور محمد خرويات

قضايا معاصرة

قضايا أصولية

سؤال المنهج في العلوم الإسلامية

نافذة أدبية

العدد الثالث

شتاء عام 2020م



مجلة علمية محكمة تعنى بالدراسات الشرعية والعلوم الإنسانية / تصدر بالمملكة المغربية

المدير المسؤول: الأستاذ الدكتور محمد خرويات

العدد الثالث - شتاء 2020م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله

والصلاة والسلام

على أشرف المرسلين سيدنا

محمد





مجلة علمية محكمة تعنى بالدراسات الشرعية والعلوم الإنسانية / تصدر بالمملكة المغربية

العدد الثالث شتاء عام 2020م

المدير المسؤول:

الأستاذ الدكتور محمد خروبوات

أستاذ التعليم العالي، جامعة القاضي عياض، مراكش، المملكة المغربية

رئيس التحرير:

الدكتور سعيد النكر

أستاذ التعليم العالي، جامعة القاضي عياض، مراكش، المملكة المغربية

هيئة التحرير

الدكتور منصف لكريسي _____ أستاذ التعليم العالي، جامعة القاضي عياض، مراكش

الدكتورة بثينة الغلبزوري _____ أستاذة التعليم العالي، جامعة محمد الخامس، الرباط

الدكتور عبد الكريم عكيوي _____ أستاذ التعليم العالي، جامعة ابن زهر، أكادير

الدكتور إبراهيم أحتشاو _____ جامعة محمد الخامس، الرباط

الجهة المشرفة على المجلة

مستقلة، ليس لها أي انتماء سياسي أو نقابي أو حزبي

رقم الإيداع القانوني للمجلة: 2013PE0013

ISSN: 2028-9979

ملف الصحافة عدد: 2019/05 ص - النياية العامة مراكش

الطبع: شمس برينت - سلا. 05.37.87.13.41

أعضاء الهيئة العلمية الاستشارية

- الدكتور حمزة الملباري _____ جامعة الوصل، الإمارات العربية المتحدة.
- الدكتور عبد الرزاق الجلي _____ جامعة محمد الخامس، الرباط، المملكة المغربية.
- الدكتور محمد خروبات _____ جامعة القاضي عياض، مراكش، المملكة المغربية.
- الدكتورة أمينة السعدي _____ جامعة القاضي عياض، مراكش، المملكة المغربية.
- الدكتور منصف لكريسي _____ أستاذ التعليم العالي، جامعة القاضي عياض، مراكش.
- الدكتورة بثينة الغلبوزي _____ أستاذة التعليم العالي، جامعة محمد الخامس، الرباط.
- الدكتور عبد الكريم عكيوي _____ أستاذ التعليم العالي، جامعة ابن زهر، أكادير.
- الدكتورة لطيفة الوارقي _____ جامعة محمد الخامس، الرباط، المملكة المغربية.
- الدكتور عبد السلام أبو سمحة _____ جامعة الوصل، الإمارات العربية المتحدة.
- الدكتور حميد قوفي _____ جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الجزائر.
- الدكتور مصطفى المشني _____ جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة.
- الدكتور عبد القادر مصطفى المحمدي _____ الجامعة العراقية، العراق.
- الدكتور زكريا كولر _____ جامعة الفاتح، تركيا.
- الدكتور عمر محمد عبد المنعم الفرماوي _____ جامعة تبوك، المملكة العربية السعودية.
- الدكتور محسن بن موسى الحسني _____ رئيس رابطة علماء المسلمين لدول أمريكا اللاتينية، البرازيل.
- الدكتور محمد المفتي الحسني _____ جامعة آل البيت، المملكة الأردنية الهاشمية.
- الدكتور عبد الغني بن سعد الشمrani _____ جامعة الأمير سلطان بن عبد العزيز، المملكة العربية السعودية.
- الدكتور الحسين عاصم _____ محتم بالتراث التفسيري الأندلسي، مدير مجلة سوس العالمة.
- الدكتور سعيد النكر _____ جامعة القاضي عياض، مراكش، المملكة المغربية.

شروط النشر في المجلة

- أن تكون أصيلة ومبتكرة، وتتسم بالجدة والطرافة.
- أن تتطرق إلى قضايا شرعية ودينية، مع الانفتاح على العلوم الإنسانية المعاصرة.
- أن لا تكون منشورة من قبل أو مقدمة للنشر لدى جهة أخرى.
- أن تكون مستوية لشروط البحث العلمي من حيث الشكل والمضمون، وأن تتقيد بالضوابط العلمية والأكاديمية المتعارف عليها.
- أن ترسل البحوث والمقالات في نسختين رقميتين إحداهما بصيغة word والأخرى بصيغة pdf.
- توضع هوامش كل صفحة في نهايتها، وتعتمد الصيغة التالية في الإحالة والتوثيق: المؤلف، الكتاب، مع ذكر معلومات الكتاب كاملة عند أول ذكر له في المقالة.
- ترتب المصادر والمراجع في نهاية البحث، مع ذكر معلوماتها كاملة: إسم المؤلف، عنوان الكتاب، دار النشر، بلد النشر، السنة.
- في حالة النشر، يصبح المقال في ملكية المجلة ولا يحق لصاحبه إعادة نشره لدى جهة أخرى.
- تقبل المقالات المحررة باللغات: العربية، الفرنسية، الإنجليزية.
- يرسل الباحثون أعمالهم مصحوبة بسيرة ذاتية تظهر مساهم الأكاديمي ومجالات اهتمامهم العلمية.
- في حال عدم قبول البحث، المجلة غير ملزمة بإبداء أسباب الرفض.
- المقالات تعبر عن رأي أصحابها، ولا تتحمل المجلة أي مسؤولية عن مضامين وأفكار ومواقف المؤلفين..

ترسل المقالات عبر البريد الإلكتروني:

alistinad.revue@gmail.com

محتويات العدد الثالث

8 افتتاحية العدد

قضايا معاصرة

10 الديبلوماسية الجامعية ودورها في توطيد العلاقات بين الشعوب
الأستاذ الدكتور محمد خروبات جامعة القاضي عياض

قضايا أصولية

20 القواعد المنهجية وأهميتها في تفسير النصوص، "السياق" أنموذجا
الأستاذة الدكتورة أمينة سعدي جامعة القاضي عياض بمراكش

42 "البيان التشريعي في السنة النبوية - صورته وأنواعه"
الدكتور سعيد النكر جامعة القاضي عياض بمراكش

56 منهج المتكلمين في النقد الأصولي، تطبيقاته وآثاره، أبو بكر الباقلاني نموذجا
الدكتور محمد إلياس المراكشي جامعة عبد المالك السعدي تطوان

105 النقد الأصولي عند الإمام الغزالي - المؤثرات، المحددات، المجالات والقضايا
الباحث محمد الأنصاري جامعة ابن طفيل القنيطرة

سؤال المنهج في العلوم الإسلامية

140 التفسير بالرأي عند الشيخ الطاهر ابن عاشور: حجيته، مجالاته ومظاهره، وآفاقه
الدكتور مصطفى فاتحي جامعة القاضي عياض مراكش

176 عِلْمُ النُّعْمِ، من أجل تأسيس ثقافة الاعتراف في الإسلام، مقارنة أولية
الأستاذ الدكتور إبراهيم بورشاشن، جامعة محمد الخامس الرباط

200 فقه الخلافة عند الشيخ محمد رشيد رضا
الأستاذ الدكتور مراد قبال، جامعة خميس مليانة بالجزائر

236 منهج الأشاعرة في دحض شبه غير المسلمين من خلال الأجوبة الفاخرة للقرافي

الدكتور عبد الإله الإدريسي جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس

260 التاريخ الحديث والمعاصر، التحديد والتحقيب والتقسيم

الباحث علي عميد جامعة محمد الخامس الرباط

272 " خلاصة سير سيد البشر " للإمام محب الدين الطبري ومنهجه في تأليفه

الباحث أمين بن أحمد انقيرة جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء

قراءة في كتاب "قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل" للعلامة عبد الرحمان حسن

289 حبكة الميداني

الأستاذ أحمد العربي أبو شادي

نافذة أدبية

300 المُشكّل من شعر أبي تمام وإشكاليات التلقي

الأستاذ الدكتور مولاي البشير الكعبة جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء

330 قصيدة شعرية: "تأملات"

الشاعر إسماعيل ازويرق: شاعر رسول الله

332 قصيدة شعرية: "أحلم"

الشاعر عبد الله الكرني

338 رمضان في "تولوز" مذكرات رحلة لبلاد فرنسا

الأستاذ الدكتور محمد خروبات جامعة القاضي عياض مراكش

افتتاحية العدد

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد، يسر هيئة تحرير مجلة الاستناد أن تضع بين أيدي قرائها ومتتبعيها العدد الثالث من إصداراتها، هذا العدد الذي شاركت فيه نخبة من العلماء والأساتذة الباحثين، الذين أغنوا موضوعاته بالفكرة والنظر، حيث كان مجمل حصيلة ما تم قبوله بعد التحكيم العلمي الرصين جملة من المقالات العلمية المتميزة لغة وأسلوباً ومضموناً، ارتأت هيئة التحرير تقسيمها إلى محاور أساسية: خصص أحدها لقضايا أصولية ثم سؤال المنهج في العلوم الإسلامية، ونظراً لما للقضايا المعاصرة من فائدة من حيث الدراسة العلمية والمواكبة البحثية، فإنه تم افتتاح العدد بملف قضايا معاصرة، ضم مقالا لمدير المجلة حول الدبلوماسية الجامعية، ليختم هذا العدد المبارك بنافذة على كتاب، وللترويج على القارئ الكريم وضمان سروره تم تذييل الكل بملف أدبي ضم قصة سيرة ذاتية في رحلة لبلاد فرنسا مع بعض القصائد الشعرية المانعة.

إن هيئة التحرير وهي تقدم هذا العدد للقراء الأفاضل لا يسعها إلا التوجه بالشكر الجزيل إلى أعضاء اللجنة الاستشارية والعلمية الذين ساهموا في هذا العدد تقويماً وتحكيمياً وإبداء للرأي، كما توجه التحية والشكر للقراء الكرام المهتمين بإصدارات المجلة ولكل المساهمين بمقالاتهم العلمية، سواء منها المقبولة أو غير المقبولة للنشر.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

قضايا معاصرة



الدبلوماسية الجامعية ودورها في توطيد العلاقات بين الشعوب

الدكتور محمد خروبوات

أستاذ التعليم العالي جامعة القاضي عياض مراكش
مدير مجلة الاستناد

تعتبر الجامعة مؤسسة من مؤسسات الدولة، وكل المؤسسات تميل الى السياسات المحلية أو العالمية فتتخذ موقفا إلا مؤسسة الجامعة، فهي مستقلة لأن رسالتها إنسانية وحضارية، منفتحة ومفتوحة، منفتحة على معارف الداخل، ومفتوحة على المعارف الوافدة من الخارج، ولها وظائف متعددة؛ فهي من حيث البناء تساهم في تأسيس العلاقات بين الشعوب إذا تعذر وجود هذه العلاقات، ومن حيث التصحيح تساهم في تحسين العلاقات إذا تكدرت بفعل العوامل السياسية والاقتصادية المتقلبة، كما تسعى إلى تطوير العلاقات الجامدة، وترميم ما بلي منها واندرس، وذلك كله بفعل مجموعة من الخصائص التي بني عليها الوجود المادي والقانوني للجامعة نجمله فيما يلي: الاستقلالية، والمساهمة في التكوين والتأطير وإعداد الأطر الكفأة للبلاد والعباد، وربط الجسور بين الدول والشعوب، والافتتاح على المحيطين الوطني والدولي، والاحتضان الكلي لمؤسسات تكوين الإنسان، والمحافظة على المبادئ والقيم والمثل والثوابت الوطنية لمختلف الشعوب.

تلك هي الدبلوماسية التي تتحلى بها الجامعة، وتساهم في ترسيخها والعمل بها، كما تسعى من خلالها إلى معالجة القضايا والمستجدات القائمة والإجابة على مختلف التساؤلات التي ترهق الإنسان، وفي المحاور الآتية سنحاول تعميق النظر في هذه القضايا وغيرها .

1. معنى الدبلوماسية:

للدبلوماسية عدة معاني حينما تتجرد، لكن مغزاها يتضح حين تنقيد:
- لا وجود لهذا المصطلح في لسان العرب ولا في الثقافة العربية والإسلامية الموروثة، المصطلح من المصطلحات الحديثة، وهو مصطلح غربي تمت ترجمته إلى العربية، وتمت

المحافظة على مبناه مع تغير في المعنى، وقد أطلقه اليونان بمعنى قدحي، فالديبلوماسية هو الرجل المنافق والمناور ذو الوجهين، لكن هذا المعنى تغير مع الزمن بحيث أصبح يعني وظيفة معينة لخدمة مصالح بلدٍ في بلدٍ، لكن شيئاً من تلك المعاني بقي عالقا بالمصطلح إلى الوقت الحاضر، ذلك أن العلاقات بين الشعوب مازالت قائمة في كثير من الأحيان على المصالح والمناورات والاستراتيجيات والمجاملات والنفاق السياسي.

- فهي تعني وسائل وطرق الاتصال بين أفراد مجموعة معينة، وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا ينطبق على الجامعة بصفتها مؤسسة تضم مجموعة من الأفراد من مختلف الأعمار والأجناس والأديان والأقطار، يُضاف إلى هذا فتح باب العلاقات مع الخارج، لذلك فهي أحوج ما تكون إلى دبلوماسية اتصال وتواصل.

- والديبلوماسية هو ممثل بلدٍ معين في بلدٍ آخر لأجل توطيد وتطوير العلاقات بين البلدان والأمم، وهذا المعنى يقترب من السفير والقنصل والمبعوث الرسمي والقائم بالأعمال وصاحب النوايا الحسنة إلخ، وقد اتخذ هؤلاء صفة دبلوماسيين لأنهم يجيدون تمثيل بلدانهم والتفاوض مع الشعوب والبلدان التي يتواجدون فيها.

2. العلاقات بين الشعوب:

العلاقات بين الشعوب أهم وسيلة للتواصل، وطريقة ضرورية لتحقيق التعارف والتعاون، وأسلوب ناجح للتآخي والتآزر، ومعلوم أن العلاقات بين الشعوب كانت وما تزال مبنية على "التبادل الاقتصادي" الصرف، وعلى "الاستعمار الثقافي" البين، التبادل الاقتصادي مرتبط بالمصالح الخاصة، والاستعمار الثقافي مرتبط بالاستغلال والاستنزاف، والأول وسيلة للثاني، ومع حروب الاستنزاف الطويلة التي خربت الحضارات وأتت على الملايين من البشر بدأ التفكير في إرساء العلاقات بين الدول والشعوب على مبادئ الاحترام والتقدير، ومراعاة المشاعر والخصوصيات مع ما يتبع هذا من مصالح مشتركة لبني البشر كلهم، ولن يقوم بهذا الدور سوى الجامعة والجامعيين من دون الناس أجمعين.

تشكل الدبلوماسية في سياسة بعض الدول القوة الأولى قبل القوة العسكرية والقوة الاقتصادية، وإذا كانت القوتان الأخيرتان متعذرتان على غالبية دول المعمور فإن القوة الدبلوماسية هي في إمكان بعض الدول، فإذا كانت القوة العسكرية والقوة الاقتصادية عاجزة عن تكوين دبلوماسية ناعمة ومرتزة فإن الجامعة بإمكانها المساهمة في ذلك، فبصفتها مؤسسة للتكوين والتأهيل فبالإمكان تكوين الدبلوماسي الناجح، فالدبلوماسي الناجح هو مفكر بطبيعته قبل أن يكون سياسياً بوظيفته، وقد اتخذت الدبلوماسية مكانها في السياسات الخارجية .

3. تساؤلات:

من الجدير بالذكر أن نقدم للموضوع بالتساؤلات الآتية :

- ما معنى " الجامعة"، هل الجامعة من مادة "جمع" لغة لكونها المؤسسة التي تجتمع فيها المعارف والعلوم والفنون غير المتجانسة بغية تجانسها أو المتجانسة بغية الربط بينها، أو لكونها تجمع الإنسان من مختلف طبقات المجتمع، ومن مختلف الأعراق والأجناس والأعمار لغرض التآلف والارتباط، أم أن لها معنى غربياً في الاستعمال ما زال بعيد المنال من جملة المعرفة؟
- هل الجامعة مؤسسة من مؤسسات الدولة، تتحكم فيها الدولة فتديرها وفق طموحاتها السياسية ورغباتها المصلحية، أم أنها مستقلة عن مؤسسات الدولة، وإذا كانت مستقلة فما الفرق بين "الجامعة المستقلة" و"الجامعة الرسمية"، فإذا كان الفرق واضحاً من حيث التكوين والتمويل فماذا عن استقلالية الجامعة عن القرار السياسي والمذهبي والأيدولوجي؟
- هل للجامعة استراتيجية معينة، وهل يوجد في الجامعة ما يسمى بثقافة الاستراتيجية التي يجب على الجامعة أن تنتجها وتلقنها للأجيال للعمل بها في الواقع المحلي والعالمي، وتقوم بتطبيقها في العلاقات الخارجية؟.

- إذا كانت الاستراتيجية موجودة فكيف تساهم الجامعة بها في ربط العلاقات البناءة والإيجابية بين الشعوب، وكيف تُسهّم هذه الأخيرة في تمتين الروابط وتحقيق التواصل الحضاري المطلوب علماً بأن الثقافات والأفكار والمعارف هي أول ما يسبق في عالم التواصل والتعارف؟
 - هل الجامعة تتأثر بعالمي "التقدم والتخلف" الذي يصيب الدول، بمعنى آخر هل يلزم من تخلف دولة معينة تخلف جامعتها، ومن تطور مجتمع تطور جامعتها؟ هل للجامعة إذن رسالة وتصور لمفهومي "التقدم والتخلف"، إذا كان التقدم والتخلف موجودين في أي مجتمع هل الجامعة هي المسؤولة عنها أم أنها تتأثر بهما سلبيًا وإيجابيًا؟
 - هل يمكن للجامعات في المغرب العربي وفي المشرق عموماً أن تقدم خدمة نافعة في تواصلها الاستراتيجي مع الغرب مع العلم أن الشرق متخلف والغرب متقدم، ماذا يأخذ الآخر من الثقافة الجامعية في بلاد المغرب العربي مثلاً؟ أم أن الجامعات هي مجرد أداة لتكوين "اليد العاملة"، ومؤسسة ممولة مسبقاً لإيجاد العقول الجاهزة للانخراط في الخدمة للدولة الوطنية في الغرب؟.
 - في ضوء ما قيل كيف نريد للجامعة المغربية أن تكون؟ هل هي جامعة لها خصوصيتها المتميزة أم هي رقم من الأرقام؟
- تساؤلات الجواب عليها يعطي صورة عامة عن الموضوع المطلوب معالجته .

4. علاقة الدبلوماسية بالجامعة:

من المعاني المعطاة للدبلوماسية الشهادة، فالدبلوماسية من الدبلوم، والدبلوم يعني الشهادة، والذي يقف خلف الدبلوم هو الجامعة، فالجامعات هي المرشحة لمنح الدبلومات والشواهد بناء على استحقاقات معينة، ولذلك فإن الدبلوماسي هو شخص جامعي حائز على دبلوم في الدبلوماسية، له تأثير اجتماعي وثقافي وحضاري.

ومن معيار نجاح العلاقات وفشلها بين الشعوب يجدر بنا أن نتكلم عن "الإنسان الدبلوماسي" إسوة بكلامنا عن "المجتمع الدبلوماسي"، و"الدولة الدبلوماسية"، و"المؤسسة الدبلوماسية"، ولما لا فقد استحدثت الجامعات تخصصات في الماجستير وسلك الدكتوراه لمنح شهادات في الدبلوماسية العامة أو المتخصصة.

تكمن قوة الجامعة في خلق تخصصات علمية أكاديمية تتيح البحث العلمي في الموضوع والتوسع فيه، وإيجاد محاور تتماشى مع سياسة الدولة ومخرجاتها، كما تكمن قوة الجامعة في تكوين الكوادر والأطر المؤهلة لممارسة الدبلوماسية في إطار العلاقات الخارجية، وليست الأخلاق والقيم بمنأى عن هذه المحاور فلا بد في الدبلوماسية من الصدق، والوفاء، وتحقيق الديمقراطية وحقوق الإنسان، والتعاون الدولي، وخلق جاذبية خاصة للدولة في الرياضة أو السياحة أو التفتح على المحيط القاري إلخ، والمصادقية في الفكر والفعل، ففي المغرب مثلا توجد الآثار المغربية الأصيلة وآثار تاريخية قديمة تجسد التاريخ والهوية والحضارة، توجد الجامعات العريقة مثل القرويين وابن يوسف، في التراث المغربي الفلسفة الرشدية والعمران المتميز والعادات التقليدية الراسخة في الملبس والمأكل والمسكن، توجد الفنون المتميزة مثل الموسيقى وأشكال اللحن المستمدة من التراث المغربي الأصيل، توجد صناعة تقليدية متميزة، إلخ، كل هذا يساهم في المحافظة على شخصية الدولة المترنة، والثبات بالمحافظة على الثوابت والمرجعيات، واحترام خصوصية الشعوب والتجاوب معها في المحافظة على قيمها ومرجعياتها، إن شيئا واحدا من هذه الأشياء إذا تم حسن استغلاله يمكنه أن يساهم في تطعيم الدبلوماسية السائدة، والدبلوماسية بهذه المواصفات تشكل قوة ناعمة للبلد، وهي كذلك الآن، ولو لم يكن كذلك لما صمدت منذ قرون .

إن سياسة المغرب الواضحة، ولله الحمد، وصورته غير المتقلبة عبر الزمن، وثقافته المتميزة، وخصائص الانفتاح والحوار والسلام هي التي تعطي للدبلوماسية المغربية طابع التميز، وقد عُرف عن المغاربة أنهم لا يتكلمون عن أنفسهم بل يعملون بهذه المبادئ في صمت، ويتركون غيرهم يتحدث عنهم وعن دبلوماسيتهم، وليست الجامعة بمنأى عن هذه الحالة.

5. الدبلوماسية الجامعية: رؤية من التاريخ

ليست الدبلوماسية فكرة مستحدثة، ولا هي ممارسة جديدة بل مارسها الحضارات القديمة، لأن الدبلوماسية لها صلة بالعلاقات بين الدول والشعوب، والعلاقات بين الشعوب قديمة جدا، مارسها الحضارات البائدة وتمارسها الحضارات القائمة، لكنها تتطور بتطور الحضارات ووسائل التواصل والاتصال حتى أصبحنا نسمع اليوم بأن العالم أصبح قرية صغيرة، كل ما يقع يُنقل بالصوت والصورة، وأصبحت العلاقات بين الدول كالعلاقة بين أفراد الأسرة الواحدة، فهي قريبة عن بعدها .

كان للجامعات عبر التاريخ انفتاح على العالم، يظهر ذلك في كونها قبلة للطلبة والباحثين، يزودون ويتزودون، نظرة سريعة على الوضع الثقافي في العالم الإسلامي يبين أن الأقطار والأمصار كانت بمثابة جامعات مفتوحة، وكانت الرحلة في طلب العلم والمعرفة وسيلة تواصل بين الشعوب، ولم تكن الأقطار والأمصار تُقصد لذاتها كقنبلة سياحية بل لأجل ما فيها من علوم ومعارف، وقد صنف الحافظ الذهبي، وهو من علماء القرن الثامن، كتابا في الموضوع بعنوان "الأمصار ذوات الآثار"، وصنف الخطيب البغدادي كتابا بعنوان "الرحلة في طلب العلم"، وهذان الكتابان كفيلا بتوضيح ذلك، كما لا ننسى أن نسجل بأن كلمة "جامعة" في الثقافة الإسلامية إنما اشتقت من كلمة "الجامع"، ويعني "المسجد"، وكان المسجد طيلة قرون يقوم بدور التعليم والتثقيف على كل المستويات: الابتدائي والمتوسط والعالي، ويمكن أن نقدم "جامع ابن يوسف" بمراكش مثلا حيا، فتارة يسمى "جامع ابن يوسف"، وتارة أخرى "جامعة ابن يوسف"، وقد كان للجامعة اليوسفية دور كبير في نشر العلم والمعرفة في جنوب المغرب¹، وفي موريطانيا وإفريقيا وفي الأندلس أيضا، كما كان "جامع القرويين" أو "جامعة القرويين" تقوم بنفس الدور في وسط المغرب وفي شرقه، وكان لها إشعاع علمي ومعرفي في المشرق العربي، وكذلك "جامع الزيتونة" أو "جامعة الزيتونة"، أو "جامع الأزهر" أو "جامعة الأزهر".

1- ويمكن الإطلاع في ذلك على مصنف محمد بن عثمان المراكشي، "الجامعة اليوسفية في مائة عام"، ومحمد بن عثمان هو آخر مدير لهذه الجامعة، والكتاب مطبوع ومتداول.

6. المقومات الثابتة للدبلوماسية الجامعية:

تُطبع العلاقات الدولية اليوم بنوع من التوتر والتشاحن فرضته طبيعة التحولات الإقليمية والدولية سياسيا واقتصاديا، ومهما حصلت قطيعة بين الشعوب والدول فإن المعرفة تبقى لها السيادة المطلقة في تجاوز الحدود وتكسير القيود بجواز سفر اسمه الحوار الثقافي والتبادل المعرفي والتواصل الحضاري، وإذا كانت المؤسسات الرسمية من برلمانات ووزارات ومؤسسات كلها متسيسة لكونها تتبع الدولة في قراراتها فإن الجامعة تحافظ على استقلال نسبي، وتبقى هي المؤسسة الوحيدة المرشحة لصلة الوصل بين الشعوب والأمم، والسبب في ذلك راجع للمقومات الآتية:

- أولا: استقلالية الجامعة فهي مجال للعلوم والمعارف، مجال الثقافة غير المتحيزة، ومجال للتكوين والتأطير البعيدين عن كل توتر أو تطرف أو غلو أو استنزاف أو استغلال.
- ثانيا: توفرها على دبلوماسية مرنة، فالدبلوماسية هي من يجيد الحوار، ويساهم في رآب الصدع، ويخدم مصالح بلده بإخراجها من التوقع والانغزال إلى الوسطية والاعتدال، وهذا كله لا يأتي من فراغ، فالدبلوماسية الناجح لا بد من تعليمه وتكوينه وتزويده بمجموعة من المهارات، وتدريبه على الكفاءة العالية ليكون ناجحا في مهمته، وهذا من مهمة الجامعة، ومن دورها، ومن صميم وظيفتها .
- ثالثا: المساهمة في التكوين والتأطير لتأهيل الأطر الكفأة لخدمة البلاد والعباد، وإن نظرة في كليات الجامعات، وشعب الكليات والمعاهد والمدارس والمؤسسات التابعة للجامعة، والنظر في التخصصات المتعددة من علوم إنسانية وطبيعية ودينية ليدل دلالة واضحة على الإمكانيات التي يجب التسليح بها لإعداد الإنسان الناجح في مهمته.
- رابعا: الانفتاح على المحيطين المحلي والدولي، وهو مطلب قانوني في المساطر القانونية للجامعة، فعدم الانفتاح يعني الانغلاق، والانغلاق يؤدي إلى الاعتزال، والاعتزال يعني

الهروب من مجريات التحضر، وهذا هو الفشل بعينه، وقد نهجت الجامعات سياسة الانفتاح من خلال فتح مسالك، وربط الجسور بين مختلف العلوم والمعارف، واستقدام كفاءات من الخارج، وإيفاد بعثات علمية إلى الجامعات العالمية، والقيام بندوات ومؤتمرات دولية، وتبادل الزيارات العلمية، وتأسيس مراكز بحث وتكوين يديرها أساتذة أجانب أكفاء.

إن الدور الذي تقوم به الجامعة هو مد الجسور بين الدول، فمسار العلاقات الدولية المطبوعة بالتأثير والتأثر والتبادل المعرفي والحضاري حتم على الجامعة أن تحتل هذه المكانة لتقوم بهذا الدور، وبما أن الجامعة مرفق من مرافق الدولة فإن الاستثمار فيها هو استثمار في تطور البلد، واستثمار في عقد شراكات مع الخارج، وهذا كله يساهم في معدل النمو العام وتحقيق التنمية الاجتماعية والثقافية فضلا عن تنمية دبلوماسية فعالة.

7. توجهات التعليم الجامعي:

مما تجب الإشارة إليه هو أن التعليم داخل الجامعات العالمية يتوجه بتوجيهين: توجه أيديولوجي، وهو ما نطلق عليه " أدلجة الجامعة"، وتوجه معرفي وهو ما نطلق عليه "عولمة الجامعة"، وبين التوجيهين فرق كبير.

خرّجت بعض الجامعات أفواجا من حملة أيديولوجيات معينة، سعوا إلى تكريسها وإلى محاربة كل من خالفها، وقد نشطت الجامعات إبان الحرب الباردة إلى نشر الثقافة الأيديولوجية، سُخِّرَ الأساتذة وسُخِرَ البحث العلمي في ذلك، وتطور الأمر بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وتحقيق ما يسمى بالاستقلال للبلاد المستعمرة إلى تسخير الجامعة والجامعيين للترويج للزعيم والتأثر، فاستبدلت أيديولوجية معينة بأخرى، واستطاعت أوروبا أن تتحرر من هذا التوجه بفعل الثورات الاجتماعية والسياسية وتحقيق الديمقراطية فبنت الجامعات، وجعلتها منارات التعليم العلمي الحر، وقد تأثرت بها بعض الجامعات في العالم العربي والإسلامي لكن عامل التبعية في ميدان التعليم بقي هو المهيمن إلى الوقت الحاضر.

البون شاسع بين أن يكون إنسان جامعي صالحاً لأيدولوجية معينة وآخر صالحاً للمعارف الإنسانية العامة، الأول متوقع مغلق يرسم دائرة يحاول أن يجعل الناس فيها، والثاني منفتح، عالمي ومتسامح.

لا يمكن للجامعة في أي مكان كانت أن تمارس الدبلوماسية مع العالم الخارجي ما لم تكن العلوم السائدة في الجامعة والمكونة للجامعة تتعاطى للدبلوماسية وتعمل عليها علمياً وفكرياً، العلوم المنغلقة لا يمكن أن تسمح بالافتتاح على الآخر، والعلوم التي تسود فيها الكراهية والاستغلال لا تسمح بالدبلوماسية المنشودة، ولا أريد أن أفسح في المجال لنفسي بالكلام على بعض العلوم الإنسانية التي تركزت خصيصاً للاستغلال والتشويه فقد أثرت هذا الموضوع في مقال سابق منشور في العدد الثاني من مجلة الاستناد.

وفي الختام، لا بد من وضع استراتيجية بناءة للجامعة المغربية وتحديد خصائصها ودائماً وفق المخرجات المطلوب تحقيقها والعمل على وفقها، وهذه هي الطريقة السليمة للشخصية الجامعية، وليست الدبلوماسية موكولة للجهاز الإداري للجامعة وللوزارة الوصية بل هي مسؤولية مشتركة يجب أن ينخرط فيها الأستاذ الجامعي ومن دون تردد، إن الذي يعكس صفو الدبلوماسية الجامعية هي المزايا المذهبية والمزايدات السياسية التي لا تجعل من الدبلوماسية الجامعية دبلوماسية موحدة، وقد تعالت أصوات عدد كبير من أطقم التدريس الجامعي بإبعاد الجامعة والجامعيين عن أدلة العمل الجامعي، وتغليب صوت المصلحة العامة للأساتذة الجامعيين على المصالح الحزبية والنقابية .

وعلى الجامعة أن تراعي الدبلوماسية في العلاقات الخاصة والعلاقات العامة، أعني بالعلاقات الخاصة التوافق بين العلوم والمعارف السائدة في الجامعة الواحدة، ما بتنا نلاحظه هو أن المعارف تتحرك في جزر معزولة، لا تعاون ولا رابط بينها، وهذا من شأنه أن لا يكسب الجامعة دبلوماسية ناجحة في إطار العلاقات العامة .

قضايا أصولية



القواعد المنهجية وأهميتها في تفسير النصوص، "السياق" أنموذجا

الدكتورة أمينة سعدي

أستاذة التعليم العالي جامعة القاضي عياض براكش

يرتكز الدرس الأصولي في تحليل الخطاب الشرعي على أسس تعد، من حيث وظيفتها الأساسية، مبادئ حاكمة في العملية التفسيرية لنصوص هذا الخطاب؛ إذ بها، لا غيرها، يتحقق الفهم عن الله تعالى في القرآن الكريم وعن الرسول صلى الله عليه وسلم في السنة النبوية الشريفة. وهذه المبادئ تجمعها العملية البيانية بكل مكوناتها، المتفاوتة قوة وضعفا، سعة وضيقا، مفهوما ودلالة، وهي "البيان" و"التفسير" و"التأويل".

ولعل تفعيل هذه المبادئ الحاكمة للعملية البيانية في النصوص، كانت بيانا أو تفسيرا أو تأويلا، وإثمارها في تحليل خطاب الشارع، يقتضي من الناظر الاستنجاذ بجملة من القواعد المنهجية المتسقة مع لغة النص ومنطق تشريعه؛ إذ بها تتأسك بنية تلكم المبادئ العامة وعلى إجراءات وإثمارها يقوم، تبعا لذلك، تحليل الخطاب ثم تحصيل فهمه وتحديد مراد الشارع منه دون زيغ ولا زلل. من هنا تأتي أهمية هذه القواعد وضرورتها في تحصيل الفهم المطلوب والكشف عن المعنى المقصود، بيانا أو تفسيرا أو تأويلا.

ولعل من أهم هذه القواعد، ذات الوظيفة المنهجية أساسا ثم البيانية تبعا، قاعدة "السياق"، المحكمة أصوليا في قراءة كثير من الجملات وتأويل عديد من المحتملات مما يجعلها إلى جانب قواعد أصولية أخرى، وفي مقدمتها "القصد" و"التعليل"، قاعدة منهجية معتبرة في تفسير النصوص والكشف عن معانيها ودلالاتها؛ المنطوق منها والمفهوم.

وأقف في هذه الورقة، بما يقتضي المقام، عند الوظيفة المنهجية لقاعدة "السياق"، وأهميته الإجرائية في العملية الاستنباطية، من خلال سوق نماذج من إثمار الأصوليين لهذه القاعدة في

فهم الخطاب الشرعي وتحديد المراد من نصوصه، آيه وأحاديثه، بعد تعريفها وبيان أهميتها، التي يبدو إغفال الدرس الأصولي لها نظرياً وإن كانت حاضرة في كل أبوابه الدلالية، إجراء وتطبيقاً.

1. "السياق": التعريف والأهمية

أ- تعريف "السياق" لغة واصطلاحاً

لـ"السياق" في المعجم العربي معان عديدة¹، أشهرها "المتابعة" و"الاسترسال"، ومنه ساق الإبل يسوقها سوقاً و سياقاً، وتساوقت الإبل أي تتابعت. و ترد مادة (س - و - ق) في رأي بن فارس² إلى أصل واحد هو "حدو الشيء"، وفي "حدو الشيء" معنى المقاربة والمداناة، لهذا فحادي الإبل لا يمكن أن يؤثر فيها إسراعاً إلا إذا كان بقربها ملازماً لها تسمع حذاءه، وهو معنى ملحوظ في غالب التعريفات التي أوردتها المعاجم العربية لمادة (س - و - ق) ومنها المعتمدة هنا؛ ففي سوق الإبل وتتابعها واسترسالها معنى المقاربة والمداناة، وفي السوق والسياق بمعنى النزق قرب الأجل، وفي السياق بمعنى المهر القبول والتقارب بين السائق والمسوق لها المهر، وفي قولهم في المرأة إذا أنجبت ذكورا ثلاثة دون أن يفصل بينهم بأنثى: جاءت بهم سياقاً، معنى التتابع والاسترسال دون أن يبين أحدهم بفصل يبعده، وهذا معنى المقاربة والمداناة.

وفي الاصطلاح يصعب وضع حد واحد موحد ولا حتى حدود متقاربة لـ"السياق" عند الأصوليين، فالمصطلح لم يكن محل عنايتهم، تنظيراً وتقييداً، ضبطاً وتأصيلاً، كما الحال في قواعد الأصول الأخرى حتى الضعيفة منها، بل كانت جهودهم في "السياق" موجهة أساساً إلى إثارة كقاعدة منهجية ضمن قواعد أخرى لها نفس الوظيفة الإجرائية في فهم النص، بيانا أو تفسيراً أو تأويلاً، لغرض استنباط الحكم منه.

1 راجع لسان العرب لابن منظور 10/ من ص 166 إلى ص 170 والمحيط في اللغة للصاحب بن عباد 460/1 ومعجم مقاييس اللغة

لابن فارس 3/117 وأساس البلاغة للزحمشري 1/232.

2 معجم مقاييس اللغة 3/117.

ولعل إهمال الأصوليين، المتقدمين منهم خاصة، لقاعدة على هذه المرتبة من القوة، وعلى درجة من الحجية الثابتة بسعة استعمالها وتوظيفها في تفسير النصوص، مناف لطبيعة المنهج الأصولي القائم على الضبط والتفصيل لكل ما قد يبدو مفيداً في وظيفته البيانية للخطاب الشرعي، ومحققاً لغايته الكبرى التي وضع من أجلها وهي إثبات الأحكام ودرء الخلاف أو تقليبه ما أمكن.

وقد تنبه كثير من أهل الأصول إلى الإهمال الواضح في التنظير لهذا الأصل الاستدلالي الهام، والقصور في ضبطه والتفصيل له. ومن أكثر هؤلاء ترجمة لهذا الهاجس وتنبيهاً عليه الشيخ ابن دقيق العيد في "الإحكام". فبعد تأكيده على أهمية "السياق" في بيان المحملات و تعيين المحتملات وتنزيل الكلام على المقصود منه، وبعد التصريح بكون السياق قاعدة من قواعد "أصول الفقه" التي يقوم عليها "البيان" و"الاستدلال"، قال: "لم أر من تعرض لها في أصول الفقه بالكلام عليها وتقرير قاعدتها مطولة إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم. وهي قاعدة متعينة على الناظر ذات شعب على المناظر"¹.

فهذا النص يعبر بوضوح عن القصور الحاصل عند الأصوليين في دراسة قاعدة "السياق" وعدم إفرادها بالعناية اللازمة، والمناسبة لأهميتها في بيان النص وتفسيره، وفي الإرشاد إلى مقصود الشارع من الخطاب. ولعل هذا ما حمل ابن دقيق العيد، فيما بعد، على التصريح بأن السياق دلالة "لا يقام عليها دليل"². وكأنه يذكر بما فوت التقصير والإهمال، في ضبط هذه القاعدة، من إثبات لقوتها وتأكيدها على حجيتها. حتى إن من الأصوليين من يعتبرها دلالة ذوقية³ ليس إلا. مما يدل على بعدها، في دراساتهم و تنظيراتهم، عن مبدأ الضبط والتفصيل ويثبت لها صفة النسبية التي لا تستند معها إلى أصل أو دليل.

1 إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد 83/4.

2 إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام 174/2.

3 راجع العدة على الإحكام 285/3.

فقاعدة "السياق" إذا، مع تحكيم الأصوليين لها في بيان الجملات، واستثمارها في الترجيح بين المحتملات وتحديد مقصود الشارع من الخطاب، تعد من القواعد التي اكتفى الأصوليون فيها بالتطبيق والتوظيف دون التأصيل والتقعيد. فصعب بذلك ضبط "السياق" ودرك مفهومه ومن ثم تحديد رتبته ضمن مراتب الأدلة الأخرى.

ولعل القصور في التنظير لهذا الأصل الاستدلالي الهام، الغائب نظريا، الحاضر إعمالا وتطبيقا في فهم الخطاب وإثمار الأحكام، لا يلغي إمكان الاستفادة من البحث الأصولي، في أعمال "السياق"، في تصور معالم هذا المصطلح، مفهومها ودلالة. ويبدو من طريقة الأصوليين في التعامل مع هذه القاعدة أن كلامهم فيها محصور في جانبين اثنين؛ جانب الاستعمال وجانب الإعمال.

أما الاستعمال فواضح من مصنفات المتقدمين والمتأخرين من أهل الأصول، تميز استعمالاتهم "السياق" بأمرين:

أولها، إيراد المصطلح بأسماء متعددة، مختلفة مبنى، متقاربة معنى ومن ثم وظيفة في كونها جميعها أدوات منهجية لا غنى عنها في قراءة النص وتحديد دلالاته ثم استنباط أقصى ما يمكن منه من الأحكام والجزئيات؛ فقد تحدثوا عن القرائن بصيغة العموم، وعن قرائن الأحوال والمقال، وعن السباق واللاحق، كما استعملوا لفظ النظم أيضا في التعبير عن "السياق".

والمتتبع لهذه المصطلحات في المؤلفات الأصولية يدرك اختلافا واضحا بينها، معنى ودلالة، وتفاوتا جليا في ترجمة كل منها للمراد بـ"السياق" عند الأصوليين؛ فإذا كان بعضها أقرب إلى المعنى الذي يفهم من استعمالات وتوظيفات الأصوليين لمصطلح "السياق"، كالقرائن بصيغة العموم، فإن البعض الآخر من هذه المصطلحات لا ينطبق إلا على جزء من المعنى العام المفهوم من "السياق" الأصولي كما الحال في "السباق" و"اللاحق". وبهذا يكون "السياق" أعم وأوسع من هذه المصطلحات جميعها ويكون كل فرد منها لا يفي إلا بجزء من دلالة "السياق" ومعناه.

ثانيهما، تفاوت واضح بين مدارك الأصوليين في تصور مساحة "السياق" وأنواعه وما يمكن أن يدخل فيه من أصناف ووجوه. ولعل هذا ينم عن تفاوت آخر ملحوظ في قوة استثمار هذه القاعدة ومن ثم في مدى إدراك الأصولي مرتبة "السياق" في تحليل الخطاب وتحديد مراد الشارع؛ فإذا كان أكثر الأصوليين يتحدثون في "السياق" عن "السباق" و"اللاحق" و"القارئ اللفظية"، النحوية منها واللغوية والصرفية... مع كونها جزءا هاما من معنى "السياق" ومع أهميتها في توجيه دلالة الخطاب، فإن قلة منهم تذهب بعيدا في توظيف جوانب ومعاني أخرى من "السياق" في فهم النص وتحديد مقصود الشارع منه.

فهذا الإمام الغزالي يتحدث عن قرائن الأحوال مؤكدا أهميتها في تحديد المعنى فيقول: "والقرينة إما لفظ مكشوف كقوله تعالى: **"وأتوا حقه يوم حصاده"**¹ والحق هو العشر. وإما إحالة على دليل العقل كقوله تعالى: **"والسماوات مطويات بيمينه"**²، وقوله عليه السلام: "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن"³. وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق، لا تدخل تحت الحصر و التخمين، يختص بدركها المشاهد لها فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علما ضروريا بفهم المراد أو توجب ظنا وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة، فتتبع فيه القرائن. وعند منكري صيغة العموم والأمر، يتعين تعريف الأمر والاستغراق بالقرائن، فإن قوله تعالى: **"فاقتلوا المشركين"**⁴ وإن أكد بقوله "كلهم" و"جميعهم" فيحتمل

1 سورة الأنعام الآية 141

2 من الآية 64 من سورة الزمر.

3 الحديث في صحيح مسلم بلفظ: "إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصفه حيث يشاء ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك" انظره في ج4 ص2045 باب تصرف الله القلوب كيف شاء، الحديث رقم 2654.

4 سورة التوبة الآية 5

الخصوص عندهم كقوله تعالى: "تدمر كل شيء بأمر ربها"¹ "وأوتيت من كل شيء"² فإنه يريد به البعض"³.

وفي سياق آخر يؤكد الإمام الغزالي على أهمية قرائن الأحوال في تحديد المعنى فيقول: "إن قصد الاستغراق يعلم بعلم ضروري، يحصل عن قرائن أحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم، وتغيرات في وجهه وأمور معلومة من عاداته ومقاصده وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف، بل هي كالقرائن التي يعلم بها نخل الخجل ووجل الوجل وجبن الجبان، وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال: "السلام عليكم" أنه يريد التحية أو الاستهزاء واللمه. ومن جملة القرائن: فعل المتكلم، فإنه إذا قال على المائدة: "هات الماء" فهم أنه يريد الماء العذب البارد، دون الحار الملح. وقد تكون دليل العقل كعموم قوله تعالى: "وهو بكل شيء عليم"⁴، و"ما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها"⁵ وخصوص قوله تعالى "الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل"⁶ إذ لا يدخل فيه ذاته وصفاته"⁷.

أما الإمام الشاطبي، وهو من أكثر الأصوليين عناية بالـ"السياق"، فكان مدركاً سعة هذه القاعدة، مفهومها ودلالة، وأهميتها، بجميع وجوهها وأنواعها، في تحديد قصد الشارع. يقول في "سياق الحال": "إن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل وهذا معلوم في علم المعاني والبيان. فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم والالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق بالبعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء

1 من الآية 24 من سورة الأحقاف.

2 من الآية 23 من سورة النمل.

3 المستصفي 339/1 وما بعدها.

4 سورة البقرة الآية 28.

5 من الآية 6 من سورة هود.

6 سورة الزمر الآية 59.

7 المستصفي 41/2 - 42.

واحد فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف"¹.

ويتسع مفهوم "السياق" عند الشاطبي ليشمل سياق السورة، ومن أمثلة ذلك قوله في تفسير قول الله عز وجل: "الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم"²: "فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص، فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررة لقواعد التوحيد، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه، والذي تقدم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام في محاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله: "ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته"³، فبين أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخلتين وظهر أنهما المعنى بهما في سورة الأنعام"⁴.

بل يتجاوز "السياق" عند الإمام الشاطبي، في مفهومه ومستوياته، السياق الخاص للنص و سياقه العام في السورة ليشمل التشريع الإسلامي كله فيما يسميه "المساق الحكمي" المختلف عن المساق العربي. يقول: "وهذا الوضع وإن كان قد جيء به مضمنا في الكلام العربي فله مقاصد تختص به، يدل عليها "المساق الحكمي" أيضا، وهذا المساق يختص بمعرفة العارفون بمقاصد الشرع، كما أن الأول يختص بمعرفة العارفون بمقاصد العرب"⁵.

أما الأعمال، فعناية الأصوليين، في تناول مصطلح "السياق"، بجانب التطبيق دون التنظير والتأصيل واضحة لا تحتاج إلى إثبات. وتأتي نماذج من ذلك بعد حين، في استثمار الأصوليين "السياق" في بيان النصوص وإثمار الأحكام، وإنما يكفي هنا التأكيد على أهمية تتبع

1 الموافقات 413/3

2 من الآية 83 من سورة الأنعام.

3 من الآية 22 من سورة الأنعام.

4 الموافقات 276/3

5 الموافقات 276/3

أقوالهم واستثمار جهودهم في استعمال وتطبيق قاعدة "السياق" في تحديد مفهوم المصطلح وضبطه وتلقيده.

فـ"السياق" عند الأصوليين، كما تقدم، لم يحظ بما حظيت به القواعد الأخرى من تأصيل وتقييد وتبويب وتقسيم ومراجعة واعتراض حتى يغدو بذلك أصلاً خالصاً من الشوائب، معتبراً معتمداً ملزماً بمقتضاه، وإنما كان قاعدة منهجية موظفة ومحكمة في قراءة النص وتحديد المعنى المراد والحكم المقصود.

ويستفاد من الأمرين معاً، الاستعمال والإعمال، ويكتمل بما يأتي، أن التأصيل والتنظير لهذه القاعدة، ومنه وضع مفهوم "السياق" وتحديد ماهيته ومعناه، لا يمكن تمامه وكاله إلا بتتبع هذا المصطلح عند الأصوليين، في إطلاقاته واستعمالاته، وفي تطبيقاته وتوظيفاته.

ب - أهمية "السياق" عند الأصوليين

اهتم الأصوليون، في التقييد لعملية بيان النص وتفسيره وتأويله، اهتماماً بالغاً بقاعدة "السياق" بكل أنواعه ومستوياته، توظيفا واستثماراً لا تنظيراً، وقد تقدم. ولعل أول من أدرك هذه الأهمية ونص عليها مستثمراً لها في بيان مراد الشارع، الإمام الشافعي في "الرسالة"؛ فقد وضع لهذا الغرض باباً بعنوان: "باب الصنف الذي يبين سياقه معناه"¹ تناول فيه نماذج من النصوص التي لا يدرك فيها مراد الشارع دون مراعاة "السياق" الذي جاءت فيه. ومثل لذلك بلفظ "القرية" في قوله تعالى: "واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر، إذ يعدون في السبت، إذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعاً ويوم لا يسبثون لا تأتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون"² فدل سياق الآية على أنه إنما أراد "أهل القرية" لا عين القرية. قال الإمام الشافعي: "فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال "إذ يعدون في السبت"

1 راجع الرسالة ص 62 - 63.

2 سورة الأعراف الآية 163.

دل على أنه إنما أراد أهل القرية، لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا في غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون".

وعلى نفس المنوال بين الإمام الشافعي قول الله تعالى في سورة الأنبياء: "وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوما آخرين فلما أحسوا بأسنا إذا هم منها يركضون"¹، فهذه الآية في مثل معنى سابقته؛ فقد ذكر الله تعالى "قصم القرية"، فلما ذكر أنها ظالمة، بان للسامع أن الظالم إنما هم أهلها دون منازلها التي لا تظلم، ولما ذكر القوم المنشئين بعدها وذكر إحساسهم بالبأس عند القصم أحاط العلم أنه إنما أحس بالبأس من يعرف بالبأس من الآدميين".

وسبق للإمام الشافعي في سياق حديثه عن "لسان العرب" إشارة إلى أهمية مراعاة "السياق" في فهم المعنى وتحديد المقصود. قال: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره. وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه. و عاما ظاهرا يراد به الخاص. و ظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره"².

ولعل الشافعي، في هذا النص، يقصد بـ"أول الكلام أو وسطه أو آخره" قاعدة "السياق" التي استعملها فيما بعد في تحديد المراد من لفظ "القرية" في الآيتين المذكورتين سلفا. وهذا كاف دليلا على اعتبار "السياق" من قبل واضع "قواعد التفسير" وعلم "أصول الفقه" قاعدة من أهم قواعد النظر في النص بيانا وتفسيرا وتأويلا. بل هي أساس ذلك كله. من هنا كان "السياق" من أعظم القواعد الأصولية في بيان المراد وأقواها حجية في إفادة الأحكام عند الأصوليين. فقد تقدمت وقاتت للإمام الغزالي عند "قرائن الأحوال" تبين أهمية "السياق" في

1 سورة الأنبياء الآيات 12-11

2 الرسالة 1 / 15-12

تحديد المعنى والكشف عن المراد. كما وضع في "المستصفي" عنوانا خاصا بالسياق سماه: "الضرب الرابع فهم غير المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده"، ونص على نماذج من ذلك كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى: "فلا تقل لها أف ولا تتهربها"¹، وفهم تحريم مال اليتيم وإحراقه وإهلاكه من قوله تعالى: "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما"². وكذلك قول القائل: "ما أكلت له برة ولا شربت له شربة ولا أخذت من ماله حبة" فإنه يدل على ما وراءه، فإن قيل: "هذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى". قال الغزالي: "قلنا لا حجر في هذه التسمية لكن يشترط أن يفهم أن مجرد ذكر الأدنى لا يحصل هذا التنبيه، ما لم يفهم الكلام وما سيق له. فلولا معرفتنا بأن الآية سيقت لتعظيم الوالدين واحترامهما لما فهمنا منع الضرب والقتل من التأفيف"³.

كما تقدم كلام لابن دقيق العيد في كون "السياق" طريقا إلى بيان الجملات وتعيين المحتملات وتنزيل الكلام على المقصود منه، واعتباره لها قاعدة من قواعد أصول الفقه "متعينة على الناظر ذات شعب على المناظر". وفي موضع آخر يقول: "ويجب أن ننبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالة على تخصيص العام وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام على سبب، ولا نجرهما مجرى واحدا؛ فإن مجرد ورود العام على السبب لا يقتضي التخصيص به، كقوله: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما"⁴ بسبب سرقة رداء صفوان، وأنه لا يقتضي التخصيص به بالضرورة بالإجماع". ثم قال: "أما السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه وهي المرشد إلى بيان الجملات وتعيين المحتملات، فاضبط هذه القاعدة فإنها مفيدة في مواضع لا تخصي"⁵. ونقل عنه الإمام الزركشي قوله ضمن الاستدلال على بعض مجالات التخصيص بالسياق: "إن السياق مبين للمجملات مرجح لبعض المحتملات ومؤكد للواضحات

1 سورة الإسراء الآية 23

2 من الآية 10 من سورة النساء.

3 190/2

4 من الآية 40 من سورة المائدة.

5 العدة، حاشية إحكام الأحكام لابن دقيق العيد 372/3.

قال: فلينتبه لهذا ولا يغلط فيه ويجب اعتبار ما دل عليه السياق والقرائن، لأن بذلك يتبين مقصود الكلام"¹.

ولعل الأمر واضح و مسلم عند غيره من الأصوليين؛ فهذا الإمام ابن القيم في فوائده، بعد أن عد وظائف السياق من بيان المجمل وتعيين المحتمل والقطعي بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة، يعتبر هذه الدلالة من أعظم القرائن المرشدة إلى مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظراته. وليبان ذلك وقف عند قوله تعالى: "ذق إنك أنت العزيز الكريم"² و بين كيف أن سياقه يدل على أن المراد للشارع في الآية، الدليل الحقيق، خلاف ما يوحي به ظاهر اللفظ من خير ومكانة رفيعة.³

أما الإمام الشاطبي فكان مدركاً تمام الإدراك أهمية "السياق"، بكل أنواعه ومستوياته، في دراسة المعنى و تحديد المقصود من النص. فقد تقدمت له أقوال في "سياق الحال" وفي "سياق السورة" و"السياق الحكمي". ومما قاله عن "السياق اللغوي": "كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ وإلا صار ضحكة وهزء؛ ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب. وفلانة بعيدة مهوى القرط وما لا ينحصر من الأمثلة، لو اعتبر اللفظ بمجرد لم يكن له معنى معقول، فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه و سلم؟ وعلى هذا المساق يجري التفريق بين البول في الماء الدائم وصبه من الإناء فيه"⁴.

أما العز بن عبد السلام فيؤكد في كتابه "الإمام"⁵ على أهمية "السياق" في تحديد المعنى ويقول: إن "السياق مرشد إلى تبين الجملات وترجيح المحتملات وتقرير الواضحات وكل ذلك

1 289/4 - 290.

2 سورة الدخان الآية 46.

3 راجع بدائع الفوائد لابن القيم 13/4 والزرکشي في البرهان 2/218.

4 الموافقات 3/153.

5 راجع الإمام في أدلة الأحكام 1/158-159.

يعرف الاستعمال. فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحا وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذما فما كان مدحا بالوضع فوقع في سياق الذم صار ذما واستهزاء وتهكما يعرف الاستعمال". ومثل لذلك بقوله تعالى: "ذق إنك أنت العزيز الكريم" أي الذليل المهان لأنه وقع في سياق الذم. ويقول قوم شعيب "إنك لأنت الحلیم الرشید"¹ أي السفیه الجاهل لوقوعه في سياق الإنكار عليه.

وبحث الإمام الشوكاني في المسألة الثامنة والعشرين "التخصيص بالسياق" ضمن مسائل "تخصيص العموم" ناقلا اعتبار الأئمة الشافعي والصيرفي وتقي الدين بن دقيق العيد "السياق" من مخصصات العموم.²

وفي كتاب "الأدلة المختلف فيها" ذكر الزركشي في "البحر المحيط"³ "دلالة السياق"، وذكر إنكار بعضهم لها، ثم قال: "ومن جهل شيئا أنكر، وقال بعضهم: إنها متفق عليها في مجاري كلام الله تعالى".

2. إثمار "السياق" عند الأصوليين

يبدو من البحث الأصولي، فيما وضع من قواعد لبيان النص أو تفسيره أو تأويله، ومما تقدم من أقوال لبعض من الأصوليين في بيان أهمية اعتبار "السياق" في بيان الجملات والترجيح بين المحتملات، استثمارهم هذه القاعدة في مباحث الدلالة بكل أنواعها ومراتبها. وقد كان لهم في سياق ذلك بيان كثير من النصوص، وإثمار عديد من الأحكام الفقهية، من خلال معتمدهم من الشواهد في بناء باب الدلالة وضبط قضاياها، وكانت تبعا لذلك عناية فائقة من الفقهاء بقاعدة

1 من الآية 87 من سورة هود.

2 وموقفه كما نص عليه "أن دلالة السياق إن قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد كان المخصص هو ما اشتملت عليه من ذلك، وإن لم يكن السياق بهذه المنزلة ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصص". الإرشاد ص 162.

"السياق" في إثمار الأحكام، كما يبدو في بحوثهم ومدوناتهم المستنبطة من نظريات الأصوليين في باب الدلالة.

ولعل الموضوع الأنسب لإجلاء أهمية "السياق" كقاعدة إجرائية في بناء باب الدلالة، وتوجيه دلالة الألفاظ في البحث الأصولي هو باب "الدلالات اللغوية". ويكفي هنا إيراد المسألة إيجازاً، من خلال نماذج محدودة من مسائل الدلالات، حكم "السياق" في ضبطها وتأصيلها، فكان تبعاً لذلك قاعدة لا غنى عنها في بيان الخطاب وتوجيه دلالاته إلى ما يناسب قصد الشارع ومراده من الكلام.

- النموذج الأول:

مختار من قسم "الواضح والمبهم من الألفاظ" في باب "الدلالات". وفيه نقف عند "الظاهر" و"النص" وتأثر كل منهما، تعريفاً ومفهوماً، بـ"السياق" عند الأصوليين.

أما، "الظاهر"، فعرفه الإمام السرخسي من الحنفية بـ: "ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد"¹.

يظهر من هذا التعريف وغيره من التعريفات الأصولية، التي على مذهب الحنفية منها خاصة، أن "الظاهر" يدل على معناه بصيغته ووضع من غير توقف على قرينة خارجية. والمقصود بصيغة اللفظ حقيقته التي وضع بها اللفظ ابتداءً. ولعل هذا يوهم ببعده "السياق" عن تحديد معنى "الظاهر" والكشف عن قصد الشارع منه. والحقيقة أن لقاعدة "السياق" أثراً واضحاً وقوياً في تحديد المقصود من ظاهر كثير من الألفاظ.

بيان ذلك: إن "الحقيقة" التي يرجع إليها في فهم الظاهر من الألفاظ ليست حقيقة واحدة موحدة؛ بل متعددة ومتنوعة، من هنا اتفق جمهور الأصوليين على أن "الحقيقة" لا تعني مجرد

1أصول السرخسي 164/1.

المعنى الموضوع للفظ ابتداء، بل تتجاوزه إلى معان أخرى كثيرة بحسب الاستعمال، ف"الحقيقة" إذن متعددة الوجوه بتعدد وجوه الاستعمال ومن ثم فهي في حاجة إلى تحديد المقصود من بين الوجوه المحتملة رفعا للاحتمال وتحقيقا للإفهام، وهذا لا يتم إلا بقرائن عديدة لعل أهمها "السياق". فاللفظ المستعمل في معاني شتى والمشارك بين مدلولات عديدة لا يكون إلا في وضع يسبق فيه أو يقرن أو يلحق بقرينة تكشف عن معناه وتحدد المراد به من المعاني. ففي قوله تعالى: "إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح"¹ اختلف العلماء في المقصود بـ "الذي بيده عقدة النكاح" فقال الشافعية: إنه مشترك بين الزوج والولي. وقال المالكية: إن نسق الآية يدل على أنه الأب لأن الصيغة مستثنى من قوله تعالى: "فنصف ما فرضتم"². فكان ضمير "يعفو" أظهر في الولي منه في الزوج بسياق الآية. فانتقل اللفظ من الاشتراك إلى الظهور.³

وأما "النص" وهو مرتبة من أهم مراتب واضح الألفاظ، فله عند الأصوليين تعريفات عدة تدل على اختلافهم في مفهومه ومن ثم في توجيه دلالاته قطعا أو احتمالا. ولعل أشهر هذه التعريفات وأكثرها تداولاً عند جمهور العلماء أن "النص" هو "ما لا يحتمل إلا معنى واحدا"⁴. وهذا التعريف، وتعريفات أخرى تنحو منحاه، تثبت لهذه المرتبة من مراتب الألفاظ الواضحة صفة القطعية وعدم الاحتمال. من هنا قال بعضهم إن النص لا يكون نصا إلا إذا "أفاد معنى لا يحتمل غيره"⁵. وكون "النص" دالا على المعنى بصيغته قطعا لا يعني غياب "السياق" مؤثرا في تحديد وتوجيه دلالاته ومعناه. فالوضع نادر، مرجعا وحكما، في دلالة "النص" ليبقى التأثير لقرائن أخرى، وفي مقدمتها "السياق"، لها وظيفة تأسيس وتوجيه دلالة الخطاب.

1 سورة البقرة الآية 237

2 سورة البقرة الآية 237

3 راجع مفتاح الوصول للتلمساني ص 55.

4 راجع الحدود في الأصول لابن فورك ص 140 والبرهان في أصول الفقه للجويني 150/1 ...

5 راجع ابن السبكي في جمع الجوامع بشرحه الغيث الهامع ص 114.

يقول التلمساني في أواخر الفصل الذي خص به "النص": "واعلم أنه قد يتعين المعنى، ويكون اللفظ نصا فيه بالقرائن والسياق، لا من جهة الوضع"¹. ومعنى هذا أن دلالة الخطاب يمكن أن ترقى إلى مرتبة النص ليس بالوضع بل بدلالة "السياق" وبناء عليه.

ومثاله: ما احتج به المالكية على الحنفية في عدم جواز بيع الرطب بالتمر، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: "أينقص الرطب إذا يبس؟ فقالوا: نعم، قال: فلا إذا". فذهب الحنفية أن قوله صلى الله عليه وسلم: "فلا إذن" لا يتم إلا بجذف، فيكون المعنى فلا يجوز إذن، أو فلا بأس إذن، ومع الاحتمال فلا استدلال. ومذهب المالكية أن جوابه صلى الله عليه وسلم يجب أن يطابق سؤال السائل. والسؤال كان حول الجواز فكان الجواب: فلا يجوز. ويعضد هذا أن قرينة التعليل بالنقص في: "أينقص الرطب إذا جف؟" تدل على المنع، فالنقص لا يكون مناسبا للجواز، فتعين القطع بأن المراد: "لا يجوز" وليس غير ذلك².

- النموذج الثاني:

من باب "الأوامر والنواهي"؛ فللسياق عند الأصوليين باختلاف مذاهبهم أثر واضح في مسائل ومباحث هذا الباب. ونكتفي هنا بوقفة قصيرة عند أثر "السياق" في توجيه دلالة "الأمر"، تبيانا لأهمية مراعاته في تفسير النصوص وتأكيذا عليها.

إن أثر "السياق" في توجيه دلالة "الأمر"، عند من يقول من الأصوليين: إن للأمر صيغة يجب حملها عليه إذا أطلقت، واضح من اختلافهم في قوة الأمر الإلزامية التي تحمل عليها الصيغة الدالة عليه. وقد أحصى الإمام الزركشي عن الأصوليين فيما تدل عليه صيغة "افعل" مزيد من ثلاثين معنى³ نقل بعدها عن القفال قوله⁴: "وأقسام الأوامر كثيرة لا تكاد تنضب كثرة وكلها

1مفتاح الوصول ص44.

2راجع مفتاح الوصول ص44.

3 راجع البحر المحيط 274/3 وبعدها.

4 المصدر السابق ص284 - 285.

تعرف بمخارج الكلام وسياقه وبالدلائل التي يقوم عليها". قال الزركشي: "ثم تكلم عن القرائن السابقة في حمل الصيغة على ما سبق، قال: وكل ما كان من باب المعاملات والمعاوضات فالأمر فيه إرشاد وحظر وإباحة، كالأمر بالكتابة بالبيع، وقوله: "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه"¹ أي إن شئتم، ولهذا قال: "فمن تصدق به فهو كفارة له"² قال: وكل ما أجاز أن يستدل به على خصوص العام جاز أن يستدل به على أن الأمر ليس للوجوب. قال: وقد ترد الآية الواحدة بأمرين مختلفين لمعنيين نحو قوله: "كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده"³ وقوله: "فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة"⁴ وقوله: "فكاتبوهم"⁵ ثم قال: "وآتوهم"⁶.

ولعل أشهر المذاهب الأصولية في ما تدل عليه صيغة "الأمر"⁷، يوحدتها على اختلافها في قوة الأمر الإلزامية، مراعاة القرائن السياقية في توجيه هذه الدلالة. فالمذهب الأول على أن صيغة الأمر دالة على الوجوب أصالة، ويخرج عنه بقرينة إلى ما هو أدنى من ندب أو إباحة. والثاني على أنها للندب أصالة، ويدل على ما هو أعلى أو أدنى بقرينة. والثالث على أن صيغة الأمر تحمل على القدر المشترك بين الندب والوجوب، وهو مطلق الطلب، لا يزداد عنه ولا ينقص منه إلا بقرينة. والمذهب الرابع أن صيغة الأمر للقدر المشترك في الفعل، وهو الإذن فلا يجوزه إلا بقرينة. أما خامس هذه المذاهب فالوقف؛ فلا يدل الأمر إلا بقرينة.⁸

فالقرائن السياقية لها عند هذه المذاهب جميعها، كما يبدو، أثر واضح في توجيه دلالة "الأمر" وحمل صيغته على الوجوب أو غيره من الأحكام الشرعية. ومن شواهد ذلك مسألة:

1 من الآية 193 من سورة البقرة.

2 من الآية 47 من سورة المائدة.

3 سورة الأنعام الآية 141.

4 من الآية 1 من سورة الطلاق.

5 من الآية 33 من سورة النور.

6 الآية السابقة.

7 راجع مختصر ابن الحاجب بشرحه الردود 35/2 - 36.

8 راجع الإرشاد للشوكاني ص 94.

"ورود صيغة الأمر بعد الحظر هل تفيد الوجوب؟"¹ فترجمة المسألة واضحة في تأثر دلالة "الأمر" بما يسبقه من صيغ وأفلاظ، وهذا دليل مراعاة الأصوليين سوابق الكلام في توجيه "الأمر" إلى الإباحة أو غيرها. ولعل في مقدمة هؤلاء الإمام الشافعي؛ فقد نقل عنه أبو حامد الأسفرايني على ما جاء في "البحر المحيط" للزركشي قوله في "أحكام القرآن": "أن أوامر الله تعالى ورسوله تحتمل معاني منها الإباحة، كالأوامر الواردة بعد الحظر. ومثال ذلك قوله تعالى: **"وإذا حلتم فاصطادوا"**² وقوله: **"فإذا قضيت الصلاة فانتشروا"**³ فالأمر الوارد بعد الحظر يقتضي الإباحة دون الإيجاب⁴.

- النموذج الثالث:

في باب "العموم و الخصوص"، ف"العموم" من أهم أوجه الدلالة ارتباطا بدلالة "السياق" وتأثرا بها عند الأصوليين؛ بدءا بصيغته وأساليبه التي بها ينشأ ويتأسس وانتهاء بما يزيله ويخصه. أما ارتباط "العموم" ب"السياق" وتأثره به في صيغته وأساليبه فباد من خلال كثير مما عد الأصوليون من صيغ العموم؛ فالنكرات⁵ عندهم تخرج عن أصل وضعها فتعم إذا وردت في سياق النفي؛ نحو: "لم أر رجلا". أو في سياق الشرط؛ نحو قوله تعالى: **"إن امرؤ هلك"**⁶ **"وإن امرأة خافت"**⁷. أو في سياق الامتنان؛ كما في قوله تعالى: **"فيها عين جارية"**⁸. والنكرة تعم عند كثير من الأصوليين إذا وقعت في سياق الطلب؛ نحو: **"ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة"**⁹. قال الزركشي: "فإن حسنة نكرة مراد بها التعميم، ولهذا كان من جوامع

1 راجعها في البحر المحيط 302/3 وبعدها.

2 من الآية 3 من سورة المائدة.

3 من الآية 10 من سورة الجمعة.

4 البحر المحيط 304/3.

5 راجع البحر المحيط للزركشي 149/4 وما بعدها، وإرشاد الفحول للشوكاني ص 115 وما بعدها...

6 من الآية 175 من سورة النساء.

7 من الآية 127 من سورة النساء.

8 سورة الغاشية الآية 12.

9 من الآية 199 من سورة البقرة.

الأدعية"¹. ومن النكرات التي تعم الواقعة في حيز الإنكار الاستفهامي؛ كما في قوله تعالى: "هل تعلم له سمياً"² وقوله: "فهل ترى لهم من باقية"³.

فالعموم في النكرات المذكورة لم يكن من ألفاظها وصيغها بل من السياقات التي انتظمت فيها. والمعنى عام في الشواهد المذكورة ليس لأصل الوضع في هذه النكرات بل لقرائن سياقية تترتب عنها صحة الكلام وتحقيق غرض المتكلم من الإفهام.

أما أثر "السياق" في إزالة دلالة العموم وتخصيصه فباد من منهج متكلمي الأصوليين خاصة⁴؛ فقد تقدم عن الإمام الشافعي أهمية "السياق" في بيان النص وفهم المراد منه فعقد باباً في "الصف الذي يبين سياقه معناه" تناول فيه نماذج من النصوص التي لا يدرك فيها مراد الشارع دون مراعاة "السياق" الذي جاءت فيه. ولعل "العام" غير بعيد عن هذه الأصناف؛ فقد سبق للإمام الشافعي، وقد تقدم، في سياق حديثه عن "لسان العرب" إشارة إلى أهمية مراعاة "السياق" في فهم المعنى وتحديد المقصود، قال: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره. وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعاماً ظاهراً يراد به الخاص. وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره". فمن عام النصوص عند الشافعي ما يبقى على عمومته، ومنه ما يكون عاماً يدخله الخاص، كما أن منه ما يراد به غير عمومته. وتعيين المراد المناسب من الأوجه الثلاثة متوقف على "أول الكلام أو وسطه أو آخره". أي على سياق الكلام وما يحفه من قرائن لفظية في أوله أو وسطه أو آخره.

1 البحر المحيط 160/4.

2 من الآية 65 من سورة مريم.

3 سورة الحاقة الآية 7.

4 خلافاً للحنفية؛ فإذا كان العام ظاهر الدلالة على مذهب المتكلمين فإنه عند الحنفية قطعي الدلالة موجب استغراق جميع أفراد.

ومن تنبه من الأصوليين إلى أهمية السياق في توجيه دلالة العموم الإمام الشاطبي في "الموافقات"، ففي "المسألة الثالثة" من "باب العموم"¹ يرى الشاطبي أن لـ"العموم" الذي تدل عليه الصيغة بحسب الوضع نظرين:

- أحدهما، باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق، وهو المعروف عند الأصوليين، ومعنى "العموم" مقصور عندهم على هذا النوع، لهذا فالتخصيص يقع عندهم بالعقل والحس وسائر التخصصات.
- والثاني، بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها وإن كان أصل الوضع على خلاف ذلك.

ونص الشاطبي على أن "العموم" بالاعتبار الأول قياسي وبالثاني استعمالي، ثم قال: "والقاعدة في الأصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي"، وبين ذلك بـ"أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، مما يدل عليه معنى الكلام خاصة، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي؛ كما أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع. وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال؛ فإن المتكلم قد يأتي بلفظ عموم مما يشمل بحسب الوضع نفسه وغيره، وهو لا يريد نفسه ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم وكذلك قد يقصد بالعموم صنفا مما يصلح اللفظ له في أصل الوضع، دون غيره من الأصناف؛ كما أنه قد يقصد ذكر البعض في لفظ العموم ومراده من ذكر البعض الجميع"². وأوضح الإمام الشاطبي مذهبه في المسألة بأمثلة وشواهد قرر بعدها أن "الحاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان"³.

1 راجع 268/3 وما بعدها.

2 الموافقات 270.269/3.

3 المصدر السابق ص 271.

ولبيان ما تقرر وقف الإمام الشاطبي عند النصوص الشواهد المعترض بها على مذهبه في المسألة، مبينا أهمية مراعاة "السياق" في فهمها وتحديد قصد الشارع منها. ومن هذه النصوص قوله تعالى، و قد تقدم،¹: "الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم"؛ فقد جاء لفظ "ظلم" في الآية نكرة في سياق النفي، لذا يفهم منه، كما فهم الصحابة رضوان الله عليهم²، عموم ما تدل عليه. لكن الإمام الشاطبي حملها على أنواع الشرك على الخصوص، معتمدا في هذا التوجيه سياق الكلام الذي جاءت فيه الآية؛ يقول: "فأما قوله تعالى: "الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم" الآية، فإن سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص؛ فإن السورة من أولها إلى آخرها مقررّة لقواعد التوحيد وهادمة لقواعد الشرك وما يليه". ثم قال: "والذي تقدم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام في محاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس" وكان قد تقدم قبل ذلك قوله: "ومن أظلم ممن اقترى على الله كذبا أو كذب بآياته"³ فيبين أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخلتين وظهر أنهما المعني بهما في سورة الأنعام إبطالا بالحجة وتقريراً لمنزلة في المخالفة وإيضاحاً للحق الذي هو مضاد لهما، فكان السؤال إنما ورد قبل تقرير هذا المعنى"⁴.

خاتمة

يظهر من النماذج المتقدمة، وهي قليل من كثير، أهمية "السياق" منهجيا في باب الدلالة عند الأصوليين، واعتمادهم هذه القاعدة في فهم كثير من نصوص الخطاب الشرعي وتحديد المقصود منها. ولعل لهذا التوجه في اعتبار "السياق" في تحديد دلالات ألفاظ الشارع ومقاصده أثر إيجابي في إنتاج وإثمار الأحكام الشرعية؛ وتشكل المدونات الفقهية المبنية على التنظيرات الأصولية والمعتمدة على قواعد في الاستنباط وضوابطها في التفرع، صورة حية وشاهدة على

1 في سعة مفهوم "السياق" عند الشاطبي. راجع ص 6.

2 راجع ردود الإمام الشاطبي على الاعتراض على مذهبه، في تخصيص العموم بالسياق، بأخذ الصحابة بالعموم الوضعي في اللفظ دون الاستعالي في النص المذكور وغيره من الأمثلة والشواهد في الموافقات 271/3.

3 سورة الأنعام الآية 21.

4 الموافقات 277.276/3.

أهمية هذه القاعدة في تحديد دلالات الألفاظ، كما تنبئ بضرورة اعتبارها منهجياً ومراعاتها في فهم كلام الشارع وتحديد قصده من الخطاب.

لائحة المصادر والمراجع:

- المصحف الشريف برواية ورش عن نافع.
- التلمساني، أبو عبد الله محمد، "مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول"، تحقيق محمد علي فركوس، مكة المكرمة وبيروت، المكتبة المكية ومؤسسة الريان، ط1، 1419هـ / 1998م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، "البرهان في أصول الفقه"، تحقيق عبد العظيم الديب، المنصورة، دار الوفاء، ط3، 1412هـ / 1992م.
- ابن الحاجب، عثمان بن عمر، "مختصر المنتهى الأصولي"، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1393هـ.
- ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي، "إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام"، تعليق محمد بن منير الدمشقي، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، "البحر المحيط في أصول الفقه"، تحقيق محمد محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ / 2000م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، "البرهان في علوم القرآن"، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1376هـ م 1957م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، "أساس البلاغة"، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المدني، 1991م.
- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، "جمع الجوامع" بشرحه "الغيث الهامع"، بيروت دار ابن حزم، ط1، 1411هـ / 1991م.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل، "أصول السرخسي"، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، الرياض، مكتبة المعارف.

- السلمي، عز الدين بن عبد السلام، "الإمام في بيان أدلة الأحكام"، تحقيق رضوان مختار بن غريبة، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1407هـ / 1987م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، "الموافقات في أصول الشريعة"، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة.
- الشافعي، محمد بن إدريس، "الرسالة"، تحقيق أحمد شاكر، بيروت، المكتبة العلمية، 1309هـ.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، "إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول"، تحقيق محمد سعيد البدر، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1419هـ / 1999م.
- الصاحب أبو القاسم، اسماعيل بن عباد، "المحيط في اللغة"، عالم الكتب، 1414هـ / 1994م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، "المستصفى من علم الأصول" مع مسلم الثبوت، دار الفكر، بيروت.
- ابن فارس، أبو الحسين محمد، "معجم مقاييس اللغة" تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، 1399هـ / 1979م.
- ابن فورك، محمد بن الحسن، "الحدود في الأصول" تحقيق محمد السلياني، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1999م.
- القشيري، مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم" تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، "بدائع الفوائد"، تحقيق هشام عبد العزيز عطا وآخرون، مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1416هـ / 1996م.
- ابن منظور، جمال الدين، "لسان العرب"، دار الفكر، بيروت، 1410هـ / 1990م.

"البيان التشريعي في السنة النبوية - صورته وأنواعه" -

الدكتور سعيد النكر

أستاذ التعليم العالي بجامعة القاضي عياض بمرآش

رئيس تحرير مجلة الاستناد

ما هي حقيقة البيان النبوي؟ وما هي أوجهه وصوره؟ وكيف يتحقق البيان الشرعي بالسنة؟

حقيقة البيان:

البيان في اللغة من بان أي انفصل وهو من البين أي الفرق، وهو في التخاطب: الكشف والإيضاح والإظهار والإفهام، ومعناه هنا لا ينفصل عن أصله اللغوي، يقول الجصاص في أصوله مبينا ذلك: "أَنَّ الْبَيَانَ هُوَ إِظْهَارُ الْمَعْنَى وَإِيضَاحُهُ مُنْفَصِلًا مِمَّا يَلْتَبَسُ بِهِ"، وهو دلالة على كل ما كشف عن معنى الكلام وأظهره.

ونجد للبيان معان أخرى كثيرة تختلف باختلاف مقامات وسياقات الاستعمال.

1- فالبيان قد يطلق ويراد به **الفعل البياني الإنساني**، أي ذلك الجهد المبذول من طرف هذا الكائن المبين وهو الإنسان الذي يمتلك وسائل البيان للإبانة عما يوجد في الضمير، أو تبليغ فكرته والتعبير عن مراده بواسطة وسيلة تبليغية تواصلية، توصل مقصوده للمخاطب، وهنا نقول البيان أو التبيين.

2- وقد يراد بالبيان **صفة التبيين والإبانة** عما في الضمير وإظهاره وبيان خفائه، وهو صفة خص بها الله تعالى الإنسان، من ضمن ما خصه به من وسائل يستطيع من خلالها أداء واجب الاستخلاف في الكون، وهي نعمة تظهر تميز الإنسان عن غيره من المخلوقات وتمكنه من إعمار الأرض واستثمار الخيرات المسخرة له، يقول الله عز وجل "الرحمن علم القرآن خلق

الإِنسان علمه البيان"، ويقال عند الحكماء أن الإنسان كائن لغوي وهو في الآن نفسه كائن بياني مبين.

3- ومن هنا يعتبر البيان **ظاهرة إنسانية** خاصة بالإنسان، إلى جانب ظواهر إنسانية أخرى اجتماعية وسياسية وثقافية، والظواهر في تاريخ الإنسان كانت موضوع دراسة وبحث، وهذا ما نلمسه كذلك في ظاهرة البيان، التي اهتم بها الحكماء والعلماء وأهل البلاغة واللغة والحجاج في مختلف الأزمان قديما وحديثا: معجما وتركيبا ونحوا ودلالة ومنطقا وأدبا....

4- وقد يكون البيان **صفة للخطاب**، إذ البيان سمة للحسن في الخطاب المبين، وهذا المقام الرفيع في الكشف عن المراد في القول يسمى بيانا، يقول الله عز وجل واصفا كلامه بصفة البيان وهو الذي بلغ اسمى صور الإعجاز البياني في لفظه ونظمه وفي معناه ومبناه: **"ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين"**، واللسان يقصد به المقالة والكلمة والقصيدة، يقال لسان فلان أي كتابه أو قصيدته أو كلمته، وقال بعضهم: **"ندمت على لسان السوء فات مني"**، وقال الآخر:

لسانُ السوء تهديها إلينا وحنّت وما حسبتك أن تحينا

ويقصد به هنا خطابُ الوحي، والقرآنُ خاصة، وهو الذي حاز أعلى مراتب البيان، واستحق صفة البيان في أبهى حللها وأحسن صورها.

5- ويطلق البيان على جملة مكونات النظام التخاطبي الإنساني، وعلى المنظومة التخاطبية الإنسانية، حيث البيان والإبانة عندما نتحدث عن المتكلم باعتباره **مبيِّنا ومُبيِّنا** أثناء عملية إنتاج الخطاب، وكذا التَّبَيُّن عند الحديث عن مقام المستمع أثناء تفسيره للخطاب وتبينه له فيوصف بالمتبين.

6- والبيان لا بد له من خطاب يتجسد فيه، والخطاب لا يمكن الإمساك به إلا من خلال نص مكتوب، وهنا يكون صفة للنص كذلك، إذ لا بيان إلا بوجود نص، باعتباره منطلق

البيان ومجال تجليه، ووسيلة إظهار الخطاب وبسطه، وهذا سر تسمية القرآن الكريم بالبيان، فالنص الذي أنيطت به مهمة التبيين للدين، سماه الله عز وجل بيانا، يقول الله عز وجل: "هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ"، وهذه التسمية على وجه الحقيقة لا على وجه المجاز، فهو كذلك نص بياني، تنطبق عليه صفة البيان ويستحق هذا الإسم.

7- ويطلق البيان ويراد به فعل تحسين وتجويد الكلام، فكانت البلاغة وأساليبها وسيلة أساسية لتحقيق صفة البيان ومراد التبيين للكلام في اسمي صورته وأجلى معانيه، وهذا أبو هلال العسكري يقول في تعريفها: "البلاغة كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع، فتمكنه في نفسه، كتمكنه في نفسك مع صورة مقبولة ومعرض حسن"⁽¹⁾، حيث اشترط حسن العرض وجمال الصورة كضوابط لبلاغة المتكلم ليتم إبلاغ المعنى للمخاطب مع اختيار أحسن الألفاظ الموفية بالغرض وهذه الصفات عينها هي خصائص البيان، ولهذا نلمس كثيرا من التداخل عند البلاغيين الأوائل بين البيان والبلاغة والبديع.

8- في البيان دلالة على الفهم والإفهام، فلا بيان إلا بمعنى حال في النفس يرغب المتكلم إحلاله في قلب السامع، مزاجا في ذلك بين اللفظ والمعنى، بين حسن المعنى وجمال العبارة، ولذلك يمكن القول: "إن البيان هو الإعراب عما في الذهن بالمنطق الفصيح"⁽²⁾، ويحتمل هذا التعريف أن يكون البيان هو عين الخطاب وأن يكون صفة وخاصة للخطاب المبين.

وهذه خلاصات في تحديد معنى البيان:

- البيان خاصة إنسانية وهبة ربانية.
- البيان هو عين الخطاب والكلام: "الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان"، أي الكلام والخطاب.

1 - العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل، كتاب الصناعتين، تحقيق الأستاذين علي الجاوي ومحمد أبو الفضل، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952م، ص.10.

2 - سعيد النكر، المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ص.43-44.

- كما يأتي صفة للكلام والخطاب المبين: "وهذا لسان عربي مبين"، أي مفيد معبر.
- كما يفيد كيفية الإبلاغ والإفهام والإعراب عما في الضمير: "علمه البيان"، أي كيفية بيان وإبلاغ ما في نفسه وضميره صورة ومضمونا وعلاقات ومنطقا.
- ويفيد كل ما يهتك الحجاب عن المعنى الكامن في الضمير فيجعله واضحا في ذهن المتلقي وضوحه في ذهن المتكلم بصورة مقبولة ومعرض حسن.
- القصد من البيان الإفهام.
- قد يستوعب البيان كل وسائل الإفهام لفظية كانت أو غير لفظية: كلاما، خطأ، إشارة، صمتا، حركة،

وهذا بيان جامع للجاحظ جمع فيه بيان البيان وصورته، حيث يقول: "والبيان اسمٌ جامعٌ لكلِّ شيءٍ كَشَفَ لكَ قِنَاعَ المعنى، وهتَكَ الحِجَابَ دُونَ الضمير، حَتَّى يُفْضِيَ السَّمْعُ إلى حقيقته، ويهْجُم على محموله كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أيِّ جنسٍ كان الدليل؛ لأنَّ مَدَارَ الأمرِ والغاية التي إليها يجري القائل والسَّمع، إنَّما هو الفَهْمُ والإفهام؛ فبأيِّ شيءٍ بلغت الإفهامَ وأوضحتَ عن المعنى، فذلك هو البيانُ في ذلك الموضع، ثم اعلم - حَفِظَكَ اللهُ - أنَّ حُكْمَ المعاني خلافَ حُكْمِ الألفاظ؛ لأنَّ المعاني مبسوطةٌ إلى غير غاية، وممتدةٌ إلى غير نهاية، وأسماءُ المعاني مقصورةٌ معدودة، ومحصلةٌ محدودة، وجميعُ أصنافِ الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العَقْد، ثم الحِطُّ، ثمَّ الحال التي تسمى نِصْبَةً، والنِّصْبَةُ هي الحال الدَّالَّةُ، التي تقوم مقامَ تلك الأصنافِ، ولا تقصُرُ عن تلك الدلالات ولكل واحد من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبها، و حلية مخالفة لحلية أختها".

- البيان الشرعي:

والبيان عند الشافعي: "إسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة، أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن بعضها أشد تأكيد بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب"⁽¹⁾. حيث بين الإمام الشافعي رحمه الله في رسالته أوجه البيان في الخطاب الشرعي عامة، ومنه صور البيان النبوي، وذلك في إطار وضع قوانين لتفسير الخطاب القرآني الذي لم يحصر اهتمامه في الجوانب البيانية اللغوية والأدبية، بل اهتم كذلك بالمضامين التشريعية وبكيفية استخلاصها واستنباطها من النص الشرعي، معتبرا القرآن الكريم مصدرا للأحكام الشرعية فيه الإجابات الكافية للنوازل الحادثة في واقع الناس، يقول الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾، ويقول تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾.

إن البيان في خطاب في شريعة الإسلام أي في خطاب النص الأساس وهو القرآن الكريم الذي احتوى الإسلام كله، وفي السنة المبينة له، متعدد الأوجه ومتباين الضروب، حيث نجد:

- البيان العقدي الروحي.
- البيان الأخلاقي التهديبي.
- البيان التربوي الإرشادي.
- البيان التاريخي الاعتباري.
- البيان التشريعي القانوني.

¹ - الشافعي، الرسالة، ص. 20 - 21.

أوجه البيان التشريعي القانوني في الإسلام:

أوجه البيان التشريعي في الإسلام ثلاثة هي:

- بيان القرآن.
- بيان السنة.
- بيان الاجتهاد.

وهي التي يمكن استخلاصها من التقسيم الخماسي لأوجه البيان التشريعي عند الشافعي:

- 1- بيان لا يحتاج إلى بيان وهو ما أبانه الله لخلق نصا، مثل جمل فرائضه كالصلاة والزكاة وكذلك تحريم الفواحش.
- 2- بيان في بعضه إجمال فتكفلت السنة ببيان ما يحتاج منه إلى بيان، مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها.
- 3- بيان ورد كله في صورة المجمل وقد تولت السنة تفصيله، مثل ما هو الأمر في تفصيل القول في شأن الربا المحرمة نصا والمبينة بالسنة القولية.
- 4- بيان السنة وهو ما استقلت به هي نفسها، ومن الواجب الأخذ به لأن الله قد فرض في كتابه طاعة رسوله صلى الله عليه وسلم والانتهاة إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل.
- 5- بيان الاجتهاد ويؤخذ بالقياس على ما ورد فيه نص من كتاب أو سنة، وهذا فرض الله على خلقه في طلبه وابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم⁽¹⁾.

¹ - الشافعي، الرسالة، ص. 21 - 22.

البيان النبوي (بيان السنة) وصوره:

تعد السنة مصدراً أساسياً للتشريع ووضع القوانين المنظمة للسلوك والتصرف الإنساني بعد القرآن الكريم، ولا يتم اللجوء إليها إلا بعد البحث عن دليل الحكم الشرعي في الكتاب، لكن أحياناً يحتاج المجتهد إلى الاستعانة بأدلتها وإن ظفر بالدليل في الأصل الأول، يقول تعالى: **"وأُنزِلنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"**، ويقول صلى الله عليه وسلم: **"ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه"**.

وقال الشافعي رحمه الله في بيان قوله تعالى **"من يطع الرسول فقد أطاع الله"**: **"وكل فريضة فرضها الله تعالى في كتابه كالحج والصلاة والزكاة لولا بيان الرسول ما كنا نعرف كيف نأتيها، ولا كان يمكننا أداء شيء من العبادات، وإذا كان الرسول من الشريعة بهذه المنزلة كانت طاعته على الحقيقة طاعة لله"**⁽¹⁾.

وقال كذلك رحمه الله في رسالته بخصوص بيان السنة للكتاب: **"لم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أن سنن النبي صلى الله عليه وسلم من ثلاث وجوه، أحدها: ما أنزل الله عز وجل فيه نص كتاب، فسن رسول الله مثل ما نص الكتاب، والآخر: ما أنزل الله عز وجل فيه جملة فبين عن الله معنى ما أراد، والوجه الثالث: ما سن رسول الله مما ليس فيه نص كتاب"**.

وقال ابن جزى رحمه الله مبيناً صور البيان النبوي في التشريع الإسلامي: **"يقع بفعله صلى الله عليه وسلم جميع أنواع البيان من بيان المجمل، وتخصيص العموم، وتأويل الظاهر، والنسخ"**⁽²⁾، والبيان النبوي للكتاب لا يكون بالفعل فقط، لكنه قد يكون بالفعل والقول والتقرير، فأوجه السنة كلها بيان لأحكام القرآن الكريم وأوامره ونواهيه، بكل صور البيان. ومما ذكر يمكن استخلاص صور البيان النبوي الأساسية كالتالي:

¹ - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الصفوة، 1988م، ج. 4، ص. 165.

² - ابن جزى الكلبي الغرناطي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص. 279.

1- إما أن تكون السنة مقررة ومؤكدة حكماً جاء في القرآن فتعضد الدليل القرآني وتؤيده، مثال ذلك:

- قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، بله ما اطلعت عليه"، ثم قال اقرأوا إن شئتم "فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين".

- وقوله صلى الله عليه وسلم: "اعملوا فكل ميسر لما خلق له، فمن كان من أهل السعادة فهو يعمل لها، ومن كان من أهل الشقاوة فهو يعمل لها"، ثم قرأ: "فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى، فسنيسره لليسرى، وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى"⁽¹⁾.

2- وقد تكون السنة منشئة حكماً سكت عنه القرآن، فيكون الحكم الشرعي ثابتاً بالسنة ولا يدل عليه نص من القرآن:

- كما جاء في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يحرم من الرضاع ما يحرم بالنسب".

- وحديث: "لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها".

- وحديث علي رضي الله عنه: "أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشهادة شاهد واحد، ويَمِين صاحب الحق"

3- السنة قد تكون مبينة للكتاب مفسرة لمجمله:

- كما بينت أن المراد بالصعيد التراب بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ طَهُورُ الْمُسْلِمِ، وَإِنْ لَمْ يَجِدِ الْمَاءَ عَشْرَ سِنِينَ، فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلْيَمْسَهُ

¹ - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الصفوة، 1988م، ج 4، ص 166.

بَشَّرْتَهُ"، فَإِنَّ ذَلِكَ خَيْرٌ "وذلك بيانا لقوله تعالى: "فَتِيمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَاْمَسَحُوا
بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ".

- وبينت أن الصلاة الوسطى هي صلاة العصر، وذلك في الحديث الذي رواه علي رضي
الله عنه، قال: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يوم الأحزاب: "شَعَلُونَا
عَنْ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى، صَلَاةِ الْعَصْرِ".

- بينت مقدار الزكاة فيما سقت السماء التي أمر بها الله عز وجل في قوله: "وَأَتُوا حَقَّهُ
يَوْمَ حَصَادِهِ"، حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم: "فيما سقت السماء العشر".

- وبينت السنة الفعلية حد القطع إلى الكوع في قوله تعالى: "السارق والسارقة فاقطعوا
أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله".

- وبينت السنة القولية الغموض في قوله تعالى: "فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي
ثَلَاثَ وَرَبَاعٍ"⁽¹⁾ بأن المقصود منه الاقتصار على أربع، عندما أمر الصحابي الذي أسلم
بقوله وتحت يده أزواجا عدة: "أمسك منهن أربعاً".

- وبينت أوقات الصلاة في قوله تعالى: "أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النِّهَارِ وَزُلْفَا مِنْ اللَّيْلِ إِذِ الْحَسَنَاتُ
يَذْهَبْنَ السَّيِّئَاتُ" وقوله تعالى: "أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلْمَلِكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِذْ
قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا"، وكذا فرضها، ونقلها، وعدد ركعاتها، وسرها، وجهرها، في
أحاديث كثيرة، كحديث المسيء صلاته وغيرها من أحاديث الباب.

4- كما قد تكون السنة النبوية مخصصة لعموم القرآن الكريم:

- كتخصيص عموم قوله تعالى: "فَاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم" بأحاديث دالة على
عدم جواز قتل المرأة والصبي والعاجز، كما ورد في حديث عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رضي

¹ - سورة النساء، الآية 3.

الله عنه، أَنَّ امْرَأَةً وُجِدَتْ، فِي بَعْضِ مَغَازِي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مَقْتُولَةً؛ فَأَنْكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَتْلَ النِّسَاءِ وَالصَّبِيَّانِ، ووجوب الدعوة قبل القتال، روى ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ما قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم قوما قط حتى يدعوهم"، وجاء عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: "كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أوصاه في خاصة نفسه بتقوى الله وبمن معه من المسلمين خيرا ثم قال: اغزوا باسم الله، فقاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا، وإذا أنت لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خلال أو خصال، فأيتهن أجابوك إليها فاقبل منهم وكف عنهم".

- وتخصيص عموم عقوبة الزاني في قوله تعالى: "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رحمة في دين الله" بالرجم في حق الزانية المحصنة والزاني المحسن، تشديدا للعقوبة واعتبارا لوضعها، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: "البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم".

- وكذا تخصيص قوله تعالى: "قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير"، وذلك بحديثه صلى الله عليه وسلم: "كل ذي ناب من السباع فأكله حرام".

5- كما قد تكون السنة مقيدة لمطلق ما ورد في كتاب الله عز وجل، مثال ذلك:

- تقييد قوله تعالى: "إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله، فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه"، حيث قيد الدم بالمسفوح، أما غير المسفوح فلا إثم فيه، وهذا التقييد يستفاد من فعله صلى الله عليه وسلم وأكله اللحم بدمه غير المسفوح الموجود بالعروق والأوردة والشرابين، وأكله الكبد والطحال وهي دم، وكذا

بقوله: "أحلت لنا ميتتان ودمان، فأما الميتتان: فالجراد والحوت، وأما الدمان: فالكبد والطحال".

6- كما قد تكون مبينة لظاهر الكتاب الذي يفيد معنى ليس هو مراد ومقصد الشارع، ولا يفهم ذلك إلا تأويلاً، مثال ذلك:

- "لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" وهو معنى ظاهر يفيد أن الله عز وجل يجاسب الناس على ما حدثوا به أنفسهم وما أخفوه في بواطنهم من شرور، وهذا ما استثقله الصحابة الكرام، وتأويل هذا الظاهر قوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله تجاوز عن أمي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تكلم"، إضافة إلى النسخ الوارد في أواخر سورة البقرة بعد استجابة الصحابة لهذا الأمر وقولهم: "سمعنا وأطعنا".

- ومثال ذلك سؤال الصحابي الجليل: "أينا لم يظلم نفسه"، مستفسراً عن ظاهر قوله تعالى: "الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ"، فجاء البيان النبوي مؤولاً لظاهر هذه الآية، "عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: لما نزلت هذه الآية: "الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ" شق ذلك على أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا: أينا لم يظلم نفسه؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ليس كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه: "يَا بَنِيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ".

7- هل النسخ بيان: من صور البيان النبوي التي اختلف فيها هل هي بيان؟ أم لا؟ واختلف في إمكانها بين الكتاب والسنة: النسخ، حيث اعتبره البعض وجهاً من أوجه البيان، وعارض البعض ذلك.

- ومن الذين اعتبروا النسخ بياناً الجصاص الذي عرف النسخ بأنه: "بيان مدة الحكم والتلاوة فالنسخ قد يكون في التلاوة مع بقاء الحكم ويكون في الحكم مع بقاء التلاوة دون غيره"⁽¹⁾، وقال في أصوله: "وهو بيان لمدة الحكم بعد أن كان في وهما وتقديرنا بقاؤه"، وقد عبر بهذا بأن النسخ بيان انتهاء، وهو كذلك عنده بيان لمدة الحكم والتلاوة وليس بداءً كما يزعم اليهود.

- وأكد ذلك ابن حزم في سياق درئه شبهة البداء في النسخ قائلاً: "فهو عمل مأمور به في وقت ما وقد سبق في علمه تعالى أنه سيحيلنا عنه إلى غيره في وقت آخر، فإذا جاء ذلك الوقت بين لنا تعالى ما كان مستورا عنا... وبالجملة فإن اسم البيان يعم جميع أحكام الشريعة كلها لأنها كلها إلام من الله تعالى، وبيان المراد منا، فإن قال قائل: ليس النسخ من البيان لأن البيان يقع في الأخبار والنسخ لا يقع في الأخبار، قيل إننا لم نقل أن النسخ هو البيان وإنما قلنا أنه نوع من أنواع البيان فكل نسخ بيان وليس كل بيان نسخ"⁽²⁾. ويقول ابن حزم الظاهري كذلك: "حد النسخ أنه بيان انتهاء زمان الأمر الأول فيما لا يتكرر"⁽³⁾.

هل البيان النبوي التشريعي وأحاديث الأحكام:

هل البيان النبوي التشريعي مقتصر على أحاديث الأحكام دون غيرها من ضروب الحديث النبوي الشريف؟ وهل التشريع خاص بأحاديث الأحكام التي لا يتجاوز عددها بضعة آلاف على وجه التقريب؟ ثم أليس لأحاديث التهذيب والإرشاد والقيم والفضائل الأخلاقية مدخل في ذلك؟ وما دور الكليات التشريعية في بعض الأحاديث النبوية في فعل التشريع؟

حيث عد العلماء جوامع الكلم النبوي مصدراً لكليات المقاصد الشرعية والقواعد الفقهية التي لا تنطبق ضرورة على واقعة خاصة وعلى فعل تكليفي جزئي فرعي محدد، وإنما تصلح بعموميتها

1- أبو بكر بن علي الرازي الجصاص، أحكام القرآن، دار الفكر، ج.1، ص.59.

2- أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، دار الجيل، بيروت، 1987م، ج.1، ص.461.

3- المرجع السابق، ج.1، ص.464.

وكليتها أن تكون مصدرا تشريعيًا للكثير من الوقائع والتصرفات الإنسانية الفردية والجماعية، الخاصة والعامة، تسعف العلماء والفقهاء والمجتهدين بالقواعد التشريعية، والمبادئ الفقهية العامة والكلية، التي تسهل لهم عملية التشريع وفعل الاجتهاد، مثال ذلك:

- حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار".

- حديث: "إنما الأعمال بالنيات".

إن غاية أحاديث التهذيب والإرشاد إصلاح القلوب وتزكية الأنفس، لكنها مع هذا تؤدي أدوارا تشريعية أساسية، وقد تسعف الفقيه بالكثير من الأسرار والمبادئ التشريعية، التي تحتاج دقة وعمقا في النظر للظفر بهذه الأسرار واللطائف التشريعية، ومثال ذلك:

- حديث: " آيَةُ الْمُتَافِقِ ثَلَاثٌ : إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ ، وَإِذَا أُؤْتِنَ خَانَ" ، مع قرينة قوله تعالى: "المنافقون في الدرك الأسفل من النار" ، وكيف كان هذا الفهم مدخلا للكثير من الأحكام الفقهية المرتبطة بالبيع والعقود والمعاملات الاجتماعية.

خاتمة:

إن مدار الأمر كله في السنة النبوية على البيان التشريعي لأحكام الدين وأوامر الله عز وجل ونواهيه التي تعبدنا الله بها، وقد تعددت أوجه البيان النبوي وصيغته مراعاة لأحوال الناس وظروفهم، سواء في عصر التنزيل والتبليغ، أو في العصور اللاحقة، التي نجد الخطاب النبوي قد استوعب الكثير من خصائصها وما يمكن أن يحصل فيها، فجاءت الشريعة بهذا التنوع اليانبي التشريعي شاملة عامة قابلة لاستيعاب الأحوال المختلفة والأوضاع البشرية المتباينة، فكانت حقا شريعة خالدة مرتضاة للعباد إلى يوم البعث.

والحمد لله رب العالمين

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن جزى الكلبي الغرناطي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق محمد المختار الشنقيطي، الطبعة الثانية، 2002م.
- ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، دار الجيل، بيروت، 1987م.
- الجصاص أبو بكر بن علي الرازي، أحكام القرآن، دار الفكر.
- الزركشي بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الصفوة، 1988م.
- سعيد النكر، المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، عالم الكتب الحديث، 2012م.
- الشافعي، الرسالة، تحقيق محمد أحمد شاكر، دار الفكر، 1309هـ.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل، كتاب الصناعتين، تحقيق الأستاذين علي البجاوي ومحمد أبو الفضل، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1952م.

منهج المتكلمين في النقد الأصولي، تطبيقاته وآثاره، أبو بكر الباقلاني نموذجا

الدكتور محمد إلياس المراكشي

أستاذ التعليم العالي جامعة عبد المالك السعدي تطوان

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد، فقد تقرر لدى الباحثين في أصول الفقه، التمييز في التنظير الأصولي بين منهجين: منهج الفقهاء ومنهج المتكلمين.

ويقوم منهج الفقهاء في التنظير الأصولي على ربط الفروع الفقهية بقواعد أصولية، فكأن الفروع التي قررها إمام المذهب أو أفتى أو اجتهد فيها، أضحت هي الأصل، تستنبط منها القواعد الكلية التي صارت تبعا للفروع الفقهية، وأصحاب هذا المنهج هم عموم الحنفية الذين تتبعوا فروع أئمتهم ثم وضعوا القواعد متنسقة معها مبنية عليها، فيظهر كأنهم دونوا الأصول التي ظنوا أن أئمة المذهب اتبعوها في تقرير المسائل وإصدار الأحكام عليها، ولما كان علماء الحنفية هم الذين ساروا على هذا المنهج، ألصقت بهم هذه الطريقة وعرفت باسمهم¹، وهو منهج تبعي ينطلق من الحكم الذي يقرره المجتهد أو إمام المذهب، ثم يتبعه بذكر الآراء إضافة إلى الاستدلالات والمناقشات، اعتراضا على ما كان مرجوحا، ووصولاً إلى ما كان راجحا مع الاستدلال والبرهنة عليه، وهو منهج يقيد الفكر في أحكام مقررّة بأدلة محددة وتفسيرات موجهة، لا يسمح بالخروج عليها أو تجاوزها².

أما منهج المتكلمين في التنظير الأصولي، فقد أسسه الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ) برسالته الأصولية، وتبعه في ذلك فقهاء الشافعية والمالكية والحنابلة والشيعة

1- الجبوري عرفان، الآراء الأصولية لابن خويز منداد، ص: 60

- ابن خلدون، ديوان المبتدأ، المقدمة (1/ 576).

2- خرايشة عبد الرؤوف، مناهج البحث عند علماء أصول الفقه، ص: 23.

الإمامية والزيدية والإباضية وبعض الحنفية¹، إذ استهوى هذا المنهج علماء المذاهب فآثروا من التأليف فيه وأوسعوا مجال البحث والنظر في قضاياها، ولما كانت عناية المتكلمين الشافعية بهذا المنهج تأليفاً ومناظرة وتديسا تفوق نشاط غيرهم، سلمت لهم الزعامة والقيادة فيه ونسب إليهم منهجه، بينما هو في حقيقة أمره يعني في الأصول "عموم أتباع المذاهب"، وإن شئت قلت: "يدخل فيه كل من ارتضى منهج الإمام الشافعي في أصول الفقه"².

ويقوم منهج المتكلمين في التنظير الأصولي على تأصيل القواعد وتحقيقها بشكل اجتهادي تجريدي دون الاستناد إلى الفروع الفقهية لإمام معين، إذ المبتغى هو تحرير القاعدة وتنقيحها دون النظر إلى انطباقها على مذهب معين، والسمة البارزة التي ميزت التنظير الأصولي لدى أصحاب هذا المنهج، هي عدم استخراج القواعد والضوابط الأصولية من الفروع الفقهية، بل أساس ذلك عندهم الاستدلال العقلي³، بمعنى الاعتماد على الضوابط العقلية والضوابط اللغوية والضوابط الشرعية بحثاً عن الحقيقة، بغض النظر عن الأحكام الفقهية التي سبق لهم أو لأئمتهم تقريرها، مع التوسع أحياناً في الجدل والمناظرات.

وقد سلك الإمام الشافعي هذا المنهج التجريدي الذي كان يهدف من خلاله إظهار الكيفية الصحيحة للتعامل مع النصوص والأدلة، بغض النظر عن المذهب الفقهي لأحد المجتهدين، وهو ما تابعه عليه إمام الحرمين الجويني (ت478هـ) بقوله: «فحق الأصولي ألا يلتفت إلى مذاهب أصحاب الفروع، ولا يلتزم مذهباً مخصوصاً في المسائل المظنونة الشرعية، فهذا غاية ما أردناه في هذا الفن»⁴.

1- ظهرت عند الحنفية طريقة في التأليف في أصول الفقه، تشبه طريقة المتكلمين عرفت بطريقة السمرقنديين، وألف على نهجها عدد منهم، انظر: السمرقندي علاء الدين (ت539هـ)، ميزان الأصول في نتائج العقول، ص: 04 - اللامشي أبو الثناء محمود بن زيد (المتوفى بعد 539هـ)، كتاب في أصول الفقه، تحقيق: عبد المجيد تركي - الأسمندي السمرقندي محمد (ت552هـ)، بذل النظر في الأصول، تحقيق: د محمد زكي عبد البر.

2- أبو سلیمان، الفكر الأصولي، ص: 446 - أحيان الحسين، المصادر الأصولية عند المالكية، ص: 175.

3- انظر: الجبوري عرفان، الآراء الأصولية لابن خويز منداد، ص: 59.

4- الجويني إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، (2/ 814).

لهذا بنى جمهور المتكلمين أصولهم على مجرد الأدلة المقتضية لها، دون النظر إلى الفروع الفقهية وأقوال الفقهاء، وهو ما صرح به إمام الحرمين بقوله: «على أننا في مسالك الأصول لا نلتفت إلى مسائل الفقه، فالفرع يصحح على الأصل لا على الفرع»¹، وهذا المنهج يقتضي تأصيل قواعد عامة دون التقييد باختيارات المذاهب الفقهية.

لذلك يصح القول إن الفروع التي ذكرها بعض المتكلمين في مؤلفاتهم الأصولية، كانت لبيان أثر القاعدة من الناحية الفقهية لا للاستدلال عليها أو على صحتها، بخلاف ما كتب على طريقة الفقهاء فإن الفروع فيها إنما تذكر لإثبات القاعدة والاستدلال على صحتها، وبناء على ذلك فإن طريقة المتكلمين تمخضت فأنتجت فروعاً فقهية، إذ كانت الأحكام الفقهية ثمرة لقواعد الأصول محكمة بها، بخلاف طريقة الفقهاء فقد كان المخاض للفروع الفقهية فأنتجت قواعد الأصول².

ولقد كان للمناهج المنطقية والفلسفية تأثير في تكوين المنهجية الكلامية، التي أثرت بدورها في تشكيل المنهجية الأصولية الموصوفة بطريقة "المتكلمين" في التأليف في علم أصول الفقه³، فقد اتبع المتكلمون منهجاً تجريبياً في بحث المسائل الأصولية وصفه ابن خلدون (ت808هـ) بقوله: «والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن، لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم»⁴، فكان من آثار هذا المنهج، شيوع القول بوجود أصولي لا يعرف تفاصيل الفروع ولا علاقة له بالفقه، والاهتمام بالتفريق بين وظيفة الأصولي ووظيفة الفقيه.

ويؤكد الدكتور الحسين أحيان -رحمه الله- أن أساطين علم أصول الفقه على طريقة المتكلمين، كالجويني (ت478هـ) والغزالي (ت505هـ)، والرازي (ت606هـ)، والآمدني

1- المرجع السابق، (1363/2).

2- خرايشة عبد الرؤوف، مناهج البحث عند علماء أصول الفقه، ص: 31.

3- الحارثي وائل، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص: 439.

4- ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، المقدمة (1/ 576).

(ت631هـ)، كانوا عالة على إمام المالكية في عصره، الإمام القاضي أبي بكر الباقلاني (ت403هـ)، إذ تأثروا بإبداعه وعبقريته، فأكثروا النقل عنه ومحركاته في مصنفاته¹.

وقد صنف إمام المتكلمين وإمام المالكية في عصره، القاضي أبو بكر الباقلاني موسوعات أصولية جامعة وشاملة لشتات مباحث أصول الفقه، لم يظهر ولم يحقق منها بعد سوى الأجزاء الثلاثة الأولى من "التقريب والإرشاد الصغير"، ولما كان إمام الحرمين الجويني (ت478هـ) قد اعتنى بتلخيص هذا الكتاب، فقد حفظته لنا الأقدار ولكل من يتشوف إلى الاطلاع على اختيارات الباقلاني الأصولية، والوقوف على منهجه في النقد الأصولي.

وقد تأثر منهج الباقلاني في النقد الأصولي، بما كان يشتغل به من علم الكلام وعلم المنطق، فأضحت إنتاجاته الفكرية، الممثل النموذجي لما عرفته حركة النقد في علم أصول الفقه عند مالكية العراق على منهج المتكلمين، وقد ظهر ذلك في مخالفة الباقلاني لمنهج من تقدمه أو عاصره من أصولي المالكية في التنظير الأصولي مثل أبي بكر الأبهري (ت375هـ) وابن خوزير منداد (ت390هـ) وابن القصار (ت397هـ) وغيرهم، إذ حرص في بداية كتابه على بيان تصوره الشمولي لعلم أصول الفقه، ومهد لقضاياه بمقدمات كلامية موسعة تهم ما يتعلق بالتكليف والمكلف، وحرص في سائر أبوابه وفصوله على تقرير القواعد في ضوء الأدلة اللغوية والعقلية، بتجرد تام عن الفروع الفقهية لأي إمام من الأئمة المتبعين، حتى لإمام المذهب الذي اشتهر بالانتساب إليه.

وقد ظهر أثر منهجه الكلامي على منهجه النقدي في تحرير القضايا الأصولية، التي كان يعتبرها مسائل قطعية لا تثبت إلا بالأدلة القطعية دون الظنية، فنجدته يهتم غاية الاهتمام بالتعريفات والحدود ويقدمها على ما سواها في عرض وتحرير كل مسألة أصولية، وينقد ما ذهب إليه من قبله من أصولي أهل السنة والمعتزلة.

1- أحيان الحسين، المصادر الأصولية عند المالكية، ص: 175.

فقد كان الباقلاني صاحب تصور نظري تفصيلي لمباحث علم الأصول، بمرصه على استقراء المباحث المكونة لهذا العلم، مع اهتمامه بالتأصيل والاستدلال اللغوي والعقلي بغض النظر عن موافقة أصول المذهب أو مخالفتها.

ومن أبرز ما يميز منهج النقد الأصولي عند الباقلاني، التحرر من الاتباع المطلق للإمام مالك، فجنده يخالفه في بعض المسائل الأصولية التي تبين له الصواب في غيرها، مع تعرضه لعدد من المسائل الأصولية التي لا يعرف لمالك فيها نص ولا يوقف له فيها على قول، لذلك لم يكن مصنفه خالصا لتجريد أصول مالك أو أصول المالكية، بل إنه بحث حتى ما لم يُعلم لمالك فيه قول، وأفضى به البحث في عدد من المسائل الأصولية إلى الاختلاف مع من تقدمه، بل ومخالفة ما تحققت نسبته إلى إمام المذهب، ولا يخفى ما في ذلك من تجليات لآثار النقد الأصولي.

ويسعى هذا البحث إلى بيان قواعد المنهج النقدي الذي اعتمده الإمام الباقلاني في التنظير الأصولي، مع تفصيل تطبيقاتها على أمثلة تشمل المباحث الكبرى لعلم الأصول، وتتبع أبرز آثارها على المنهج الأصولي الذي سار عليه المالكية بعد الباقلاني، وعلى طريقة المتكلمين في التنظير الأصولي.

- المبحث الأول: منهج النقد الأصولي عند القاضي أبي بكر الباقلاني

يعتبر كتاب "التقريب والإرشاد" للباقلاني الشاهد الأمثل على تميز حركة الجدل الأصولي عند مالكية العراق، هذا الجدل الذي تأثر بعلم الكلام وعلم المنطق، حتى أضحى المنهج الجدلي مصنفا ضمن فروع علم أصول الفقه، وتنوع تجلياته في جملة من المظاهر من أهمها¹:

- عقد المسألة ابتداء على صيغة الخلاف، مثل: اختلف الناس، أو اختلف العلماء، أو أهل العلم.

1- الحارثي وائل، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق ص: 458-469.

- إدارة النقاش والبحث بصيغة: فإن قيل..قلنا..، فإن قيل..فالجواب..
 - ترتيب الوجوه المطولة في الاستدلال والأجوبة التي قد تتجاوز العشرة أوجه.
 - ابتداء الأجوبة بالمنع أو التسليم أو التنزل ونحوها، وهي اصطلاحات مقررة في علم الجدل.
 - وصف القائل بالمذهب المقابل بالخصم والمخالف ونحوها، ومن أمثلة ذلك ما لخصه الجويني عن الباقلاني في سياق الجدل الدائر حول مسألة "تصويب المجتهدين في الفروع" فقال: «والأولى عندنا، إذا خضت في الاستدلال أن تقسم الكلام على خصمك فتقول:»¹.
 - محاولة إلزام الخصم بأصوله أو بأقواله الأخرى أثناء النقاش لبيان تناقضه وخطئه.
- ونظرا لهذه الحثيات والتجليات، يمكن التمييز في الكتابة الأصولية عند مالكية العراق، بين اتجاهين اثنين رغم ما حصل بينهما من تداخل في كثير من المباحث والقضايا الأصولية: اتجاه أول سعى إلى الاحتجاج لأصول المذهب ونقض أقاويل المذاهب الأخرى، وأبرز من يمثل هذا الاتجاه أبو بكر الأبهري (ت375هـ)، وأبو الحسن بن القصار (ت397هـ) والقاضي عبد الوهاب (ت422هـ).
- واتجاه آخر اهتم بالتأصيل والاستدلال اللغوي والعقلي بغض النظر عن موافقة أصول المذهب أو مخالفتها، ولعل أبرز من يمثل هذا الاتجاه القاضي أبو بكر الباقلاني (ت403هـ)، الذي كان يُعنى بتحقيق الحق في كل مسألة من وجهة نظره، دون أن يجنح إلى نصرته مذهب معين، على مالكيته المعلومة، فما كان يهتم بنسبة الأقوال إلى مالك ولا إلى أصولي مذهبه، وهذا إسهام كبير منه في تقرير طريقة المتكلمين في العمل الأصولي. ويمكن إجمال أهم قواعد منهج الباقلاني في النقد الأصولي فيما يلي:

- القاعدة الأولى: تأصيل القواعد حسب الأدلة العقلية واللغوية والشرعية

هذا ما قام به أبو بكر الباقلاني بشكل صريح في كتابه، دون أن يرجع إلى ما قرره علماء المالكية قبله أو يعتمد عليه، فلا يشير إليهم ولا ينقل عنهم ولا عن أصحاب مالك شيئاً، وبذلك يؤكد أن هذا المنهج هو الأنسب للعمل الذي يقوم به الأصولي، والذي ينبغي ألا يتأثر بالاختيارات الفقهية، حتى كأنها مصدر للأصول، فإن العكس هو الصواب حتى تكون القاعدة الأصولية هي المستدل بها على الفروع لا العكس.

- القاعدة الثانية: الانضباط لمحكّمات العقول وعدم الترجيح إلا بدليل يقطع الاحتمال

من تجليات هذا الانضباط، أن كل ما دخله الاحتمال لزم فيه التوقف والبحث عن مرجح، الأمر الذي نجم عنه توقف الباقلاني وعدم قطعه برأي واحد في كثير من المسائل سيأتي تفصيلها، منها: عدم القول بالعموم أو الخصوص، وتعارض العموم مع خبر الواحد، وتعارض العموم مع القياس، والتخصيص بمذهب الراوي، وغيرها من المسائل.

ويؤيد سلامة هذا المنهج، ما عبر عنه الجويني في تلخيص كتاب الباقلاني بقوله: «فوجوه الغلط لا تنحسم في حق من لا يعصم، ولا سبيل إلى تقدير الأخبار مع تقابل وجوه الإمكان»¹، وأيضا ما نقله عنه الجويني من أن ما يكون فيه الصحابي ناقلا، فهو مصدق في نقله، وما يخشى أن يكون مجتهدا فيه، فلا تقطع بظاهره حتى يتبين حقيقة الأمر².

وأیضا في مسألة انتشار قول الصحابي بين الصحابة وسكوتهم عنه، قال الجويني نقلا عن الباقلاني: «فجاز أن يكون السكوت رضى منهم بالقول المنتشر فيهم، وجاز غير ذلك، فتقابلت الاحتمالات ولم يكن الأخذ ببعضها أولى»³.

1- المرجع السابق، (133/2).

2- المرجع السابق، (534/2).

3- المرجع السابق، (99/3).

- القاعدة الثالثة: تخير الأصولي والمجتهد عند تعارض الأدلة وتكافئها

ويأتي هذا التخيير بعد تحقق حصول التعارض بين القواعد أو بين الأدلة، ولعل من أبرز مميزات منهج الباقلاني في التنظير وفي النقد الأصولي: التوقف والتخيير، ويظهر ذلك من خلال مسائل عديدة: منها قوله بتخيير المجتهد بين الأدلة عند تحقق التعارض، ويقرر أنه: «إذا اجتهد المجتهد فتقابل في ظنه وجهان من الاجتهاد، ولم يترجح أحدهما على الآخر وهما متعلقان بحكمين متنافيين... يتخير في الأخذ بأي الاجتهادين شاء»¹.

وبخصوص ما خاض فيه عدد من الأصوليين وعلماء الكلام في مسألة "اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم" فإن الباقلاني يقول: «لم يرد في الشرع دلالة يقطع بها في نفي الاجتهاد -من النبي صلى الله عليه وسلم ولا في إثباته، فيتوقف فيه على مورد الشرع»²، بينما يذهب القاضي عبد الوهاب على سبيل المثال - إلى أنه: يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم الاجتهاد فيما لا نص فيه من أمور الشرع³.

والباقلاني يؤسس لهذا التوقف من نظرتة إلى مسائل الأصول التي يعتبرها قطعية، ولا يقبل فيها إلا الدليل القطعي فلا تثبت بدليل ظني، لذلك كان يذهب إلى الوقف أو التخيير في المسائل التي لا تسعفه فيها الأدلة القطعية، حتى اعتبره عدد من الباحثين المؤسس الفعلي لمذهب الواقعية.

لقد كان القاضي الباقلاني رائد اتجاه أصولي متميز يدعو إلى الاستقلال عن المذهب أصولياً، فقد كان مجتهداً مستقلاً من التقيد بالمذهب من الناحية الأصولية، إذ لم يكن له اهتبال بالتراث الفقهي المالكي ولا بالانتساب إلى إمام المذهب، بل إنه أبطل ما استند إليه الإمام مالك وأتباعه من حجية عمل أهل المدينة، وحجية الاستحسان، وحجية قول الصحابي، وخالفهم

1- المرجع السابق، (3/390-391).

2- المرجع السابق، (3/410).

3- الرئيس عبد المحسن، أصول الفقه عند القاضي عبد الوهاب، ص: 566.

في حجية عدد من الأصول والقواعد الأخرى كما هو معلوم وكما سيأتي بيانه وتفصيله، وإنما كان أكثر ولائه لمنهج شيخه إمام المعقول والمنقول أبي الحسن الأشعري، ولعلها من المسوغات التي حملت الجويني - الشافعي - على تلخيص كتابه، لأنه رأى فيه شبه تأصيل للفقهاء الإسلامي عموماً، فالباقلاني لم يكن مقلداً في الفقه ولا في أصوله بل كان مجتهداً، فكما كان يمنع التقليد في الأصول، كذلك كان يمنعه في الفروع ويرى عدم جواز تقليد العالم للعالم¹.

وهذا الصنيع من الإمام الباقلاني يؤكد على التجديد الذي حرص عليه هذا الإمام في النقد الأصولي، وتجلي من خلال ضرورة الفصل بين عمل الفقيه وعمل الأصولي الذي يشترط فيه التجرد من الانتساب إلا إلى الحق الذي تنصره الأدلة الشرعية واللغوية والقواعد العقلية، وهي إحدى الخصوصيات التي ميزت منهج المتكلمين في التنظير الأصولي كما سيأتي تفصيله.

كما أن اختيارات الباقلاني الأصولية، تؤكد استقلال منهجه، ولا تسعف في موافقة ما تذكره بعض مصادر ترجمته من تقليده لمالك، حتى وإن تتلمذ على أيدي كبار المالكية وأخذ عنه عدد منهم، وحتى وإن انتهت إليه رئاستهم وتولى منصب القضاء بينهم، والظن به أنه لو عرض عليه قضاء الشافعية أو الحنفية أو الحنابلة أو غيرها من المذاهب، لأدى فيه الحق المقترض، دون أن يستلزم الأمر التعصب في الانتساب إلى أحدها، فقد كان متكلماً ومجتهداً مجدداً محيطاً بأصول وفروع مذاهب عصره أكثر من بعض المنتسبين إليها.

ويحتمل أيضاً أن يكون توليه للقضاء أحد المسوغات التي حملته على التحرر من التقليد والتبعية، خاصة إذا علمنا أن من شروط القاضي في زمانه، ما ذكره تلميذه القاضي عبد الوهاب (ت422هـ) بقوله: «فأول ما يجب فيه -أي القاضي- أن يكون فقيهاً غير عامي، ومن أهل الاجتهاد عارفاً بالكتاب والسنة وطرق الاجتهاد وترتيب الأدلة وكيفية النظر فيها وتخريج الفروع

1- الجويني، التلخيص في أصول الفقه، (3/427 و435).

على الأصول، ولا يجوز له تقليد غيره من العلماء ما دام عليه فسحة في النظر ومهلة يمكنه فيها الاجتهاد»¹.

المبحث الثاني: التطبيقات الأصولية للمنهج النقدي عند أبي بكر الباقلائي

أولاً- البناء الهيكلي لعلم أصول الفقه عند الباقلائي:

كان القاضي أبو بكر الباقلائي صاحب تصور نظري تفصيلي لمباحث علم الأصول، إذ حرص على استقراء المباحث المكونة لهذا العلم، مؤخراً الحديث عن الاجتهاد إلى آخر الكتاب من خلال صفة المفتي، لكونه يعتبره الخيط الناظم للمباحث التي قبله، أو لكونه صلة وصل بين علم الأصول وعلم الفقه.

وقد اهتم في كتابه "التقريب والإرشاد" ببيان تصوره الشمولي لعلم أصول الفقه، الذي مهد لقضاياه بمقدمات كلامية موسعة تهم ما يتعلق بالتكليف والمكلف، ورسخ فيه منهج المتكلمين بتقرير القواعد في ضوء الأدلة اللغوية والعقلية والشرعية، بتجرد تام عن الفروع الفقهية لأي إمام من الأئمة المتبعين، حتى لإمام المذهب الذي اشتهر بالانتساب إليه.

وقد ظهر أثر منهجه الكلامي على منهجه الأصولي في تحريره للقضايا الأصولية، التي كان يعتبرها مسائل قطعية لا تثبت إلا بالأدلة القطعية دون الظنية، فنجده يهتم غاية الاهتمام بالتعريفات والحدود² ويقدمها على ما سواها في عرض وتحرير كل مسألة أصولية، لذلك يعرف أصول الفقه قبل الخوض في تفاصيلها بكونها: «العلوم التي هي أصول العلم بأحكام أفعال المكلفين»³، ويعتبر العلم بأصول الفقه فرضاً على الكفاية دون الأعيان، وعلى العامي التقليدي في

1- البغدادي: القاضي عبد الوهاب، المعونة، (3/ 194).

2- الحد عنده «هو القول الجامع المانع المفسر لاسم المحدود وصفته على وجه يحصره على معناه، فلا يدخل فيه ما ليس منه، ويمنع أن يخرج منه ما هو منه». الباقلائي أبو بكر، التقريب والإرشاد الصغير، (1/ 199).

3- المرجع السابق، (1/ 172).

ذلك والرجوع إلى قول العلماء¹، كما يعرف الفقه بقوله: «العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية دون العقلية»².

أما المباحث الكبرى لعلم أصول الفقه حسب تصوره العام، فيحصرها في ثمانية يقول فيها: «اعلموا أن أصول الفقه محصورة: فأولها: الخطاب الوارد في الكتاب والسنة على مراتبه التي نذكرها، وثانيها: الكلام في حكم أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم الواقعة موقع البيان لمجمل ما في الكتاب والسنة، أو ابتداء إثبات حكم بها، لأنها إذا وقعت موقع البيان صارت بمنزلة الخطاب، وربما كان البيان بها لمن علمها وشاهدها أبلغ منه بالقول على ما نذكره، وثالثها: القول في الأخبار وطرقها وأقسامها، ورابعها: بعض الأخبار المروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم، وهي أخبار الآحاد الواردة بشروط قبولها في الأحكام، وخامسها: الإجماع، وسادسها: القياس، ونعني بذلك حمل المعاني المودعة في الأصول التي إذا ثبت تعلق الحكم بها وجب القياس على المعاني المودعة فيها، وسابعها: صفة المفتي والمستفتي والقول في التقليد، وثامنها: الحظر والإباحة، وسيما على قولنا بأنهما حكمان شرعيان»³.

ثانيا- منهج الباقلاني في تصنيف الأدلة الشرعية:

اعتنى القاضي أبو بكر الباقلاني بتصنيف الأدلة، بعد تعريفه للدليل بقوله: «إنه كل أمر صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم ما لا يعلم باضطرار، وسواء كان موجودا أو معدوما أو قديما أو حادثا، أو مما قصد فاعله إن كان مفعولا إلى الاستدلال به على ما هو دليل عليه أو لم يقصد ذلك»⁴. ويقسم جميع ما يستدل به على الأحكام، حسب ما يفيد من القطع أو الظن إلى قسمين:

1- المرجع السابق، (306/1).

2- الجويني، التلخيص في أصول الفقه، (105 /1).

3- الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، (310/1).

4- المرجع السابق، (202/1).

- «الأول: يوصل صحيح النظر فيه إلى العلم الضروري، ويدخل فيه جميع أدلة العقول المتوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء... وجميع أدلة السمع الموجبة للقطع والعلم من نصوص الكتاب والسنة ومفهومهما وحنهما، وإجماع الأمة، والمتواتر من الأخبار، وأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم الواقعة موقع البيان، وكل طريق من طرق السمع يوصل النظر فيه إلى العلم بحكم الشرع دون غلبة الظن.

- **الثاني:** ما يوصل النظر فيه إلى الظن وغالب الظن، ويوصف بأنه أمانة على الحكم، وهو على ضربين:

1- ما لا أصل له معين يرد إليه ويقاس عليه: وإنما يستنبط المجتهدون منها أمارات عقلية¹.

2- ما له أصل معين: أي له أمارات ثابتة بالسمع، وهو نوعان: القياس²، والاستدلال بأصل معين من لغة أو حكم ثابت في الشرع دال على المراد³.

ومن أبرز ما قرره الباقلاني في شأن ما يستند إليه المجتهدون من أدلة، ما يلي:

- **القرآن الكريم:** ذهب الباقلاني إلى أن القرآن كله عربي لا عجمية فيه⁴، ووافقه على ذلك الباجي⁵ (ت474هـ) والمازري⁶ (ت536هـ) والقرافي⁷ (ت684هـ)، وخالفهم في ذلك

1- مثل قياس النبيذ على الخمر، وقياس الأرز على البر في تحريم التفاضل بعلة جامعة. المرجع السابق، (1/221-227).

2- وهو: "الاستدلال على ثبوت الحكم في الفرع بعلة الأصل بعد ثبوته وقيام الدليل على تعليقه". المرجع السابق، (1/221-227).

3- المرجع السابق، (1/221-227).

4- ابن رشيقي الحسين، لباب المحصول في علم الأصول، (1/283-285).

5- الباجي أبو الوليد، إحكام الفصول، (1/302).

6- المازري أبو عبد الله محمد، إيضاح المحصول من برهان الأصول، ص: 157-158 (يقول: ولا مستنكر أن يتفق لسانان على لفظة واحدة، ويصادف وضع العرب وضع العجم في بعض الألفاظ).

7- القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص: 191-الذخيرة (2/187. يقول: القرآن في عرف الشرع: العربي) - محمد أحمد محمد، القواعد الأصولية للإمام القرافي وتطبيقاته عليها من خلال كتابه "الذخيرة"، ص: 197.

الأبياري¹ (ت616هـ) وابن الحاجب² (ت646هـ) وابن جزري³ (ت741هـ) الذين اعتبروا أن في القرآن عبارات غير عربية. ومن أصولي المالكية من اعتبر المسألة عديمة الجدوى مثل الحسين بن رشيق (ت632هـ) الذي قال: «وهذا لا يبلغ مبلغ القطع، فإن اشتتاله على الكلمة والكلمتين من لغة العجم لا يخرجها عن كونه عربيا، فقد تشتمل اللغة الأعجمية على آحاد كلمات عربية ولا يخرجها عن كونها أعجمية..ولا يتعلق بالكلام في هذه المسألة كبير طائل»⁴. وإذا كان ابن خوزيمنداد (ت390هـ) قد نفى وجود المجاز في القرآن، فقد نقد ذلك الباقلاني مؤكدا عدم صحته، واعتبر أن لفظ العموم إذا خص بالأدلة المنفصلة مثل القياس، أو دليل العقل.. صار مجازا، دون ما خص بالاستثناء المتصل به وما جرى مجراه من الألفاظ فإنه يكون على الحقيقة⁵. أما باقي القضايا المتعلقة بالقرآن الكريم فهي مفصلة في المباحث الموالية المتعلقة بالأحكام والدلالات.

- **السنة النبوية:** يذهب الباقلاني إلى أن: «الخبر⁶ المتواتر المستجمع لشروطه يثبت به العلم الضروري»⁷، ويحدد صفات أهل التواتر بقوله: «أن يكونوا علمين بما أخبروا عنه، أن يكونوا مضطرين إلى العلم الحاصل لهم مخبرين عن علمهم الضروري، أن يزيد عددهم على الأربع .. وقد اندرج تحتها .. استواء طرفي النقلة وواسطتهم إذا نقل الخبر خلف عن سلف»⁸.

1- الأبياري، التحقيق والبيان (1/ 517).

2- ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل، ص: 24، (يقول: المشكاة هندية، واستبرق وسجبل فارسية، وقسطاس رومية).

3- ابن جزري، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص: 272.

4- ابن رشيق الحسين لباب المحصول في علم الأصول، (1/ 283- 285).

5- الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، (3/ 67).

6- الجويني، التلخيص، (2/ 275).

7- المرجع السابق، (2/ 287).

8- اختار النظام المعتزلي أن خبر الواحد قد يقترن في بعض الأحوال بقرائن فيفرضي معها إلى العلم الضروري. وهذا القول رد عليه الجويني في التلخيص ثم نصره في البرهان، ومن اختاره أيضا: الغزالي وابن برهان والرازي والآمدي وابن الحاجب وابن قدامة...المرجع السابق، (2/ 288 و292-293).

- **الإجماع:** أكد الباقلاني أن الإجماع حجة لا يعتد بخلاف بعده¹، وأنه لا يختص بعصر دون آخر²، وأن انقراض العصر -أي المجمعين- لا يشترط في انعقاد الإجماع³.
- **الاستصحاب والبراءة الأصلية:** يؤكد الباقلاني أنه لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع⁴، ويرى أن استصحاب البراءة الأصلية حجة فيما بين المجتهد وبين الله عز وجل بعد بذله للجهد اللازم في البحث عن الحكم، ويقول في ذلك: «إذا عنت حادثة لمجتهد، فلم تقم عنده دلالة مقتضية وجوباً -بعد طلبه جمده- فله الأخذ بنفي الوجوب في حقه، فأما إذا انتصب مسؤولاً، وأراد نصب دلالة يناظر عليها فلا يستقيم له التمسك بذلك»⁵. وعلى اعتبار أن حال البراءة الأصلية يفيد اليقين فإن الباقلاني يرى أن قاعدة "اليقين لا يزول بالشك" مما لا يطرد القول فيه، ويعلل ذلك بقوله: «فقد تقوم الدلالة بترك حكم ما سبق عند طروء الشك والالتباس.. فإن استصحاب حكم اليقين مما ينقسم حكم الشرع فيه، ولا يجوز التمسك به في منازل الأدلة»⁶.
- **إجماع أهل المدينة:** يذكر الإمام الجويني نقلاً عن الباقلاني، أن علماء المدينة إذا أجمعوا على حكم، لم يساعدهم عليه علماء سائر الأمصار، فلا تقوم الحجة باتفاقهم، وإنما تقوم الحجة باتفاق علماء المسلمين قاطبة حيث ما كانوا من بلاد الله⁷.

1- الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، (357/2) - في التلخيص: قال الجويني: الإجماع هو اتفاق الأمة، أو اتفاق علمائها على حكم من أحكام الشريعة. (06/3). ويضيف: لا تتصوره في لحظة واحدة، بل إنما تتصور ذلك في محلة ونظرة وانتشار من الأخبار (108/3).

2- لأنه لا يثبت عقلاً وإنما الدليل عليه السمع، وكل ما دل على إجماع الصحابة، فهو بعينه دال على إجماع غيرهم. الجويني، التلخيص، (53/3).

3- المرجع السابق، (48/3) و(73/3).

4- المرجع السابق، (473/3).

5- المرجع السابق، (130/3).

6- المرجع السابق، (139-138/3).

7- المرجع السابق، (113/3).

- **القياس:** يعرف القاضي الباقلاني القياس بقوله: «القياس حمل أحد المعلومين على الآخر في إيجاب بعض الأحكام لهما، أو في إسقاطه عنهما بأمر جمع بينهما في إثبات صفة وحكم لهما أو نفي ذلك عنها»¹، ويخالف ما درج عليه بعض الأصوليين والفقهاء من تقسيم القياس إلى قسمين متباينين: جلي وخبفي، لأنه يعتبر «كل قياس ثبتت علته نصاً وتحققت طريقة تفضي إلى القطع في تعيين العلة.. فهو يؤدي التمسك به إلى العلم والقطع.. فأما إذا لم يكن معنا طريق يفضي إلى القطع والعلم لتعيين علة القياس، وكان الفرع إلى غلبات الظنون، فمهما حصلت غلبة الظن للمجتهد بما يستنبط من القياس، فحكم الله الأخذ بما غلب عليه الظن قطعاً.. وذلك أن واحداً من القياسين لا يفضي إلى العلم، فإذا لم يتحقق العلم في واحد منهما لا يتقرر تباينهما»².

ويؤيد تقسيم القياس إلى نوعين: قياس علة وقياس شبه، ويقول فيهما: «فأما قياس العلة فهو أن تستنبط علة الأصل، ويرد الفرع إلى الأصل بعلة الأصل، وهذا هو القياس المتفق عليه عند القائلين بالقياس. والضرب الثاني من القياس: قياس الشبه، وهو أن يلحق فرع بأصل لكثرة إشباهه بالأصل في الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرع فيها الأصل هي علة حكم الأصل.. فلو رأى المجتهد التمسك بالأشبهاء في بعض الحوادث وغلب على ظنه ثبوت حكم من قضية اعتبار الأشبهاء فهو مأمور بما غلب على ظنه قطعاً عند الله تعالى»³.

ومن أقوى الطرق والمسالك التي يمكن أن يسلكها المجتهد في إثبات علة الأصل من الخطابات الشرعية، حسب الباقلاني: «- أن يتضمنها كتاب أو سنة، تصريحاً أو ضمناً. - ذكر صفة في شيء ثم يعقبها بإثبات حكم، بحيث يعلم أن الحكم مرتبط بالوصف المتقدم. - تعليق الحكم بكل اسم مشتق⁴. - التعليق والارتباط في أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم⁵ - أن يحصر

1- المرجع السابق، (145/3).

2- المرجع السابق، (230/3).

3- المرجع السابق، (236/3 - 242).

4- مثل قول الله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالشَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة 48)، وقوله عز وجل: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور 02).

5- مثل ارتباط سجوده صلى الله عليه وسلم بالسهو في الصلاة.

صفاته في تقديرها عللاً، فيبطل كلها بطريق من طرق البطلان إلا صفة واحدة ويستدل ببطلان جميعها، وعدم بطلان ما نصبه أنه علة سديدة»¹.

ومما يبرز بجلاء منهج النقد الأصولي الذي سلكه الباقلاني في هذا المبحث، أنه أبطل عدداً من الطرق التي يمسك بها الفقهاء لإثبات العلل ومنها: «أن لا يجد القائل ما يقدر في صحة العلة التي استنبطها بعد عرضها على مبطلات العلل، فيحكم بسلامتها»².

كما أبطل ما يتمسك به الفقهاء من أن الدليل على علة الأصل اطرادها، وأن الحكم يوجد متى وجدت فقال: «هذا الذي ذكرتموه اعتصام منكم بنفس الخلاف، فإنكم طردتم علة الأصل في الحكم المتنازع فيه، والخصم لا يساعد على ثبوت الحكم في الفرع إلا مع تحقيق العلة، فلم طردتم العلة في الصورة التي نوزعتم فيها -أي باختياركم- ولم نصبتموها علة فيها؟ فإذا قلتم إنما نصبناها لاطرادها، فمحصوره: إنما طردناها لاطرادها، فهو تعليل الدعوى بالدعوى»³.

وأبطل أيضاً التمسك بالاطراد والانعكاس، وصورته أن يوجد الحكم في الأصل بوجود العلة، ولو قدر فقد العلة انتفى الحكم، فينصب ذلك آية في تثبيت ما قدر علة في الأصل، ويقول: «وهذه الطريقة ليست بمرضية في إثبات العلل أيضاً، وذلك أن العكس لا يشترط في صحة الأدلة.. ووجه التحقيق فيه، أنه إذا علق الحكم على وجود أمانة فليس من شرط التعليق بها، أن يعلق ضد ذلك الحكم على عدم تلك الأمانة»⁴.

أما الطرق التي نصبها الباقلاني أدلة تقتضي العلم بفساد بعض العلل المستنبطة، فمنها ما يفيد القطع ومنها ما يفيد غلبة الظن، أما الأولى فتتمثل في: «مخالفتها للنص في مجرى من مجاريها.. مخالفتها للإجماع في بعض مجاريه.. وأن تخالف علة صاحب الشريعة.. وأن لا يقوم على ثبوتها علة

1- الجويني، التلخيص في أصول الفقه، (253-248/3).

2- المرجع السابق، (254/3).

3- المرجع السابق، (256/3).

4- المرجع السابق، (260/3).

علم أصلاً بوجه من الوجوه.. وأن يجيد القائس عن سنن القياس ويسلك بالاستنباط مسلك العقل ولا يعتبر بمورد الشرع»¹.

وأما التي مسلكتها غلبت الظنون ولا تبلغ مبلغ القطع، فمنها «انتفاض العلة وتخصيص المعلل إياها.. ومقابلة القياس عموماً.. قصور العلة وعدم تعديها.. ومن ذلك معارضة العلة مع تنافيهما في الظاهر.. وهذا عند القائلين بأن المصيب واحد من المجتهدين، والذي عندنا معاصر القائلين بتصويب المجتهدين أن العلة لا تقدر فيها المعارضة، ولكن كل علة تقتضي حكمها في حق مستنبطها، ولو تساوتا في حق مستنبط واحد تخير بالأخذ بأيهما شاء»².

- **قول الصحابي:** يذهب أبو بكر الباقلاني إلى أن قول الصحابي حجة إذا لم يختلف الصحابة، وإن لم ينتشر³، أما قوله -منفرداً- فليس بحجة⁴، كما يذهب إلى أن «قول الصحابي إذا انتشر في سائر الصحابة، ولم يظهروا عليه نكيرا بل سكتوا عنه ولم يتكلموا بوفاق ولا خلاف، فإن ذلك ليس بإجماع»⁵.

وقد اضطرت أقوال الباقلاني في عدد من المسائل المتعلقة بحجية أقوال الصحابة، ولعله كان يسلك فيها منهج الوقف حتى تبين مدلولها القرائن، ومن تلك المسائل: قوله: إذا اختلف الصحابة، فالتمسك بقول الخلفاء أولى. وفي موضع آخر يقول: «وأجمعوا على أن قول الصحابي لا يكون حجة على الصحابي، والظاهر من المذاهب أنهم إذا اختلفوا سقط الاحتجاج

1- المرجع السابق، (264-265/3).

2- المرجع السابق، (266-267/3).

3- المرجع السابق، (451/3).

4- المرجع السابق، (98/3 و124).

5- المرجع السابق، (99/3).

بأقوالهم»¹. وقوله: القياس الجلي يقدم على قول الصحابي. وفي موضع آخر يقول: إن قول الصحابي مقدم على القياس².

- الاستحسان: يذهب أبو بكر الباقلاني إلى القول بإبطال الاستحسان إذا لم ينبن على قاعدة من قواعد الأدلة³.

ثالثاً- منهج الباقلاني في تصنيف الأحكام الشرعية

يؤكد أبو بكر الباقلاني أن الأمة مجمعة، على أن الخطاب الشرعي الموجه لأهل عصر الرسول صلى الله عليه وسلم لازم لمن بعدهم من أهل الأعصار⁴، وأن الأحكام الشرعية التي يتضمنها هذا الخطاب يمكن تقسيمها إلى مراتب، يقول في بيانها: «إن جميع أفعال المكلف، إما أن يكون له فعلها أو لا يكون له ذلك، وهي كلها بعد ذلك تنقسم إلى ثلاثة أقسام لا رابع لها: فضرب مأمور به، وضرب منهي عنه، وضرب منها مباح مأذون فيه.

والمأمور به منها على ضربين: واجب وندب. فالواجب⁵: هو الموصوف بأنه واجب أن يفعل. والمندوب إليه⁶: يوصف بأنه الأولى أن يفعل والأفضل، ونحو ذلك.

والمنهي عنه أيضاً على ضربين: فضرب منه محرم محذور، وهو الموصوف بأنه يجب تركه واجتنابه.. والضرب الآخر من المنهي عنه، منهي عنه على سبيل الندب والأفضل⁷، لا على وجه

1- المرجع السابق، (3/451 و453).

2- المرجع السابق، (3/451-452).

3- المرجع السابق، (3/310).

4- الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، (2/243).

5- حده: «ما وجب اللوم والذم بتركه من حيث هو ترك له. أو بأن لا يفعل على وجه ما». المرجع السابق، (1/293).

6- حده: «المأمور به الذي لا يلحق الذم والمأثم بتركه من حيث هو ترك له على وجه ما، وما لا يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له من غير حاجة إلى فعل بدل له» المرجع السابق، (1/291)، (2/28).

7- المكروه عند الباقلاني ينصرف إلى وجهين: "أحدهما: أنه منهي عن فعله نهي فضل وتزيه، ومأمور على وجه الندب بأن يفعل غيره الذي هو أولى وأفضل منه..والوجه الآخر: وصف المختلف في حكمه بأنه مكروه..بما العدول عنه إلى غيره أحوط وأولى

التحريم والحظر لتركه، ويوصف هذا الضرب بأنه الأولى والأفضل ألا يفعل، والأفضل الأولى فعل تركه والاجتناب له.

فأما المباح¹ فقسم مخالف لهما، وهو المأذون فيه الذي لا يوصف بأنه يجب أن يفعل، والأولى والأفضل أن يفعل، أو يجب أن لا يفعل، والأفضل أن لا يفعل، إذ كان فعله وتركه سيان، وليس في فعل المكلف شيء خارج عن هذه الأقسام².

وهذا التقسيم هو الذي سار عليه الأصوليون، من قبل الباقلاني ومن بعده، إلى أن جاء الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ) فألحق بهذه التقسيمات مرتبة العفو التي يقول عنها: «يصح أن يقع بين الحلال والحرام مرتبة العفو، فلا يحكم عليه بأنه واحد من الخمسة المذكورة»³، كما يؤكد أن: «مرتبة العفو ثابتة، وليست من الأحكام الخمسة.. منها الخطأ والنسيان، ومنها الخطأ في الاجتهاد ومنها الإكراه، ومنها الرخص، ومنها الترجيح بين الدليلين، ومنها العمل على مخالفة دليل لم يبلغه، ومنها الترجيح بين الخطابين عند تزامهما ولم يمكن الجمع بينهما، ومنها ما سكت عنه»⁴.

رابعا- منهج النظر في الدلالات اللغوية عند الباقلاني

من الخصائص المميزة للمنهج النقدي الذي انتحاه الباقلاني، مراعاته للاحتتمالات المتكافئة في النظر إلى دلالات الألفاظ والأدلة الشرعية، فلا يميل إلى ترجيح بعضها على بعض إلا بدليل أو أدلة مستقلة، ومن الأمثلة على ذلك قوله: «الآي والسنن التي قصد بها بيان إثبات الأحكام

وأفضل..وقد يقال في الفعل إنه مكروه إذا اختلف في تحليله وتحريمه اختلافا حاصلًا مع عدم النص القاطع على أحد الأمرين، بل واقع فيه من جهة الاجتهاد وغلبة الظن". المرجع السابق، (1/299).

1- حده: «ما أعلم فاعله من جهة السمع أنه لا تقع له في فعله، ولا ضرر عليه في تركه من حيث هو ترك له». المرجع السابق، (1/288).

2- المرجع السابق، (1/286-287).

3- الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات (1/253).

4- المرجع السابق، (1/259).

الشرعية على ثلاثة أضرب: إما أن تكون مجملة محتملة، أو جارية على ما أريد بها على جملة المجاز، أو نصوص ظاهرة وما يجري مجراها من العموم عند مثبته، ومن لحن القول ومفهومه وفخواه..

فإن كانت محتملة مجملة، يجوز أن يراد بها إثبات ذلك الحكم وأن لا يراد، لم يجب القضاء على أنه بها ثبت ذلك الحكم وأريد، لجواز أن يكون غير مراد به وثابتاً بغيره... وكذلك القول في كل حكم يصح أن يراد بمجمل من القول، ويصح أن لا يراد به، فإنه¹ لا يجب القطع على أنه مراد بنفس المجمع... وكذلك ما ثبت من الأحكام في تحليل أو تحريم، وهناك لفظ يجري عليه مجازاً واتساعاً، فإنه أبعد عن وجوب القطع بثبوتها باللفظ الجاري عليه على طريق المجاز، لأنه إنما يعلم بدليل أنه مراد به، لا² بإطلاق اللفظ، فوجب حمله على ما وضع له حقيقة... وإن كان اللفظ يجري على شيئين أحدهما حقيقة والآخر مجازاً، وجب أن يقال إن الحكم الذي يتناول اللفظ حقيقة ثابت بنفس اللفظ، إلا أن يمنع من ذلك دليل، ويتفق على أنه ثبت في الأصل بلفظ آخر وورود هذا مؤكداً له. فأما إذا لم يمنع منه دليل، قضى على أنه ثابت به لأجل ظاهر الحال، وما يجري عليه مجازاً لا يجب القضاء على أنه ثابت باللفظ منه لجواز أن لا يكون ثبت به، فإن قام دليل من غير اللفظ على أنه ثابت به قضى به، لأجل ذلك الدليل لا بنفس اللفظ. فأما الحكم الثابت وهناك نص وعموم ولحن بقول يقتضيه، فواجب القضاء على ما ثبت به، إلا أن يمنع من ذلك دليل³.

ولعل هذا المنهج الذي سلكه الباقلاني، هو الذي جعله لا يكاد يتفق مع سائر أصولي المدرسة العراقية - وغيرهم - في التأصيل، وهذا ما سيتبين بعد الاطلاع على أهم القواعد الاجتهادية التي قررها في مبحث الدلالات، ويبان ذلك فيما يلي:

- **مسألة اللغة:** في مسألة اللغة والأسماء، وهل اللغة توقيفية أو قياسية، يقرر القاضي الباقلاني أن: «أسماء الأشياء في كل لغة، يمكن أن يكون عرفاً واستقراً بالتوقيف والوحي

1- أثبت المحقق: (في إنه). ولعل الصواب ما أثبتناه.

2- أثبت المحقق: (وإلا بإثبات اللفظ)، ولعل المعنى الصحيح يتم بما أثبتناه.

3- الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، (3/366-368).

من الله، ويمكن أن يكون ذلك بمواضعة أهل اللغات، ويجوز أن يكون بعضها مأخوذاً عن وحي وتوقيف، وبعضها مستقراً بطريق المواطأة والمواضعة، وبعضها مستعملاً بقياس على ما تكلم به أهل اللغة»¹.

- **النص:** يذهب الباقلاني إلى أن النص هو اللفظ المستقل بنفسه في الكشف عن جميع متضمنه، لا احتمال في شيء من معانيه، ويقول: «ويوصف هذا الضرب بأنه نص، ومعنى وصفه بذلك ظهور معناه من غير احتمال، وكون المذكور فيه منطوقاً باسمه الموضوع له»².

- **الظاهر:** نقل الإمام الجويني (ت478هـ) عن القاضي الباقلاني أن الظاهر: «هو لفظة معقولة المعنى، لها حقيقة ومجاز، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهراً، وإذا عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة»³.

- **المجمل والمفسر:** يبين الباقلاني أن الألفاظ الواردة من الشارع على ضربين: «نص غير محتمل ولا مشتبه المعنى وما هو بمعناه.. والضرب الآخر هو المجمل والمحتمل لمعاني مختلفة، وما هذه حاله فإمّا يعلم المراد منه بدليل يقترن بالخطاب، ودليله ينقسم قسمين: إما عقلي أو توقيف من المبلغ بلفظ أو ما يقوم مقامه»⁴، ثم يضيف: «وتوقيفه عليه يكون بأمرين: إما بغير محتمل من كلامه، فيفسر المجمل منه بلفظ غير محتمل.. أو أن يبين المراد بالمحتمل بألفاظ وأمارات وتأكيدات وإشارات..»⁵.

- **المحكم والمتشابه:** يتجلى اختيار الباقلاني في تعريف المحكم والمتشابه، فيما نص عليه الجويني بقوله: «المحكم هو السديد النظر والترتيب الذي يفضي إلى إثارة المعاني القويمة المستقيمة من

1- المرجع السابق، (320/1).

2- المرجع السابق، (340-341، و431).

3- الأبياري علي بن إسماعيل، التحقيق والبيان (2/171).

4- الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير (431/1).

5- المرجع السابق، (434/1).

غير تناقض ولا تناف. والمتشابه: هو الذي لا يحيط العلم بالمعنى المطلوب به من حيث اللغة إلا أن تقترن بها أمانة وقرينة»¹.

العام والخاص: يبين الباقلائي أن العام هو: «القول المشتمل على شيئين فصاعدا»²، ويذكر أن اللفظ العام: «يستغرق جميع ما يتناوله الاسم: الذكر والأنثى والحر والعبد والمؤمن والكافر»³. أما الخاص فهو: «القول الواقع على شيء أو أشياء مما يتناوله الاسم في وضع اللغة، أو مما يصح وضعه له وإجراؤه عليه، أو بعض ما يكون الاسم متناولاً له أو لغيره»⁴. وعلى خلاف ما تقدم من منهج سابقه، اختار الباقلائي القول بالوقف وعدم القول بالعموم، وذهب إلى أن هذا الوقف يجب أن يكون في الأوامر والنواهي والأخبار جميعاً⁵، ويؤكد ذلك بقوله: «العموم ليس له صيغة تقتضي العموم بمجردھا، والألفاظ المدعاة للعموم، مشتركة تصلح للعموم أو الخصوص، ولا يجب حملها على أحد الأمرين إلا بدليل.. إذ لا لفظ بني للاستغراق»⁶. ومع ذلك يقرر أنه إذا ثبت العموم، حمل الخطاب على عمومه دون مراعاة السبب والسؤال⁷، بمعنى أن العبرة -في هذه الحال- بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ومن أبرز القواعد التي يقررها في هذا المبحث:

○ يمتنع دخول العموم في المعاني والأفعال التي ليست بقول⁸.

1- الجويني، التلخيص في أصول الفقه (1/ 180).

2- الباقلائي، التقريب والإرشاد الصغير (05/3).

3- المرجع السابق، (173/2).

4- المرجع السابق، (06/3).

5- المرجع السابق، (50/3).

6- المرجع السابق، (18/3 و 20 و 55).

7- المرجع السابق، (289/3).

8- وبصيغة أخرى: لا مدخل للأفعال والأحكام والأمر المشروعة للمكلفين والواجبة على كل واحد منهم في العموم. المرجع السابق،

○ تصح دعوى العموم، ويجوز تخصيص جواب رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذا صدر وخرج على سؤال حصل بلفظ يقتضي العموم¹. أما إذا كان الجواب مرتبطاً بالسؤال، ومما لا يصح الابتداء به ولا يستقل بنفسه، فإنه يجب قصره عليه².

- **التخصيص:** يعرف الباقلاني التخصيص بأنه: «بيان ما أريد باللفظ مما لم يُرد به، وإن لم يُرد به ما دخل قط تحته من قصد المتكلم»³، ويقول: «لعل ليس في أحكام الشرع لفظ عام إلا وهو مخصوص»⁴.

وسيرا منه على المنهج الأصولي للمتكلمين، وحرصاً على التمييز في الأدلة بين ما يفيد القطع وما يفيد الظن، قسم الباقلاني الأدلة المنفصلة المخصصة للعام، والتي درج الأصوليون على اعتبارها والعمل بمقتضاها، إلى قسمين: أحدهما يوجب العلم والقطع، والآخر لا يوجبه⁵. واعتبر من القسم الأول: "نص الكتاب والسنة الذي لا احتمال فيه ولا اجتهاد في العمل بالمراد به. وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم المعلوم وقوعه منه على وجه البيان لذلك. وإجماع الأمة على تخصيصه بنصها على ذلك، أو ما يقوم مقام النص من أفعالها والأسباب القائمة مقام القول بأنه مخصوص". واعتبر من القسم الثاني: "أخبار الآحاد والقياس جليه وخفيه والاستدلال بشواهد الأصول وأقوال الأئمة ومذاهب الرواة وقول الصحابي وإن لم ينتشر، فإذا انتشر وعدم الخلاف صار حجة يوجب العلم، وإجمالاً عند بعضهم".

1- المرجع السابق، (101/3 و105).

2- المرجع السابق، (108/3).

3- بصيغة أخرى: التخصيص بيان ما لم يُرد بالخطاب ولم يستقر حكمه ولم يتيقن ثبوته. المرجع السابق، (76/3).

4- المرجع السابق، (75/3).

5- المرجع السابق، (172/3).

- **الاستثناء:** بين الباقلائي معنى الاستثناء بقوله: «أن يخرج من الخطاب ما لولاه لوجب دخوله فيه»¹، وتعبير آخر يقول: «الاستثناء كلام ذو صيغ مخصوصة محصورة، دال على أن المذكور فيه لم يُرد بالقول الأول»²، ويقرر من القواعد في هذا المبحث، ما يلي:
 - لا يجوز استثناء الأكثر مما تقدم ذكره، لاستتباب أهل اللغة له³.
 - الاستثناء المتصل بجمل من الكلام معطوف بعضها على بعض، يجوز رجوعه إلى جميع ما تقدم، وقصره على ما يتصل به ويليه.. والأولى بعده: القول بالرجوع إلى الجميع⁴.
 - **النسخ:** حسب الباقلائي هو: «رفع الحكم بعد ثبوته واستقرار فعل وقته⁵ وتنفيذ موجبه»، وبصيغة أخرى: «النسخ رفع ما قد علم وثبت واستقر وبرد حكمه»⁶، وهو حسب ما ذكره الجويني في التلخيص: «الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه»⁷، ومن أبرز القواعد التي يقررها الباقلائي في النسخ ما يلي:
 - لا يجوز دخول النسخ في الأخبار⁸.
 - يجوز نسخ العبادة لا إلى بدل أو بعبادة أشق منها⁹.
 - يجوز نسخ القرآن بالقرآن، والسنة المتواترة بمثلها، وخبر الواحد بخبر الواحد، ويجوز نسخ القرآن بالسنة، ونسخ السنة بالقرآن¹⁰.

1- المرجع السابق، (24/3).

2- المرجع السابق، (126/3).

3- المرجع السابق، (141/3).

4- المرجع السابق، (147/3-148).

5- كذلك وردت في الأصل، ولعل الصواب: وقت فعله.

6- الباقلائي، التقريب والإرشاد الصغير (76/3).

7- الجويني، التلخيص في أصول الفقه (452/2).

8- المرجع السابق، (476/2).

9- المرجع السابق، (478/2 و481).

10- المرجع السابق، (516/2 و523).

- **الأمر والنهي:** بين الباقلائي أن الأمر هو : «القول المقتضي به الفعل من المأمور على وجه الطاعة»¹، والنهي: «هو القول المقتضي به ترك الفعل»²، ومن القواعد التي يقررها في التعامل مع الأمر والنهي ما يلي:

- صيغة الأمر مشتركة بين الدلالة على الأمر وغيره (النهي - الزجر - التهيب - الإباحة)، وتعتبر إذا وقعت من العاقل القاصد مقترنة بما يدل على قصده إلى بعض محتملاتها، فإن عريت من ذلك وجب الوقف فيها³.

- الأمر يحتمل الوجوب والندب، وإنما يجب حمله على أحدهما بقريضة ودليل⁴.

- الأمر بالفعل بعد حظر مبتدأ غير معلل، يحمل على أصله ومقتضاه، إما في موجب اللغة أو الشرع.. من إيجاب وندب واحتمال ووقف⁵.

- وإذا ورد الأمر بعد حظر الفعل لعلة عرضت ومنعت منه بعد تقدم إطلاقه وإباحته، وجب حمله على الإذن ورفع الحظر له بالإباحة⁶.

- من النهي ما لا يدل على فساد المنهي عنه⁷.

- النهي لا يقتضي تكرار ترك الفعل واجتنابه، ولا يقتضي الفور⁸.

- **المطلق والمقيد:** يقرر الباقلائي في النظر إلى المطلق والمقيد مجموعة من القواعد هي:

1- الباقلائي، التقريب والإرشاد الصغير (05/2).

2- المرجع السابق، (317/2).

3- المرجع السابق، (15/2).

4- المرجع السابق، (27/2).

5- المرجع السابق، (96-97/2). غير معلل: غير حاصل لعلة يزول بزوالها).

6- المرجع السابق، (94-95/2).

7- المرجع السابق، (172/2).

8- المرجع السابق، (318/2).

- الحكم الواحد بعينه، إذا أطلق في موضع وقيد في موضع، كان الحكم لتقييده ولم يعتبر بإطلاقه¹.
- الحكم المقيد إذا كان غير المطلق، ومتعلقاً بغير سببه ومخالفاً لجنسه، فإن المطلق من ذلك على إطلاقه والمقيد على تقييده².
- المطلق من الحكم إذا كان من جنسه مطلق ومقيد فواجب حمله على إطلاقه³.
- الحكم المنفصل من التقييد، إذا كان غير حكم آخر مقيد، وكان مع ذلك من جنسه، إلا أنه متعلق بغير سببه، فيجب تقييد المطلق بتقييد ما هو من جنسه المتعلق بغير سببه، ويجب ذلك من جهة القياس إذا اقتصر حمله على حكم المقيد، إن وجد قياس وشيء يقوم مقامه يوجب تقييده وإلحاقه بما ورد النطق بتقييده⁴.
- المفهوم: يعرف القاضي الباقلاني دليل الخطاب بأنه: «تعلق الحكم بأحد وصفي الشيء، فيصير إثبات الحكم فيما له الصفة دليلاً ينبه عما خالفه فيها، ويوجب ثبوت الحكم فيما فيه الصفة، ونفيه عما خالفه»⁵. والاستدلال بهذا باطل عند الباقلاني إذ يرى عدم صحة الاحتجاج به إذا تعلق الحكم بالصفة، ولا يقبله إلا إذا تعلق الحكم بالغاية، ومن القواعد التي يقررها في هذه المسألة أن:
- تعليق الحكم بالصفة لا يدل على المخالفة⁶.
- تعليق الحكم بالشرط لا يدل على نفيه عن انتفى عنه الشرط⁷.

1- المرجع السابق، (308/3).

2- المرجع السابق، (308/3).

3- المرجع السابق، (309/3).

4- هذه المسألة هي المعبر عنها: باتحاد الحكم واختلاف السبب. المرجع السابق، (310/3).

5- المرجع السابق، (331/3).

6- المرجع السابق، (331/3).

7- المرجع السابق، (363/3).

- تعليق الحكم بالغاية يدل على المخالفة¹.
- تعليق الحكم بـ "إنما" يحتمل تحقيق تعلق الحكم بالمذكور وتأكيده فيه، ويحتمل أن ترد لنفي الحكم عما عدا المذكور².
- **البيان:** يوضح القاضي الباقلاني أن البيان هو: «الدليل المتوصل بصحيح النظر فيه إلى فعل العلم بما هو دليل عليه»³، وذهب إلى أنه لا يجوز تأخير بيان ما يحتاج إلى بيان عن وقت الحاجة⁴، ويجوز تأخير بيان المجمل والعموم لو ثبت- وكل ما يحتاج إلى بيان، إلى حين وقت الحاجة إلى التنفيذ إذا كان موجبه التراخي⁵، ومما يقرره في هذا المبحث أن:
 - الأوامر والنواهي والأخبار، سواء في جواز تأخير البيان⁶.
 - فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم أحوج إلى البيان من القول الذي لا يستقل بنفسه في بيان ما أريد به⁷.
 - يجوز تقديم بيان بعض المراد بالخطاب على بعض، وتأخير بيان باقيه إلى وقت الحاجة⁸.
 - يجوز بيان حكم العام والمجمل المعلوم ورودهما في الكتاب والسنة بخبر الواحد⁹.

1- يعرف مفهوم الغاية بنـ حتى وإلى وما يجري مجراها. المرجع السابق، (358/3).

2- المرجع السابق، (360/3).

3- المرجع السابق، (370/3).

4- المرجع السابق، (384/3).

5- المرجع السابق، (386/3 و388).

6- المرجع السابق، (404/3).

7- المرجع السابق، (383/3).

8- المرجع السابق، (416/3).

9- المرجع السابق، (420/3).

خامساً- قواعد التعارض والترجيح عند الباقلاني

ذهب أبو بكر الباقلاني إلى أن التعارض بين القولين إنما يتحقق إذا تنافت مقتضياتهما في كل الوجوه، بأن يتعلقا بحكمين متنافيين في شخص واحد في حالة واحدة على وجه يستحيل في المعقول تقدير ثبوتها جمعا، ولا يتحقق التعارض في خبرين متعلقين بحكمين في شخصين، أو شخص واحد في وقتين وحالين، وعليه فإن التعارض الحقيقي الذي يقطع به، يكون في لفظين نصين في حكمين متنافيين على وجه يستحيل الجمع بينهما¹. أما الترجيح فهو: «ما يتوصل به إلى تغليب الرأي والظن لوجوب العمل بموجب أحدهما -الدليلين- ولو أوجب العلم لم يكن ترجيحاً، بل دليل قاطع»².

ومن أبرز ما يلاحظ من منهج الباقلاني في التعامل مع التعارض، أنه لم يتطرق إلى إمكانية الجمع بين الدليلين، ولعل السبب في ذلك، أنه في حالة إمكان الجمع لا يكون هناك تعارض حقيقي مقطوع به في نظره، حسب ما قرره في تعريف التعارض، أما عند تحققه فقد حكم بالرجوع إلى غيرها من الأدلة ليعمل بموجبها، وإذا لم يوجد من الأدلة غيرها حكم بالتخير بينهما، وفي هذا الصدد يقول: «واعلموا أنه إذا ورد عامان أو خاصان متعارضاً الظاهر، أحدهما يوجب ثبوت الحكم، والآخر يوجب نفيه وسقوطه، وجب علينا القطع بأن الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم لا يخاطبان المكلفين بهما معاً، لأن ذلك إحالة وتناقض وإبطال للتكليف، بل لم يردا إلا في وقتين وأن أحدهما ناسخ والآخر منسوخ، أو أن يكونا وردا معاً فيكون استثناء ومستثنى منه.

وإن فقدنا العلم بالتاريخ والسبيل إليه، فلا بد أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قد أعلم الأمة أو بعضها أيهما المتقدم وأيها المتأخر، فيكون الفرض على من علم ذلك من الصحابة وعلى من تأدى إليه فعل ذلك ومعرفته من التابعين ومن بعدهم العلم بالناسخ منها من المنسوخ،

1- الجويني، التلخيص في أصول الفقه (251/2).

2- الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير (281/3).

ويكون الفرض علينا نحن إذا لم نعرف التاريخ بنقلٍ وطريق من الطرق، ولم يكن في لفظ أحدهما ما يدل على أنه ناسخ أو منسوخ أحد أمرين: إما أن يقر الحكم في ذلك على **حكم العقل**، أو يكون **التوقيف** قد ورد بأنه لا بد من العمل بحكم أحدهما، وهما حكمان شرعيان.

فإذا تعارضنا رجعنا إلى طرق الأدلة على الأحكام الشرعية من المقاييس وغيرها. فإن وجدنا ما يوجب العلم بأحدهما صرنا إليه ليس بتناول الظاهر له، ولكن بموجب سواء من أدلة السمع، وإن لم نجد شيئاً منها يوجب العمل بموجب أحدهما -وقد فرض علينا العمل بموجب واحد منهما- لم يبق وراء ذلك إلا تخيير العالم في العمل بموجب أيهما شاء، وصار في ذلك بمنزلة الخير في الكفارات، ومثابة المجتهد الخير في إلحاق الفرع بأي الأصلين شاء إذا تكافئا وتقاوم اجتذابهما له على حد سواء، إذ لم يعرف أيهما المتقدم الثابت الحكم، ولا أنهما وردا معاً على جهة البيان بحكم العام، وإنما المراد به الخاص، هذا ما لا بد منه، لأنه لا يمكن القطع على فرض العمل بأحدهما والحال هذه، وكما صح أن يبتدئ بتبعدها بالتخيير في ذلك، صح أن يُفقدنا طريق العلم بالتاريخ، ويُخبرنا بالعمل بموجب أحدهما»¹.

ويضيف في موضع آخر: «ومتى أجمعت الأمة على أنه لا بد من العمل بموجب أحدهما مع تساويهما وتقاومهما، وجب التخيير لا محالة، فكذلك يجب كون العالم مخيراً في حكم الفرع متى اجتذبه أصلان متنافيا الحكم اجتذاباً واحداً في وجوب التخيير في إلحاقه بأيهما شاء، وإذا وجد دليل يقتضي العمل بموجب أحدهما صير إليه، ولم يكن العمل بموجبه رجوعاً إلى أحد المتعارضين، بل ذلك رجوع إلى ذلك الدليل فقط»².

سادساً- ضوابط الاجتهاد وصفات المجتهد عند الباقلاني

قبل خوضه في موضوع الاجتهاد والتقليد، يميز أبو بكر الباقلاني (ت403هـ) بين مسائل الأصول ومسائل الفروع التي يجوز فيها الاختلاف، فيعرف الأولى بقوله: «ما يصح من الناظر

1- المرجع السابق، (263/3-264).

2- المرجع السابق، (281/3). وهذا التخيير الذي ذهب إليه الباقلاني أبطله الأصوليون من بعده ومنهم الآمدي.

العثور فيه على العلم من غير تقدير ورود الشرع»، ويضيف «كل مسألة يحرم الخلاف فيها مع استقرار الشرع، ويكون معتقد خلافه جاهلاً، فهي من الأصول سواء استندت إلى العقليات أو لم تستند إليها»، أما مسائل الفروع فيقول فيها: «كل حكم في أفعال المكلفين لم تقم عليه دلالة عقل ولا ورد في حكمه المختلف فيه دلالة سمعية قاطعة فهو من الفروع»¹. وبذلك يقرر أن كل مجتهد في الفروع مصيب، بخلاف الأصول فإن المصيب فيها واحد².

أما التقليد عند الباقلاني فهو: «اتباع من لم يقيم باتباعه حجة ولم يستند إلى علم»³، وفي مسألة تقليد الأئمة المجتهدين من أرباب المذاهب وغيرهم يقول: «اعلموا أنه إنما يجب أن يقال بالمذهب، لأن الدليل قد دل عليه، لا لأجل أن صاحبه قال به وذهب إليه، فيجب لذلك بناء المذاهب على الأدلة، لا الأدلة عليها»⁴.

وبناء عليه يرى أن العامي مخير في مسائل الفروع في تقليد من شاء من العلماء المجتهدين⁵، ولا يتعين عليه التعرض للأعلم، لأن كل مجتهد مصيب كما تقدم، وحسب ما نقله عنه الجويني فإن ذلك: «ليس بتقليد أصلاً، فإن قول العالم حجة في حق المستفتي»⁶.

أما المستفتي، فيقرر الباقلاني أنه يجب عليه ضرب من الاجتهاد، حتى إذا تقرر لديه بقول الأئمة أن الذي يستفتي منهم بالغ مبلغ الاجتهاد فيستفتيه حينئذ⁷.

1- الجويني، التلخيص في أصول الفقه، (336-333/3).

2- الباقلاني، التقریب والإرشاد (107/2 و 355) و (426/3). ويبين أنه لا يمكن القول إن القرآن قديم وحادث، وأن تثبت الصفات ونفياً، ونحو ذلك من المتقابلات.

3- الجويني، التلخيص في أصول الفقه (425/3).

4- الباقلاني، التقریب والإرشاد الصغير (305/1).

5- المرجع السابق، (107/2)- الجويني، التلخيص (466/3).

6- الجويني، التلخيص في أصول الفقه (426/3).

7- المرجع السابق، (464/3).

واشترط الباقلاني في العالم الذي يسوغ له الفتوى في الأحكام جملة من الصفات، منها: «أن يكون عالماً بأصول الفقه، عالماً بالآيات المتعلقة بالأحكام من كتاب الله تعالى، ولا يشترط حفظ ما عداها من الآيات، ومما يشترط، أن يحيط به من سنن الرسول صلى الله عليه وسلم، ما يتعلق بالأحكام حتى لا يشذ منها إلا الأقل، ولا يكلف الإحاطة بجميعها فإن ذلك مما لا ينضب، ومما يشترط، أن يكون ذا دراية في اللغة العربية قدر ما يتوصل به إلى معرفة الكتاب والسنة، ومما يشترط: أن يكون عالماً بمطاعن الأخبار المتعلقة بالأحكام، ولا يشترط أن يجمع علم الحديث، فإنه يجزئ أن يحيط علماً بما قاله أئمة الحديث في الأخبار المتصلة بالأحكام، ومما يشترط: أن يحيط علماً بمعظم مذاهب السلف، فإنه لو لم يحط بها لم يأمن خرق الإجماع في الفتاوى، ثم يشترط بعد ذلك أن يكون ورعاً في دينه، مع التبحر في فن الكلام»¹.

وهذا الشرط الأخير الذي اشترطه الباقلاني من وجوب تبحر المجتهد في علم الكلام، قال عنه ناقله الإمام الجويني: «ولست أرى ذلك شرطاً، إذ الأئمة في الأعصار الخالية ما زالوا يفتون في الحوادث، وكانوا لا يستقلون بطرق حجاج المتكلمين. وقد استدل الأستاذ أبو إسحاق بقريب مما ذكره القاضي رضي الله عنها، وما صار إليه الفقهاء قاطبة عدم اشتراط ذلك»².

وهنا يظهر تأثير فقه الواقع على الباقلاني في تحديد شروط المجتهد، فقد كان إمام المتكلمين في زمانه، واستشعاراً منه للمكانة التي يحتلها علم الكلام في واقعه ومحيطه، جعله شرطاً من شروط من يتصدر لأعلى منصب من مناصب الفقهاء والعلماء وهو منصب الاجتهاد.

1- المرجع السابق، (3/457-461).

2- المرجع السابق، (3/461).

المبحث الثالث: آثار وتجليات المنهج النقدي للباقلاني على طريقة المتكلمين في التنظير الأصولي

عرف منهج المتكلمين في التنظير الأصولي، تطورا كبيرا على يد الإمام القاضي أبي بكر الباقلاني، الذي أسهم بمنهجه النقدي في ترسيخ قواعد الدرس الأصولي على طريقة المتكلمين بعدما افتتح التأليف حسب هذا المنهج الإمام محمد بن إدريس الشافعي برسالته الأصولية، فسرى منهج المتكلمين بين أصوليي المذاهب الفقهية، ولعل أهم خصائص ومميزات هذا المنهج الذي رسخه الباقلاني، تتجلى فيما يلي¹:

- 1- العناية بتحقيق القاعدة وتنقيحها اعتمادا على النظر والاستدلال.
- 2- عدم التعصب لمذهب معين: فيتم الأصولي بتقرير القاعدة سواء كانت خادمة لمذهبه الفقهي أم لا.
- 3- التركيز على الناحية الموضوعية: فلا يجد الأصولي حرجا من مخالفة إمام المذهب وترجيح رأي غيره.
- 4- الإسهاب في الاستدلال والمناقشة.
- 5- دراسة المسائل الأصولية دراسة تفصيلية دقيقة.
- 6- العناية بتحرير محل النزاع في المسائل المختلف فيها.
- 7- العناية بالحدود والتعريفات.
- 8- الاعتماد على اللغة في تأصيل القواعد الأصولية.

1- الحسنات أحمد، تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين ص: 81- 87.

9- عدم الاهتمام بالفروع: وإذا ما وردت في كتب الأصول أمثلة فقهية فهي على سبيل التمثيل لا التقرير.

10- بحث بعض القضايا الافتراضية والمسائل الكلامية.

11- التقديم بالمقدمات الكلامية أو مبادئ علم الأصول.

12- العناية والدقة في المنهج: بوضع تصورات جزئية للمباحث وبيان علاقتها ببعضها.

وتظهر أهم آثار وتجليات المنهج النقدي الذي سلكه الباقلاني، على طريقة المتكلمين في التنظير الأصولي عند المالكية من خلال القضايا والمسائل الآتية:

- البناء الهيكلي لعلم الأصول عند المالكية:

ظهر التصور العملي التطبيقي للبناء الهيكلي لعلم الأصول مع ابن القصار (ت397هـ) إذ قدم الكلام في مقدمته على الاجتهاد والتقليد ثم الأدلة السمعية ودلالاتها ثم الأدلة العقلية وما يكتنفها، ثم اندثر هذا التصور لما ظهر التصور النظري التفصيلي لمباحث علم الأصول مع الباقلاني (ت403هـ) الذي حرص على استقراء المباحث المكونة لهذا العلم، مؤخرا الكلام عن الاجتهاد إلى آخر الكتاب من خلال صفة المفتي.

هذا التصور الذي سار عليه أغلب من جاء بعده، إذ قسم أبو الوليد الباجي (ت474هـ) كتابه في علم الأصول إلى ثلاثة مباحث كبرى حسب ما تنبني عليه معرفة الأحكام الشرعية وهي: الأصل، ومعتول الأصل، واستصحاب الحال¹. وقريبا من ذلك ما انتهجه الشريف التلمساني (ت771هـ) بتقسيم كتابه إلى مبحثين: تضمن أولهما ما هو دليل بنفسه، واختص الثاني بالمتضمن للدليل². بينما لم يؤثر عن أبي عبد الله المازري (ت536هـ) وأبي بكر بن العربي

1- الباجي، إحكام الفصول (1/ 175).

2- التلمساني أبو عبد الله، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ص: 297.

(ت543هـ) تقسيم منهجي واضح لمباحث علم الأصول، فالمازري بعد تعرضه للمباحث التي خصصها للحديث عن التكاليف وأحكام المكلف، والألفاظ اللغوية والشرعية، انتقل إلى جملة من الكتب استهلها بكتاب الأوامر، وختمها بكتاب الإجماع¹. أما ابن العربي فكأنه سار على ترتيب أصول الأدلة الشرعية: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، تماشياً مع تعريفه لأصول الفقه التي اعتبرها "أدلته"، ثم أضاف إليها ما يتعلق بالنسخ والترجيح والاجتهاد². فيما تقاربت التقسيمات المنهجية التي ذهب إليها سواهم، إذ اعتمد أغلبهم القسمة الرباعية للمباحث الكبرى، فقسم أبو الوليد بن رشد (ت595هـ) المباحث الكبرى لعلم الأصول إلى أربعة: الأحكام- أصول الأحكام- الأدلة- الاجتهاد³. وحددها محمد بن إسماعيل الأبياري (ت616هـ) في⁴: الدليل والمدلول والمستدل وطريق يعرف به كيفية الاستدلال. وحصرتها الحسين بن رشيق (ت632هـ) في⁵: الأحكام، والأدلة، وكيفية دلالتها، وصفة من يستدل بها. وخالفهم جمال الدين بن الحاجب (ت646هـ) بنظرته المنطقية وإقحامه مبحث المبادئ ضمن المباحث الكبرى لعلم الأصول، وحصر مبحث الأدلة في الأدلة السمعية، وأضاف إليها مبحث الاجتهاد ومبحث الترجيح⁶. وعلى نهجه المنطقي سار أبو القاسم بن جزي (ت741هـ) بجعله المباحث الكبرى خمسة هي⁷: المعارف العقلية- المعارف اللغوية- الأحكام- الأدلة- الاجتهاد والترجيح. فيما اعتبر شهاب الدين القرافي (ت684هـ) مبحث كيفية الاستدلال بالأدلة متضمناً لمبحث التعارض والترجيح، واعتمد بذلك قسمة ثلاثية لمباحث علم الأصول، وحصرتها في⁸: الأدلة، وكيفية الاستدلال بها، وحال المستدل بها.

1- المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول ص: 224.

2- ابن العربي أبو بكر، المحصول في أصول الفقه ص: 51.

3- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه ص: 36.

4- الأبياري، التحقيق والبيان، (2/ 559-560).

5- ابن رشيق الحسين، لباب المحصول في علم الأصول (1/ 213).

6- ابن الحاجب، منتبى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ص: 03-04.

7- ابن جزي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص: 92.

8- القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول (1/ 99-98).

ومن سرى فيهم المنهج النقدي للباقلاني وحرص على التجديد فيه، الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ) في كتابه "الموافقات في أصول الشريعة"، إذ حتى وإن لم يستوعب بالدرس والتحليل كل القضايا والمسائل والأدلة الأصولية، غير أنه بنى كتابه على تقسيم منهجي مبتكر، فانتظمت عنده المباحث الكبرى لعلم الأصول في خمسة أيضاً، لكنها مغايرة لصنيع من تقدم، استهلها بالمقدمات العلمية، ثم مبحث الأحكام الشرعية، ثم المقاصد الشرعية، ثم الأدلة الشرعية، وختم بالاجتهاد والتقليد وما يتعلق بذلك من التعارض والترجيح¹، وافتتحه بتقرير جملة قواعد، تمثل أهمها في أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، فما جرى فيها مما ليس بقطعي تفرعاً عليه بالتبع، لا بالقصد الأول²، وهو عين ما قرره الباقلاني كما تقدم.

- تصويب أو تخطئة المجتهدين:

لم يكن لدى أصولي المالكية قول واحد في المسألة، ويظهر ذلك بالنظر إلى ما سبق الإمام مالك (ت179هـ) إلى تقريره من أن الحق لا يكون إلا واحداً، إذ حسب ما ذكره ابن عبد البر عن أشهب قال: «سمعت مالكا رحمه الله يقول: "مَا الْحَقُّ إِلَّا وَاحِدٌ، قَوْلَانِ مُخْتَلِفَانِ لَا يَكُونَانِ صَوَابًا جَمِيعًا، مَا الْحَقُّ وَالصَّوَابُ إِلَّا وَاحِدٌ»³، وأكد ذلك ابن القصار (ت397هـ) بقوله إن الحق واحد في أقاويل المجتهدين، وليس كل مجتهد مصيباً⁴، بمعنى أن المصيب واحد منهم.

بينما فصل الباقلاني (ت403هـ) في المسألة⁵، إذ اتفق مع هذا الرأي إذا كان الاجتهاد في مسائل الأصول، وهي التي يحرم الخلاف فيها لاستقرار الشرع فيها وفي حكمها، وخالفه وقال

1- الشاطبي، الموافقات (1/ 10).

2- المرجع السابق، (1/ 17-24).

3- ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله (2/ 922) - باي حاتم، التحقيق في مسائل أصول الفقه التي اختلف النقل فيها عن الإمام مالك، ص: 430.

4- ابن القصار، مقدمة في أصول الفقه ص: 268.

5- الباقلاني، التقریب والإرشاد، (2/ 107 و 355) و(3/ 426). ويبين أنه لا يمكن القول إن القرآن قديم وحادث، وأن تثبت الصفات ونفيها.. ونحو ذلك من المتقابلات.

بتصويب المجتهدين في مسائل الفروع، وهي التي لم ترد فيها دلالة سمعية قاطعة، فيكون كل مجتهد فيها مصيب.

وإلى هذا التفصيل ذهب القاضي عبد الوهاب¹ (ت422هـ)، والمازري (ت536هـ) الذي ذكر أن الحق واحد في أقوالهم في الأصول، أما الفروع فكل مجتهد غير ملوم²، واختار ابن العربي (ت543هـ) أن كل مجتهد في الفروع مصيب³.

وأضاف ابن الحاجب (ت646هـ) تفصيلاً آخر في المسألة، فذهب إلى أنه لا إثم على المجتهدين في الفروع، وأن المسألة التي لا نص فيها، فالمصيب فيها واحد، فإن كان فيها نص فقصر في طلبه فمخطئ آثم، وإن لم يقصر فمخطئ غير آثم⁴، وهو ما سار عليه ابن جزري (ت741هـ) حين ذهب إلى أن الحق واحد في الأصول، وميز في الفروع بين ما يجوز أن يجتهد فيه وما لا يجوز، غير أنه أكتفى بذكر أقوال المجتهدين التي تتراوح بين القول بالتصويب، والقول بالتخطئة دون تأثيم⁵.

- حد القياس:

يعرف القاضي أبو بكر الباقلاني (ت403هـ) القياس بقوله: «القياس حمل أحد المعلومين على الآخر في إيجاب بعض الأحكام لهما، أو في إسقاطه عنهما بأمر جمع بينهما في إثبات صفة وحكم لهما أو نفي ذلك عنهما»⁶، وهذا التعريف انتقده عليه كثير من الأصوليين من بعده، منهم الجويني والأبياري⁷، وابن رشيق لأن القياس لا يجب به ولا يثبت به حكم الأصل ولا يسقطه

1- البغدادي: القاضي عبد الوهاب، المعونة على مذهب عالم المدينة (1/ 188).

2- المازري أبو عبد الله، المعلم بفوائد مسلم (3/ 26).

3- ابن العربي، المحصول في أصول الفقه ص: 152.

4- ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل ص: 211.

5- ابن جزري، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص: 439- 443.

6- الجويني، التلخيص في أصول الفقه (3/ 145).

7- الأبياري، التحقيق والبيان (3/ 12).

عنه، ولعل ابن العربي انتبه لما وقع فيه الباقلاني، فتلا في تكراره وقال: «وأقرب ما يقال فيه: إنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بإثبات صفة أو نفيها»¹.

كما قال أبو الوليد بن رشد (ت595هـ): «القياس حمل شيئين أحدهما على الآخر في إثبات حكم أو نفيه إذا كان الإثبات أو النفي في أحدهما أظهر منه في الآخر، وذلك لأمر جامع بينهما من علة أو صفة»².

وقال ابن رشيقي: «والصحيح في حده أنه لا يمكن أن يجد بجد حقيقي، لأنه مركب من ماهيات مختلفة، والمركبات لا ينال معرفتها بصناعة الحد، ثم يقول: المقصود من القياس: "بيان مساواة الفرع للأصل، ليحكم فيه بحكم الأصل"»³.

- أثر مخالفة الواحد أو الاثنين في انعقاد الإجماع:

ذهب الباقلاني (ت403هـ) إلى أن مخالفة الأقل قاذحة في انعقاد الإجماع⁴، ووافقه على ذلك القاضي عبد الوهاب⁵ (ت422هـ)، والبايجي⁶ (ت474هـ)، والأبياري⁷ (ت616هـ) وابن

1- ابن العربي، المحصول في أصول الفقه ص: 124.

2- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه ص: 124.

3- ابن رشيقي الحسين، لباب المحصول في علم الأصول (2/ 640-642).

4- الجويني، التلخيص (3/ 58-61). يقرر أن مخالفة التابع المعاصر للصحة تمنع انعقاد الإجماع. ومخالفة كل عدد لا يبلغون عدد التواتر، لا يعتد بها في انعقاد الإجماع.

5- الرئيس عبد المحسن بن محمد، أصول الفقه عند القاضي عبد الوهاب ص: 443 و470.

6- الباجي، أحكام الفصول في أحكام الأصول (1/ 467).

7- الأبياري، التحقيق والبيان (2/ 929).

رشيق¹ (ت632هـ) وابن الحاجب² (ت646هـ) والقرافي³ (ت684هـ)، واعتبر الشريف التلمساني (ت771هـ) هذا الاتفاق حجة، ولم يصرح بأنه إجماع⁴.

- هل يجوز انعقاد الإجماع على حكم صادر عن قياس وظن؟

ذهب ابن خويز منداد (ت390هـ) إلى عدم صحة وجود الإجماع على حكم من جهة القياس⁵، وخالفه في ذلك الباقلاني⁶ (ت403هـ)، وعلى نهجه سار الباجي⁷ (ت474هـ) والأبياري⁸ (ت616هـ) وابن رشيق⁹ (ت632هـ) وابن الحاجب¹⁰ (ت646هـ) والقرافي¹¹ (ت684هـ)، بتأكيدهم أن الإجماع يجوز أن ينعقد عن اجتهاد وقياس مظنون¹²، وأضاف القرافي أنه يجوز أن ينعقد حتى عن الدلالة والأمانة.

- إجماع أهل المدينة:

خالف الباقلاني مذهب المالكية ومذهب إمامهم وقال بعدم حجية إجماع أهل المدينة، وأبطل كل الحجج التي استند إليها القائلون بحجيتها، مثل أن مالكا أراد به ما شاهده من رسول الله صلى الله عليه وسلم ونقلوه تواترا، فبين أن أهل كل بلد إذا بلغوا عدد التواتر، ونقلوا خبرا متواترا أفضى ذلك إلى القطع والعلم الضروري، فلا مزية لأهل المدينة عن غيرهم.

1- ابن رشيق الحسين، لباب المحصول في علم الأصول (1/ 420).

2- ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل ص: 56.

3- الذخيرة، القرافي (1/ 116).

4- التلمساني، مفتاح الوصول ص: 748-749.

5- الباجي، الإشارة في أصول الفقه ص: 400 - قارة ناصر، الإمام .. ابن خويز .. وآراؤه الأصولية، ص: 475.

6- الجويني، التلخيص (3/ 106).

7- الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول (1/ 506).

8- الأبياري، التحقيق والبيان (2/ 865).

9- ابن رشيق، لباب المحصول في علم الأصول (1/ 416).

10- ابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل ص: 60.

11- القرافي، الذخيرة (1/ 116).

12- وقد أجمع الأصوليون على صحة الإجماع المنعقد عن قياس. انظر: بو عقل مصطفى، إجماعات الأصوليين، ص: 195.

ورد الباقلاني على الذين قالوا إنما خصص أهل المدينة فيما يتعلق بالناسخ والمنسوخ إذ هم شاهدوا ما تأخر من أفعاله وأقواله صلى الله عليه وسلم، بأنه ليس من شرط الناسخ أن يقع شائعا ولا أن ينقل تواترا، فمنه المتواتر ومنه المنقول آحادا، أما من قال من أصحاب مالك إنه عنى ترجيح قول أهل المدينة على قول غيرهم لقربهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومشاهدتهم مراد الوحي، فبين الجويني نقلا عن الباقلاني أن الكلام إذا آل إلى الترجيح خرج عن القطع، وإنما عنى مالك بقوله، القطع بقول أهل المدينة حتى كان يترك الأخبار الصحيحة لقولهم¹.

وظهر هذا الملمح النقدي الذي طرحه الباقلاني، في التفصيل الذي قام به الأياري (ت616هـ) لأنواع عمل أهل المدينة، وهو أحق بالنظر والتأمل، لأنه نظر المجتهدين الذين لا يقبلون التقليد في اتباع العمل، لمجرد أن أهل المدينة عملوا به، وبيان ذلك في قوله: «هذا المذهب مشهور عن مالك في الاحتجاج بإجماع أهل المدينة، ولكنه عندي لا ينزل منزلة إجماع الأمة حتى يفسق المخالف وينقض قضاؤه، ولكنه يقول: "هو حجة"، على معنى أن المستند إليه مستند إلى مأخذ من مأخذ الشريعة كما يستند إلى القياس وخبر الواحد. فأما المصير إلى التفسيق والتأثير ونقض الحكم فلا يقوله مالك بحال، ثم الذي يظهر من مذهبه أن الأعمال التي نقلت عن أهل المدينة منقسمة إلى:

- **الصورة الأولى:** ما نقل مستفيضا نقله كابر عن كابر، فهذا لا يختلف مذهبه في أنه معتمد.

- **الصورة الثانية:** أن يرووا أخبارا ويخالفوها، واختيار الإمام أن الراوي الواحد إذا فعل ذلك سقط التمسك بروايته، فما الظن بعلماء المدينة بجملتهم؟ فعلى هذا، يدل عملهم على ناسخ اتفق بلوغه إليهم ولم يبلغنا، فكأنه في الحقيقة تمسك بخبر دل على اتفاقهم عليه.

- **الصورة الثالثة:** أن لا ينقلوا الخبر، ولكن يصادف خبر على تقيض حكمهم، فهذه أضعف من الأولى، ولكن غلبة الظن حاصلة بأن الخبر لا يخفى عن جميعهم، لهبوط الوحي في بلدهم ومعرفتهم بالسنة. ولهذا كان الناس إذا اختلفوا في غير المدينة في الأحكام الشرعية، أرسلوا إلى المدينة يسألون عن ذلك، ثم يصيرون إلى ما يذكره أهل المدينة، فالظاهر منهم على هذه الحالة أن يكون الخبر ثابتاً عندهم، فيتنزل منزلة ما لو رووا وخالفوا.

- **الصورة الرابعة:** أن لا ينقل خبر على خلاف قضائهم، ولكن يكون القياس على غير ذلك، فهذا موضع فيه نظر، فقد يقال: إنهم لم يخالفوا القياس مع معرفتهم به، وبكونه حجة في الشريعة إلا لتوقيف منع من التمسك به، وقد يقال: قد ينظرون نظراً لا يوافقون عليه، لا جرم اختلف قول مالك في هذه الصورة.

- **الصورة الخامسة:** أن يصادف قضاؤهم لا على خلاف خبر منقول عنهم أو عن غيرهم ولا على خلاف قياس حتى يستدل به على خبر لأجل مخالفة القياس، والصواب عندي في هذه الصورة أن لا يلتفت إلى العمل المنقول ويرى الناظر رأيه في المسألة إما موافقا أو مخالفاً. إلا أن يقول قائل: إنهم أعلم من غيرهم، فهذا جنوح إلى التقليد من غير استناد إلى دليل، وليس هذا عندنا من طرق الاجتهاد، فالصواب الإضراب عن العمل في هذه الصورة¹.

وهنا يظهر بعد تفصيله لمستويات العمل المنقول عن أهل المدينة، وبيان أهم المسوغات التي حملت مالكا على القول بأن عملهم حجة، أن حجية عمل أهل المدينة لا تثبت إلا في حالات هي:

- أن ينقل عملهم نقلاً مستفيضاً كبراً عن كبر.

- أن ينقلوا أخباراً ويخالفوها لاحتمال اطلاعهم على ناسخ.

- أن لا ينقلوا الخبر، ويصادف خبر على نقيض حكمهم، فغلبة الظن حاصلة بأن الخبر لا يخفى عن جميعهم.

أما الحالات التي لا تثبت فيها حجية عمل أهل المدينة حسب الأبياري فهي:

- إذا ورد عملهم مخالفا للقياس، دون ورود خبر في المسألة.

- إذا ورد عملهم لا على خلاف خبر، ولا على خلاف قياس.

فاعتبر الأبياري أن قول مالك اختلف في الصورة الأولى، وقرر أن الصواب عنده الإضراب عن القول بحجية عملهم في الصورة الثانية.

- الاستحسان:

من أبرز الإشكالات الأصولية التي طرحت لدى أصوليي المدرسة المالكية العراقية، حجية القول بالاستحسان، فقد ذهب الأبهري (ت375هـ) إلى القول بأنه حجة دون أن ينقل عنه تفصيل في ذلك¹، وحاول ابن خويز منداد (ت390هـ) ابتكار تعريف لم يسبق إليه، لعله يكسب الاستحسان مزيدا من المشروعية والحجية، فقال إنه القول بأقوى الدليلين².

وحسباً لمادة الخلاف حول الاستحسان، اشترط ابن القصار (ت397هـ) للقول بحجتيته، أن يكون مبنياً على مستند شرعي، فإذا فقد المستند الشرعي لم يكن حجة³، وهذا ما نصره أبو بكر الباقلاني (ت403هـ) الذي قال بإبطال الاستحسان إذا لم ينبن على قاعدة من قواعد

1- "قال مالك: وإذا لمس الحرم أو قتل أو باشر فأنزله، أو أدام التظرة للذة حتى أنزل فسد حجه، وعليه جوفال والهدى. قال: فأما إن نظر الحرم ولم يتابع النظر ولا أدامه فأنزله فحجه تام، وعليه الهدى. الأبهري: إنما يهدي على طريق الاستحسان، ويجوز أن يكون ترك التحرز حتى وقع منه النظر". انظر: التميمي الصقلي أبو بكر محمد، الجامع لمسائل المدونة (5/ 653). وانظر استحسان الأبهري في مسألة أخرى في: ابن رشد، البيان والتحصيل (2/ 346).

2- الباجي، أحكام الفصول (2/ 693) - الجبوري، الآراء الأصولية لابن خويز ص: 301 - قارة، الإمام ابن خويز ص: 513.

3- ابن القصار، مقدمة في أصول الفقه ص: 110. والمسألة مأخوذة من كتابه "عيون الأدلة".

الأدلة¹، وحسب ما نقله عنه الجويني (ت478هـ) في إبطال الاستحسان، ما ذكره بقوله: «نقول لكل مستحسن: بم تنكر على من يستحسن ضد ما استحسنت؟ فلا يجد مدفعا، فإن سلك طرق الترجيح والاستدلال، فقد خرج عن الاستحسان إلى طلب الدليل»².

وبذلك يؤكد الجويني أن ما صار إليه معظم العلماء هو: «تتبع الأدلة وبناء الأحكام عليها، وإبطال الاستحسان إذا لم يترتب على قاعدة من قواعد الأدلة»³، ولما لم يتعرض إلى ذكر رأي الباقلاني مستقلا، فإن الراجح أن هذا هو مذهبه في المسألة.

ومن خلال التعريفات التي ذكرها أصوليو المدرسة المغربية للاستحسان، تستشف ملامح النقد والتجديد بناء على ما قرره الباقلاني من ضرورة اعتماد الاستحسان على قاعدة من قواعد الأدلة، فإذا كان الباجي⁴ (ت474هـ) قد ارتضى التعريف الذي ذكره ابن خوزير منداد (ت390هـ)، وهو "القول بأقوى الدليلين"، فإن ابن العربي (ت543هـ) أتى بتعريف آخر وهو: "إيثار ترك ما يقتضيه الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته"، وتفرد ببيان أقسام الاستحسان التي استفادها من تتبعه للفروع المالكية، والتي تبين أن الاستحسان كما أكده الأصوليون ليس تركا للأدلة واتباعا للهوى، بل قد يُترك الدليل للمصلحة، أو للعرف، أو لإجماع أهل المدينة، أو للتيسير لرفع المشقة والتوسعة على الخلق، وكلها مسوغات تشهد لها نصوص شرعية⁵. وذهب ابن رشد (ت595هـ) إلى أن معنى الاستحسان هو الالتفات إلى المصلحة والعدل، ومعناه عند مالك "الجمع بين الأدلة المتعارضة"⁶.

1- الجويني، التلخيص في أصول الفقه، (310/3).

2- المرجع السابق، (314/3).

3- المرجع السابق، (310/3).

4- الباجي، إحكام الفصول (1/178).

5- ابن العربي، المحصول في أصول الفقه ص: 131-132 - الشاطبي، الموافقات (5/196).

6- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (3/201) و(4/60).

كما اتفق أصوليو المدرسة المصرية على القول بالاستحسان المبني على دليل أو حجة، ولو على مصلحة جزئية كما ذكر الأبياري (ت616هـ)، واتفقوا أيضا على رد الاستحسان الذي ليس له دليل¹.

ولم يخرج متأخرو مالكية المغرب عن ما تقدم، فأكد ابن جزري (ت741هـ) ما نقله الباجي، واختار تعريفا لغويا مفاده أن الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بنظره بعقله²، فيما اعتبر الشاطبي (ت790هـ) الاستحسان هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، مؤكدا أنه لا يخرج عن مقتضى الأدلة، بل هو نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها³. وتجدر الإشارة إلى إجماع المالكية على بطلان القول بالاستحسان من غير دليل.

- النسخ:

حسب القاضي أبي بكر الباقلاني (ت403هـ) فإن النسخ هو: «رفع الحكم بعد ثبوته واستقرار فعل وقته وتنفيذ موجهه»، وبصيغة أخرى: «النسخ رفع ما قد علم وثبت واستقر ويرد حكمه»⁴، وهو حسب ما ذكره الجويني في التلخيص: «الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه»⁵، وهذا الذي ذكره الجويني نقلا عن الباقلاني جلب عليه الكثير من الاعتراضات والانتقادات التي وجهت للباقلاني وهو منها بريء بالنظر إلى تعريفاته المتقدمة. فنقده علي بن إسماعيل الأبياري (ت616هـ) معتبرا أن الصواب في حد النسخ هو: «رفع الحكم الشرعي بخطاب»⁶، وفي موضع آخر يقول: «النسخ

1- الأبياري، التحقيق والبيان (3/409)- ابن رشيق، لباب الحصول (2/448-452)- ابن الحاجب، منتهى الوصول ص: 206-207-

القرافي، الذخيرة (1/156)- شرح تنقيح الفصول ص: 356.

2- ابن جزري، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص: 399-402.

3- الشاطبي، الموافقات (5/194، و199).

4- الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير (3/76).

5- الجويني، التلخيص في أصول الفقه (2/452).

6- المرجع السابق، (4/496 و498).

رفع الحكم الشرعي بعد ثبوته»¹. ونقده جمال الدين ابن الحاجب (ت646هـ) أيضاً مبيناً أن حده الصحيح هو: «رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر»².

- تعارض الحظر والإباحة:

اختار الباقلاني (ت403هـ) في حال تعارض دليلي الحظر والإباحة، أنهما سواء، ولا مرجح لأحدهما على الآخر إلا بدليل آخر، وبالتالي يتعين القول بالوقف³، ووافقته على ذلك أبو الوليد الباجي⁴.

- تعارض النفي والإثبات:

ذهب الباقلاني (ت403هـ) في حال تعارض دليلين ناف ومثبت أنهما سيان⁵، ورجح القول بالوقف، وهو ما اختاره الأبياري⁶ (ت616هـ) من بعده، واختار الباجي (ت474هـ) التخيير فيهما، إلا إذا تعارض مثبت مع مستصحب لحكم العقل، فإن الواجب في هذه الحال تقديم المثبت⁷.

خاتمة

تبيين من خلال ما تقدم، الملامح الكبرى لمنهج النقد الأصولي عند إمام المتكلمين القاضي أبي بكر الباقلاني (ت403هـ)، القائم على اعتماد الضوابط اللغوية والقواعد العقلية والضوابط الشرعية، بغض النظر عن الفروع الفقهية، مع بعض تطبيقاته الأصولية، وأهم آثاره وتجلياته

1- المرجع السابق، (4 / 534).

2- ابن الحاجب، منتهى الوصول ص: 154.

3- الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير (2/448).

4- الباجي، إحكام الفصول (2 / 761).

5- الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير (2/447).

6- الأبياري، التحقيق والبيان (4 / 322).

7- الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول (2 / 759).

على مناهج التنظير الأصولي عند المالكية حسب المدارس الأصولية التي انتسبوا إليها، ومن أبرز القواعد التي اعتمدها الباقلاني في النقد الأصولي كما تقدم:

- تأصيل القواعد حسب الأدلة العقلية واللغوية والشرعية.
- الانضباط لمحكّمات العقول وعدم الترجيح إلا بدليل يقطع الاحتمال.
- تخيير الأصولي والمجتهد عند تعارض الأدلة وتكافئها.

ولعل هذا الصنيع من الإمام الباقلاني يؤكد على التجديد الذي حرص عليه هذا الإمام في النقد الأصولي، وتجلى ذلك من خلال تنبيه الأصوليين إلى ضرورة الفصل بين عمل الفقيه وعمل الأصولي الذي يشترط فيه التجرد من الانتساب إلا للحق الذي تنصره الأدلة الشرعية واللغوية والقواعد العقلية، وهي إحدى الخصوصيات التي ميزت منهج المتكلمين في التنظير الأصولي فيما بعد.

وكان من أبرز من توافق منهجه الأصولي مع منهج الباقلاني، أبو الوليد الباجي، خصوصا في الترجيح بين الأدلة المتعارضة، فكان يراعي الاحتمالات المتكافئة بين الأدلة، ولا يقدم بعضها على بعض إلا بدليل، وظهر ذلك في مجموعة من المسائل، منها قوله بعدم تقديم المثبت على النافي إلا في حال تعارض الإثبات مع النفي المستند إلى البراءة الأصلية، وعدم تقديم الحظر على الإباحة، وعدم تقديم إحدى العلتين على الأخرى في الحالات الآتية: علة حاضرة وأخرى مبيحة، علة توجب الحد وأخرى تسقطه، فيعتبرهما سواء في كل حالة. لذلك توافقت اختياراته في عدد من المسائل مع اختيارات الباقلاني الذي سلك قبله نفس المنهج.

ولم يسلم المنهج النقدي الذي سلكه الباقلاني من النقد كذلك، فمن أبرز المالكية الذين تبعوا اختياراته وتعقبوها الحسين بن رشيق (ت632هـ)، الذي سلك في "لباب المحصول" منهجا نقديا في التعامل مع ما ذهب إليه المالكية قبله، خاصة القاضي الباقلاني الذي انتقد عليه مسائل كثيرة.

فهرس المصادر والمراجع

- أبو سليمان عبد الوهاب إبراهيم، الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية، دار الشروق، جدة، ط 1، 1403هـ / 1982م.
- الأياري علي بن إسماعيل (ت616هـ)، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: د علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، طبع وزارة الأوقاف، إدارة الشؤون الإسلامية قطر، دار الضياء الكويت، ط 1، 1434هـ / 2013م.
- الأسمندي السمرقندي محمد (ت552هـ)، بذل النظر في الأصول، تحقيق: د محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث القاهرة، ط 1، 1412هـ / 1992م.
- أحيان الحسين (ت1431هـ / 2010م)، المصادر الأصولية عند المالكية: دراسة في النشأة والمدونات والخصائص، المؤتمر العلمي لدار البحوث، دبي 2003م.
- الباجي أبو الوليد (ت474هـ)، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد الحميد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1407هـ / 1986م.
- الباجي أبو الوليد (ت474هـ)، الإشارة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، 1424هـ / 2003م.
- الباقلاني أبو بكر (ت403هـ)، التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق: د عبد الحميد بن علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1418هـ / 1998م.
- باي حاتم، التحقيق في مسائل أصول الفقه التي اختلف النقل فيها عن الإمام مالك، دار ابن حزم، بيروت لبنان ط 1، 1435هـ / 2014م.
- البغدادي القاضي عبد الوهاب (ت422هـ)، المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق: د عبد الحق حميش، منشورات دار قرطبة، الجزائر، طبعة 1433هـ / 2012م.
- ابن جزي أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي المالكي (ت741هـ)، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: د محمد المختار بن الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، المدينة المنورة، ط 2، 1423هـ / 2002م.
- ابن الحاجب جمال الدين (ت646هـ)، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، 1405هـ / 1985م.

- ابن خلدون عبد الرحمن الحضرمي الإشبيلي (ت808هـ)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1408هـ/1988م.
- ابن رشد أبو الوليد (ت520هـ)، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط 1، 1408هـ/1988م.
- ابن رشد أبو الوليد محمد (ت595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث القاهرة، طبعة 1425هـ/2004م.
- ابن رشد أبو الوليد محمد (ت595هـ)، الضروري في أصول الفقه، تحقيق: جمال الدين العلوي، تصدير: محمد علال سيناصر، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1994م.
- ابن رشيقي الحسين (ت632هـ)، لباب المحصول في علم الأصول، تحقيق: محمد غزالي عمر جابي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، ط 1، 1422هـ/2001م.
- ابن عبد البر أبو عمر يوسف النخعي القرطبي (ت463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1414هـ/1994م.
- ابن العربي أبو بكر المعافري (ت543هـ)، المحصول في أصول الفقه، أخرجه واعتنى به: حسين علي اليدري، علق على مواضع منه: سعيد عبد اللطيف فودة، دار البيارق ط 1، 1420هـ/1999م.
- ابن القصار أبو الحسن علي بن عمر البغدادي (ت397هـ)، مقدمة في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: د مصطفى مخدوم، دار المعلمة للنشر والتوزيع، ط 1، 1420هـ/1999م.
- بو عقل مصطفى، إجماعات الأصوليين: جمع ودراسة، منشورات مركز الإمام الشعالبي للدراسات ونشر التراث بالجزائر، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط 1، 1431هـ/2010م.
- التلمساني أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسني (ت771هـ)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ومعه: مشاركات الغلط في الأدلة، دراسة وتحقيق: محمد علي فركوس، المكتبة الملكية، مؤسسة الريان بيروت لبنان ط 1، 1419هـ/1998م.
- التميمي الصقلي أبو بكر محمد بن عبد الله (ت451هـ)، الجامع لمسائل المدونة، تحقيق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، نشر معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي جامعة أم القرى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1434هـ/2013م.
- الجبوري عرفان خليل صالح، الآراء الأصولية لابن خوزيمنداد المالكي، دار الفتح للدراسات والنشر، عمان الأردن، ط 1، 1430هـ/2009م.

- الجويني إمام الحرمين أبو المعالي (ت478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: د عبد العظيم الديب، كلية الشريعة جامعة قطر، طبع مكتبة إمام الحرمين، نشر دار الأنصار، القاهرة (دت).
- الجويني إمام الحرمين أبو المعالي (ت478هـ)، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: د عبد الله كولم النبالي، وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت مكتبة دار الباز، ط 1، 1417هـ/1996م.
- الحارثي وائل، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، رسالة مقدمة لنيل الماجستير في أصول الفقه، إشراف: د محمد علي إبراهيم، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1431هـ/2010م.
- الحسنات أحمد إبراهيم حسن، تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين، دار النور المبين، عمان الأردن، ط 1، 2015م.
- خرايشة عبد الرؤوف مفضي، مناهج البحث عند علماء أصول الفقه: دراسة في ضوء المناهج التربوية، دار ابن حزم، ط 1، 1426هـ/2005م.
- الريب عبد المحسن بن محمد، أصول الفقه عند القاضي عبد الوهاب: جمعا وتوثيقا ودراسة، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، دبي، ط 1، 1424هـ/2003م.
- السمرقندي علاء الدين (ت539هـ)، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: د محمد زكي عبد البر، نشر مطابع الدوحة الحديثة قطر، ط 1، 1404هـ/1984م.
- الشاطبي أبو إسحاق (ت790هـ)، الموافقات، تقديم وتخرىج: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط 1، 1417هـ/1997م.
- قارة ناصر، الإمام العلامة أبو عبد الله محمد ابن خويزمنداد المالكي البصري البغدادي وآراؤه الأصولية، مركز الإمام الثعالبي للدراسات ونشر التراث بالجزائر، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط 1، 1430هـ/2009م.
- القرافي شهاب الدين (ت684هـ)، الذخيرة، تحقيق: ج: 1، 8، 13 محمد محي. ج: 2، 6 سعيد أعراب. ج: 3- 5، 7، 9 - 12 محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط 1، 1994م.
- القرافي شهاب الدين (ت684هـ)، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، طبع باعتناء مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت لبنان 1424هـ/2004م.

- القرافي شهاب الدين (ت684هـ)، نفائس الأصول في شرح المحصول، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط 1، 1416هـ / 1995م.
- اللامشي أبو الشفاء محمود بن زيد (المتوفى بعد 539هـ)، كتاب في أصول الفقه، تحقيق: عبد المجيد توكي، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1995م
- المازري التميمي أبو عبد الله محمد بن علي (ت536هـ)، المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات بيت الحكمة، ط 2 1988م، وج 3، 1991م.
- المازري التميمي أبو عبد الله محمد بن علي (ت536هـ)، إيضاح المحصول من برهان الأصول، دراسة وتحقيق: د عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، ط 1 (دت).
- محمد محمد، القواعد الأصولية للإمام القرافي وتطبيقاته عليها من خلال كتابه "الذخيرة"، دار التدمرية، ط 1، 1433هـ / 2012م.

النقد الأصولي عند الإمام الغزالي - المؤثرات، المحددات، المجالات والقضايا

الباحث محمد الأنصاري

جامعة ابن طفيل القيظرة

يعد الإمام الغزالي من كبار العلماء الذين كانت لهم أيد بيضاء على عدد كبير من العلوم. وقد شهد بذلك موافقوه ومخالفوه من الفرق المختلفة. فالرجل عرف بموسوعيته التي ترجمها بنشاط علمي منقطع النظير وبقلم غزير المداد ساهم به في مختلف حقول المعرفة من: فقه، وأصول، وكلام، وفلسفة، وتصوف... حتى لقد شكل موضوع إحصاء مصنفااته وكشف الأصيل منها والمنحول موضوع عدد من الدراسات والبحوث بلغات مختلفة.¹ إن تكوين الإمام أبي حامد الغزالي العلمي الذي تتقاطع فيه عدة علوم وفنون كما يدل على ذلك تنوع تأليفه، إضافة إلى الظروف الاجتماعية والسياسية والعلمية التي طبعت عصره والتي أثرت -ولا شك- في مواقفه وآرائه النقدية في مختلف العلوم التي تعاطاها. يضاف إلى ذلك الظروف النفسية التي أدت به إلى رحلة شكية وثقها في كتابه "المنقذ من الضلال" قد أثر كل ذلك بشكل أو بآخر على تراثه النقدي الذي سأحاول في هذه الورقة مقارنة جانب مهم منه من خلال الوقوف على إسهامه النقدي في علم من العلوم التي لمع في سماءها نجمه وهو علم أصول الفقه.

فالإمام الغزالي أصولي فحل له إسهامات أصولية ضخمة على طريقة المتكلمين، بل إن ابن خلدون (808هـ) عد كتابه "المستصفي من علم الأصول" أحد الأعمدة التي يقوم عليها هذا العلم حين قال: «وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين والمستصفي للغزالي وهما من الأشعرية، وكتاب العمدة لعبد الجبار، وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري،

1 - ينظر على سبيل المثال لا الحصر: بدوي، عبد الرحمن، مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات - الكويت، ط 2، 1977. وبالفرنسية: Bouyges, Maurice, Essai de chronologie des œuvres de AL-GHAZALI, imprimerie catholique Beyrouth, 1959.

وهما من المعتزلة وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه¹ لا عجب إذن من كلام ابن خلدون إذ أن كتاب المستصفي قد كتبه الإمام الغزالي قبل سنتين من وفاته متوجا به حمدا أصوليا في التدريس والتأليف² وفيه أكملت الصناعة الأصولية لديه وقام فيه النظر النقدي في هذا العلم على سوقه مدققا في جل المسائل الأصولية بنفس يتجاوز بكثير ما عهدناه في مؤلفات أصولية أخرى.

إن دراسة النقد الأصولي لدى الإمام الغزالي ليس نزهة أو عملا بسيطا يكفي فيه مطالعة كتاب من كتبه الأصولية وتتبع القضايا الخلافية لتخرج بفكرة عن ذلك النقد. إن عملا مثل ذلك سيكون بلا شك قاصرا عن إدراك المطلوب، لأن خلف كل رأي أو موقف نقدي للإمام الغزالي نظام معقد ومحكم البنين من الموجهات والأسس المعرفية، والكلامية، والفقهية، والمنهجية، التي يتطلب كشفها خوض غمار البحث في مؤلفاته الأخرى غير الأصولية وخاصة الكتب الفلسفية، والكلامية. إضافة إلى قراءة ما كتب عن هذا الإمام الكبير قديما وحديثا سواء من طرف مادحيه أو ناقديه³.

والغرض من هذه الورقة هو محاولة مقارنة النقد الأصولي لدى الإمام الغزالي وذلك بالبحث في المؤثرات التي ساهمت في تكوين الشخصية النقدية لديه، وهي مؤثرات كثيرة يمكن تقسيمها إلى مؤثرات ذاتية تتعلق بالناقد (الإمام الغزالي)، وموضوعية مرتبطة بالوضع العلمي والثقافي الذي ميز عصره. ثم بعد ذلك سأعمل على تحديد الأسس المرجعية الضابطة للممارسة النقدية لدى هذا الإمام والتي تشكل نظاما من المحددات المعرفية، والمذهبية سواء في المعرفة،

1 - ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تخ عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، ط 1، 1425هـ / 2004م، ج 2 ص 201
 2 - يقول رحمه الله في سبب تأليفه لكتاب المستصفي: " ثم ساقني قدر الله إلى معاودة التدريس والإفادة. فاقترح علي طائفة من محصلي علم الفقه تصنيفا في أصول الفقه، أصرف العناية فيه إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق، وإلى التوسط بين الإخلال والإملا، على وجه يقع في الفهم دون كتاب "تهذيب الأصول" لميله إلى الاستقصاء والاستكثار، وفوق كتاب "المنحول" لميله إلى الإيجاز والاختصار. فأجبتهم إلى ذلك مستعينا بالله". الغزالي، أبو حامد، المستصفي من علم الأصول، تخ محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1417هـ / 1997م، ج 1 ص 34.
 3 - ينظر كتاب: القرضاوي، يوسف، الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، مؤسسة الرسالة، ط 4، 1414هـ / 1994م.

أو العقيدة، أو الفقه، أو منهج التأليف الأصولي وطريقته، لأنقل بعدها إلى تحديد مجالات النقد الأصولي التي طرقها الإمام في كتبه الأصولية وأصنفها تبعا للحقول المعرفية المرتبطة مع التمثيل لكل مجال بما تيسر من الناذج والقضايا وفق ما يتيح الجهد والتوفيق.

المحور الأول: النقد الأصولي لدى الإمام الغزالي: المؤثرات والمحددات

لقد تضافرت مجموعة من المؤثرات والعوامل في تكوين الشخصية النقدية لدى الإمام الغزالي، بعض تلك المؤثرات كانت ذاتية ترجع إلى مسيرته العلمية وخصائصه النفسية، والبعض الآخر منها كانت موضوعية تتعلق بالشروط العلمية والثقافية التي ميزت عصره، كل ذلك أثر بشكل كبير في اختياراته المعرفية والكلامية والفقهية والتي شكلت محددات للمنظومة النقدية لديه في مختلف العلوم التي ألف فيها والتي تشكل أصول الفقه جانبا مهما منها.

- أولا: المؤثرات في بناء الشخصية النقدية لدى الإمام الغزالي

تؤكد مختلف المصادر التي ترجمت للإمام الغزالي على تبحره في علوم كثيرة وتضلعه فيها، كما تؤكد ذلك أيضا مختلف الأثبات والمعاجم التي أوردت كتبه ومؤلفاته المتنوعة ما بين المختصر والمبسوط في فنون عدة ومجالات معرفية مختلفة. ولقد كان كل ذلك نتيجة تفاعل عوامل ذاتية ميزت شخصية الإمام بعوامل موضوعية علمية فرضها السياق الثقافي والوضع العلمي الذي كان سائدا في عصره، والذي تميز بالتعدد والتنافس المذهبي عقديا وفقهيا.

1. العوامل والمؤثرات الذاتية:

لقد تميز الإمام الغزالي بذهن يتوقد ذكاء ورغبة في تحصيل مختلف العلوم التي كانت معروفة في زمانه، هذا الاستعداد الذي كان يتميز به جعله يقترح ويفتش في دقائق المذاهب والنحل -وما أكثرها- التي اتبعها الناس في عهده، ولن نجد أحسن منه في وصفه حاله وتعطشه الشديد للعلوم، فهو يقول عن نفسه: «وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدي»

من أول أمري وربيعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة، على قرب عهد سن الصبا»¹. هذا الولع الشديد بالعلم جعله ينهل من مختلف العلوم ليتخصص في بعضها ويبرز ويشارك في أخرى ويزاحم أربابها، وقد كان موسوعياً كثير التأليف متنوعه، نقل الذهبي في السير عن ابن النجار قوله: «أبو حامد إمام الفقهاء على الإطلاق، ورباني الأمة بالانفاق، ومجتهد زمانه، وعين أوانه، برع في المذهب والأصول والخلاف والجدل والمنطق، وقرأ الحكمة والفلسفة، وفهم كلامهم، وتصدى للرد عليهم، وكان شديد الذكاء، قوي الإدراك، ذا فطنة ثابتة، وغوص على المعاني»².

إن من أهم المؤثرات في الفكر النقدي لدى الإمام الغزالي تلك النزعة الشكية التي تميز بها والتي شكلت حالة خاصة من الشك المنهجي الذي توصل به إلى درك الحقائق عبر إخضاع مدركتها ومصادرها للتشكيك، تلك النزعة التي جسدها في رحلته الشكية التي وثقها في "المنقذ من الضلال" والتي كان الهدف منها الوصول إلى العلم اليقيني الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم³، وكانت مراحلها التشكيك في مدركات العلوم من التقليديات، والحسيات، والضروريات العقلية وبلغت أوجها وعقدتها في الحالة التي وصف فيها الإمام الغزالي بأنه على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال⁴، ليصل في نهايتها إلى استرجاع الثقة في الضروريات العقلية بنور قذفه الله تعالى في قلبه.

1 - الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تح جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، ط 7،

1967م، ص 63

2 - الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تح شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط 11، 1417هـ / 1996م، ج

19 ص 335

3 - المنقذ من الضلال، ص 64

4 - المرجع السابق، ص 67.

2. العوامل والمؤثرات الموضوعية:

تتجلى هذه العوامل والمؤثرات في الحالة العلمية التي ميزت عصر الإمام الغزالي بصفة عامة، ثم في التطور الكبير الذي عرفه علم أصول الفقه بعد مرور حوالي ثلاثة قرون على وفاة أول مؤلف فيه وهو الإمام الشافعي (204هـ)، فعلى الصعيد العلمي العام تميزت تلك الفترة ب بروز مجموعة من المذاهب العقدية والفكرية والفقهية التي يمكن إرجاعها إلى أربعة أنظمة معرفية كبرى هي: الفلسفة، والكلام، والباطنية، والتصوف¹.

الفلسفة: تعرف المسلمون على الفلسفة اليونانية ضمن ما تعرفوا عليه من علوم كالطب والرياضيات والفلك وغيرها، عن طريق الترجمة² التي ازدهرت في العصر العباسي بما وفره الخلفاء من إمكانيات وتشجيع عليها. وقد تأثرت بعض الفرق التي كانت قائمة بتعاليم هذه الفلسفة مثل المعتزلة والجهمية والقرامطة، قال المقرئزي: «وقد كان المأمون عبد الله بن هارون الرشيد سابع خلفاء بني العباس ببغداد، لما شغف بالعلوم القديمة. بعث إلى بلاد الروم من عرب له كتب الفلاسفة وأتاه بها في أعوام بضع عشرة سنة ومائتين من سني الهجرة، فانتشرت مذاهب الفلاسفة في الناس، واشتهرت كتبهم بعامة الأمصار، وأقبلت المعتزلة والقرامطة والجهمية وغيرهم عليها، وأكثروا من النظر فيها والتصريح لها، فأنجز على الإسلام وأهله من علوم الفلاسفة ما لا يوصف من البلاء والمحنة في الدين، وعظم بالفلسفة ضلال أهل البدع وزادتهم

1 - هذا التقسيم يرجع إلى النظام المعرفي الذي يميز كل مجال من تلك المجالات بحيث يمكن أن نتحدث عن نظرية خاصة في المعرفة مميزة لكل واحد منها سواء فيما يتعلق بإمكان المعرفة، أو مصادرها، أو وسائلها... فليس القصد منه الحصر. وهو مستنبط من تقسيم الغزالي (المنقذ من الضلال، ص 69) وغيره لأصناف الطالبين إلى: المتكلمين، والفلاسفة، والباطنية، والصوفية، يضاف إلى ذلك الفقهاء. ينظر: ابن سبعين، عبد الحق، بد العارف، نخ جورج ككتور، دار الأندلس- بيروت، دار الكندي- بيروت، ط1، 1978.

2- يقسم الدكتور مصطفى حلمي المراحل التي مرت بها الترجمة إلى ثلاث مراحل: «الأولى: التي بدأت في عصر خالد بن يزيد وكان قد أمر بنقل كتب الكيمياء، وكان الهدف - فيما يبدو في ذلك العصر- تشجيع العلماء الذين يبحثون في أصول هذا العلم... الثانية: وهي بداية عصر الترجمة، بمعنى الكلمة زمان العباسيين حيث أنشأ المنصور مدينة بغداد. الثالثة: بلغت فيها الترجمة أوج مراحلها على يد المأمون حيث أنشأ سنة 215هـ معهدا ساه بيت الحكمة.» الإسلام والمذاهب الفلسفية، دار الكتب العلمية، ط 1، 1426هـ/2005م، ص 126 بتصرف.

كفرا إلى كفرهم»¹. ولقد اهتم الإمام الغزالي كثيرا بدراسة الفلسفة بهدف نقدها حتى قال ابن العربي: «شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع»²، وكان الباعث على ذلك النقد الذي دفعه لتأليف عدة كتب منها "مقاصد الفلاسفة" و"تهافت الفلاسفة" بيان أن الفلسفة لا تغني عن الدين، فكان حكمه عليها ونقده لها بمعيار أحكام الإسلام وقيمه³.

علم الكلام: يذكر التهانوي في الكشف أن علم الكلام: «هو علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه»⁴، يتضح من هذا التعريف أن الغرض الأساسي لهذا العلم هو الدفاع عن العقيدة بالبراهين القطعية ورد الشبه عنها، أما فيما يخص أشهر مسأله وأبوابه فنجدها في تعريف الدكتور حسن الشافعي حيث يقول: «إنه العلم الذي يبحث فيه عن الأحكام الشرعية الاعتقادية التي تتعلق بالإلهيات أو النبوات أو السمعيات من أجل البرهنة عليها ودفع الشبه عنها»⁵، ولقد تطورت مناهج ومباحث علم الكلام تطورا كبيرا إبان عصر الغزالي وتوسلت به مختلف الفرق في نصرة مذاهبها العقدية، بل إنه قد أثر تأثيرا كبيرا على علوم أخرى وخاصة علم أصول الفقه، ولم يكن الغزالي استثناء من هذه الحالة العلمية حيث ساهم بشكل كبير جدا في إدخال المباحث الكلامية ضمن أصول الفقه، وقام بنقد أصولي مستندا إلى مرجعيته الكلامية الأشعرية كما سيتضح في المباحث التي ستأتي بعد.

الباطنية: تميز عصر الغزالي بنشاط كبير للتيار الباطني الذي كانت تغذيه الدعوة الفاطمية ببث الدعاة في أرجاء بلاد الخلافة، ولم يكن الخلاف مع الباطنية مجرد خلاف سياسي أو مذهبي في الإطار الإسلامي، وإنما مثل نظاما في الوجود، والمعرفة، والسياسة، والتدين يستند إلى تلفيق بين مذاهب مختلفة بعضها فلسفي، والآخر غنوصي إشراقي، أو شيعي إمامي... لذلك كان لا بد لمواجهة هذا النظام من تفكيكه ونقض أسسه وبيان تهافتها خاصة مع خطورة ما ارتكبه أتباع

1- المقرئبي، تقي الدين أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ، ج 4 ص 191.

2- سير أعلام النبلاء، ج 19 ص 327.

3- الإسلام والمذاهب الفلسفية، ص 129.

4- التهانوي، محمد علي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م، ص 29

5- الشافعي، حسن محمود، المدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية- باكستان، ط 2، 2001م، ص 17

هذا التيار من الإرهاب والاعتقالات الخطيرة، لم يخلف الغزالي الموعد فكان بالمرصاد لهذه الدعوة حيث ألف مجموعة من الكتب التي تفضح هذا الفكر، وكان من أهم تلك الكتب، كتاب "فضائح الباطنية" الذي بين فيه معتقدتهم وتفصيل مذهبهم في الإلهيات، والنبوات، والإمامة، والحشر والنشر، والتكاليف الشرعية. والأهم من ذلك أنه بيان الأساس المعرفي الذي بني عليه مذهبهم وهو «حصر مدارك العلوم في قول الإمام المعصوم وعزل العقول عن أن تكون مدركة للحق لما يعترها من الشبهات ويتطرق إلى النظر من الاختلافات، وإيجاب لطلب الحق بطريق التعليم والتعلم، وحكم بأن المعلم المعصوم هو المستبصر، وأنه مطلع من جهة الله على جميع أسرار الشرائع، يهدي إلى الحق ويكشف عن المشكلات، وأن كل زمان فلا بد فيه من إمام معصوم يرجع إليه فيما يستبهم من أمور الدين»¹.

التصوف: يمثل التصوف مدرسة فكرية قائمة على أصول من النظر تخالف ما تذهب إليه التيارات السابقة من الفلاسفة والمتكلمين والباطنية، بل يمكن اعتباره بمثابة ردة فعل معرفية على إغراق المتفلسفة والمتكلمين في النظر العقلي المجرد والباطنية في الغنوص والإشراق، إنه طريق معرفي ثالث ارتضاه الغزالي بعدما انتقد النماذج المعرفية القائمة من كلام وفلسفة وتعليم باطني، وهو كما يقول المستشرق دي بور «مدين لهذا المذهب بأعز ما لديه، أعني تمكين العقيدة في قلبه، وفضله استطاع أن يقول إنه يتذوق بروحه ما يحاول المتكلمون أن يتوصلوا إليه بالنظر العقلي»².

- ثانيا: محددات وضوابط النقد الأصولي لدى الإمام الغزالي

إن تحليل الممارسة النقدية الغزالية بصفة عامة والأصولية منها بصفة خاصة يبين لنا أن تلك الممارسة تندرج في إطار عام يضبط قضاياها ويوجهها بمجموعة من المحددات والضوابط، هذا الإطار العام يتشكل من نظام معرفي أقرب للنظرية الخاصة في المعرفة يعالج فيها الإمام الغزالي

1 - الغزالي، أبو حامد، فضائح الباطنية، تح عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية- الكويت، دون تاريخ ولا طبعة، ص 37

2 - ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية- بيروت، ط 3، 1954م،

الإشكالات المتعلقة بالمعرفة: من إمكان، ومصادر، ووسائل، وقيمة، بينما تحدد العقيدة الأشعرية المحدد الثاني في ذلك الإطار حيث نجد الإمام الغزالي مدافعا عن العقائد والاختيارات الأشعرية في أصول الفقه وناقدا لما يخالفها من العقائد والأصول الكلامية، أما في القضايا ذات الطابع الفقهي فإننا نجد الإمام الغزالي شافعي المذهب والاختيارات.

1- النظام المعرفي محمدا للنقد الأصولي عند الإمام الغزالي:

نجد الإمام الغزالي في جل مؤلفاته التي تطرق فيها إلى المسألة المعرفية إما بناء (جل كتبه المنطقية) أو نقدا (كتب الردود وخاصة ردوده على الفلاسفة والباطنية) صاحب نظرية معرفية تفسر مختلف القضايا التي تطرحها المعرفة بدءا من الإمكان، ثم المصادر والوسائل، ثم تحديد الحقيقة ومعاييرها، وليس الغرض هنا بيان مقومات تلك النظرية فلقد ألفت كتب في بيانها وتحليلها¹، وإنما القصد بيان تأثير اختياراته المعرفية في توجيه دفة النقد الأصولي في هذا الاتجاه أو ذاك، ففي مسألة العقل مثلا ودوره في بناء المعرفة عموما والشرعية منها على وجه أخص، نجد الإمام الغزالي قد واجه وانتقد عدة نظريات للعقل تشكل كل واحدة منها أساسا إبستمولوجيا ومعرفيا لطائفة معينة، فلقد واجه التصور الفلسفي للعقل من خلال نقضه لنظرية الفيض ونفيه عن العقل ذلك المدى الوجودي الذي فرضته الفلسفة الفيضانية²، وفي نفس الوقت مواجهة التصور الاعتزالي للعقل القائم على الأصول الخمسة والذي يحتل مكانة مرموقة ومنزلة عظيمة في البناء المعرفي والأصولي للمعتزلة. دون أن ننسى مواجهته لتيارات إلغاء العقل باسم ضرورة التعليم والاستمداد من الإمام المعصوم لدى طوائف الباطنية. إن نقد الإمام الغزالي لكل تلك الأنظمة المعرفية من فلسفة، وكلام معتزلي، وباطنية، في مسألة العقل وتصوره وحدوده وقيمة أحكامه، نجده حاضرا في ممارسته النقدية الأصولية من خلال مجموعة من المسائل المثبوتة

1 - ألفت كتب متعددة في فلسفة الغزالي عموما ونظريته المعرفية خصوصا منها:

المرزوقي، أبو يعرب، مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة للطباعة والنشر، ط 1، دون تاريخ.
السافي، نور الدين، نقد العقل: منزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي، مكتبة علاء الدين- صفاقس، ط 1، 2003.

2 - مفهوم السببية عند الغزالي، ص 91.

في المباحث الأصولية المختلفة، وفي مناقشاته لتلك المسائل نجده مدافعا عن العقل ضد إقصائه من طرف الباطنية كما في رده على منكري القياس من التعليمية، أو واقفا في مواجهة جموح العقل الاعتزالي ومحددا لمجال عمل العقل وأنه لا دخل له في التكليف ضدا على نظرية المعتزلة في التحسين والتقييح العقليين.

2- الكلام الأشعري والنقد الأصولي عند الإمام الغزالي:

لقد أدى تطور علم أصول الفقه إلى امتزاج كثير من قضاياها بمباحث كلامية وعقدية، ويمكن إرجاع ذلك إلى عوامل متعددة من أهمها: اعتبار علم الكلام أصلا لكل العلوم الدينية¹ وكونه العلم الأقدر على إفحام الخصم لمزاوجته بين العقل والنقل²، قال الإمام الغزالي في المستصفي: «فإذا كان الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات»³. ثم تأتي بعد ذلك العوامل المذهبية العقدية حيث شكل أصول الفقه مجالا لتصريف الخلافات العقدية بين الفرق المختلفة بعد أن كان هذا المجال مقتصرًا في البداية على علم الكلام الذي بدأت المعتزلة التصنيف فيه أولا، ثم تبعهم الأشاعرة بما ألفه الإمام أبو الحسن الأشعري و تلاميذه من بعده. وكانت لكلا الطائفتين آراؤها الأصولية المبنية على أصول اعتقادها لكنها كانت متفرقة فجاء من الفريقين من جمعها وصاغها في مؤلف أصولي واحد، ويتعلق الأمر بالإمام أبي بكر بن الطيب الباقلاني (ت403هـ)، والقاضي عبد الجبار المعتزلي (ت415هـ) وفي كلام الزركشي (ت794هـ) إشارة لهذا المعنى عندما قال: «وجاء من بعده - الشافعي - فبينوا ووضعوا وبسطوا

1- بلاحي، عبد السلام، تطور علم أصول الفقه وتجده، دار ابن حزم، ط 1، 1430هـ/2010م، ص 210.

2- سانو، قطب مصطفى، المتكلمون وأصول الفقه: قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام، مقال ضمن: مجلة إسلامية

المعرفة، العدد 9، صفر- ربيع الأول 1418هـ/ يوليو 1997م، (ص 37-70)، ص 48.

3- المستصفي، ج 1 ص 38.

وشرحوا، حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات وفكا الإشارات، وبيننا الإجمال، ورفعنا الإشكال»¹

لقد شكلت المنظومة العقدية الأشعرية موجها للنقد الأصولي لدى الإمام الغزالي وغيره من الأصوليين الأشاعرة. يبدو ذلك واضحا من خلال التزامهم بالدفاع عن الأصول الكلامية مثل: نظرية الكسب، أو نظرية الكلام النفسي، أو نظرية التعليل، بحيث يحرصون على أن تنضبط كل الفروع والمسائل الأصولية إلى تلك الأصول الكلامية، وبعض تلك الأصول تكون محل خلاف في بعض تفاصيلها الدقيقة بين النظار من نفس المذهب فيتخذ كل واحد منهم موقفا محددًا قد يطبع مؤلفه الأصولي، ومن تلك المسائل مثلا يمكن أن نخص بالذكر مسألة تأثير القدرة المحدثة في المقدور تأثيرا من غير الإحداث والإيجاد التي اختلف فيها الأشاعرة بين نفي التأثير مطلقا وهو الموقف الأصلي للإمام المؤسس أبي الحسن الأشعري (324هـ) ولطائفة من المتكلمين منهم: أبو حامد الغزالي، وأبو القاسم الأنصاري النيسابوري (512هـ) وبين إثبات نوع من التأثير في صفة الفعل كما صنع الإمام الباقلاني (403هـ) أو على طريقة إمام الحرمين أبي المعالي الجويني (478هـ) في العقيدة النظامية.²

3- الفقه الشافعي ودوره في النقد الأصولي لدى الإمام الغزالي

يعد الفقه من المجالات المعرفية والعلوم التي اشتغل بها الإمام الغزالي فأبدع وصنف فيه مصنفات كثيرة. منها في الفقه الشافعي خاصة: "الوسيط" و"البسيط" و"الوجيز" و"الخلاصة"³، كما أن كتابه المشهور "إحياء علوم الدين" الذي حاول فيه التوفيق بين الفقه

1- الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، تح عبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط2، 1413هـ/1992م، ج1، ص6

2- الجويني، إمام الحرمين، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تح محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1412هـ/1992م، بدون طبعة.

3- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تح عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، ج6 ص224.

والتصوف قد تحرر فيه من التقليد وخالف فيه المذهب الشافعي في عدة مسائل¹، وإذا كان تأثير المذهب الفقهي في التأليف الأصولي على طريقة المتكلمين - لمليلها إلى التجريد- لا يبدو في القوة مثل تأثيره على طريقة الفقهاء أو الحنفية الذين بنوا أصولهم على الفروع الفقهية التي نقلت عن أمتهم، أو طريقة تخرج الفروع على الأصول التي تشكل طريقة للتمرن والتدريب على تحرير الأدلة وتهذيبها واستخراج الفروع منها²، فإنه لا يمكن أن ينكر ذلك التأثير وخاصة في باب بعض الأدلة المختلف فيها بين المذاهب الفقهية.

نجد في التراث الأصولي للإمام الغزالي عددا من المسائل التي يدافع فيها عن المذهب الشافعي خاصة تلك المسائل التي تكون موضع نظر وخلاف أصولي بين المذاهب الفقهية الكبرى، وهذه المسائل وإن اتخذت الطابع الأصولي فإنها تخفي ظلالات من الانتماء المذهبي بعضها واضح مثل ذلك الفصل الذي عقده في كتابه "المنخول" لتفضيل مذهب الإمام الشافعي على غيره من المذاهب الفقهية³، وبعضها مستتر بالرد على بعض المذاهب الأخرى مثل رده على المالكية في المصالح المرسله وعمل أهل المدينة، وعلى الأحناف في جملة من المسائل الأصولية الأخرى.

4- المنطق الصوري معيارا للعلم وإطارا للمنهجية الأصولية لدى الإمام الغزالي:

يبدو الإمام الغزالي في مصنفاته المنطقية متحمسا بشكل كبير للمنطق باعتباره أداة قانونية لضبط المعرفة في باب الحد والقياس⁴، فرغم تفكيكه لمباحث الفلسفة ونقدها وخاصة في باب الإلهيات، فإنه كان صريحا عندما استثنى المنطق من ذلك النقد، قال في المنقذ: «وأما

1 - الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، ص 67

2 - الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، التمهيد في تخرج الفروع على الأصول، تخ محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1401هـ / 1981م، ص 47

3 - الغزالي، أبو حامد، المنخول من تعليقات الأصول، تخ محمد حسن هيتو، دار الفكر - دمشق، ط 2، 1400هـ / 1980م، ص 488

4 - ينظر أشهر كتبه المنطقية: الغزالي، أبو حامد، معيار العلم، تخ سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961م، دون طبعة. أيضا: الغزالي، أبو حامد، محك النظر في المنطق، تخ أحمد فريد الزبيدي، دار الكتب العلمية - بيروت، دون تاريخ ولا طبعة. وأيضا المقدمة المنطقية التي صدر بها كتاب "المستصفي من الأصول"

المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا أو إثباتًا، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه»¹، إن علم أصول الفقه باعتباره علم المنهجية الإسلامية كان مجالًا خصبا لدى الغزالي لتطبيق المبادئ المنطقية وخاصة في كتابه "المستصفى من الأصول" الذي صدره بمقدمة منطقية تشبه إلى حد كبير في المضمون والبناء ما ذكره في "محك النظر".

لقد تبني الإمام الغزالي التعاليم المنطقية اليونانية كما أدخلها فلاسفة الإسلام²، وحاول أن يقرها ويمثل لها بأمثلة فقهية تمهد لتوطينها وتوظيفها في مجال الأصول والفقه خدمة لمباحث الحد والبرهان في هذين العلمين، وليبلغ بهما مبلغًا من الموضوعية والبعد عن مثرات الغلط والوهم في الاستدلال، أو بعبارة الدكتور حمو النقاري: «تخليص الدليل وصورته من كل صلة أو تعلق بالمستدل أو المستدل له وبالغاية العملية أو العلمية من إنشاء الدليل، بحيث يصبح الدليل دليلًا للفكر عامة وليس دليلًا للمستدل له وحده، بل يتحول من دليل منشأ من طرف مستدل معين ذي معارف واعتقادات وغايات معينة، يحاول التأثير في المستدل له وتوجيهه، إلى دليل أنشأه مستدل عام وغير معين وكأنه العقل المجرد نفسه»³.

المحور الثاني: النقد الأصولي لدى الإمام الغزالي: المجالات والقضايا

يبدو من خلال قراءة الإنتاج الأصولي للإمام الغزالي أن الممارسة النقدية الأصولية لهذا الإمام الكبير قد امتدت في مجالات متعددة، وطرقت قضايا مختلفة تبعا للوضع العلمي لأصول الفقه حيث تميزت المرحلة بالتداخل العلمي للدرس الأصولي مع دروس علم الكلام وعلوم اللغة

1 - المنقذ من الضلال، ص 71.

2 - النقاري، حمو، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، الشبكة العربية للأبحاث والدراسات- بيروت، ط 1، 2013، ص 229.

3 - المرجع السابق، ص 265.

وقواعد المنطق¹، وأيضا ترجمة لموقف الإمام الغزالي المؤطر بالمحددات المذكورة سابقا، والتي تعكس حالة التعدد المرجعي معرفيا وعقديا وفقهيا، هذا التعدد الذي انعكس على بنية الدرس الأصولي ولم يكن الإمام الغزالي على غفلة منه حينما بين إسراف الأصوليين في خلط مباحث الأصول بقضايا الكلام، وفروع الفقه، ومباحث اللغة والنحو².

يمكن أن نحدد أربعة مجالات للنقد في التأليف الأصولي للإمام الغزالي تندرج فيها قضايا متعددة طرقها بشكل مباشر أو غير مباشر بين بسط وقبض في العرض. ونظرا لطبيعة الدراسة التي لا تستهدف استقراء لتلك القضايا فإن دون ذلك المؤلفات الطوال، فإتي سأقتصر على قضية نموذجية ضمن كل مجال من تلك المجالات، هذه المجالات التي يأتي المجال المعرفي في صدرها وفيه سأعرض لقضية طالما شككت موضع خلاف بين اتجاهات المعرفة الإسلامية وتتعلق بموقع العقل في بناء المعرفة ودوره المرجعي في الأحكام الشرعية، وذلك من خلال مسألة الدليل العقلي التي تعرض لها الإمام الغزالي، أما المجال الثاني فيتعلق بالنقد الكلامي والذي يشكل مجالا واسعا للخلاف الأصولي وفيه سأتطرق لنظرية الكسب الأشعرية التي تشكل موجها لقضايا التكليف في مؤلفات الأصوليين الأشاعرة ومنهم الإمام الغزالي، ولن تستكمل هذه الدراسة غرضها دون الوصول إلى مجال النقد الفقهي عبر بوابة أحد أدلة الأحكام المختلف فيها، ويتعلق الأمر بعمل أهل المدينة المعتمد لدى المالكية والذي رده الإمام الغزالي من منطلق انتمائه الفقهي الشافعي، لأختم هذه الدراسة بمجال النقد المنهجي من خلال الحديث عن موقف الإمام الغزالي من بعض القضايا المنهجية والعلمية ثم بيان منهجه في ترتيب وتبويب كتابه المستصفي.

1 - شهيد، الحسان، الخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1،

1433/هـ 2012م، ص 21.

2 - المستصفي، ج 1 ص 42.

أولاً: النقد الأصولي في المجال المعرفي من خلال مسألة الدليل العقلي

تتعدد قضايا النقد الأصولي في المجال المعرفي لدى الإمام الغزالي، وبعض تلك القضايا مرتبطة بالنموذج المعرفي الذي يقترحه الإمام الغزالي ويندرج ضمن نظام عام يزاوج بين النقل والعقل في التلقي المعرفي مع تحديد مجال اشتغال كل منهما. ودفاعاً عن ذلك النموذج نجد الإمام يثير قضايا معرفية متعددة رداً على بعض النماذج المعرفية الأخرى كالمعتزلة والباطنية، ففي إثبات القياس على منكريه نجده يدفع أوهام ومزاعم التعليمية¹، مدافعاً عن العقل الفقهي أمام تيارات الباطنية، بل إنه يرفع ذلك العقل مكاناً مرموقاً حينما يشترط في المجتهد الذي يتصدى لاستخراج الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية العلم بالدليل العقلي². لكن عند تدقيق النظر في هذا الدليل وفي سياقات اشتراطه من طرف الإمام الغزالي نجد أنه مفهوم خاص جداً للدليل شرعي مؤطر ضمن نظام معرفي يحدد للعقل مكانه بدقة.

1- مفهوم الدليل العقلي عند الإمام الغزالي:

يحصّر الإمام الغزالي مدارك الأحكام ودلائل الفقه في أربعة: "الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل المقرر على النفي الأصلي"³، والملاحظ في هذا الحصر أنه قيد دليل العقل بالنفي الأصلي، أي أنه دليل خاص لا يستند إلى مجرد العقل المستقل باعتباره مصدراً للتشريع وإنشاء الأحكام ولذلك فإنه يسارع بعد بضعة أسطر من الكلام السابق إلى بيان وجه تسمية العقل أصلاً حيث يقول: «وأما العقل فلا يدل على الأحكام الشرعية بل يدل على نفي الأحكام عند انتفاء السمع، فتسمية العقل أصلاً من أصول الأدلة تجوز على ما يأتي تحقيقه»⁴.

1 - المستصفي، ج 2 ص 273.

2 - المرجع السابق، ج 2 ص 384.

3- المرجع السابق، ج 1 ص 189.

4- المرجع السابق، ج 1 ص 189 - 190

يفرق الإمام الغزالي بين إثبات الأحكام الشرعية العملية ونفيها، فالإثبات عنده لا يكون إلا بدليل السمع أي بدليل نقلي أو ما يتفرع عنه من الأدلة المرتبطة به كالإجماع أو القياس ولا مدخل للعقل في هذا المجال، أما نفي الأحكام فيعتمد فيه على العقل إلى أن يرد السمع وهذا ما يؤكد حين يقول: «فإن النظر في الأحكام إما أن يكون في إثباتها أو في نفيها، أما إثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه، وأما النفي فالعقل قد دل عليه إلى أن يرد الدليل السمعي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي فتنهض دليلاً على أحد الشطرين وهو النفي»¹، فالدليل العقلي بهذا المعنى هو ما يصطلح عليه بالبراءة الأصلية أو النفي الأصلي ويقصد به براءة الذمة عن الواجبات وانتفاء الأحكام قبل ورود السمع واستصحاب ذلك إلى أن يرد الدليل الذي يشغل الذمة أو يوجب الحكم، وهذا الدليل العقلي أي استصحاب عدم الأصلي هو أحد أنواع الاستصحاب التي يذكرها الأصوليون² ومنها:

- استصحاب ما دل العقل أو الشرع على ثبوته ودوامه.
- استصحاب عدم الأصلي المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية.
- استصحاب الحكم العقلي³.
- استصحاب الدليل مع احتمال المعارض.
- استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف.

يتضح إذن أن الأمر متعلق بدليل جزئي هو نوع خاص من أنواع الاستصحاب المتعلقة بالبراءة الأصلية أو استصحاب النفي الأصلي، لكن الإمام الغزالي يرفعه إلى مرتبة الشرط الذي

1- المستصفي، ج 1 ص 377.

2- المستصفي، ص 160. والبحر المحيط في أصول الفقه، ج 6 ص 20

3- يشير الزركشي إلى اختصاص المعتزلة بهذا النوع فيقول: "استصحاب الحكم العقلي عند المعتزلة، فإن عندهم أن للعقل حكم في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمعي. وهذا لا خلاف بين أهل السنة في أنه لا يجوز العمل به، لأنه لا حكم للعقل في الشرعيات" البحر المحيط، ج 6، ص 21.

ينبغي للمجتهد تحقيقه استكمالاً لشروط الاجتهاد¹، فما الغاية التي كان يسعى الغزالي إليها بفعله هذا؟ الجواب في نظري ينبغي أن نبحت عنه لدى الآخر المخالف في قضية دور العقل في التشريع، أي لدى المعتزلة.

2- الوضع المعرفي للعقل لدى الإمام الغزالي:

ترسم مسألة الدليل العقلي عند الإمام الغزالي وضعاً معرفياً للعقل تبرز من خلاله أهميته من جهة في الدرس الأصولي وتحدد من جهة ثانية حدود اشتغاله بدقة، فالعقل يحتل مكانة مهمة لدى الإمام الغزالي تبرز من خلال ثنائه المستمر على أحكامه واعتداده به واعتبار علم الأصول من العلوم التي يمتزج فيها النقل بالعقل كما وضح ذلك في مقدمة المستصفي قائلاً: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل»²، ولعل هذه المكانة المتميزة للعقل هي التي جعلت الإمام الغزالي يحصر مدارك الأحكام في أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل المقرر على النفي الأصلي، وهي التي دفعته أيضاً لتصدير كتابه "المستصفي" بتلك المقدمة المنطقية بعدما عاب على الأصوليين خلط مباحث الأصول ببعض المباحث الكلامية والنحوية والفقهية التي لا علاقة لها بهذا العلم، «لأن الفطام عن المألوف شديد والنفوس عن الغريب نافرة»³.

لكن الإمام الغزالي الذي يعتد بالعقل ويقدر أحكامه يعرف جيداً مجال اشتغال هذا العقل وأنه لا حكم له قبل ورود الدليل السمعي، فهو عقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شيئاً قبل

1 - لم ينفرد الإمام الغزالي باشتراط العلم بالدليل الشرعي وإنما تبعه بعض الأصوليين من الأشاعرة منهم الإمام فخر الدين الرازي (606هـ) قال الشوكاني: "وقد اختلفوا في اشتراط العلم بالدليل العقلي، فشرطه جماعة منهم الغزالي، والفخر الرازي، ولم يشترطه الآخرون، وهو الحق؛ لأن الاجتهاد إنما يدور على الأدلة الشرعية، لا على الأدلة العقلية، ومن جعل العقل حاكماً فهو لا يجعل ما حكم به داخلاً في مسائل الاجتهاد". الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تخ أحمد عزو عناية، دار

الكتاب العربي، ط 1، 1419هـ - 1999م، ج 2 ص 210

2- المستصفي، ج 1 ص 33

3- المرجع السابق، ج 1 ص 43.

ورود السمع، إنه عقل مخالف تماما للعقل الأصولي المعتزلي الذي يحسن ويقبح ويوجب وشكر بالمنعم، إن خلاف المعتزلة كان حاضرا بقوة في مسألة الدليل العقلي والإمام الغزالي وإن لم يصرح بذلك سواء عند اشتراطه لذلك الدليل أو عند بيانه المراد بالعقل باعتباره دليلا شرعيا ومدركا من مدارك الأحكام الأربعة التي حددها، إلا أن العقل المعتزلي المحسن والمقبح كان ماثلا أمامه يناقشه، فإذا كان حكم العقل عند المعتزلة هو المرجع والأصل المستصحب في الأحكام نفيًا وإثباتًا لأن «المجتهد إذا أراد معرفة حكم الحادثة، فيجب أن ينظر ما حكمها في العقل، ثم ينظر هل يجوز أن يتغير حكم العقل فيها؟ وهل في أدلة الشرع ما يقتضي تقدم ذلك الحكم أم لا؟ فإن لم يجد ما ينقله عن العقل قضى به»¹، فإنه بالمقابل لدى الإمام الغزالي عقل ناف دل «على براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأييدهم بالمعجزات، وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع»².

ثانيا: النقد الأصولي في المجال العقدي من خلال نظرية الكسب وتجلياتها الأصولية

دخل التأليف الأصولي بعد الرسالة للإمام الشافعي (204هـ) مرحلة جديدة تميزت بغلبة القضايا الكلامية على أبوابه وبتأثره بالمنطق بشكل كبير جدا وقد بدأ هذا التأثير مع القاضيين أي بكر بن الطيب الباقلاني وعبد الجبار الهمداني المعتزلي³، فالباقلاني «خلط مسائل الكلام

1- البصري المعتزلي، أبو الحسين، كتاب المعتمد في أصول الفقه، نخ خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، 1403هـ، ج 2 ص 343.

2- المستصفي، ج 2 ص 377.

3- يرى الدكتور عبد السلام بلاحي (تطور علم أصول الفقه وتجده، ص 206 وما بعدها) أن ادخال المسائل الكلامية في ثنايا أصول الفقه تم على مراحل حددها كالتالي:

- المرحلة الأولى: بداية المزج بين القضايا الكلامية والأصولية مع متقدمي متكلمي المعتزلة مثل: أبو بكر الأصب (ت 200هـ) وبشر بن غياث المريسي (ت 218هـ) والنظام (ت 231هـ) وأبي الهذيل العلاف (ت 235هـ)

- المرحلة الثانية: تمتد من منتصف القرن الثالث الهجري إلى بداية القرن الرابع الهجري وهي الفترة التي ضمت الجبائين أبي علي (ت 303هـ) وأبي هاشم (321هـ) والإمام أبي الحسن الأشعري (ت 324هـ)

- المرحلة الثالثة: مرحلة المزج النهائي بين الأصوليين وقد عرفت نشاطا كبيرا للأصوليين من الأشاعرة والمعتزلة على حد سواء.

- المرحلة الرابعة: تتميز برودود الفعل والنقاش الكبير الذي أحدثته إدخال المباحث والمسائل الكلامية في أصول الفقه.

بمسائل أصول الفقه و لعله سلك هذا المسلك مناقضة للمعتزلة فإنهم ولاشك سبقوه في التعرض لمسائل أصول الفقه»¹، و قد ذهب الأصوليون بعد القاضيين مذهبا بعيدا في هذا المسلك، حتى امتزجت مسائل الأصلين في كتبهم مثل أبي الحسين البصري (ت 436هـ) والحجيني، والغزالي، والرازي، والآمدي، وأيما كان الموقف من هذا الامتزاج بين من يعتبره حدثا مهما قد «أحدث نقلة نوعية و تغيرا جذريا في بنية هذا العلم- أصول الفقه- و ارتقى به من أن يكون عملا يقوم به علماء أفاضل في الواقع الإسلامي إلى جهد جماعي متكامل متماسك الأركان»²، وبين من لا يعتبره من أصول الفقه بل هو كلام في «أشياء تجري مجرى علم الكلام والمنطق لا في الأشياء التي هي أدلة للأحكام وقواعد للاستنباط كما قال السمعاني: معم عن سبيل الرشد و إصابة الصواب»³، فبغض النظر عن الموقف من هذا الامتزاج فهو واقع علمي لا يرتفع يتطلب منهجية للتعامل معه، لأن أمهات المدونات الأصولية ونقائس المكتبة الأصولية زاخرة بهذا الامتزاج بين الأصلين «حتى غدا علما الأصول والكلام علمين متداخلين مباحث وموضوعات ومناهج، واصطبغت جل مباحث علم الأصول بصبغة الكلام»⁴.

لقد شكل علم الكلام أحد العلوم التي اشتغل بها الإمام الغزالي بخلفية أشعرية، وقد أثرت هذه الخلفية بشكل كبير في تأليفه الأصولي رغم أنه قد أنكر على الأصوليين الإكثار من المباحث الكلامية في أصول الفقه، ويبدو التوجيه العقدي للمباحث الأصولية واضحا بشكل كبير عندما يتعلق الأمر بمسائل خلافية مرتبطة بأصول كلامية مؤسسة للمذهب مثل: نظرية الكسب، أو نظرية الكلام النفسي، أو نظرية التعليل، وكل تلك الأمثلة هي نظريات كبرى تميز المذهب الأشعري في العقيدة وتطوع الإنتاج العلمي للأشعرية في علم الكلام أصالة ونجد لها صدى في علوم وفنون أخرى مثل أصول الفقه والتفسير.

1- العروسي عبد القادر، محمد، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، مكتبة الرشد، بدون تاريخ ولا طبعة، ص 13

2- المتكلمون وأصول الفقه: قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام، ص 38.

3- المسائل المشتركة، ص 17.

4- المتكلمون وأصول الفقه، ص 48.

تمثل نظرية الكسب إحدى أهم النظريات المفسرة لإشكالية الأفعال الإنسانية وهي نظرية تتميز بطابعها التوفيقى بين الجبر والقدر، لكن بناء هذه النظرية مر بمراحل متعددة مما جعلها تأخذ صيغا مختلفة مع كبار نظار الأشاعرة تقترب فيها تارة من القول بالتأثير وتلتفع تارة أخرى بغطاء الجبر المحض، وقد كان للإمام الغزالي إسهامات في بناء تلك النظرية، كما أنه مارس النقد الأصولي دفاعا عنها.

1- نظرية الكسب عند الإمام الغزالي:

لقد وضع الإمام الأشعري النواة الصلبة لنظرية الكسب في مجموعة من المبادئ يمثل القطع بخلق أفعال العباد محورها الذي تدور حوله باقي المبادئ مثل القول بعدم تأثير القدرة الحادثة في المقدور ومقارنتها للفعل وعدم تقدمها عليه زمنا، وبعد مرحلة الإمام الأشعري يمكن أن نتحدث عن ثلاث صيغ لهذه النظرية:

- الصيغة الأصلية التي ظلت وفية للنسخة التأسيسية للإمام الأشعري وفي إطار هذا الاتجاه يندرج جل المتكلمين الأشعرية.

- الصيغة التأثيرية مع الإمامين الباقلاني والجويني، فقد اختار الإمام الباقلاني إثبات نوع من التأثير لا في الإيجاد والإحداث كما تقول المعتزلة بل في صفة الفعل، ولقد ركب الباقلاني في هذا القول مطية نظرية الأحوال الكلامية واستطاع فعلا أن يخرج بجل وسط يجانب مذهب القدرية من جهة وسلبيات القول بعدم التأثير مطلقا، ثم جاء بعده إمام الحرمين بمذهبه في التأثير الذي يقتضي إثبات تأثير للقدرة في الإيجاد غير أن العبد لا يستقل بذلك بل يستند إلى الأسباب تسلسلا إلى خالق الأسباب وباريها، وقد عاب عليه عدد من

المتكلمين هذا المذهب ووصفوه بالغلو وسلوك مسلك الفلاسفة وهو القول بتسلسل الأسباب وتأثير الوسائط الأعلى في القوابل الأدنى كما قال الشهرستاني في نهاية الأقدام¹.

- الصيغة الجبرية: بعد الباقلاني والجويني برز اسم آخر في سماء الكلام الأشعري كان له دور كبير في الرجوع بالنظرية إلى حلقها الأولى بل إلى صيغة جبرية محضة، ذلكم هو الإمام فخر الدين الرازي الذي صرح بالجبر المحض في جل كتاباته بل إنه استدل له وبرهن عليه وبسط الدلائل العقلية لتثبيته.

ينحو الإمام الغزالي في "الاقتصاد في الاعتقاد" مسلكاً منطقياً معتمداً على هذا الفن (المنطق) الذي وصف من لا يحيط به بأنه لا ثقة له بعلومه أصلاً²، وبعد أن يصور المسألة ويفرع المذاهب المختلفة فيها ويبتل مذاهب المخالفين من جبرية ومعتزلة كما هو معهود في مؤلفات الأشاعرة، ينطلق في توضيح مذهبه وبيان مأخذه، واللافت للانتباه في هذا المذهب هو تبني الغزالي لمقولة "وقوع فعل بين فاعلين وإثبات مقدور بين قادرين" رغم كل النقد الذي تعرضت له هذه المقالة من طرف المتكلمين قبله وخاصة إمام الحرمين³، لقد كان الغزالي واضحاً وصریحاً عندما قال: «وقال أهل السنة والجماعة أيضاً: إن وجود مقدور بين قادرين أمر ممكن، أي قدرة الله وقدرة الإنسان، واختلاف قدرة الله وقدرة الإنسان واختلاف وجه تعلقها بشيء واحد أمر ممكن غير مستحيل»⁴.

يبدو في هذا الاختيار وما تبعه من استدلال منطقي عليه من خلال ترتيب النتائج على المقدمات حضور مفهوم مركزي في الخطاب الكلامي الأشعري، ذلك هو مفهوم التجويز

1 - الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، نهاية الأقدام في علم الكلام، تح ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 1430هـ/2009م. ص 72

2- المستصفي من علم الأصول، ج 1 ص 45

3- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، ص 44-45.

4- الغزالي، الإمام أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، تح إصناف رمضان، دار قتيبة، ط 1، 1423هـ/2003م، ص 79

الذي يسمح باجتراح سبل وسطي بين طرفي القسمة العقلية الواجب والمستحيل¹، بعد هذا الإثبات الذي انطلق منه الغزالي - أي إثبات مقدور بين قادرين - نجده يسأل نفسه على لسان خصمه المعتزلي مستفسرا عن طبيعة التعلق بين القدرة الحادثة ومقدورها، فيجيب مثبتا نوعا من التعلق البعيد كل البعد عن التأثير والإيجاد بل هو تعلق صوري غير مؤثر البتة: «إن القدرة الحادثة المخلوقة متعلقة بالمقدور، أي إن قدرة الإنسان متعلقة بالفعل (الحركة، الكتابة) قبل وقوع الفعل، لأن عدم تعلقها به قبل وقوع الفعل أمر محال، والقدرة متعلقة بالمقدور أيضا عند حدوث الفعل، لأن التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به»²، إن القدرة التي يثبتها الإمام الغزالي هنا هي كما وصفها قدرة أشبه بالعجز.

2- النقد الأصولي في المجال الكلامي من خلال التجليات الأصولية لنظرية الكسب:

كما رأينا سابقا فإن نظرية الكسب تشكل الإطار التفسيري الأشعري العام لمشكلة الأفعال الإنسانية، هذه النظرية ستوجه كل المباحث الأصولية المتعلقة بالتكليف وستغذي الخلاف الأصولي مع المخالفين وخاصة المعتزلة، لكن تطور النظرية ووجود اختلاف بين الأشاعرة أنفسهم في بعض التفاصيل الكلامية المتعلقة بنوع تأثير القدرة الحادثة سيجعل النقد في هذا الباب داخليا أيضا وخاصة في مسألة "تكليف ما لا يطاق" التي اختلف فيها الأصوليون الأشاعرة.

تقوم نظرية التكليف عند الإمام الغزالي على أربعة أركان هي: الحكم، والحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه³، ويتعلق بكل ركن منها جملة شروط، ويتشعب عن كل شرط جملة من المسائل الأصولية الخلافية المتعلقة بمباحث كلامية متعددة، ولأن المجال هنا لا يسمح بعرض كل تلك المسائل وتتبع المنحى النقدي للإمام الغزالي في مناقشتها، فإني أقتصر في العرض على مسألة مرتبطة بنظرية الكسب المميّزة للمذهب الأشعري والتي تضبط الخلاف مع مخالفيه في باب القدر وأفعال العباد، تلك المسألة هي "مسألة التكليف بالمحال" التي اختلف الأشاعرة أيضا في

1- آيت هو محمد، مشكلة الأفعال الإنسانية بين "الحلق" الاعتزالي و"الكسب الأشعري"، المركز الثقافي العربي، 2015م. ص 221.

2- الاقتصاد في الاعتقاد، ص 80

3- المستصفي، ج 1 ص 157.

إثباتها ونفيها، فشككت في نفس الوقت مجالاً للنقد الخارجي "الرد على تشنيعات المعتزلة المتعلقة بها" والداخلي "الرد على من أثبتها من الأشاعرة".

يبدو الإمام الغزالي في عرضه لهذه المسألة غير حافل بالرد على المعتزلة الذين يشنعون كثيراً على الأشاعرة فيها¹، والسبب في ذلك أنه موافق لهم في النتيجة وهي: استحالة التكليف بالمحال، لكن دون أن يوافقهم في سبب ذلك من أصولهم في التحسين والتقيح العقليين، وعبارته في ذلك دالة حيث يقول: «والمختار استحالة التكليف بالمحال لا لقبه، ولا لمفسدة تنشأ عنه، ولا لصيغته»²، وعلى العكس من ذلك نجده مهتماً بنقد موقف من أجاز التكليف بما لا يطاق من الأشاعرة من خلال عرض بيان مأخذ المسألة من مذهب الإمام الأشعري، ثم عرض الأدلة النقلية والعقلية للمجيزين ورد دلالتها، ثم بناء موقفه المانع على أصل آخر يتعلق بالدلالة اللغوية المنطقية لا بالبحث الكلامي المتفرع على نظرية الكسب.

يتفق الغزالي³ مع شيخه إمام الحرمين⁴ على أن لازم مذهب الأشعري القول بتكليف المحال وذلك بناء على قوله في الاستطاعة وخلق أفعال العباد، فالاستطاعة عنده مقارنة للفعل غير متقدمة عليه والأمر بالفعل يتوجه للمكلف قبل وقوعه فلزم من ذلك تكليفه وهو غير مستطيع حينئذ، أما أفعال العباد فمخلوقة عنده لله عز وجل، وقدرة المكلف غير مؤثرة في إيجاد المقدور فهو مكلف بفعل الغير، ثم يشرع بعد ذلك في عرض أدلة هذا المذهب النقلية والعقلية موهناً دلالتها على المراد قبل أن يبني منعه التكليف بالمحال على أصل آخر يتعلق بامتناع فهمه.

1 - يمكن أن نرصد هذا التشنيع في عبارات التهم والتكفير أحياناً التي يصدرها أئمة المعتزلة عند مناقشة هذه المسألة سواء في كتبهم الكلامية أو الأصولية. ومن ذلك قول القاضي عبد الجبار: «فإن ارتكبوا تكليف ما لا يطاق، كان ذلك خروج عن الإسلام وانسلاخ عن الدين، لأن الأمة من لدن النبي صلى الله عليه إلى اليوم الذي وقع فيه الخلاف لم يجوزوا ذلك على الله تعالى» الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط3، 1416هـ/1996م، ص 393.

2 - المستصفي، ج 1 ص 165.

3 - المرجع السابق، ج 1 ص 163.

4 - البرهان، ج 1 ص 102.

يحرص الإمام الغزالي عند الاستدلال لموقفه المحيل للتكليف بما لا يطاق على النأي عن المباني الكلامية للمسألة والمتعلقة بوجه تأثير القدرة الحادثة "فغرضنا من هذه المسألة غير موقوف عن وجه تأثير القدرة ووقتها"¹، بل يربط المسألة بمجال آخر مخالف تماما، فهو يبني ذلك المنع على مبحث الدلالة في السيمياء المنطقية مستندا على مراتب وجود الشيء التي حددها في كتبه المنطقية في أربعة: وجود في الأعيان، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، ثم في الكتابة²، وهذه المراتب مترابطة بينها «فما لم يكن للشيء ثبوت في نفسه، لم يرتسم في الذهن مثاله، ومهما ارتسم في النفس مثاله فهو العلم به، إذ لا معنى للعلم إلا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس وهو المعلوم، وما لم يظهر هذا الأثر في النفس لا ينتظم لفظ يدل به على ذلك الأثر، وما لم ينتظم اللفظ الذي ترتب فيه الأصوات والحروف لا ترتسم كتابة للدلالة عليه»³.

وهكذا بالاستناد إلى هذا الربط بين مراتب وجود الشيء يحيل الإمام الغزالي التكليف بما لا يطاق لأنه لا يمكن تصوره ولا قيامه في العقل بصورة مفهومة للمكلف، فكما أنه يشترط في المطلوب أن يكون معدوما في الأعيان حتى يكون الطلب بإيجاده منطقيا فكذلك «يشترط فيه أن يكون موجودا في الأذهان أي في العقل حتى يكون إيجاده في الأعيان على وفقه في الأذهان فيكون طاعة وامتثالا، أي: احتذاء لمثال ما في نفس الطالب، فما لا مثال له في النفس لا امتثال له»⁴.

ثالثا: النقد الأصولي في المجال الفقهي من خلال مسألة "عمل أهل المدينة"

تقوم نظرية الدليل الشرعي عند الإمام الغزالي على حصر مدارك الأحكام في أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل المقرر على النفي الأصلي⁵، واعتبار ما عداها من الأصول أداة موهومة مثل: شرع من قبلنا، وقول الصحابي، والاستحسان، والاستصلاح،

1 - المستصفي، ج 1 ص 167.

2 - معيار العلم، ص 75.

3 - المرجع السابق، ص 76.

4 - المستصفي، ج 1 ص 166.

5 - المرجع السابق، ج 1 ص 189.

والإمام الغزالي إذا يعتبر هذه الأصول أدلة موهومة فإنه ينطلق في ذلك من اعتبارات مختلفة منها انتماؤه الفقهي الشافعي، ومن بين الأدلة التي اعترض عليها الإمام الغزالي نجد "إجماع أهل المدينة" الذي قطع بنسبته إلى الإمام مالك عند حديثه عن أركان الإجماع في المستصفي، وقبل أن أعرض لنقده لهذا الدليل لا بد أولاً من تحرير القول بيانا للمراد بهذا الأصل لدى المالكية.

1- عمل أهل المدينة وأقسامه لدى المالكية:

يشكل عمل أهل المدينة أصلاً من الأصول المهمة التي يبنى عليها المالكية بعض الفروع الفقهية في مختلف المجالات، ولطالما شكل هذا الأصل موضع خلاف بينهم وبين غيرهم من المذاهب الفقهية الأخرى، والحق أن هذا الخلاف ناتج في جانب كبير منه عن مجموعة من الإشكاليات المرتبطة أساساً بالغموض الذي يلف تعريف هذا الأصل وبيان أنواعه والمعتبر منها والمردود حتى يتسنى تحرير محل النزاع فيه لأن كثيراً من الكلام الذي ينقله الأصوليون في هذا الموضوع كما يقول القاضي عياض (544هـ): «في غير موضع خلاف، فمنهم من لم يتصور المسألة ولا تحقق مذهبنا، فتكلم فيها عن تخمين وحس، ومنهم من أخذ الكلام فيها ممن لم يحققه عنا، ومنهم من أطلها وأضاف إلينا ما لا نقوله فيها»¹.

لقد كتب عدد من العلماء سواء من المالكية كالقاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي (422هـ)، والقاضي عياض بن موسى اليحصبي، أو من غيرهم كابن تيمية (728هـ) وتلميذه ابن القيم (751هـ)، ما يبدد سوء الفهم ذاك الناتج عن عدم تعريف هذا الأصل وبيان أنواعه والمقبول منه والمردود، وإذا كان إيراد توضيحات كل من ذكر غير ممكن بسبب طبيعة هذه الدراسة، فإن إطلاقة على ما كتبه القاضي عياض كافية لأخذ فكرة عن الموضوع من أجل تحرير محل النزاع.

1- اليحصبي، أبي الفضل عياض بن موسى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تح محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، ط 1، 1418هـ/1998م. ج 1 ص 23.

يبين القاضي عياض موقف المذهب من هذا الأصل عن طريق تحديد مواضع الاتفاق والخلاف فيه بحيث يكون "الكلام فيه تفصيلاً لا يجد المنصف إلى جمده بعد تحقيقه سبيلاً"¹ ومن أجل بلوغ هذا الهدف فإنه يقسم عمل أهل المدينة إلى قسمين:

- **العمل الذي يكون من طريق النقل والحكاية:** وهو على أربعة أنواع: ما نقل شرعاً من جهة النبي صلى الله عليه وسلم من قول، أو فعل، أو تقرير، أو تركه لأمر وأحكام لم يلزمهم بها مع شهرتها لديهم ووجود الداعي إليها كترك الزكاة من الخضروات²، وهذا النوع حجة متفق عليها، يلزم المصير إليها وترك ما خالفها من خبر آحاد أو قياس، لأن هذا النقل الذي اختصت به المدينة هو بمثابة التواتر الذي يتساوى طرفاه ووسطه ولا يوجد عند غيرهم.

- **العمل الذي يكون من طريق الاجتهاد والاستدلال:** نقل القاضي الخلاف في اعتبار هذا النوع من العمل حجة بين المالكية لفريق يرى أنه ليس حجة ولا يرجح به ونقل هذا الموقف عن كبار البغداديين ومنهم: ابن بكير، وأبو يعقوب الرازي، وأبو الحسن بن المنتاب، وأبو بكر الأهري، وأبو الحسن بن القصار وغيرهم، وذهب الفريق الثاني أنه وإن لم يكن حجة إلا أنه يرجح به على اجتهاد غيرهم نقله عن بعض الشافعية وبعض المالكية لم يسمهم، والثالث يرى أن هذا النوع من العمل حجة كالنوع الأول يقدم على خبر الواحد والقياس ونقله عن كلام أحمد بن المعذل، وأبي مصعب، وغيرهم وأطبق المخالفون أنه مذهب مالك، وقد جزم القاضي أنه لا يصح هذا الموقف عن مالك مطلقاً³.

1- نفس المرجع، ج 1 ص 23.

2- بخصوص الأمثلة عن كل نوع من هذه الأنواع ينظر: ترتيب المدارك، ج 1 ص 24 وكذا إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبي عبد الله محمد بن قيم الجوزية، تح مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، ط 1، 1423هـ، ج 4 ابتداء من ص 249.

3- ترتيب المدارك، ج 1 ص 25.

2- مسألة "إجماع أهل المدينة" عند الإمام الغزالي:

ما يمكن أن نلاحظه لدى الإمام الغزالي وهو يعالج مسألة إجماع أهل المدينة هو إدراجه لهذه المسألة ضمن كلامه عن شروط الإجماع، وقد جزم في المستصفي بنسبة القول "بجحية إجماع أهل المدينة فقط" للإمام مالك رحمه الله¹، وقبل ذلك قال في المنخول: «صار مالك رضي الله عنه إلى أن الإجماع يحصل بقول الفقهاء السبعة، وهم فقهاء المدينة، ولا نبالي بخلاف غيرهم»²، وقد انطلق من هذين القولين للرد على مذهب الإمام مالك دون أن يبدي شكوكا في صحة النقل كما فعل شيخه الجويني رحمه الله الذي لم يقطع بنسبة ذلك القول للإمام مالك، بل إنه شكك صراحة في ذلك قائلا: «نقل أصحاب المقالات عن مالك رضي الله عنه أنه كان يرى اتفاق أهل المدينة يعني علماءها حجة، والظن بمالك رحمه الله لعلو درجته أنه لا يقول بما نقل الناقلون عنه»³.

بعد القطع بنسبة القول للإمام مالك شرع الإمام الغزالي في نقده من خلال تعداد أوجه تفضيل المدينة وبيان أن لا شيء من ذلك يجعل من إجماع أهلها دون سواهم حجة، سواء كونها قد جمعت أهل الحل والعقد زمن الصحابة، أو باعتبار معيار الكثرة، أو بيان أن مستند إجماعهم سماع قاطع لأن الوحي نزل فيهم فلا تشذ عنهم مدارك الشريعة، ثم أحال بعد ذلك على كتابه "تهذيب الأصول" لمن أراد التوسع والاطلاع على التأويلات التي تكلفت للإمام مالك رضي الله عنه، أما في المنخول فإننا نجد قد سلك مسلكا لو استمر عليه لكان أليق بمناقشة مسألة العمل عندما ربطها بمسألة الرواية والنقل قائلا: «وإنما قدم قولهم على النصوص، لاعتقاده أن مذهب الراوي يقدم على روايته، وانحصرت الرواية فيهم عنده»⁴.

1 - المستصفي، ج 1 ص 351.

2 - المنخول، ص 314.

3 - البرهان، ج 1 ص 720.

4 - المنخول، ص 315.

وهذا المسلك منه يدل على متابعتة لإمام الحرمين في هذه المسألة، فإنه أيضا أرجع المسألة إلى مسألة مخالفة الراوي لما روى، وبين أنه قد يتوقف في الأحاديث التي رواها علماء المدينة، ثم خالفوها لأنهم أعلم بمواضع الأخبار وتواريخها¹، والحقيقة أن ما ذكره الإمام الغزالي ومن قبله شيخه إمام الحرمين في هذه المسألة يرجع إلى عدم دقة النقل عن مالك في هذه المسألة وأيضا إلى مناقشتها في غير موضعها، فإن حقها أن تناقش في باب الأخبار لا في باب الإجماع، وأن تفصل فيها الأقوال ويبين المعبر من عمل أهل المدينة التي تقوم به الحجة وغيره، والذي يدل على ما ذكرت أن القاضي عياض قد رد القولين المنسوبين للإمام مالك من قصره الإجماع على أهل المدينة فقط أو على علمائها السبعة، قال في الترتيب: «وكثر تحريف المخالف فيما نقل عن مالك من ذلك سوى ما قدمناه، فحكى أبو بكر الصيرفي وأبو حامد الغزالي أن مالكا يقول: لا يعتبر إلا بإجماع أهل المدينة دون غيره، وهذا ما لا يقوله هو ولا أحد من أصحابه، وحكى بعض الأصوليين أن مالكا يرى إجماع الفقهاء السبعة بالمدينة إجماعا، ووجه قوله بأنه لعله كانوا عنده أهل الاجتهاد في ذلك الوقت دون غيرهم وهذا ما لم يقله مالك ولا روي عنه»².

رابعا: النقد الأصولي لدى الإمام الغزالي في المجال المنهجي

يعكس التأليف الأصولي لدى الإمام الغزالي وخاصة كتابه "المستصفي" مستوى متقدما جدا من النقد المنهجي في أصول الفقه، سواء من خلال طرحه لمجموعة من القضايا العلمية التي ميزت التأليف الأصولي عامة، والتي تعكس خصائص المرحلة الزمنية للدرس الأصولي ونقدها علميا ومنهجيا³، أو في الجانب الشكلي من خلال الترتيب والتبويب البديع الذي سار عليه في كتابه والذي يستوعب كل قضايا وجزيئات الأصول وفق خطاطة ذهنية شاملة.

1 - الجويني، إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، تخ عبد العظيم الديب، طبعة قطر، 1399هـ، ج 1 ص 720.

2 - ترتيب المدارك، ج 1 ص 26.

3 - شهد، الحسان، نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1433هـ/

1- موقف الإمام الغزالي من بعض القضايا المنهجية في أصول الفقه:

لقد تميز الدرس الأصولي خلال مرحلة الإمام الغزالي بامتزاجه الكبير ببعض القضايا اللغوية والفقهية والكلامية والمنطقية، وقد كان الإمام الغزالي على بينة من هذا الأمر، يظهر ذلك من خلال بيانه للوظيفة الأصلية لأصول الفقه التي هي معرفة أدلة الأحكام ووجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة، ثم بيان علاقة هذا العلم ونسبته إلى باقي العلوم وبيان القدر الذي يحتاجه الأصولي منها، وقد استفاد الإمام الغزالي من موسوعيته في تحديد الوضع الإستمولوجي لهذا العلم وتمييز الأصل من الدخيل عليه، ولذا كان صريحاً في بيان إسراف المتكلمين واللغويين والفقهاء في خلط مباحث الأصول بعلومهم نتيجة لحب صناعتهم، قال: «وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه معاني الحروف، ومعاني الأعراب، جملاً هي من علم النحو خاصة، وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر، كأبي زيد رحمه الله تعالى، وأتباعه، على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول»¹.

وعلى الرغم من تعلق الإمام الغزالي بصعوبة الفطام عن المؤلف حين صدر كتاب المستصفي بمقدمته المنطقية فإن الوظيفة العملية لعلم الأصول كانت دائماً حاضرة في نقده ومناقشاته للمسائل الأصولية، يظهر ذلك من خلال تعليقاته البديعة على بعض المسائل الدخيلة على الأصول مثل تعليقه على الخلاف بين الأصوليين في مبدأ اللغات بين مذهب التوقيفية والاصطلاحية قائلاً: «وأما الواقع من هذه الأقسام فلا مطمع في معرفته يقيناً، إلا برهان عقلي، أو بتواتر خبر، أو سمع قاطع، ولا مجال لبرهان العقل في هذا، ولم ينقل تواتر، ولا فيه سمع قاطع، فلا يبقى إلا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه إذا فضول لا أصل له»².

1 - المستصفي، ج 1 ص 42.

2 - المستصفي، ج 2 ص 10.

إن تسليح الإمام الغزالي بالآلة المنطقية واعتداده بها بشكل كبير قد مكنه أيضا من طرق مسائل متعددة وتوجيه الخلاف على غير الوجهة المعتادة التي سلكها الأصوليون، وخاصة إذا كان مأخذ ذلك الخلاف كلاميا وغير مرضي لديه، كما لا حظنا ذلك في مسألة التكليف بالحال التي فضل أن يخرجها على قواعد المنطق والعلاقة بين الدال والمدلول، بدل التسليم بجواز التكليف بالحال، انسجاما مع نظرية الكسب، وخاصة تأثير القدرة الحادثة ووقتها، كما تميز الدرس الأصولي لدى الإمام الغزالي بتحقيق المسائل الأصولية وتنقيحها والبحث عن سبب الخلاف فيها وتحرير محل النزاع قبل مناقشة الأقوال والرد عليها من خلال منهج النقد النزاعي: "الذي يبحث في تأصيل محل النزاع وتعليله، ثم التماس سبل تحريره وإنهائه"¹.

2- منهج الإمام الغزالي في ترتيب المسائل الأصولية:

تبدو عبقرية الإمام الغزالي المنهجية في ترتيب وتبويب المباحث الأصولية في كتابه المستصفي حيث جاء بترتيب بديع لم يسبق إليه، وقد كان الأصوليون قبله يبينون طرق ترتيبهم لتلك المباحث وبيان وجوه التقديم والتأخير في عرضها، كما فعل أبو الحسين البصري في المعتمد عندما عقد بابا لبيان ترتيب أبواب أصول الفقه²، مستندا في ذلك على تعريف أصول الفقه ومراتب الدلالة والأدلة، لقد ساعد الإمام الغزالي تبحره في علم المنطق في وضع تصور لترتيب أبواب كتاب المستصفي وفق خريطة ذهنية تظهر انتظام موضوعات «الكتاب في تسلسل منطقي ملائم، بحيث تبدو العلاقة واضحة بين الموضوع والموضوع قبله وبعده، فإذا جنح إلى ترتيب جديد نبه على الأسباب الباعثة لذلك، وبين ما يوضحه»³.

يشبه الإمام الغزالي أصول الفقه أي أدلته بالشجرة المثمرة، التي لها ثمار هي الأحكام الشرعية، ولها مستثمر يقطفها وهو المجتهد بطرق استثمار مضبوطة هي وجوه الدلالة المعروفة، ثم يبين كيفية اندراج المباحث الكثيرة والفصول العديدة من أصول الفقه تحت هذه الأقطاب الأربعة

1 - نظرية النقد الأصولي، ص 132.

2 - المعتمد في أصول الفقه، ج 1 ص 13

3 - أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية، دار الشروق، ط 1، 1403هـ/1983م، ص 330

بطريقة استقرائية لا تكاد تغادر جزئية من مباحث الكتاب، ثم إنه يسير في عرض مباحث الكتاب وفق ما قرره في خطته بطريقة تربوية تجعل من الكتاب مرجعا سهل المطالعة والتدريس، انسجاما مع السبب الذي دفعه لتأليفه وهو الاستجابة لطلب طائفة من محصلي علم الفقه وضع تصنيف أصولي يجمع بين الترتيب والتحقيق والتوسط، وحق له أن يقول فيه: «وأثيت فيه بترتيب لطيف عجيب، يطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم، ويفيده الاحتواء على جميع مسarach النظر فيه، فكل علم لا يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه، فلا مطمع له في الظفر بأسراره ومباغيه»¹.

خاتمة:

لقد عشنا في هذه الدراسة لحظات علمية مع الإمام الغزالي، حاولنا فيها تتبع مسارات تشكل الهوية النقدية لدى هذا العلم، من خلال إثارة مكامن النبوغ العلمي التي ميزت شخصيته ونزعته الشكية التي بصمت بشكل كبير على تراثه النقدي، دون أن تغفل الجانب الموضوعي من ذلك والمتمثل في الحالة العلمية والثقافية للعصر الذي عاش فيه ذلك الإمام، تلك الحالة التي تميزت بالتعدد المعرفي والاختلاف العقدي والفقهي والتطور المنهجي الكبير، في ظل هذا الوضع كانت الممارسة النقدية لدى إمامنا مضبوطة بمجموعة من الضوابط والمحددات المعرفية، والعقدية، والفقهية، والمنهجية التي صهرت في بوتقة تأليفه الأصولي من خلال مجالات النقد المختلفة وذلك عبر قضايا ومسائل متعددة، بعضها سهل الاكتشاف والبعض الآخر يشكل كوزا يتطلب كشفها التسلح باليات النظر الأصولي والمعرفي والمنطقي، كما أن البحث في كيفية الاستفادة من النظر النقدي للإمام الغزالي في تطوير أصول الفقه وتجديده يبقى أملا وسؤالا مشروعاً لكل باحث في هذا المجال.

المصادر والمراجع

- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تخ عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، ط 1، 1425هـ/2004م.
- ابن سبعين، عبد الحق، بد العارف، تخ جورج كتورة، دار الأندلس- بيروت، دار الكندي- بيروت، ط1، 1978.
- ابن قيم الجوزية، أي عبد الله محمد، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تخ مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، ط1، 1423هـ.
- أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية، دار الشروق، ط 1، 1403هـ/1983م.
- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، التمهيد في تخریج الفروع على الأصول، تخ محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، ط 2، 1401هـ/1981م.
- آيت حمو، محمد، مشكلة الأفعال الإنسانية بين "الخلق" الاعترالي و "الكسب الأشعري"، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2015م.
- بدوي، عبد الرحمن، مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات- الكويت، ط 2، 1977.
- البصري المعتزلي، أبو الحسين، كتاب المعتمد في أصول الفقه، تخ خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، 1403هـ.
- بلاجي، عبد السلام، تطور علم أصول الفقه وتجده، دار ابن حزم، ط 1، 1430هـ/2010م.
- ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة العربية- بيروت، ط 3، 1374هـ/1954م.
- التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تخ علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م.
- الجويني، إمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، تخ عبد العظيم الديب، طبعة قطر، 1399هـ.
- الجويني، إمام الحرمين، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تخ محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1412هـ/1992م، بدون طبعة.
- حلمي، مصطفى، الإسلام والمذاهب الفلسفية، دار الكتب العلمية، ط 1، 1426هـ/2005م

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط 11، 1417هـ / 1996م،
- الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، تخ عبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، ط 2، 1413هـ / 1992م.
- السافي، نور الدين، نقد العقل: منزلة العقل النظري والعقل العملي في فلسفة الغزالي، مكتبة علاء الدين- صفاقس، ط 1، 2003.
- سانو، قطب مصطفى، المتكلمون وأصول الفقه: قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام، مقال ضمن: مجلة إسلامية المعرفة، العدد 9، صفر- ربيع الأول 1418هـ / يوليو 1997م، (ص 37-70).
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تخ عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية.
- الشافعي، حسن محمود، المدخل إلى دراسة علم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية - باكستان، ط 2، 1422هـ / 2001م
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، نهاية الأقدام في علم الكلام، تخ ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 1430هـ / 2009م.
- شهيد، الحسان، الخطاب النقدي الأصولي: من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1433هـ / 2012م
- شهيد، الحسان، نظرية النقد الأصولي: دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1433هـ / 2012م.
- الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط 1، 1419هـ - 1999م.
- العروسي عبد القادر، محمد، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، مكتبة الرشد، بدون تاريخ ولا طبعة.
- الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، تخ إصاف رمضان، دار قتيبة، ط 1، 1423هـ / 2003م.
- الغزالي، أبو حامد، المستصفي من علم الأصول، تخ محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1417هـ / 1997م.

- الغزالي، أبو حامد، المنحول من تعليقات الأصول، تخ محمد حسن هيتو، دار الفكر- دمشق، ط 2، 1400هـ / 1980م.
- الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تخ جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس، ط 7، 1967م
- الغزالي، أبو حامد، فضائح الباطنية، تخ عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية- الكويت، دون تاريخ ولا طبعة.
- الغزالي، أبو حامد، محك النظر في المنطق، تخ أحمد فريد الزبيدي، دار الكتب العلمية- بيروت، دون تاريخ ولا طبعة.
- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم، تخ سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961م، دون طبعة.
- القرصاوي، يوسف، الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، مؤسسة الرسالة، ط 4، 1414هـ / 1994م.
- المرزوقي، أبو يعرب، مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة للطباعة والنشر، ط 1، دون تاريخ.
- المقرئزي، تقي الدين أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1418هـ.
- النقاري، حمو، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية، الشبكة العربية للأبحاث والدراسات- بيروت، ط 1، 2013م.
- الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تخ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط 3، 1416هـ / 1996م.
- اليحصبي، أي الفضل عياض بن موسى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تخ محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، ط 1، 1418هـ / 1998م.
- Bouyges, Maurice, Essai de chronologie des œuvres de AL-GHAZALI, imprimerie catholique- Beyrouth, 1959.

سؤال المنهج
في العلوم الإسلامية



التفسير بالرأي عند الشيخ الطاهر ابن عاشور: حجيته، مجالاته ومظاهره، وآفاقه

الدكتور مصطفى فاتحي

جامعة القاضي عياض

يفسح إعمال العقل في فهم الخطاب القرآني مجالا رحبا لاستدرار المعاني واستمطار الدلالات واستكناه الدروس والعبر، ولأن الأمر يتعلق بالوحي، يحتاج من أراد تقحم لجته أن يتوسل بعدة منهجية تحقق الفعالية والنجاعة وتحول دون الجنوح إلى جهة الإفراط أو التفريط، كما هو الشأن مع الذين تنكبوا عن مهيبة الوساطية، فمنهم من كاد أن يخلط بين الوحي وبين ما أنتج حوله من أفهام ورؤى، ومنهم من اطرح كل ذلك مدعيا استنفاد أغراضه وانتهاء مدة صلاحيته.

لذا كان لزاما البحث في المظان المعتمدة من أجل استبانة معالم استئناف النظر في بصائر القرآن الكريم وهاديته، تحققا وتحقيقا لعدم إمكانية نضوب معطياته، وتعذر الزعم بنفاد كلماته.

ومن هؤلاء الأعلام المبرزين ذوي القدر المعلى والخبرة الواسعة- تنظيرا وتطبيقا- الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور من خلال تفسيره التحرير والتنوير، الذي اتسم تناوله للقضية بميسم الرسوخ والمسؤولية والإبداع، ومنه يكون من المفيد استلهام أسلوبه والنسج على منواله استشرافا للآفاق الواعدة وتطلعا للقراءة التفاعلية المجدية والبناء.

وتسعى هذه الورقة إلى معالجة إشكالية التوجس خيفة من إعمال الرأي والنظر واعتقاد الغنية في الأثر في فهم الخطاب القرآني، والتهيب خشية انتهاك قداسة القرآن الكريم، ولذا يرنو البحث إلى بيان أن طبيعة النص القرآني تستلزم إعمال العقل وتفتح مجالا واسعا للاستنباط وانجاس المعاني واندھاق الدلالات. وإن من دواعي تعطيل فيض القرآن الزرابة بالفكر والنظر، ومنه يفترض البحث أن من مخارج الحل البناء على جهود السابقين من المفسرين، الذين كانت لهم الجرأة الكبيرة على استثمار الآيات والسور، واستدرار المعاني والدلالات

والدروس والعبر منها، ومن هؤلاء الشيخ الطاهر ابن عاشور الذي عرف بتحرير المعنى السديد وتنوير العقل المجيد.

فما هي دواعي إعمال الرأي في التفسير؟ وما حجية الاجتهاد في التفسير عموماً وعند ابن عاشور على وجه خاص؟ وما مجالات ومظاهر إعمال الرأي في الفهم والإفهام للخطاب القرآني عند ابن عاشور؟ هل يستقيم من الناحية المنهجية القول بصلاحيّة القرآن الكريم لكل زمان ومكان دون أن يتاح للرأي مجال للاشتغال؟ وما هي الآفاق التي يمكن أن نرتادها ونتطلع إلى تحصيلها بالبناء على ما توصل إليه ابن عاشور؟

إن عابتنا من هذا البحث تحقيق جملة من المقاصد منها:

- الاستدلال على أن استئناف النظر في الوحي رهين بإعمال الرأي بقواعد ومنهجيات محكمة.
- بيان أهمية المبادرة في هذا الميدان وعدم انتظار ردود الأفعال، كما هو الحاصل بالنسبة للردود على القراءات المعاصرة.
- تجلية الارتباط النسقي بين الاجتهاد والتجديد وإعمال الرأي والنظر.
- إعادة الاعتبار للممارسة العقلية المسؤولة والقاصدة.
- توضيح عدم سداد القول بكون القرآن الكريم هو الإطار المرجعي للرؤية الكونية الحضارية، مع الحجر على الفكر في تعقل معاني القرآن وهداياته وبصائرهِ.
- تقديم وتقريب نماذج عملية لمفسرين مارسوا التفسير بالرأي تنظيراً وتطبيقاً من أجل استلهاهم رؤيتهم والبناء على تصورهم.
- الوقوف على الحاجة إلى الإفادة من الكسب المعرفي المعاصر في أفق التفاعل البناء مع الوحي.

وبيان ذلك من خلال المحاور التالية:

المحور الأول: حجية التفسير بالرأي عند الشيخ ابن عاشور.

1. موجبات الاجتهاد بالرأي في التفسير.

قبل بيان تأصيل ابن عاشور لحجية التفسير بالرأي يحسن الإشارة إلى موجبات إعمال الاجتهاد في هذا الحقل المعرفي، ذلك أن القرآن الكريم كتاب الكون كله والزمان كله، عطاؤه لا يمكن أن يضاهى بغيره من الكتب المتأثرة بمحدودية إمكانات أصحابها، ومنه ينبغي أخذ هذا بعين الاعتبار عند التفاعل مع معطياته، والغفلة عن هذا المسلك يحجب الكثير من كنوزه ودرره، ويشكل مانعا من موانع الفهم والاستيعاب، ولذلك يقول الزركشي: "كتاب الله بجره عميق، وفهمه دقيق، لا يصل إلى فهمه إلا من تبحر في العلوم، وعامل الله بتقواه في السر والعلانية، وأجله عند مواقف الشبهات، واللطائف والحقائق لا يفهمها إلا من ألقى السمع وهو شهيد، فالعبارات للعموم وهي للسمع، والإشارات للخصوص وهي للعقل"⁽¹⁾.

ومنه فإن الحاجة لتبدو ماسة إلى بذل الجهد واستفراغ الوسع في الغوص والإبحار من أجل استخراج ما ينطوي عليه كتاب الله عز وجل من نقائق، وما يمكن في ثناياه من دلالات ومعان، وفي نفس الوقت ممارسة النقد على الكسب السابق، ذلك أن: "في هذا التراث الكبير - تراث المفسرين - آراء واجتهادات بشرية، تخطئ وتصيب، وتقترب من النص وتبتعد، فلا يمكن والحالة هذه قبولها كما هي، من دون تحقيق وتمحيص، ونقد وتقويم، على أسس علمية وقواعد متينة يقوم عليها فهم القرآن وتفسيره، ليميز لنا الرأي من الرواية، والنظر المسدد من الفكر المردد، وبهذا النقد يتقدم التفسير على القرب من معاني القرآن والاستهداء بغاياته ومراميه"⁽²⁾.

(1) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة بيروت- لبنان، ط1، 1957م. 153/2.

(2) إحسان الأمين، منهج النقد في التفسير، دار الهادي، ط1. 2007م. ص 110.

ولقد اعتمد الدكتور محمد الحيرش على مسألة المتشابه وتوجيهات العلماء لمعناه ليحل إشكال القول بوحدة النص القرآني وتعددده، دون الوقوع في التناقض، فيرى أن القول بالوحدة دون التعدد لن يستثير عقول الناس ولن يحفز أفهامهم، بل سيكون مدعاة إلى الاستسهال ومن ثم النفور، ومن جهة أخرى القول بالتعدد المطلق سيقود إلى الفهم غير المنضبط بل تعارض الفهوم وتضادها، وكلا الأمرين سيؤدي إلى نفس هوية القرآن، وهذا ما حصل مع القراءات المعاصرة، لهذا يرى علماء القرآن أن الوحدة والتعدد المعنويين يمثلان معا جوهر ما به يتعين القرآن دلالياً ويتحقق. بل إن وصلهم بينها وصلاً محايثاً أدى بهم إلى اعتباره نصاً متلاحماً الأجزاء لا تنافر فيه ولا تناقض، من هنا إذن نخلص مع علماء القرآن إلى خلاصة مبدئية، وهي أنه مهما تعددت معاني النص، ومهما جاءت متفاوتة بين الظهور والخفاء، أو بين البيان والإجمال، أو بين الأحكام والتشابه، فإنها في ذلك كله لا تأتي إلا ملتزمة في مقصديته العامة ومترجمة لها، فكون المعاني واردة في القرآن على ضروب من التعدد والاختلاف هو أمر لا يتنافى مطلقاً عند القدماء وكونها مسوقة فيه للتعبير عن معنى واحد تتقاطع عنده وتتألف⁽¹⁾.

وإذا انطلقنا من هذا المعنى، وبنينا على هذه التصور، أتاحت لنا إمكانات هائلة وآفاق رحبة للفهم والاستنباط والإفادة، فنجد القرآن الكريم دون تكلف أو تعسف يولي العقل شأواً رفيعاً ومكانة سامقة، ويشدد النعي والنكير على أنماط تعطيله أو الحجر عليه، ولم يرد في القرآن على الإطلاق ما يمكن أن يستنتج منه ذم للعقل، وإنما الذي ورد هو ذم الهوى.

إن التأمل العميق في كتاب الله المجيد يجعل الباحث يقف على أمر في غاية الأهمية، ويتعلق بكون القرآن الكريم يتجاوز مسألة الإشادة بالعقل وبيان مكانته إلى البناء المنهجي الرامي إلى تكوين العقلية العلمية، ولقد أحسن الأستاذ لؤي صافي صياغة هذه المسألة حين يقول: "لعل أول ما يلفت نظر القارئ لكتاب الله الحكيم من صفاته الفريدة صفة التذكير المميزة لأسلوبه في عرض قضاياها وإيصال رسالته، إذ يتألف الخطاب القرآني من عبارات تثير في نفس

(1) الحيرش، محمد، النص وآليات الفهم في علوم القرآن، دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة، دار الكتاب الجديد، ط1. 2013م، ص 245/244 بتصرف.

القارئ صوراً ومشاعر وأفكاراً تدعوه إلى التأمل والنظر في الأحداث والمواقف التي يريد القرآن إبرازها، وتدفعه إلى التفكير في مبادئ أفعاله ونتائجها. ذلك أن القرآن الكريم لا يقوم بسرد القصص والأخبار سرداً، ولا يطرح قضاياها على شكل جمل مفصلة تقود القارئ عبر سلسلة من المقدمات المتتابعة والخطوات المترابطة نحو نتائج ناجزة، بل ينتقي عبارات مفتاحية تدفع العقل إلى التأمل العميق والنظر المدقق لفهم مقاصد الخطاب وغايات العبارات"⁽¹⁾.

وتأسيساً على ما ذكر من قبل لا نملك إلا أن نستغرب من قول الأستاذ حسين الذهبي: "لم يترك الأوائل للأواخر كبير جهد في تفسير كتاب الله، والكشف عن معانيه ومرامييه، إذ أنهم نظروا إلى القرآن باعتباره دستورهم الذي جمع لهم بين سعادة الدنيا والآخرة، فتناولوه من أول نزوله بدراساتهم التفسيرية التحليلية، دراسة سارت مع الزمن على تدرج ملحوظ"⁽²⁾.

وأخلاً أن مثل هذه الأقوال تصدر من أصحابها رغبة منهم في تقدير جهود السابقين، والاعتراف بسابق فضلهم، ولكنهم ينسون أن الاعتراف بالفضل والسبق ينبغي ألا يقود إلى التنكب عن الوسطية، ولا يجب عنا أن القرآن أوسع من أفهام السابقين واللاحقين، ولكنها آراء محجوجة بما تم تفصيله آنفاً، ونضيف ما ورد عن السابقين أنفسهم.

فهذا القاضي شمس الدين الخوي يقول: "علم التفسير عسير يسير، أما عسره فظاهر من وجوه، أظهرها أنه كلام متكلم لم يصل الناس إلى مراده بالسماع منه، ولا إمكان للوصول إليه، بخلاف الأمثال والأشعار، فإن الإنسان يمكن علمه بمراد المتكلم بأن يسمع منه، أو يسمع ممن سمع منه، أما القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يعلم إلا بأن يسمع من الرسول عليه السلام، وذلك متعذر إلا في آيات قلائل، فالعلم بالمراد يستنبط بأمارات ودلائل، والحكمة فيه أن الله تعالى أراد أن يتفكر عباده في كتابه، فلم يأمر نبيه بالتنصيص على المراد، وإنما هو عليه السلام صوب رأي جماعة من المفسرين، فصار ذلك دليلاً قاطعاً على جواز التفسير من غير سماع من

(1) صافي، لؤي، إعمال العقل، من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دمشق، دار الفكر، دمشق، 1998م. ص 123.

(2) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984م. 2/ 363.

الله ورسوله"⁽¹⁾. وبعد الذي تقدم، آن الأوان لكي نعطف إلى الشيخ ابن عاشور لنرى كيف تناول المسألة، وهو ما سأعالجه في النقطة الموالية.

2. التفسير بالرأي عند ابن عاشور:

لا تخفى عين القارئ الحضور النسقي للرأي والاجتهاد في تفسير ابن عاشور، ويقف على ذلك من عنوان التفسير الذي يحمل دلالات عميقة تبين موقفه من إعمال العقل وإجالة الفكر، وتحرير المعاني وانتقاد الأقوال وتقويم الأفهام، فضلا عن سعة اطلاع ابن عاشور وثقافته الموسوعية وتبحره في فنون علمية شتى.

وإذا تأملنا في تعريف ابن عاشور للتفسير الذي يقول فيه: "هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع"⁽²⁾، فإننا نستفيد منه أن التفسير يتسع ليشمل بالإضافة إلى بذل الجهد في بيان معاني الألفاظ، ما يمكن أن تشملها الألفاظ والتراكيب من معاني ودلالات، مما يسمح به اللفظ ولا يجافيه الاستعمال، ويتم ذلك من خلال بيان الأسرار والدقائق العلمية، والعبر والدروس العملية.

أ- ولقد اختار ابن عاشور طريق التوسع في استجلاء المعاني، وتتبع دقائق القضايا مستدركا ومؤيدا وناقدا ومكملا، يثور الآيات والمقاطع القرآنية، وعيا منه بإطلاقية الخطاب القرآني ولا محدودية مكنوناته وخباياه، وفي ذلك يقول: "ليس يلزم المفسر حمله آي القرآن على معنى واحد، كما يوهمه صنيع كثير من المفسرين، حتى كأن آي القرآن عندهم قوالب تفرغ فيها معان متحدة"⁽³⁾.

(1) البرهان في علوم القرآن 16/1، مرجع سابق.

(2) التحرير والتنوير 10/1، مرجع سابق.

(3) التحرير والتنوير 367/1، مرجع سابق.

ولذلك نجد تنبهه بشكل مبكر إلى أسباب فساد علم التفسير، ولعل تلك الأسباب هي التي قدحت زناد البحث عنده، وفتقت ملكة الإبداع لديه ليصرف المهمة إلى الاشتغال بتفسير كتاب الله، بعد أن أحس من نفسه استكمال العدة اللازمة، ومن تلك الأسباب:

- الولوج بالتوقيف والنقل اتقاء للغلط الذي عظموا أمره في القرآن.
- الضعف في علوم يظنونها بعيدة عن القرآن، وهي ضرورية لمعرفة عظمتها العمرانية، مثل: التاريخ، وفلسفة العمران، والأديان، والسياسة⁽¹⁾.

ويعد أن يلخص ابن عاشور أسباب فساد التفسير يقترح للخروج من هذا النفق المسدود:

- تفسير التركيب القرآنية جريا على تبين معاني الكلمات بحسب استعمال اللغة العربية، ثم أخذ المعاني من دلالات الألفاظ والتركيب وخواص البلاغة.
- استخلاص المعاني المدلولة منها بدلالات المطابقة والتضمن والالتزام، مما يسمح به النظم البليغ، ولو تعددت المحامل والاحتمالات.
- نقل ما يؤثر عن أئمة المفسرين من السلف والخلف مما ليس مجافيا للأصول ولا العربية.
- أن يتجنب المفسر الاستطراد والاندفاع في أغراض ليست من تراكيب القرآن.
- ألا يقتصر المفسر على تبين المعنى بحيث يصير التفسير بمنزلة ترجمة كلام من لغة إلى أخرى⁽²⁾.

ولله در ابن عاشور باختياره هذا المنهج المتوازن الذي لا يمنح إلى الإفراط أو التفريط، منهج جمع فيه بين تأسيس البيان على اللغة والأثر، وبين تجلية المعاني والتوسع في تفصيلها، ولكن دون الوقوع في الإسقاطات المتعسفة إلى درجة أن تصبح الآية كعنوان لمقالات صحفية.

(1) محمد الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب، التعليم العربي الإسلامي، دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، دار السلام- القاهرة، ط1، 2006 م. ص 164.

(2) المرجع السابق، 165.

وعليه يعتبر ابن عاشور أن من مقاصد القرآن باعتباره شريعة دائمة "فتح أبواب عباراته مختلف استنباط المستنبطين، حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين، وثانيهما تعويد حملة هذه الشريعة، وعلماء هذه الأمة، بالتنقيب، والبحث، واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة، حتى تكون طبقات علماء الأمة صالحة - في كل زمان - لفهم تشريع الشارع ومقصده من التشريع، فيكونوا قادرين على استنباط الأحكام التشريعية، ولو صيغ لهم التشريع في أسلوب سهل التناول لاعتادوا العكوف على ما بين أنظارهم في المطالعة الواحدة"⁽¹⁾.

لقد سلك ابن عاشور منزعا تجديديا، جمع فيه بين النقد والبناء والبديل، فلا يركن إلى الموجود بأكمله ولا يرفضه بجملته، وإنما يصحح ويقوم ما احتاج إلى ذلك، ويعزز ويثبت ما توفرت له شروط النجاعة وآليات الفعالية.

ب- يتضح من خلال ما سبق أن الاجتهاد في التفسير يركز على أسس و مقومات معتبرة، ووعيا من ابن عاشور بأهمية البناء النظري وتعميد قواعد الفهم السليم والبيان القويم خصص لذلك المقدمة الثالثة من مقدمات تفسيره، وهو يستبطن حسه الأصولي وعقليته المقاصدية؛ حيث ذكر كثيرا من الحجج والأدلة على صحة التفسير بالرأي، شريطة أن يستجمع المفسر جملة من العلوم، وهي مجموعة في قوله: "فاستمداد علم التفسير للمفسر العربي والمولد، من المجموع الملتئم من علم العربية وعلم الآثار، ومن أخبار العرب وأصول الفقه قيل وعلم الكلام وعلم القراءات". ومن هذه الحجج:

- اتساع التفاسير وتفنن العلماء في استخراج معاني القرآن وإساراه وفقا لقوله صلى الله عليه وسلم لا تنقضي عجائبه، ولولا ذلك لكان التفسير في وريقات صغيرة.

- إعمال الصحابة والتابعين لعقولهم في استنباط معاني القرآن وعدم صحة سماع كل ما قالوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لقول عائشة رضي الله عنها: "ما كان رسول الله يفسر من

القرآن إلا آيات معدودات علمه إياهن جبريل" (1)، ثم إنها أقوال بلغت من الكثرة ما يجعل من المتعذر سماع الكل من رسول الله صلى عليه وسلم، وهل استنباط الأحكام التشريعية من القرآن في خلال القرون الثلاثة الأولى من قرون الإسلام إلا من قبيل التفسير لآيات القرآن بما لم يسبق تفسيرها به قبل ذلك؟

وأما الجواب عن الشبهة التي نشأت من الآثار المروية في التحذير من تفسير القرآن بالرأي فمرجه إلى أحد خمسة وجوه:

- **أولها:** أن المراد بالرأي هو القول عن مجرد خاطر دون استناد إلى نظر في أدلة العربية ومقاصد الشريعة وتصاريحها، وما لا بد منه من معرفة النسخ والمنسوخ وسبب النزول، فهذا لا محالة إن أصاب فقد أخطأ في تصوره بلا علم.
- **ثانيها:** أن لا يتدبر القرآن حق تدبره فيفسره بما يخطر له من بادئ الرأي دون إحاطة بجوانب الآية ومواد التفسير مقتصرًا على بعض الأدلة دون بعض.
- **ثالثها:** أن يكون له ميل إلى نزعة أو مذهب أو نحلة فيتأول القرآن على وفق رأيه ويصرفه عن المراد ويرغمه على تحمل ما لا يساعد عليه المعنى المتعارف.
- **رابعها:** أن يفسر القرآن برأي مستند إلى ما يقتضيه اللفظ ثم يزعم أن ذلك هو المراد دون غيره، لما في ذلك من التضيق على المتأولين.
- **خامسها:** أن يكون القصد من التحذير أخذ الحيلة في التدبر والتأويل ونبد التسرع إلى ذلك، وهذا مقام تفاوت العلماء فيه واشتد الغلو في الورع ببعضهم حتى كان لا يذكر تفسير شيء غير عازيه إلى غيره (2).

(1) علي بن أبي بكر الهيثمي، نور الدين، جمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق حسام الدين القدسي. مكتبة القدسي - القاهرة.
(2) التحرير والتنوير 30/27/1، مرجع سابق.

وبعد أن وجه معنى التحذير من إعمال الرأي قال: "أما الذين جمدوا على القول بأن تفسير القرآن، يجب أن لا يعدو ما هو مأثور، فهم رموا هذه الكلمة على عواهنها ولم يضبطوا مرادهم من المأثور عمن يؤثر، فإن أرادوا به ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من تفسير بعض آيات، إن كان مرويا بسند مقبول من صحيح أو حسن، فإذا التزموا هذا الظن بهم فقد ضيقوا سعة معاني القرآن وينايع ما يستندب من علومه، وناقضوا أنفسهم فيما دونوه من التفاسير، وغلطوا سلفهم فيما تأولوه، إذ لا ملجأ لهم من الاعتراف بأن أئمة المسلمين من الصحابة فمن بعدهم لم يقصروا أنفسهم على أن يرووا ما بلغهم من تفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم"⁽¹⁾.

ويشيد بالذين لم يتقيدوا في التفسير بما هو مأثور فيقول: "فله در الذين لم يجبسوا أنفسهم في تفسير القرآن على ما هو مأثور مثل الفراء وأبي عبيدة من الأولين، والزجاج والرماني ممن بعدهم، ثم الذين سلكوا طريقهم مثل الزمخشري وابن عطية"⁽²⁾.

والشيخ ابن عاشور وإن كان متحمسا ومنتصرا للتفسير بالرأي لم يحمله ذلك على أن يشجع على التجاسر وتقحم ميدان التفسير دون امتلاك العدة العلمية والمنهجية اللازمة لذلك، حيث يقول: فقد رأينا تهافت كثير من الناس على الخوض في تفسير آيات من القرآن، فمنهم من يتصدى لبيان معنى الآيات على طريقة كتب التفسير، ومنهم من يضع الآية ثم يركض في أساليب المقالات تاركا معنى الآية جانبا، جانبا من معاني الدعوة والموعظة ما كان جانبا، وقد دلت شواهد الحال على ضعف كفاية البعض لهذا العمل العلمي الجليل، فيجب على العاقل أن يعرف قدره، وأن لا يتعدى طوره، وأن يرد الأشياء إلى أربابها، كي لا يختلط الخاثر بالزباد، ولا يكون في حالك سواد"⁽³⁾.

ولقد انتقد الشيخ ابن عاشور الإمام الشاطبي عندما نفى ارتباط القرآن بالعلوم والمعارف بناء على مفهوم الأمية عنده، وحين قال: "لا يصح في مسلك الفهم والإفهام إلا ما يكون عاما

(1) التحرير والتنوير 1/ 30.

(2) المرجع السابق، 1/ 31.

(3) المرجع السابق، 1/ 35.

لجميع العرب. فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه"، وقال أيضا: "ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها وهم العرب تنبني عليه قواعد، منها: أن كثيرا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وأشباهها، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح، فإن السلف الصالح كانوا أعلم بالقرآن وعلومه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أن أحدا منهم تكلم في شيء من هذا سوى ما ثبت فيه من أحكام التكليف وأحكام الآخرة"⁽¹⁾. ويورد ابن عاشور عدة وجوه لمناقشة الشاطبي في دعواه:

- **الأول:** أن ما بناه عليه يقتضي أن القرآن لم يقصد منه انتقال العرب من حال إلى حال وهذا باطل"⁽²⁾، وموقف ابن عاشور هذا راجح لجلائه ووضوحه بمقارنة ما كان عليه العرب قبل مجيء الإسلام، وقد نقلهم القرآن من الخرافية والعشوائية والبداءة إلى التحضر والتنظيم والتفكير العلمي وركوب السنن الكونية، كما أن القول بمراعاة الشريعة لأمية العرب وأنها في مستوى فهمهم وطاقتهم وقدراتهم، وإلا كان تكليفا بما لا يطاق، يؤدي في المحصلة إلى القول بالتاريخانية التي طالما ترافع المستشرقون وتلاميذهم في البحث عن الحجج لها.
- **الوجه الثاني عند ابن عاشور:** أن مقاصد القرآن راجعة إلى عموم الدعوة وهو معجزة باقية، فلا بد أن يكون فيه ما يصلح لأن تتناولها أفهام من يأتي من الناس في عصور انتشار العلوم في الأمة"⁽³⁾. وهذا أيضا اعتراض وجيه ذلك أن خلود إعجاز القرآن يتنافى مع سجنه في معهود العرب من حيث المضمون، بل إن ابن عاشور أشار في موضع آخر إلى ما يوضح موقفه، حيث ربط بين دعوة النبي بأن يكون أكثر الأنبياء تابعا يوم القيامة واستلزام ما يدعو الناس إلى ذلك في القرآن: فالمناسبة بين كونه أوتي وحيا وبين كونه يرجو أن يكون أكثرهم تابعا لا تنجلي إلا إذا كانت المعجزة صالحة لجميع الأزمان، حتى يكون الذين يهتدون

(1) الشاطبي، أبو إسحاق الشاطبي، بشرح عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط2. 1975م/42/1.

(2) التحرير والتنوير 45\1، مرجع سابق.

(3) المرجع السابق، 45\1.

لدينه لأجل معجزته أما كثيرين على اختلاف قرائحهم، فيكون هو أكثر الأنبياء تابعا لا محالة"⁽¹⁾.

- **الثالث:** أن السلف قالوا إن القرآن لا تنقضي عجائبه - يعنون معانيه - ولو كان كما قال الشاطبي لانقضت عجائبه بانحصار أنواع معانيه⁽²⁾، وهذا الوجه أيضا لا يقل وجهة عن سابقه، آية ذلك أن الشاطبي نفسه في يتيمة دهره وما أفنى عمره من أجله إلا لوضع القواعد العلمية الصارمة التي تعين على فهم كتاب الله، ولو أن القرآن لا يتضمن علوم الأولين والآخرين لما تطلب الأمر كل ذلك الجهد ولا استوى العالم والعامي، كما وجدنا الشاطبي أيضا يصرح أن كتابه لا يمكن الاطلاع عليه إلا من كان ريانا من علم الشريعة⁽³⁾.

- **أما الوجه الرابع:** فقال ابن عاشور: "إن من تمام إعجازه أن يتضمن من المعاني مع إيجاز لفظه ما لم تف به الأسفار المتكاثرة"⁽⁴⁾، ويستدل على هذا بأن التفاسير من الكثرة بحيث تند عن الحصر، وكل يفتح الله له ما لم يفتح لغيره ولم يزعم من هو معتد برأيه أنه أحاط بمعاني القرآن من كل الجوانب، بل كل واحد من الباحثين على اختلاف مؤهلاتهم العلمية يقف على الجديد المبر.

- **وذكر في الوجه الخامس:** أن مقدار أفهام المخاطبين به ابتداء لا يقضي إلا أن يكون المعنى الأصلي مفهوما لديهم؛ فأما ما زاد على المعاني الأساسية فقد يتهيأ لفهمه أقوام، وتحجب عنه أقوام، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه⁽⁵⁾.

(1) المرجع السابق، 126/1.

(2) المرجع السابق، 42/1.

(3) "ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريانا من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا، خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض، وإن كان حكمة بالذات، والله الموفق للصواب"، الموافقات 1. 78/.

(4) التحرير والتنوير 42/1.

(5) المرجع السابق، 42/1.

- **وجاء في الوجه السادس:** أن عدم تكلم السلف عليها إن كان فيما ليس راجعا إلى مقاصده فنحن نساعد عليه، وإن كان فيما يرجع إليها فلا نسلم وقوفهم فيها عند ظواهر الآيات، بل قد بينوا وفصلوا وفرعوا في علوم عنوا بها، ولا يمنعنا ذلك أن نفتني على آثارهم في علوم أخرى راجعة لخدمة المقاصد القرآنية أو لبيان سعة العلوم الإسلامية⁽¹⁾.

نعم إن سيرتهم طافحة بالجرأة في الاجتهاد والفهم، كما أثر عن ابن مسعود، وما أثر عن ابن عباس من عدم الوقوف على ظواهر الآيات، ولا يستقيم القول بالمعاني الثابتة للنص القرآني، والقول بصلاحية القرآن لكل زمان ومكان، فالثبات في المعنى يعني استنفاد القرآن للدلالات في زمن واحد، في حين أن القرآن نزل وصيغ بطريقة تسمح لكل جيل بالإفادة والاستنطاق على حسب الظروف والمتنضيات والإمكانات والقابلية والاستعداد، وهو الملاحظ الذي أشار إليه الأستاذ محمد بن عبد الجليل، حيث وقف على تميز جهود المفسرين في العصر الحديث بالنظر إلى التخلص من كثير من الاستطرادات الخارجة عن حد التفسير في غير ضرورة لازمة، وكذا تنقية التفاسير مما جاء فيها من الأحاديث الضعيفة والروايات والإسرائيليات المموجة، ثم الحصيصة الاجتماعية التي طبعت جهود المعاصرين التي كشفت عن جمال القرآن وروعته، وأيضاً بيان ما استحدثت من نظريات علمية وما اكتشف من حقائق كونية صحيحة موافقة لما جاء به القرآن، وكان ذلك من أجل أن يعرف المسلمون وغير المسلمين أن القرآن هو الكتاب الخالد الصالح لتنظيم حياة الإنسان في كل زمان ومكان⁽²⁾.

وإلى هذا المعنى يشير الرافي ي وهو يتحدث عن إعجاز القرآن فهو: "كتاب كل عصر، وله في كل دهر دليل من الدهر على الإعجاز"⁽³⁾. وإذ تجلى لنا موقف ابن عاشور من التفسير بالرأي والاجتهاد، يلزم الوقوف على أوجه وزوايا إعماله وتفعيله لما قعد ونظر له، وهو ما سيتم ذكره ومناقشته في المحور الموالي.

(1) المرجع السابق، 43/1.

(2) محمد بن عبد الجليل، المعنى والتفسير في التحرير والتنوير، الدار المتوسطة للنشر، ط1. 2015م، ص 198.

(3) الرافي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي ط9. 1973م، ص 8.

المحور الثاني: أوجه استثمار ابن عاشور للرأي في التفسير.

1- الكشف عن المعاني المعقولة التي تنطوي عليها الآيات والتراكيب القرآنية.

اعتبر الراغب الأصفهاني من العلوم التي يحتاجها المفسر معرفة الأدلة العقلية، والبراهين الحقيقية، والتقسيم والتحديد، والفرق بين المعقولات والمظنونات⁽¹⁾، وأورد ابن العربي في قانون التأويل في سياق إجابته عن سؤال: لماذا يتعلق العلماء بأدلة العقول في معرفة الرب سبحانه؟ إن كتاب الله مفتاح المعارف، ومعدن الأدلة، وأن الأدلة العقلية وقعت في كتاب الله مختصرة بالفصاحة، مشارا إليها بالبلاغة، مذكورا في مساقها الأصول، دون التوابع والمتعلقات من الفروع، فكمل العلماء ذلك الاختصار، وعبروا عن تلك الإشارة بتتمة البيان، واستوفوا الفروع والمتعلقات بالإيراد⁽²⁾.

لقد كان دأب ابن عاشور أن يقف عند الآيات التي تتناول القضايا الفكرية والعقلية، فيتوسع في الكشف عن المعاني المعقولة الثاوية فيها، ومن نماذج ذلك ما يلي:

جاء عنه في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (العنكبوت:20)، اعتراض انتقالي من الإنكار عليهم ترك الاستدلال بما هو بمرأى منهم، إلى إرشادهم للاستدلال بما هو بعيد عنهم من أحوال إيجاد المخلوقات وتعاقب الأمم وخلف بعضها عن بعض، فإن تعود الناس بما بين أيديهم يصرف عقولهم عن التأمل فيما وراء ذلك من دلائل دقائقها على ما تدل عليه، فلذلك أمر الله رسوله أن يدعوهم إلى السير في الأرض ليشاهدوا آثار خلق الله الأشياء من عدم فيوقنوا أن إعادتها بعد زوالها ليس بأعجب من ابتداء صنعها.

(1) الراغب الأصفهاني، أبي القاسم، مقدمة جامع التفاسير، تحقيق أحمد حسن فرحات، ط1. 1984م. ص 95.

(2) ابن العربي أبو بكر، قانون التأويل، دراسة وتحقيق محمد السليمان. مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ط1. 1986م. ص 502.

وإنما أمر بالسير في الأرض، لأن السير يديني إلى الرأي مشاهدات جمّة من مختلف الأرضين بجبالها وأنهارها ومحتوياتها، ويمر به على منازل الأمم حاضرها وبائدها، فيرى كثيرا من أشياء وأحوال لم يعتد رؤية أمثالها، فإذا شاهد ذلك جال نظر فكره في تكوينها بعد العدم، جولانا لم يكن يخطر له ببال، حينما كان يشاهد أمثال تلك المخلوقات في ديار قومه، لأنه لما نشأ فيها من زمن الطفولة فما بعده قبل حدوث التفكير في عقله، اعتاد أن يمر ببصره عليها دون استنتاج من دلائلها، حتى إذا شاهد أمثالها مما كان غائبا عن بصره، جالت في نفسه فكرة الاستدلال، فالسير في الأرض وسيلة جامعة لمختلف الدلائل، فلذلك كان الأمر به لهذا الغرض من جوامع الحكمة⁽¹⁾.

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَيْثُ وَالطَّيْبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَيْثِ ۗ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ عَلَىٰ ذَلِكَ مَوْذَنًا بَأَنَ اللَّهِ يَرِيدُ مِنَّا إِعْمَالَ النَّظَرِ فِي تَمْيِيزِ الْخَيْثِ مِنَ الطَّيْبِ، وَبِالْحَقِّقِ، وَعَدَمِ الْإِعْتِرَارِ بِالْمَظَاهِرِ الْخَلَابَةِ الْكَاذِبَةِ، فَإِنَّ الْأَمْرَ بِالتَّقْوَىٰ يَسْتَلْزِمُ الْأَمْرَ بِالنَّظَرِ فِي تَمْيِيزِ الْأَفْعَالِ حَتَّىٰ يَعْرِفَ مَا هُوَ تَقْوَىٰ دُونَ غَيْرِهِ. وَنَظِيرَ هَذَا الْإِسْتِدْلَالَ اسْتِدْلَالَ الْعُلَمَاءِ عَلَىٰ وَجُوبِ الْاجْتِهَادِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: "فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ"، لِأَنَّ مَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْإِسْتِطَاعَةِ الْاجْتِهَادَ بِالنِّسْبَةِ لِلْمَتَأَهِّلِ إِلَيْهِ الثَّابِتُ لَهُ اِكْتِسَابُ أَدَاتِهِ، وَلِذَلِكَ قَالَ هُنَا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ فَخَاطَبَ النَّاسَ بِصِفَةِ لِيَوْمِي إِلَىٰ أَنْ خَلَقَ الْعُقُولَ فِيهِمْ يُمْكِنُهُمْ مِنَ التَّمْيِيزِ بَيْنَ الْخَيْثِ وَالطَّيْبِ لِاتِّبَاعِ الطَّيْبِ وَبُذْخِ الْخَيْثِ، وَمَنْ أَهَمُّ مَا يَظْهَرُ فِيهِ امْتِثَالُ هَذَا الْأَمْرِ النَّظَرِ فِي دَلَائِلِ صِدْقِ دَعْوَى الرَّسُولِ وَأَنَّ لَا يَحْتَاجُ فِي ذَلِكَ إِلَى تَطَلُّبِ الْآيَاتِ وَالْحَوَارِقِ"⁽²⁾.

واستنبط أثناء حديثه عن الآيات في قوله تعالى: ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الحديد:17] بمعنى دلائل سوء نوايا هذه البطانة كما قال: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾

(1) التحرير والتنوير 153/30.

(2) المرجع السابق، 230/5.

[الحجر: 75] ولم يزل القرآن يربي هذه الأمة على إعمال الفكر، والاستدلال، وتعرف المسببات من أسبابها، في سائر أحوالها: في التشريع، والمعاملة لينشئها أمة علم وفطنة⁽¹⁾.

لقد وضع ابن عاشور نصب عينه وهو يستكنه المعاني المعقولة من الآيات، كون القرآن قولاً ثقيلاً، وما يستتبع ذلك من غزارة المعاني المكونة في آياته، يقول بشأن ذلك "ويستعار ثقل القول لاشتماله على معان وافرة يحتاج العلم بها لدقة النظر وذلك بكامل هديه ووفرة معانيه. قال الفراء: ثقيلاً ليس بالكلام السفساف، وحسبك أنه حوى من المعارف والعلوم ما لا يفي العقل بالإحاطة به فكم غاصت فيه أفهام العلماء من فقهاء ومتكلمين وبلغاء ولغويين وحكماء فشابه الشيء الثقيل في أنه لا يقوى الواحد على الاستقلال بمعانيه"⁽²⁾.

2- استكناه الأسرار القرآنية والمعاني الخفية:

يقول ابن عاشور: "وإنك لتمر بالآية الواحدة فتتأملها وتتدبرها فتنهال عليك معان كثيرة يسمح بها التركيب على اختلاف الاعتبارات في أساليب الاستعمال العربي. وقد تتكاثر عليك فلا تك من كثرتها في حصر، ولا تجعل الحمل على بعضها منافياً للحمل على البعض الآخر إن كان التركيب سمحاً بذلك"⁽³⁾. ولم يكن ابن عاشور في هذا مدعياً، وإنما وفي بما ألزم نفسه به، حيث كان شديد الحرص على استكناه النكت وتلمس الفرائد من ذلك: ما رود عنه وهو يوجه وصف الإصلاح بـ (لهم) دون (إصلاحهم)، في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ﴾ (البقرة: 220)، مما يكشف الهم الإصلاحية الذي يحمله ابن عاشور، وهو يفسر أيضاً أنه لم يكن مقطوع الصلة عن حاجات المجتمع وأولوياته. كيف ذلك والقرآن جاء ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، ولذلك يقول: ﴿وإِصْلَاحٌ لَهُمْ﴾ مبتدأ ووصفه، واللام للتعليل أو الاختصاص. ووصف الإصلاح بـ "لهم" دون الإضافة، إذ لم يقل إصلاحهم، لئلا يتوهم قصره على إصلاح ذواتهم، لأن أصل إضافة المصدر أن تكون لذات الفاعل أو ذات المفعول فلا تكون على معنى

(1) المرجع السابق، 201/3.

(2) المرجع السابق، 244/29.

(3) المرجع السابق، 95/1.

الحرف، ولأن الإضافة لما كانت من طرق التعريف كانت ظاهرة في عهد المضاف فعدل عنها لئلا يتوهم أن المراد إصلاح معين، والمقصود هنا جميع الإصلاح لا خصوص إصلاح ذواتهم، فيشمل إصلاح ذواتهم وهو في الدرجة الأولى ويتضمن ذلك إصلاح عقائدهم وأخلاقهم بالتعليم الصحيح والآداب الإسلامية ومعرفة أحوال العالم، ويتضمن إصلاح أمزجتهم بالمحافظة عليهم من المهلكات والأخطار والأمراض وبمداواتهم، ودفع الأضرار عنهم بكفاية مؤنهم من الطعام واللباس والمسكن بحسب معتاد أمثالهم دون تقتير ولا سرف، ويشمل إصلاح أموالهم بتبنيها وتعهدا وحفظها. ولقد أبدع هذا التعبير، فإنه لو قيل إصلاحهم لتوهم قصره على ذواتهم فيحتاج في دلالة الآية على إصلاح الأموال إلى القياس ولو قيل قل تديبرهم خير لتبادر إلى تديبر المال فاحتيج في دلالتها على إصلاح ذواتهم إلى فحوى الخطاب"⁽¹⁾.

وهذا المهيح يبرهن أن ابن عاشور يفسر القرآن الكريم وعينه على الواقع، وهو مقتنع بأن كتاب الله توجد فيه الحلول القمينة بانتشال الأمة من الوهدة التي ترتكس فيها، وهذا يدخل عنده ومن مشمولات تعريف التفسير لما قال: باختصار أو توسع.

وقال أيضا: "واعلم أن من أهم المباحث البحث عن سر العبادة وتأثيرها وسر مشروعيتها لنا، وذلك أن الله تعالى خلق هذا العالم ليكون مظهرا لكمال صفاته تعالى: الوجود، والعلم، والقدرة. وجعل قبول الإنسان للكلمات التي بمقياسها يعلم نسبة مبلغ علمه وقدرته من علم الله تعالى وقدرته، وأودع فيه الروح والعقل اللذين بهما يزداد التدرج في الكمال ليكون غير قانع بما بلغه من المراتب في أوج الكمال والمعرفة، وأرشده وهداه إلى ما يستعين به على مرامه ليحصل له بالارتقاء العاجل رقي آجل لا يضمحل، وجعل استعداده لقبول الخيرات كلها عاجلها وآجلها متوقفا على التلقين من السفارة الموحى إليهم بأصول الفضائل. ولما توقف ذلك على مراقبة النفس في نفرتها وشرذاتها، وكانت تلك المراقبة تحتاج إلى تذكّر المجازي بالخير وضده، شرعت العبادة لتذكر ذلك المجازي، لأن عدم حضور ذاته واحتجابه بسبحات الجلال يسرب نسيانه إلى النفوس، كما أنه جعل نظامه في هذا العالم متصل الارتباط بين أفرادهم فأمرهم بلزوم آداب

المعاشرة والمعاملة لئلا يفسد النظام، ولمراقبة الدوام على ذلك أيضا شرعت العبادة لتذكر به، على أن في ذلك التذكر دوام الفكر في الخالق وشؤونه وفي ذلك تخلق بالكمالات تدريجا فظهر أن العبادة هي طريق الكمال الذاتي والاجتماعي⁽¹⁾.

وما أحوجنا اليوم أيضا إلى هذا الفهم المستنير الذي يبحر في عمق مقاصد العبادات ليربطها بفلسفة الوجود، دون أن تبقى مجرد رسوم وأشكال بمعزل عن الواقع وإشكالاته، وما أشد الحاجة إلى الانطلاق من مثل هذه الرؤية لإنجاز بحوث في فلسفة الدين، فرغم كون المجتمعات المسلمة أكثر الشعوب تدينا، ولكن هناك شخ وضمور في مثل هذه الأبحاث والقضايا، بحيث نجد تضخما في الجانب الوعظي وضمور البناء الفكري المؤطر للسلوك والرامي إلى تجديد الوعي.

كما ذكر عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ (البقرة: 282) وفيه مرعى آخر وهو تعويدهم بإدخال المرأة في شؤون الحياة إذ كانت في الجاهلية لا تشترك في هذه الشؤون⁽²⁾.

وأن يصدر هذا الموقف من ابن عاشور أمر له أكثر من دلالة، خصوصا أن الموقف التقليدي من قضايا المرأة ينحو منحى التضييق كردة فعل على التوجه التغريبي المفرط، لكن ابن عاشور منسجم مع نفسه فهو يروم تنوير العقل وتحرير الفكر من الأغلال، مستنبتا ذلك في تربة القرآن الخصبة.

وذكر أثناء تفسير قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الكهف: 22) لما شاعت قصة أهل الكهف حين نزل بها القرآن صارت حديث النوادي، فكانت مثار تخرصات في معرفة عددهم، وحصر مدة مكثهم في كهفهم، وقد نبههم القرآن إلى ذلك وأبهم على عموم الناس الإعلام بذلك لحكمة،

(1) المرجع السابق، 1/180.

(2) المرجع السابق، 2/574.

وهي أن تتعود الأمة بترك الاشتغال فيما ليست منه فائدة للدين أو للناس، ودل علم الاستقبال على أن الناس لا يزالون يخوضون في ذلك⁽¹⁾، وهو استنباط حسن من ابن عاشور، ذلك أن اشتغال الناس بفضول القول ضيع كثيرا من الجهود والطاقات فيما لا طائل تحته، وهو مظهر من مظاهر أزمة العقل المسلم اليوم حيث يتيه في بعض القضايا الجزئية المفضولة والمرجوحة، فُتستنزف الطاقات دون حصيلة معتبرة، ومن الأمثلة على ذلك التخمّة التي عندنا في فقه الفروع على حساب الرؤية القرآنية الكلية وفلسفة الوجود ومنظومة القيم وقضايا النفس والتربية والاجتماع.

وجاء عنه في تفسير قوله تعالى ﴿وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ الجمع بين التوبيخ وإثارة الهمة، فإنه أثبت لهم علما ورجاحة الرأي، ليثير همّهم ويلفت بصائرهم إلى دلائل الوجدانية، ونهاهم عن اتخاذ الآلهة أو نفي ذلك، مع تلبسهم به وجعله لا يجتمع مع العلم تويخا لهم على ما أهملوا من مواهب عقولهم وأضاعوا من سلامة مداركهم. وهذا منزع تهذيبي عظيم: أن يعمد المري فيجمع لمن يريه بين ما يدل على بقية كمال فيه حتى لا يقتل همته باليأس من كماله، فإنه إذا ساءت ظنونه في نفسه خارت عزيمته وذهبت مواهبه، ويأتي بما يدل على نقائص فيه ليطلب الكمال فلا يستريح من الكد في طلب العلا والكمال⁽²⁾. وهذه النكته العلمية تبين مدى الحس التربوي عند ابن عاشور، وبعد نظره في مسالك التعليم ومراعاة الحاجات النفسية للمتلقّي.

3- الانطلاق من مقاصد القرآن:

باعتبارها الموجه الذي يضبط فكر المفسر وينهج عمله وتمكنه من حسن التأويل وجودة البيان، واستخراج مقاصد الآيات القرآنية وتوجيهاتها، ولذلك قال الشاطبي: "المراد بالظاهر هو المفهوم العربي، والباطن هو مراد الله تعالى من كلامه وخطابه"⁽³⁾.

(1) المرجع السابق، 44/15.

(2) المرجع السابق، 329/1.

(3) المرجع السابق، 210/4.

والكشف عن مراد الله تعالى يحتاج بذل الجهد واستفراغ الوسع للوصول إليه، وهذا ما يقوم عليه التفسير المقاصدي باعتباره: ذلك التفسير بالرأي المحمود الذي يهتم ببيان الأغراض والمقاصد التي تضمنها القرآن وشرعت من أجلها أحكامه، ويكشف عن معاني الألفاظ مع التوسع في دلالاتها"⁽¹⁾.

ولنتأمل هذا التحرير من ابن عاشور حين يقول: "وإن القرآن كتاب جاء لهدي أمة والتشريع لها، وهذا الهدي قد يكون وارداً قبل الحاجة، وقد يكون مخاطباً به قوم على وجه الزجر أو الثناء أو غيرهما، وقد يكون مخاطباً به جميع من يصلح لخطابه، وهو في جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية وتهديبية، والحكمة في ذلك أن يكون وعي الأمة لدينها سهلاً عليها، وليمكن تواتر الدين، وليكون لعلماء الأمة مزية الاستنباط، وإلا فإن الله قادر أن يجعل القرآن أضعاف هذا المنزل وأن يطيل عمر النبي صلى الله عليه وسلم للتشريع أكثر مما أطال عمر إبراهيم وموسى، ولذلك قال تعالى ﴿وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ (المائدة: 3)⁽²⁾.

ومنه فإن ابن عاشور يضع نصب عينيه مقاصد القرآن باعتبارها صُوى وموجهات شُهج عمل المفسر، وتمكن من ضبط عمله حتى لا يركب متن عمياء أو يجبط خبط عشواء، ويلازم المفسر إذا أتى بشيء من تفاريع العلوم مما له خدمة للمقاصد القرآنية، وله مزيد تعلق بالأمر الإسلامي"⁽³⁾.

وفي ما يلي بعض النماذج التي تعد تطبيقاً لما ذكر تنظيراً:

حيث قال عند تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَمَا تُغْنِي
الآيَاتُ وَالنُّذُرَ عَنْ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ (يونس: 101)، والنظر: هنا مستعمل فيما يصلح للنظر

(1) نشوان عبده خالد قائد، ورضوان الأطرش، السياق القرآني وأثره في خدمة التفسير المقاصدي عند ابن عاشور، مجلة إسلامية

المعرفة عدد 78، ص 26.

(2) التحرير والتنوير 48/1.

(3) المرجع السابق، 40/1.

القلبي والنظر البصري، ولذلك عدل عن إعماله عمل أحد الفعلين لكي لا يتمحض له، فجيء بعده بالاستفهام المعلق لكلا الفعلين، بحيث أصبح حمل النظر على كليهما على حد سواء فصار صالحاً للمعنيين الحقيقي والمجازي، وذلك من مقاصد القرآن⁽¹⁾.

ويقول ابن عاشور أيضاً: "فوصف الإسلام بأنه فطرة الله معناه أن أصل الاعتقاد فيه جار على مقتضى الفطرة العقلية، وأما تشريعاته وتفاريعه فهي: إما أمور فطرية أيضاً، أي جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به، وإما أن تكون لصلاحه مما لا ينافي فطرته، وقوانين المعاملات فيه هي راجعة إلى ما تشهد به الفطرة لأن طلب المصالح من الفطرة"⁽²⁾.

وينتقد ابن عاشور مسلك العلماء في إدخال الأحكام التبعية في باب المعاملات؛ لأن ذلك لا يسعف في تعقل المعاني وتتبع المصالح، حيث يقول: وكان حقا على أئمة الفقه أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التبعية في تشريع المعاملات، وأن يوقنوا أن ما ادعي التبعد فيه إنما هو أحكام قد خفيت عللها أو دقت"⁽³⁾.

ثم نجد ابن عاشور أيضاً يستبطن الرؤية المقاصدية وهو يتحدث عن قضية المرأة حيث يقول: "ودين الإسلام حري بالعناية بإصلاح شأن المرأة، وكيف لا وهي نصف النوع الإنساني، والمرية الأولى، التي تفيض التربية السالكة إلى النفوس قبل غيرها، والتي تصادف عقولا لم تمسها وسائل الشر، وقلوبا لم تنفذ إليها خراطيم الشيطان. فإذا كانت تلك التربية خيرا، وصدقا، وصوابا، وحقا، كانت أول ما ينتقش في تلك الجواهر الكريمة، وأسبق ما يمتزج بتلك الفطر السليمة، فهيئات لأمثالها، من خواطر الخير، منزلا رحبا، ولم تغادر لأغيارها من الشرور كرامة ولا حبا. ودين الإسلام دين تشريع ونظام، فلذلك جاء بإصلاح حال المرأة، ورفع شأنها لتتبع الأمة الداخلة تحت حكم الإسلام، إلى الارتقاء وسيادة العالم"⁽⁴⁾. كما نجد التفاتة أخرى تدل

(1) المرجع السابق، 185/11.

(2) المرجع السابق، 91/21.

(3) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، ط2. 2001م. ص 179.

(4) التحرير والتنوير 381/2، مرجع سابق.

أيضا على عمق نظر ابن عاشور حين يقول: "وقد علم من قوله ﴿كثيراً من الظن﴾ وتبينه بأن بعض الظن إثم، أن بعضا من الظن ليس إثمًا، وأنا لم نؤمر باجتنب الظن الذي ليس بإثم لأن ﴿كثيراً﴾ وصف، فمفهوم المخالفة منه يدل على أن كثيرا من الظن لم نؤمر باجتنبه وهو الذي يبينه ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ أي أن بعض الظن ليس إثمًا، فعلى المسلم أن يكون معياره في تمييز أحد الظنيين من الآخر أن يعرضه على ما بينته الشريعة في تضاعيف أحكامها من الكتاب والسنة وما أجمع عليه علماء الأمة، وما أفاده الاجتهاد الصحيح وتتبع مقاصد الشريعة، فمنه ظن يجب اتباعه كالحذر من مكائد العدو في الحرب، وكالظن المستند إلى الدليل الحاصل من دلالة الأدلة الشرعية، فإن أكثر التفرعات الشرعية حاصلة من الظن المستند إلى الأدلة⁽¹⁾، وتكمن أهمية هذه الإفادة من ابن عاشور في كونها توصل لنسبية الأحكام والبعد عن كل أشكال الإطلاقية والرأي الوحيد الذي يصدر الآراء الأخرى.

4- بيان مواطن العبر في قصص القرآن:

يحتل القصص ضمن نسيج القرآن مساحة واسعة، وهو أمر له دلالاته وفخاه من حيث التوجيه المنهجي لقراءة الفعل الإنساني في التاريخ، وتخليد لحظات الانتصار والدروس المستنبطة منها، والتنبيه إلى لحظات الانكسار وبيان أسبابها، والقرآن الكريم إذ يخلد الأحداث التاريخية لا يروم من ذلك أن نظل حبيسي وقائع الماضي نجتزها بآمالها وآلامها، وإنما الغاية أن نعيش على هدى من الماضي.

لقد حرص الشيخ ابن عاشور وهو يتناول قصص القرآن على استنباط السنن الكونية الفاعلة في الواقع والممكنة من الإنتاج الحضاري، وتجاوز الاتكالية والسلبية القاتلة، إن موضوع القصة في عمقه هو الإنسان الخليفة المسؤول والمطالب بإعمال عقله واستفراغ وسعه في تعقل مفردات الكون وعناصره، وعمارة الأرض وفق هدى الله وتوجيهه، ولذلك يرى فضل عباس أن من خصائص القصة في القرآن: "أن موضوعها هو الإنسان المستخلف في الأرض بما يدور

حواله في الكون وما يحدث له وينبغي أن يكون عليه حاله، وما ينبغي أن يعرفه من أمور العلم المنظور والغيب غير المنظور، وحقائق الدين والإيمان والتوحيد والبعث، وما ينبغي أن يلتزمه من معتقدات وفضائل، وما ينبغي أن يجتنبه من معتقدات وردائل، فالإنسان هو قطب الرحي في القصة القرآنية مثلما هو قطب الرحي في الكون الذي استخلف فيه⁽¹⁾.

فالقصة إذن ترسم منهاجاً تفصيلياً للإنسان من خلال الجمع بين النموذج والمثال، لأن "ما ورد في القصص القرآني، يشكل مختبرات بشرية مجردة عن حدود الزمان والمكان من الناحية الاجتماعية، كما يشكل منهاجاً لاعتراف الثقافة الاجتماعية والعلوم الاجتماعية"⁽²⁾، لقد حرص ابن عاشور على تصحيح التصورات وتقويم التمثلات على هدي القصص القرآني، ولذلك يقول في التعليق على تناول القرآن لصراع الروم والفرس: "فيه أدب عظيم للمسلمين لكي لا يعللوا الحوادث بغير أسبابها وينتحلوا لها عللاً توافق الأهواء كما كانت تفعله الدجاجة من الكهان وأضرابهم. وهذا المعنى كان النبي صلى الله عليه وسلم يعلنه في خطبه فقد كسفت الشمس يوم مات إبراهيم ابن النبي فقال الناس: كسفت لموت إبراهيم، فخطب النبي صلى الله عليه وسلم فقال في خطبته: "إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته"⁽³⁾.

ولله در ابن عاشور فقد كان يفسر القرآن وعينه على أمراض الأمة وأسقامها، فقد كان ذا نفس شفافة وحس مرهف في وضع تلك العلل على مشرحة الفحص والتشخيص، ولذلك يقول: وقد أشار إلى هذا قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء: 105)، فلو أن قوماً غير مسلمين عملوا في سيرتهم وشؤون رعيتهم بمثل ما أمر الله به المسلمين من الصالحات بحيث لم يعوزهم إلا الإيمان بالله ورسوله لاجتونا

(1) فضل عباس، قصص القرآن، دار النفائس، ط3، 2010م، ص46.

(2) عمر، عبيد حسنة، كيف نتعامل مع القرآن، مدارس مع محمد الغزالي، نهضة مصر، ط7، 2005م، ص8.

(3) محمد بن إسحاق البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب الكسوف، باب الصدقة في الكسوف، حديث رقم (997).

من سيرتهم صوراً تشبه الحقائق التي يجتنبها المسلمون لأن تلك الأعمال صارت أسباباً وسناً تترتب عليها آثارها التي جعلها الله سنناً وقوانين عمرانية، سوى أنهم لسوء معاملتهم رهبهم بجحوده أو بالإشراك به أو بعدم تصديق رسوله يكونون بمنأى عن كفالتة وتأييده إياهم ودفع العوادي عنهم، بل يكلهم إلى أعمالهم وجهودهم على حسب المعتاد، ألا ترى أن القادة الأوربيين بعد أن اقتبسوا من الإسلام قوانينه ونظامه بما مارسوه من شؤون المسلمين في خلال الحروب الصليبية، ثم بما اكتسبوه من ممارسة كتب التاريخ الإسلامي والفقهاء الإسلامي والسيرة النبوية، قد نظموا ممالكهم على قواعد العدل والإحسان والمواساة وكراهة البغي والعدوان، فعظمت دولهم واستقامت أمورهم.

وهذا النقد الرصين الصادر من الراسخين هو دواء يكوى ليشفي، عوض عبارات التقريظ التي نظامن بها أنفسنا، ونهرب بها من مواجهة مشاكلنا، فالسنن الكونية لا تحاي أحد، ومن غير السائغ أن تتمسح بالإسلام لنبرر عجزنا ومشاكلنا، ومن الأسقام التي تحتاج إلى تشريحها وكشف ضررها تكلم المتعلقة بتفشي الثقافة التبريرية في عقولنا اليوم، وتأصيل الوعي بالاختلالات الذاتية من القرآن كما هو صنيع ابن عاشور رؤية بعيدة الغور، عميمة النفع وطريق نهج نرتاد به آفاق الإصلاح، ونرنو إلى بناء صرح النهضة المفقودة.

كما نجده مهتماً أيضاً بالإشارة إلى الصلاح العمراني بما يحفظ نظام العالم وفي ذلك يقول: "وأما الصلاح العمراني هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعي المصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها، ويسمى هذا بعلم العمران وعلم الاجتماع"⁽¹⁾.

ولقد فصل القول أثناء مناقشة قصة الخلق، لأن قصة آدم عليه السلام في القرآن تجلي بعمق فلسفة الوجود، وتبين للإنسان وظيفته والمهمة التي خلق من أجلها، وهذه المهمة هي مناط المسؤولية، والتكليف، والواقعية من حيث إمكانية الخطأ والإخفاق أحياناً، وتساعد أيضاً

قصة آدم وخصوصا ما تعلق بتعليمه الأسماء وما يرتبط بذلك من تزويده بالقدرة على اكتساب العلم وكشف السنن والنواميس على تصحيح التصورات والبناء الفكري السليم والرؤية المتوازنة للكائن البشري، فلا يقع الجنوح إلى تأليهه وادعاء هيمنته من خلال استحضار خفقات الصراع والهمينة والصدام والرغبة في التحكم، وما يقود إليه من إقصاء وإلغاء وعنصرية وتفاضل وتراتبية. ولا يقع في المقابل تحقير هذا الكائن وامتهانه وتسفيه وجوده مما يؤدي إلى السلبية والانزمامية والتواكلية. ولذلك نجد كثيرا من المفاهيم ذات الطابع التأسيسي والنسقي تنبتق من مفهوم الاستخلاف، من مثل: التكريم والتقويم وعزة التعبد والشهود والخيرية والتدافع.

ما أحوجنا اليوم إلى استبطان رؤية ابن عاشور لقصص القرآن ومنهج تعاويه معه، لأن ذلك يحل كثيرا من الإشكالات في الواقع المعاصر، فالحيز الذي يشغله قصص القرآن لا يتناسب مع طريقة تعاطينا معه، ذلك أن قصص الأنبياء يعرض لنا تجارب في الإصلاح والتغيير ولا بد من الافادة منها، وذلك أمر يعود إلى تقدير الظروف والملايسات التي تمر منها الأمة، وقراءة تلك التجارب بعد نظر وروية يمكن من ترتيب الأولويات ومراعاة الواقع والتمكن من حسن قراءته.

5- العناية بالمناسبات.

قال البقاعي: "فعلم مناسبات القرآن، علم تعرف منه علل أجزاءه، وهو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الحال، وتتوقف الإجابة فيه على معرفة مقصود السورة المطلوب ذلك فيها، ويفيد ذلك معرفة المقصود من جميع جملها، فلذلك كان هذا العلم في غاية النفاسة"⁽¹⁾. ويقول محمد عبد الله دراز: "لعمري لئن كان للقرآن في بلاغة تعبيره معجزات، وفي أساليب تربيته معجزات، وفي نبوءاته الصادقة معجزات، وفي تشريعاته الخالدة معجزات، وفي

(1) قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، ط1.

كل ما استخدمه من حقائق العلوم النفسية والكونية معجزات، لعمرى إنه في ترتيب آيه على هذا الوجه لهو معجزة المعجزات"⁽¹⁾.

لقد اهتم علماء التفسير بالمناسبات باعتبارها ضامنا لوحدة النص القرآني وتماسكه وانسجامه، ولأنها تصونه من التأويلات المغرضة والأفهام الكليية، وإذا كان السياق إطارا عاما تنتظم فيه عناصر النص ووحدته اللغوية، ومقياسا تتصل بواسطته الجمل فيما بينها وتترابط، وبيئة لغوية وتداولية ترعى مجموع العناصر المعرفية التي يقدمها النص للقارئ، ويضبط السياق حركات الإحالة بين عناصر النص، فلا يفهم معنى كلمة أو جملة إلا بوصلمها بالتي قبلها أو بالتي بعدها داخل إطار السياق"⁽²⁾. وإذا كان كذلك، فإن المناسبات فرع من السياق لأنها تعني تتابع المعاني وانتظامها في سلك الألفاظ القرآنية، لتبلغ غايتها الموضوعية في بيان المعنى المقصود، دون انقطاع أو انفصال"⁽³⁾.

ومنه فإن المفسر وهو يشغل داخل إطار السياق يجد نفسه يبحث في ربط أول الكلام بآخره، ومراعاة ما قبله وما بعده ليحقق المناسبة بين أطراف الكلام ولا يتعامل مع المقاطع والجمل ممزعة الأوصال، وهذا المهيع ليس بالأمر الهين بل يحتاج إلى دربة ومران وطول عكوف وتأمل، ولا يناله العجول المتسرع الذي يقنع من الكلمات بالثاد والدار، وفي ذلك يقول مصطفى مسلم: "ولا شك أن هذا العلم دقيق المسالك خفي المدارك، وهو من العلوم التي تحتاج إلى بذل الجهد في التتبع والاستقصاء اللغوي لدلالات الألفاظ القرآنية، والإحاطة بأسباب النزول، والتوسع في أفانين علم البلاغة والأساليب البيانية، وفوق كل ذلك ينبغي أن يكون الباحث ذا حس مرهف ونفس شفافة وذكاء لمّاح، ليدرك سر هذا الترتيب للآيات التي

(1) محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، دار الثقافة- الدوحة، 1975م. ص 211.
(2) عبد الرحمان بودرع، الخطاب القرآني ومناهج التأويل، الرابطة المحمدية للعلماء، ط 1. 2014م. ص 181.
(3) محمود، المثني عبد الفتاح، نظرية السياق، دراسة دلالية نقدية، دار وائل للنشر، ط 1. 2008. ص 15.

وضعت بجوار بعضها، وقد أكدت الأخبار الصحيحة عن المعصوم أن الفاصل الزمني بينها يتجاوز السنوات العديدة أحيانا"⁽¹⁾.

يلفت انتباهنا فيما يقرره مصطفى مسلم إشارته إلى أن درك المناسبة يتطلب الحس المرهف والنفس الشفافة، وهذا ما يجعل مبحث المناسبة بالرأي والاجتهاد أصق، ولذلك قال ابن عاشور في شأن تطلب المناسبة: "فلم تزل أنظار المتأملين لفصل القول تتطلع"⁽²⁾.

وبناء على ما ذكر فقد رد ابن عاشور الروايات الضعيفة في تفسير قصة داوود عليه السلام وبين تهافتها بناء على المناسبة ومقام الحديث فقال: واعلم أن سوق هذا النبأ عقب التنويه بداود عليه السلام ليس إلا تنميماً للتنويه به لدفع ما قد يُتوهم أنه ينقض ما ذكر من فضائله مما جاء في كتاب "صمويل الثاني" من كتب اليهود في ذكر هذه القصة من أغلاط باطلة تنافي مقام النبوة، فأريد بيان المقدار الصادق منها وتذييله بأن ما صدر عن داود عليه السلام يستوجب العتاب ولا يقتضي العقاب، ولذلك ختمت بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَآبٍ﴾ [ص:40]. وبهذا تعلم أن ليس لهذا النبأ تعلق بالقصد الذي سيق لأجله ذكر داود ومن عطف عليه الأنبياء"⁽³⁾.

كما بين وجه المناسبة بين قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا﴾ فَمَا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ (البقرة: 26) والآيات التي قبل حيث يظن أن لا مناسبة بينها، فيقول: قد يبدو في بادئ النظر عدم التناسب بين مساق الآيات السالفة ومساق هاته الآية، فبينما كانت الآية السابقة ثناء على هذا الكتاب المبين، ووصف حالي المهتدين بهديه والناكبين عن صراطه وبينان إعجازه والتحدي به، مع ما تخلل وأعقب ذلك من المواعظ والزواجر النافعة والبيانات البالغة والتمثيلات الرائعة، إذا بالكلام قد جاء بخبر بأن الله تعالى لا يعبا أن يضرب مثلاً بشيء حقير أو غير حقير، فحقيق بالناظر عند التأمل أن

(1) مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، ط4. 2005م، ص 65.

(2) التحرير والتنوير، 8/1.

(3) المرجع السابق، 24\238.

تظهر له المناسبة لهذا الانتقال، ذلك أن الآيات السابقة اشتملت على تحدي البلغاء بأن يأتوا بسورة مثل القرآن، فلما عجزوا عن معارضة النظم سلكوا في المعارضة طريقة الطعن في المعاني فلبسوا على الناس بأن في القرآن من سخيّف المعنى ما ينزه عنه كلام الله، ليصلوا بذلك إلى إبطال أن يكون القرآن من عند الله بإلقاء الشك في نفوس المؤمنين وبذر الخصب في تنفير المشركين والمنافقين⁽¹⁾.

ولا يحتاج المرء إلى عناء كبير لإبصار أن العكوف على هذه الشواهد يكسب لا محالة دربة ومرانا، ينتهي بمملكة تمكن من القدرة على الفهم الجيد والاستيعاب المحكم، ويرتقي بعمل المفسر من العمل العادي إلى الصناعة بمفهومها العلمي لدى أهل الفن، كما تزداد قناعتنا بجدارة واستحقاق مسمى التحرير والتنوير.

وإذن فاعتبار المناسبات حاجة ملحة وضرورة علمية ومنهجية، وهو مجال للنظر والاستبصار والاعتماد على جودة القريحة والمراس لتلمس الوجه المعبر من أوجه المناسبة، لأنها في الغالب لا تكون جلية، وإنما تنال بالطلب وسبر الأغوار، وعندما يقتدر المفسر على ذلك يكون من أهل الصناعة، ومن هنا نفهم السر الثاوي وراء إلحاح العلماء المبرزين على ضرورة التخرج على أمهات الكتب والمطان المعبرة، وضرورة التمييز بين المصادر والمراجع، لأن ذلك يكسب طالب العلم خبرة استثمار النصوص واستدرار معانيها ودلالاتها، ومآتي كثير من الهنات والاختلالات التي يتمحل في خضاضها البعض من إهمال هذا الجانب والزرارية به.

6- الاستقراء

الاستقراء يقوم على جهد فكري وإعمال للعقل في الجزئيات للوصول إلى أحكام كلية، ويتأتى ذلك أيضا من طول تأمل وإعمال للذهن "ولما كان الاستقراء منهجا في صياغة الكليات فإن الفكر الذي يعتمد عليه هو بحق الفكر العلمي"⁽²⁾، ولقد كان هذا ديدن ابن عاشور وهجيرته،

(1) التحرير والتنوير 352/1.

(2) المرجع السابق، ص 357.

فقد استثمر الاستقراء بشكل واسع، ولقد مثل حسب تعبير الأستاذ الحسن بن أحمد الوسائل الإجرائية التي يتأسس عليها تفكيره في المقاصد، بل قل إنه أهمها في تشكيل نظريته في المقاصد⁽¹⁾.

- يقول ابن عاشور: ﴿هُؤَلَاءُ﴾ إشارة إلى حاضرين في ذهن المخاطب لكثرة الحديث عنهم، وقد استقرت من القرآن أنه إذا أطلق ﴿هُؤَلَاءُ﴾ دون سبق ما يكون مشارا إليه فالمقصود به المشركون⁽²⁾.

- كما يرى أمرا جامعا بين مواطن السجود في القرآن حين يقول: "وقد دل استقراء مواقع سجود القرآن أنها لا تعدو أن تكون إغاطة للمشركين أو اقتداء بالأنبياء أو المرسلين"⁽³⁾.

- وكذلك صفة الواسع ومواقع وروده، والذي يؤخذ من استقراء القرآن أن وصف الواسع المطلق إنما يراد به سعة الفضل والنعمة، ولذلك يقرب بوصف العلم ونحوه قال تعالى: ﴿وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا﴾ (النساء:130)، أما إذا ذكرت السعة بصيغة الفعل فيراد بها الإحاطة فيما تميز به كقوله تعالى: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (الأعراف:89)، وذكر عليم بعد واسع إشارة إلى أنه يعطي فضله على مقتضى ما علمه من الحكمة في مقدار الإعطاء⁽⁴⁾.

- وقال أيضا: فيكون الأفراد في قوله: ﴿لَعِبْرَةٌ﴾ ناظرا إلى أن مجموع ذلك يفيد جنس العبرة الجامعة لليقين بأن الله هو المتصرف في الكون، ولم ترد العبرة في القرآن معرفة بلام الجنس ولا مذكورة بلفظ الجمع⁽⁵⁾.

(1) المرجع السابق، ص 357.

(2) المرجع السابق، 377/29.

(3) المرجع السابق، 415/8.

(4) المرجع السابق، 174/18.

(5) المرجع السابق، 212/ 18.

كما يعتمد ابن عاشور الاستقراء لبيان محاسن الإسلام وكشف شموليته وتكامل نظامه وفي ذلك يقول: "ومن يستقري كتاب الله والسنة المطهرة وكتب الفقه وأصوله، يتبين لديه بشكل لا يقبل الشك أن الإسلام نظام كامل وشامل لكل جانب من جوانب الحياة، فهو عقيدة تقوم على أساس الإيمان بالله وكتبه وملائكته ورسله وقضائه وقدره واليوم الآخر، وتفسر علاقة الإنسان بالله سبحانه، فالله هو الخالق والرازق والمحيي والمميت، ويده القضاء والقدر والميسر لهذا الوجود، بما فيه من قوانين طبيعية وأنظمة معقدة، تحكم عالم الطبيعة والنبات والحيوان والإنسان"⁽¹⁾.

لقد كان الاستقراء ثورة منهجية في مجال تطور العلم، وما تحققت النقلة النوعية في مجال المخترعات إلا بعد اعتماده، لأنه نقل الفكر الإنساني من التأمل المجرد ومن البحث النظري، إلى التجربة العملية المحسوسة⁽²⁾، وإذ يعتمد ابن عاشور كآلية إجرائية في التفسير فإن ذلك يدل على عقلية علمية تؤمن بالمنهج وتروم الفعالية والإنجاز، ومنه كان علم أصول الفقه علماً منهجياً بامتياز، ويقدر ما يحصل الباحث من هذا الحقل المعرفي يكون حظه وافراً من الدقة والإحكام، ولقد كانت الخلفية الأصولية بادية في تفسير ابن عاشور وفي تدقيقه وتحريره للمسائل.

7- الذوق:

أنبه إلى أن ابن عاشور لا يقصد بالذوق التفسير الإشاري المنقلت من الضوابط، بدليل انتقاده إياه، وانتقاده للتفسير الباطني وكذا تحذيره من تقحم تفسير القرآن دون استجماع العدة، وهو ما جعله يتردد في التصدي له. ومنه فإن الذوق المقصود هنا هو الذي صوره أبو حيان حين يقول: "فاعلم أنه لا يرتقي من علم التفسير ذروته، ولا يمتطي منه صهوته، إلا من كان متبحراً في علم اللسان، مترقياً منه إلى رتبة الإحسان، قد جبل طبعه على إنشاء النثر والنظم دون اكتساب، وإبداع ما اخترعته فكرته السلمية في أبداع صورة وأجل جلاب، واستفرغ في ذلك زمانه النفيس، وهجر الأهل والولد والأنيس، ذلك الذي له في رياضه أصفى مرتع، وفي حياضه أصفى مكرع، يتنسّم

(1) محمد الطاهر ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التنوسية للتوزيع ط 2. بدون تاريخ ص 24.

(2) هذا ما أثبتته علي ساي النشار في عمله الرائد "مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج التجريبي في العالم الإسلامي".

عرف⁽¹⁾ أزاهر طال ما حجبها الكمام، ويطرشف كؤوس رحيق له المسك ختام، ويستوضح أنوار بدور سترتها كثائف الغمام، ويستفتح أبواب مواهب الملك العلام، يدرك إيجاز القرآن بالوجدان لا بالتقليد، ويفتح له ما استغلق إذ بيده الإقليد، وأما من اقتصر على غير هذا من العلوم، أو قصر في إنشاء المنثور والمنظوم، فإنه بمعزل عن فهم غوامض الكتاب، وعن إدراك لطائف ما تضمنه من العجب العجاب، وحظه من علم التفسير إنما هو نقل أسطار، وتكرار محفوظ على مر الأعصار"⁽²⁾.

قال السكاكي في المفتاح: "واعلم أن شأن الإعجاز عجيب يدرك ولا يمكن وصفه كاستقامة الوزن يدرك ولا يمكن وصفها وكالملاحة، ومدرك الإعجاز عندي هو الذوق ليس إلا، وطريق اكتساب الذوق طول خدمة هذين العلمين"⁽³⁾، يقصد البيان والمعاني.

يقول ابن عاشور وهو يجيب عن سؤال يفترض طرحه من القارئ: "إن قلت أترك بما عدت من علوم التفسير تثبت أن تفسيراً كثيراً للقرآن لم يستند إلى مأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أصحابه، وتبيح لمن استجمع من تلك العلوم حظاً كافياً وذوقاً يفتح له بهما من معاني القرآن ما يفتح عليه، أن يفسر من آي القرآن بما لم يؤثر عن هؤلاء، فيفسر بمعان تقتضيها العلوم التي يستمد منها علم التفسير؟... قلت: أراني كما حسبت أثبت ذلك وأبيحه، وهل اتسعت التفاسير وتفننت مستنبطات معاني القرآن إلا بما رزقه الذين أوتوا العلم من فهم في كتاب الله، وهل يتحقق قول علمائنا إن القرآن لا تنقضي عجائبه إلا بازدياد المعاني باتساع التفسير؟ ولولا ذلك لكان تفسير القرآن مختصراً في ورقات قليلة"⁽⁴⁾.

(1) العزف: الرائحة مطلقاً، وأكثر ما يُستعمل في الطيبة منها .

(2) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط للزركشي في أصول الفقه، دار الكتبي، ط 1، 1994م. 109/1.

(3) التحرير والتنوير 416/1.

(4) المرجع السابق، 26/1.

يقول صاحب التأويل النحوي: "ومن الجميل أن نطالع خاطرات الشيخ ابن عاشور حول هذه المواضيع التي اعتمدت آلية الخرق المعيارية (الترتيب) فهو يعمل ذوقه لا عقله لإدراك كنه هذه التنويعات السياقية للألفاظ بالتقديم تارة وبالتأخير تارة أخرى"⁽¹⁾.

ومنه يكون الذوق عند ابن عاشور: كيفية للنفس بها تدرك الخواص والمزايا التي للكلام البليغ⁽²⁾، وذلك ينشأ من طول التملّي من النصوص الشرعية والأساليب اللغوية، وأقوال المفسرين، وهو ما يسمى اليوم في حقل البيداغوجيا بالكفاية والمهارة ويسمى قديماً بالصنعة والملكة والقرينة، ولقد تنوعت عبارات ابن عاشور في هذا الباب، حيث نجده تارة يستعمل عبارة "وأرى" و"الذي أراه"، وتارة "والذي ينثج له الصدر"، وتارة أخرى يقول: "والذي انقح لي".

المحور الثالث: الآفاق

كان القصد من التفصيل السابق البرهنة والاستدلال على غنى وخصوبة مجالات التفسير بالرأي عند ابن عاشور، وهو مسلك مكنه من التجديد في كشف كثير من جوانب الآيات القرآنية واستخراج العديد من اللطائف والمعاني غير المسبوقة، أو حسن صياغة وبلورة معاني سابقة، ولكن اختلاف أسلوب البيان يضيء عليها أبعاداً جديدة.

وأحسب أن ابن عاشور لو كانت بعض العلوم الإنسانية وصلت في زمانه إلى ما وصلت إليه اليوم من حسن العرض ودقة الصياغة، والآفاق العلمية التي تفتحها، لكانت له اليد الطولى في أعمالها؛ لأنه حريص على إعمال وتطوير وتوطين ما أنتجته وأنضجته التجربة الإنسانية في الحقول المعرفية المختلفة. ومن دون شك فقد كان تفسيره ينضح باستثمار العلوم المختلفة، من فلسفة ومنطق وعلوم حقة وعلم الكلام وال عمران البشري، وأبان في ذلك عن خبرة واسعة بها وقدرة عالية على حسن توظيفها وإعمالها.

(1) المرجع السابق، ص 64.

(2) المرجع السابق، 21\1.

ولا أقصد أن ابن عاشور لم يكن معاصرا لما توصلت إليه العلوم الإنسانية، لكن من زمان وفاته إلى يومنا هذا، حدثت طفرات ونقلات نوعية في حقول معرفية كثيرة من ألسنية ومناهج تحليل الخطاب، وعلم الاجتماع، وعلوم التربية، ونظريات التعلم وعلم النفس، وقد صُححت كثير من الاختلالات التي صحبت نشأتها، وتمت دراسة الخلفيات الإيديولوجية والثقافية التي تنطوي عليها، وبناء على ذلك فإن الأقدار اليوم على توجيه وتعميق الفهم إزاء الآيات التي تتناول مثلا القضايا الاجتماعية هو الذي راكم خبرة مهمة فيما يتعلق بعلوم الاجتماع وحصل ما يكفي لفهم وتحليل واستيعاب الظواهر الاجتماعية، ونفس الملاحظ ينسحب على القضايا التربوية والنفسية والعلمية والطبيعية، ولا يحتاج الباحث إلى جهد كبير للوقوف على كثير من الاختلالات عندما يتناول مفسر آية تتعرض إلى قضايا متشابهة فيسقط إما في التسطيح أو التعسف في الإسقاط ولي أعناق النصوص أو مخالفة بديهيات العقل والعلم. ولذلك هل يمكن اليوم الحديث عن المقاصد دون استحضار الدراسات الاستشرافية وطبيعة المجتمعات ولغة الأرقام، والتحويلات المتسارعة؟ هل يمكن أن يتم التعاطي مع القضايا المتشابهة بالقفر على الواقع ومعطياته؟ وهل يفهم الواقع بدون الآلات الممكنة من ذلك؟

فلا مناص إذن من توظيف العلوم المختلفة بوعي وهضم واستيعاب في أفق التجاوز، وبذل غاية الجهد ومنتهاه، لتقريبها وتكييفها لتصبح أصلا من أصول التفسير، لأن في مجانبها ضرر كبير موقع في أفهام غير سديدة، لا سيما عندما يتعلق الأمر ببعض المعطيات العلمية الدقيقة، وقد وقع الطاهر ابن عاشور نفسه في ذلك عند الحديث عن الحمل في حالة الحيض، و ليس الحل هو شتم علمائنا، وتتبع عثراتهم، وإنما تصحيح المسار والاستدراك والتنبيه على مواطن الخلل بطرق علمية ومنهجية.

وهو أمر كان علماءنا القدامى على وعي به، فهذا ابن العربي يقول بعد سرد العلوم التي يحتاجها المفسر: "ثم تنتقل إلى الحساب فتتمرن فيه حتى ترى القوانين، فإنه علم عظيم، له خلقت السموات والأرض، وقد نبه الله سبحانه به على حكمة الأرض والسموات من المعاملات إلى منتهى الحركات".

ومنه يمكن القول مع قدر كبير من الاطمئنان إن تأصيلات ابن عاشور في التفسير بالرأي تمكن المفسر من تقديم قراءات جديدة للخطاب القرآني، لا تقف عند ما تم التوصل إليه سابقا، ولكن لا تتنكب عن منهج الوسطية والاعتدال، تأصيلات تثري منهجية الفهم وتثمر معاني جديدة وتفتح آفاقا مستقبلية واعدة، كما يمكن أن نستشرف آفاقا واعدة من خلال أعمال الرأي برؤية منهجية، بحيث نأمن من الغلو في الفهم، ونحقق الأمن الفكري بالنظر إلى المجال الرحب الذي تتيحه الدلالة الظنية للنصوص.

خاتمة :

ما ذكرناه في الآفاق هو جزء من الخلاصة، ونضيف إليه القول بأن ابن عاشور وفقى بما أزم نفسه به من تحقيق الأقوال والحرص على عدم تكرار المحصل من الأفهام، لأنه كان بحق ودون مغالاة خريتا وفارسا، صاحب صولات وجولات، يعمل نظره مستميتا ومستبصرا، مجتهدا ومستدركا، فأفاد وأجاد وتفنتت قريحته وانجس فكره عن نوادر ولطائف هي ثمرة جهد جهيد وكد مديد.

ومنه أهمية ونجاعة التخرج على مثل هذه المظان في أفق اكتساب الملكة، والمران الذي يكسب الباحث أدوات الاشتغال الممكنة من الإضافة النوعية والإبداع الخلاق.

كذلك نخلص إلى ضرورة الانفكاك من أسار التوجس المبالغ فيه من أعمال العقل والتفكير في فهم الخطاب القرآني، لأن ذلك يحول دون الكشف عن مكوناته وما يكتنز من دلالات وأسرار، فالقرآن مثل الطبقات الجيولوجية يستطيع المفسر أن يستخرج من كنوزه ودرره بقدر ما يملك من أدوات السبر والتنقيب.

لائحة المصادر والمراجع:

- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر ابن عاشور، الشركة التنوسية للتوزيع ط 2. بدون تاريخ.
- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي. دار الكتاب العربي ط 9. 1973م.

- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبير، قطب الريسوني منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، ط1. 2010.
- الاتجاه المقاصدي في التفسير عند ابن عاشور، مجلة إسلامية المعرفة العدد 23.
- الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م.
- الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر. تحرير فتحي حسن ملكاوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي- هردن-فرجينيا- ط1. 2003م.
- البحر المحيط للزركشي في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، دار الكتبي، ط1، 1994م.
- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة بيروت- لبنان، ط1، 1957م.
- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393) الدار التونسية للنشر، 1984م.
- التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، محمد هادي معرفة، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية ط2. 1426.
- الخطاب القرآني ومناهج التأويل، عبد الرحمان بودرع، الرابطة المحمدية للعلماء، ط1. 2014م.
- المعنى والتفسير في التحرير والتنوير، محمد بن عبد الجليل، الدار المتوسطة للنشر، ط1. 2015م.
- الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى أي إسحاق الشاطبي، بشرح عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط2. 1975م.
- النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، محمد عبد الله دراز، دار الثقافة- الدوحة، 1975م.
- النص وآليات الفهم في علوم القرآن دراسة في ضوء التأويلات المعاصرة، محمد الحيرش. دار الكتاب الجديد، ط1. 2013م.
- أليس الصبح بقريب، التعليم العربي الإسلامي، دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، محمد الطاهر بن عاشور، دار السلام- القاهرة، ط1، 2006 م.
- جهود العلماء في استنباط مقاصد القرآن الكريم، ضمن المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن وعلومه، مسعود بردوخة رقم 973.
- الجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1. 1422هـ.

- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- قانون التأويل، للقاضي أبي بكر ابن العربي، دراسة وتحقيق محمد السليمان. مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ط1. 1986م.
- قصص القرآن، فضل عباس، دار النفائس، ط3. 2010م.
- كيف تتعامل مع القرآن، محمد الغزالي، مدارسها أجراها عبيدة حسنة، نهضة مصر، ط7. 2005م.
- لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، طه جابر العلواني، مكتبة الشروق الدولية، ط1. 2006م.
- مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم، دار القلم، ط4. 2005م.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي نور الدين، تحقيق حسام الدين القدسي. مكتبة القدسي - القاهرة.
- مقاصد الشريعة الإسلامية محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، ط2. 2001م.
- مقدمة جامع التفسير، أبي القاسم الراغب الأصفهاني، تحقيق أحمد حسن فرحات، ط1. 1984م.
- منهج النقد في التفسير، إحسان الأمين، دار الهادي، ط1. 2007م.
- المقدمات الأساسية في علوم القرآن، عبد الله بن يوسف الجديع، مؤسسة الريان، ط1. 2001م.

علمُ النعم، من أجل تأسيس ثقافة الاعتراف في الإسلام، مقاربة أولية

الأستاذ الدكتور إبراهيم بورشاشن

جامعة محمد الخامس الرباط

تروم هذه الدراسة وضع تصور عام لما أطلق عليه الآجري¹ [360 للهجرة] "علم النعم" أو "علم شكر المنعم"، وهو علم نريده أن يفتح على أفق الاعتراف، ويؤسس لتقدير التنوع والاختلاف التي فطر عليه البشر، والبحث عن مواطن الاتفاق التي تعتبر أساس الاجتماع والتمدن.

إن الذي يغري بمقاربة، مثل هذه، ما يزرخ به تراثنا العربي الإسلامي في أبعاده المختلفة وجوانبه المتعددة، من اعتناء بموضوع الشكر بعامة، وشكر المنعم بخاصة. فقد حظي هذا الموضوع باهتمام كبير من لدن المُحدّثين والمنكلمين والفلاسفة والمتصوفة، كما حظي الموضوع بحقل دلالي واسع في المعاجم وكتب التفسير وغيرها، ترمي إلى التّحديد والشرح والبيان.

أُفردت لـ "علم النعم"، من خلال الحديث عن مفهوم الشكر، كتب ومباحث وأحاديث علمية مختلفة؛ فكتب فيه ابن أبي الدنيا [281 للهجرة] أول كتاب في الموضوع²، ثم جاء بعده كتاب الخرائطي³ [327 للهجرة]. كما أُفردت لموضوع شكر المنعم مباحث في علم الكلام بعدما تمت "أشكَلته" من طرف المعتزلة، فكان أن قدّم كلٌّ من الأشاعرة والماتريدية مواقف مختلفة في الموضوع، وظهرت نتائجه الفلسفية جلية في أحاديث علمية عند بعض فلاسفتنا المسلمين؛ مثل الكندي وابن رشد.

1 - الآجري، محمد بن الحسن، - كتاب أخلاق أهل القرآن، باب أخلاق من قرأ القرآن لا يريد به الله عز وجل، تحقيق محمد عمرو بن عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة.

2- ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد البغدادي القرشي، الشكر، تحقيق بدر البدر، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1980.

3 - أبو بكر محمد بن جعفر بن محمد بن سهل الشامي المعروف بالخرائطي، "فضيلة الشكر لله على نعمته وما يجب من الشكر للمنعم عليه"، تحقيق محمد مطيع الحافظ، قدم له عبد الكريم اليافي.

لكن يظل "علم شكر المنعم"، في أعمق معانيه، علما إنسانيا له موضوعه ومفاهيمه ومنهجه، وإن كان لم يميّز عند المسلمين علما مستقلا، لتردّدهم فيه، وهو ما ستحاول هذه الدراسة وضع ملامح عامة له.

فبأي معنى تكون النعم موضوعا لعلم مستقل؟

من الجدير بالذكر القول أولا: إن الاهتمام بشكر النعم، في الثقافة الإسلامية، نشأ في أوساط المحدثين، والسبب في ذلك أن الآثار في الشكر كثيرة سواء في الكتاب العزيز أو في السنة النبوية، وعندما تحدث الآجري عن "علم النعم" فلعله كان يقصد أن يجمع ما قيل في ذلك في إطار نظري معين، أو لعله لم يقصد ذلك، وإنما قصد التنبيه على ضرورة فعل ذلك، أو لعله كان يعني بالعلم، التصور والتصديق كما كان شائعا في تصور العلم في عصره، القرن الرابع. وقد كان الآجري، على ما يبدو، قاصدا أن يجعل من هذا العلم جسرا للتواصل ومبعدة للخلاف المُفْرَق، فقد كان هذا الرجل يكره التعصب المذهبي مما جعل مجابليه مختلفين على أي مذهب كان هذا الفقيه الكبير، فمنهم من قال: كان شافعيًا، ومنهم من قال كان حنبليًا.

لكن عندما نتأمل السياق الذي حضر فيه الحديث عن "علم النعم" أو "علم شكر المنعم" في كتابه نجد في سياق الحديث عما يمكن تسميته بالأمراض الخلقية التي يحملها بعض حملة القرآن الكريم، وبينهم الآجري إلى أن سبب ما يتخبطون فيه من علّات ترجع إلى عدم العناية بهذا العلم والاهتمام به، لكن دون أن يفصل القول في ذلك، فغاية العلم عنده غاية أخلاقية بالقصد الأول.

ويُفضّل بعض المعاصرين الحديث عن "فقه النعمة"¹، يروم من وراء ذلك تحسيسا وتذكرة في عصر طغت الماديات حتى نسي الإنسان ما يتقلب فيه من نعم، وهي، وإن كانت غاية

1- عبد الإله مقاتي، مدخل إلى فقه النعمة، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية، 2010.

نبيلة، فإنها جعلت الكتاب أقرب إلى الوعظ منه إلى التأسيس العلمي، الذي يمكن أن يجمع، في سياق واحد، فلسفة الفعل إلى جانب فلسفة النظر.

ونجد نفس الغاية هي التي قصدتها المحدثان الأولان اللذان دشّنا القول في أهم مفهوم من مفاهيم "علم النعم" وهو مفهوم الشكر، فكان كتاب الخرائطي "فضيلة شكر المنعم"¹، رتب فيه ما يُرغَّب في الشكر ويُرَهَّد في الكفر.

لقد اهتم المسلمون، قديما وحديثا بهذا الموضوع، فنجد المفسرين كلما وقفوا عند كلمة "الحمد"² إلا وأفاضوا في التمييز بين الحمد والشكر، وكذلك صنع اللغويون وأصحاب المعاجم في اهتمامهم بهذا المفهوم، لكن الذي سيرفع هذا المفهوم إلى درجة كبرى من التجريد فرقة المعتزلة، إذ مع هذه الفرقة يصبح مفهوم "شكر المنعم" مفهوما ذا دلالة خاصة، وسيتم تداوله داخل الحقل الكلامي بلوئيات دلالية تختلف بين المعتزلة والأشاعرة.

كما أن مفهوم الشكر لن يعدم سياقه الفلسفي الإسلامي خاصة عند الكندي وابن رشد اللذان وجدا مناسبة فلسفية أرسطية طريفة ليقدموا تصورا لمفهوم الشكر يؤسس لثقافة الاعتراف.

قدّم المسلمون في علومهم المختلفة مادة علمية ثرة غزيرة في موضوع الشكر تقيمه بأن تؤسس عند المسلم ثقافة الاعتراف الميتافيزيقي والإنسي، وتنهض بهيمته لبناء "علم شكر المنعم". ولن يستوفي قول الباحث في "علم النعم" بعضا من مقدماته التأسيسية حتى يتم الوقوف عند موضوعه وشبكته المفاهيمية ومنهجه، إذ الغرض هو تقديم أولي لإطار نظري لـ "علم النعم" في إطار التأسيس والبناء ليس غير. فبأي معنى يمكن أن تكون "النعم" موضوعا لعلم مستقل؟

1- المصدر السابق.

2 - وردت كلمة "الحمد" في في خمس وعشرين آية من الكتاب العزيز، في سور : الفاتحة/2، الأنعام/1، الأعراف/43، يونس/10، إبراهيم/39، النحل/75، الإسراء/111، الكهف/1، المؤمنون/28، النمل/15، النمل/59، النمل/93، القصص/70، العنكبوت/63، الروم/18، لقمان/52، سبأ/1، سبأ/1، فاطر/1، فاطر/34، الزمر/29، الزمر/74، الزمر/75، غافر/65، الجاثية/36.

موضوع "علم النعم":

يتناول العلم موضوع "النعم"، ويرتبط بحقل مفاهيمي واسع:

التَّعْمَةُ: في لغة العرب جمع نِعْمٍ وَأَنْعَمَ وَنَعَمَاتٍ، تكون بكسر النون وفتحها؛ ومعنى "نعم" في "لسان العرب" التَّعِيمَ وَالتَّعْمَى وَالتَّعَاءَ وَالتَّعْمَةَ، كَلَّةُ الحَنْضِ وَالدَّعَةِ وَالمَالِ، وَهُوَ ضِدُّ البَأْسَاءِ وَالبُؤْسَى، وَالتَّعْمَةُ بِالْفَتْحِ وَهِيَ المَسْرَّةُ وَالفَرَحُ وَالتَّرَفُّهُ، وَفِي "القَامُوسِ الحَمِيطِ": التَّعْمَةُ طِيبُ العَيْشِ وَنِضَارَتِهِ.

وقد ورد ذكر التَّعْمِ فِي القُرْآنِ الكَرِيمِ فِي غَيْرِ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللّهِ، فوردت فِي سِياقِ العَطَاءِ اللَّامْتِنَاهِي الَّذِي لَا يَدْرِكُ لَهُ حَدٌّ يُوَقِفُ عِنْدَهُ "وَإِنْ تَعَدَّوْا نِعْمَةَ اللّهِ لَا تَحْصُوهَا" [النحل/18]، وَوردت فِي سِياقِ المَنْ وَالإِتِمَامِ "وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللّهِ" [النحل/53]، "كَذَلِكَ يَتِمُّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ" [النحل/81]، "وَلَا تَمُّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ" البقرة "وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً" [لقمان/20]، كَمَا وَرَدَتْ التَّعْمَةُ كَثِيرًا فِي سِياقِ التَّذْكَرَةِ: "ثُمَّ تَذَكَّرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ" الزخرف/13، وَقَوْلَةَ تَعَالَى فِي غَيْرِ مَا آيَةٍ: "اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ"، وَاللّهُ يَتَذَكَّرُ عِبَادَهُ بِالتَّعْمِ عِنْدَ البُؤْسِ "لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَلِيمٌ" القلم/49. وَتُذَكَّرُ النِّعْمَةُ فِي سِياقِ التَّوَامِيسِ الكُونِيَّةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "ذَلِكَ بَانَ اللّهُ لَمْ يَكُنْ مَغْيِرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَيَّ قَوْمٌ حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بَأَنْفُسِهِمْ" الأنفال/53. وَمِنْ هُنَا ذِكْرُ التَّعْمَةِ فِي سِياقِ الكُفْرِ الإِنْسَانِ وَالنِّسْيَانِ "يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللّهِ ثُمَّ يَنْكُرُونَهَا" [النحل/83]، "ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ مِنْهُ نِعْمَةٌ نَسِي" الزمر.

مما سبق يبدو أن التَّعْمَةَ هِيَ حَالَةُ الإِنْسَانِ المَتْرَفِ، الَّذِي يَعِيشُ دَعَةً وَسَعَةً، وَيَنْعَمُ بِالفَرَحِ وَالسَّرُورِ وَالأَمْنِ وَالسَّلَامِ، إِنْ الوَضْعُ الطَّبِيعِيُّ لِمَنْ يَحْيَا حَيَاةَ التَّعْمَةِ أَنْ يَنْهَضَ قَلْبُهُ لِشُكْرِ مَنْ أَعْدَقَهَا عَلَيْهِ، وَمُحَدِّدٌ لَهُ سَبَلُ حَيَاتِهَا، وَأَسْبَغَ عَلَيْهِ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً [لقمان/20]، وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا بِالشُّكْرِ وَالحَمْدِ وَغَيْرِهَا مِنَ الأَفْعَالِ القَوْلِيَّةِ وَالحَرَكِيَّةِ، وَقَدْ جُعِلَ الإِبْتِلَاءُ بِالشُّكْرِ أَوْ الكُفْرِ [النمل/40] مِنْ صَمِيمِ غَايَةِ الوُجُودِ الإِنْسَانِيِّ عَلَى ظَهْرِ هَذِهِ البَسِيطَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لِسَانِ سَلِيمَانَ: "لِيَلُونِي أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ، وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ، وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رِيَّ غَنِيَّ كَرِيمٌ"

النمل/40. وتوعد الله سبحانه عباده بالسؤال عن النعمة [التكاثر/8] تحذيراً لهم وتنبها وتذكيراً. يرتبط شكر النعم بكفرها لأن الأشياء لا تفهم إلا بمقابلتها، خاصة أن الكفر، بمعناه الحقيقي، ليس أكثر من السُّتر، فمن استمتع وترفّه ثم نسي ولم يلتفت بحمد ولا بيد لمن كان سبباً له في ذلك فهو كافر للنعمة، سائر لها، وقد أمر بأن يعلنها في قوله تعالى "وأما بنعمة ربك فحدث" [الضحى/11]. فالتحديث بالنعمة، في أي طور من أطوار القلب فيها، هو ضرورة شرعية وإنسانية بإطلاق من أخطأها فقد أثم.

إنّ شكر النعم امتحان وجودي، ومن فشل فيه أخفقت رسالته في الوجود.

ومن هنا اعتنى المسلمون بمفهوم الشكر، وحققه الدلالي الواسع، لارتباط الشكر بالنعم، وللآثار الوجودية التي يترتب عنها الشكر في تحديد المصير الفردي بل والوضع البشري لارتباط التغيير الواقع بالنفس بتغيير النعم.

الجهاز المفاهيمي:

يرتبط مفهوم النعمة بشبكة من المفاهيم التي تبرز مساحات هذا المفهوم الدلالية المختلفة وتقرب تصوره وتفتحه على التصديق:

- الشُّكر:

الشُّكر والنعمة: يبدأ الحقل الدلالي للنعمة مع مفهوم الشكر بانفتاحه على دلالات مختلفة، فالشكر مقابلة النعمة بالقول والفعل والنية، وهو الثناء على المحسن بما أولى من المعروف كما نجد في "لسان العرب"، والشُّكر عند الزمخشري في الكشف هو الثناء على النعمة خاصة، وهو عنده بالقلب واللسان والجوارح، ويأخذه من قول الشاعر:

أفادتكم النعماء مني ثلاثة¹ يدي ولساني والضمير¹

ويعقب الشريف الجرجاني، في حاشيته على الكشاف، بأن الشكر يطرح اشتباها، حسب تعبيره؛ لقد توهم الناس أنّ الشكر هو فعل اللسان وحده، لكن الشاعر العربي في البيت السابق تبه، حين جمع اللسان واليد والضمير، وجعلها ثلاثة... أن كل واحد شكر التعمة على حدة². أما في تعريفاته فيسمي الجرجاني الشكر "عبارة عن معروف يقابل التعمة ... [أو] والثناء على المحسن بذكر إحسانه"، ويجعله نوعين: الشكر اللغوي والشكر العرفي³.

وفي مقاييس اللغة أن حقيقة الشكر الرضا بالسير، هذا عن الشكر بعامة، أما الشكر من الله فهو في لسان العرب، المجازاة والثناء الجميل، والشكور من صفات الله تعالى ومعناه أنه يزكو عنده القليل من أعمال العباد، وشكره لعباده يعني مغفرته لهم، أما الشكور من عباد الله فهو الذي يجتهد في شكر ربه بطاعته وأدائه ما وظيف عليه من عبادته.

لكن عند الحديث عن دلالاته العامة نجد ابن منظور يعرف الشكر أنه: "عرفان الإحسان ونشره"، وينتظم حول الشكر حقل دلالي يتكون من مفاهيم الحمد والمدح والثناء والرضا والكفر والهجو والوجود.

- الحمد:

يميز ابن منظور بين الشكر والحمد بقوله إن الشكر لا يكون إلا عن يد أمّا الحمد فيكون عن يد وغير يد، فالحمد عنده أعم من الشكر، إذ الإنسان يحمد على صفاته وعلى معرفته لكنه لا يشكر إلا على معرفته دون صفاته، والشكران بخلاف الكفران.

1- الزمخشري، الكشاف عن غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، اعتنى به خليل مامون شيحا الدار المعرفة بيروت الطبعة الثالثة 2009 ص 27

2- الشريف الجرجاني، الحاشية على الكشاف، نشرة شركة مكتبة ومكتبة مصطفى الحلبي وشركاه، 1966، ص 47

3- كتاب التعريفات للسيد الشريف الجرجاني بدون تاريخ ولا دار نشر ص 133

أما الحمد فهو نقيض الذم، يقال حمدته على فعله، ومنه المحمّدة خلاف الذمة [اللسان]، واختلف في علاقة الحمد بالشكر، فلم يفرق بينهما اللحياني والأخفش، وفرق بينهما الأزهري وثعلب، فقال الأزهري: الشكر لا يكون إلا ثناء ليد، والحمد قد يكون شكراً للصنعة ويكون ابتداءً¹. وعند الجرجاني الحمد هو الثناء على الجميل من جملة التعظيم وغيرها، ويجعله أربعة أنواع؛ الحمد القولي والحمد الفعلي والحمد العربي²، ويقول القرطبي إن الحمد يذكر بمعنى الرضا³.

- المدح:

ويقرب⁴ من الشكر والحمد المدح، ويرى الزّمخشري أن الحمد والمدح أخوان⁵، فهما عنده، كما عند الجرجاني، مترادفان، لكن التّفتراني، وهو يخرج كلام الزّمخشري، يرى أن الحمد مخصوص بالجميل الاختياري أما المدح فيعمه وغيره، ويمثل على ذلك بقوله: يقال مدحت اللؤلؤة ولا يقال حمدتها. ويذهب القرطبي إلى أن الحمد ثناء على الممدوح بصفاته من غير سبق إحسان، والشكر ثناء على المشكور بما أولى من الإحسان، فيكون بهذا المعنى الحمد أعم من الشكر عنده⁶، كما سبق إلى ذلك ابن منظور.

1- الحمد رأس الشكر وما شكر الله عبدا لا يحمده [لسان العرب مادة حمد] ومن هنا يجعل الزّمخشري الحمد "إحدى شعب الشكر" ويقول "وإنما جعله رأس الشكر لأن ذكر النعمة باللسان على موليا أشجع لها، وأدل على مكانها من الاعتقاد وآداب الجورح لحفاء عمل القلب وما في الجورح من الاحتمال، بخلاف عمل اللسان وهو النطق الذي يفصح عن كل خفي ويجلي كل مشتبّه" الكشاف، المصدر السابق ص 27

2- كتاب التعريفات، المصدر السابق، ص 98

3- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، نشرة هشام سمير البخاري دار التراث العربي، بيروت، لبنان، الجزء الأول ص 134

4- عن عبد الكريم الباقى، مقدمة كتاب الخُرطبي ص 7

5- الكشاف، المصدر السابق، ص 27

6- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ص 134

- الثناء:

أما الثناء فهو الذكر بالخير، واشترط فيه الزمخشري التداء، وهو رفع الصوت، ويميز المدح في أنه كما يطلق على الثناء الخاص، أي الوصف الجميل، فهو قد يخص بعدّ المآثر، فيقابله، عندئذ، الهجو.

- الكفر والجحود:

لا يمكن فهم الشكر أيضا إلا بمقابله وضده، وهو الكفر والجحود. جاء في لسان العرب في مادة كفر، والكفر كفر النعمة، وهو نقيض الشكر، والكفر جحود النعمة¹ وهو ضد الشكر، وأصل الكفر الستر، وكل من ستر شيئا فقد كفره، والكافر الزارع لستره البذر بالتراب [لسان العرب مادة كفر]، ومنها سمي الليل المظلم كافرا لأنه ستر كل شيء بظلمته [الصاحح في اللغة مادة كفر].

- الاستدراج:

من أهم المفاهيم التي ترتبط بالحقل الدلالي لعلم النعم أيضا، مفهوم الاستدراج، وهو الزيادة في النعم رغم الكفر والجحود، هنا تصبح النعم أشبه بالفخ التي تنصب للممغن في كفر النعمة حتى يأتي وقت يجد نفسه وقد عري من النعم وأصابته الملامة والحسرة، وقد تحدث الكتاب العزيز في موضعين عن الاستدراج؛ في سورة الأعراف 182- 183 في قوله تعالى "والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون، وأملي لهم إن كيدي متين"، وفي سورة القلم 44 - 45 في قوله تعالى "فذرني ومن يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون، وأملي لهم إن كيدي متين"، ومناسبة الحديث تنبيه الله عباده بما يحويه الاستدراج من معاني الإهمال، وعدم المباغتة، والرفاة بعدم التعجيل بالعقوبة، وستر الله على العاصي، عسى أن يستيقظ الغافل ويؤوب، وهو مقصد جليل من مقاصد القرآن الكريم.

1- الاستشهاد هنا بقوله تعالى: "إنا بكل كافرون" أي إنا بكل جاحدون [لسان العرب مادة كفر]

وهكذا يصبح بين الحمد والشكر عموم وخصوص، فالحمد أعم من الشكر، ويرادف الحمد المدح، ويتبعها الرضا والثناء، ويقابلها الكفر والجدود، ويحيط بهما الاستدراج.

إن هذا الاعتناء بالدلالات يُجَلِّي انتشار ثقافة الشكر في الثقافة الإسلامية بكتاباتنا المختلفة وما خلفته من أثر نرى بعضاً من ملامحه في هذه المقالة المتواضعة، في استشرافٍ لتأسيس "علم النعم"، علماً لثقافة الاعتراف عند المسلمين.

- منهج الاعتراف

من أجل تحقيق "علم النعم"، باعتباره علماً أخلاقياً، لا بد من سلوك منهج الاعتراف، وهو منهج يتفرع إلى بعدين؛ بعد قولي وبعد عملي.

- البعد القولي، وأقصد به كل ما يندرج في خانة "الثناء" و"الحمد" و"المدح"، وغيرها من الآليات اللسانية التي تربط المنعم عليه بالمنعم برابطة المودة والتواضع؛ ويفتح على التواصل المثمر الخلاق. وقد جاءت الآيات والآثار والحكم كثيرة في ذلك، تدل على نبل هذا الفعل اللساني وضرورته في استمرارية العلاقات الإنسانية السليمة، وقد تعددت وسائل التواصل اليوم، فيسرت سبل التلاقي الاقتراضي، وجعلت من شكر المنعم القولي أقرب إلى الناس من حبال أوردتهم. ويرى بعض الصالحين أن ثناء المرء على نفسه بذكر كماله هو ضرب من شكر المنعم، لأن الشكر يقلل بذكر النقائص والعيوب¹، ويؤكد السيوطي نفسه أن "التحدث بنعمة الله واجب شرعاً"، وهو شكر، ويقضي الزيادة، ويورد السيوطي أقوالاً تعضد مقالته ومنها قول لابن القيم في كتابه "الروح" يستفاد منه أن التحدث بنعم الله شكراً لا فخراً، لإظهار "فضل الله وإحسانه، ومدحه والثناء عليه، وبعث النفس على الطلب منه دون غيره، وعلى رجائه" أنه "يكون داعياً إلى الله بذلك"².

1- ذكر ذلك عبد الوهاب الشعراني [973 للهجرة] في كتابه "لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق" عن

سيدي علي الخواص، نشرة أحمد عزو عناية، دار التقوى، الطبعة الأولى، 2004، ص 14

2- التحدث بنعمة الله "تحقيق إبراهيم ماري سارتن، المطبعة العربية الحديثة، ص 2

- البعد العملي، رغم أن الثناء هو فعل اللسان وعمله أيضا، فإني أقصد به ها هنا، كل فعل يمر عبر اليد، فالهدايا وقضاء حوائج الناس وعبادة المرضى ومشاركة الناس نوائهم وأفراحهم هي مثال على ذلك، وهي تعبيرات حضارية جميلة عن المحبة والتواد وقد ندب الشرع إليها كثيرا ورغب فيها.

تتعدد التعبيرات العملية عن قيمة الشكر في كل فعل يقوم به المنعم عليه من أجل جلب رضا المنعم ودرء سخطه والتقرب من المنعم الأول، والكتابة في التعم تعبير عن هذا المعنى. ويمثل صنيع السيوطي (911 للهجرة) في كتابه "التحدث بالنعمة" كما يمثل صنيع عبد الواهب الشعرائي [973 للهجرة] في كتابه "لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق"¹ نموذجين معتبرين في ذلك.

اقتدى الشعرائي بالسيوطي فألف كتابه "اللطائف الكبرى" تحديثا بنعم الله عليه في مجال الأخلاق، ورغبة في جعل اليد والقلم ينبوان عنه في استدامة شكر المنعم، أن يتخلق الناس بالأخلاق التي ذكرها في كتابه، والتي صرح أنه تمثل بها، وجعل من "جملة شكر نعمة الله" عليه أن خلقه بهذه الأخلاق بعد أن كان معرّى منها، ولذا من أنقذه الله "من الغرق يتأكد عليه أن ينقذ كل من يراه غريقا" كما يقول²، فكتب كتابه هذا تذكيرا بالتعم ودعوة إلى التخلق.

إن الكتابة في شكر المنعم، منهج معتبر عند المسلمين، وهو ضرب من بعدي منهج الاعتراف.

يُخالف سلوك منهج الاعتراف أثارا إيجابية على الفرد وعلى الجماعة؛ وهو منهج يُرغب فيه العقل والسمع معا، فسلوك هذا المهيع يقوي الارتباط بالخالق عزّ وجلّ أولا، إذ هو واهب

1- نشرة أحمد عزو عناية، دار التقوى، الطبعة الأولى، 2004،

2 - ويقول عبد الواهب الشعرائي أيضا: "انظروا إلى الأخلاق التي أذكرها لكم في هذا الكتاب... وقصدي بذلك دوام الشكر لله تعالى بعد موقى مدة قراءة الكتاب، فإن شكر اللسان ينقضي بموت العبد، وشكر الله في الكتاب قد يتأخر أثره بعد، فيكون النائب في

الشكر عن المؤلف وكان ذلك الشاكر لم يمت" ص11

النعم جميعها، ويُزَلِّ الصِّحة النفسية للفرد منزلة العافية، ويشدُّ آصرة التَّجمع البشري بشكر الناس على جميل أفضالهم. إنه منهج يؤدي إلى إزالة سخائم القلوب ويفتحها على آفاق التفاعل البنَّاء، ويجول والذَّات من آفات الغرور، ويقف دون الجماعة وآفات القطيعة والتصدّع.

يعتبر كتابا ابن أبي الدنيا وأبي بكر السَّامري الخرائطي من أوائل الكتب التي خصَّت موضوع علم التَّعم بكلام على طريقة المحدثين، وهما وإن كانا قريين من حيث الزَّمن والموضوعات فإن كتاب الأخير يميِّز بضرَب من التَّرتيب الصناعي أخطأت الكتاب الأول؛ أورد الأول أخبارا وأحاديث كثيرة في الموضوع، في حين عمد الثاني إلى ترتيب هذه الأخبار وتبويبها في أبواب خمسة¹.

أفاض الخرائطي في ذكر الأحاديث التَّبوية والقدسية ومواقف أنبياء سبقوا من أمثال نوح وداود وأيوب وموسى، عليهم السلام، وذكر حكايات عجيبة وشرح آيات قرآنية في الشكر، ولم يفته إيراد أبيات من الشَّعر، كل أولئك للتَّربُّع في الشُّكر وبيان طرقه، والتَّرهيب من الكفر وبيان سوء عاقبته، لتظل الغاية من الكتاب غاية أخلاقية بالقصد الأول.

ومن خلال تفحص هذا الكتاب الطَّريف، يبدو أن الشُّكر أسلوب في التعاطي مع الذات، ومع التَّعم، ومع الآخر، وهو قبل ذلك أسلوب في التَّعاطي مع واهب التَّعم، فالمطلوب أن يعيش المرء شاكرا للتَّعم التي يتقلب فيها حتى لا تتورم ذاته فيصيبه الغرور، والكبر²، وحتى يفهم ذاته أفضل³، ويقيِّد نعمه فلا تزول⁴، ويشارك النَّاس مصائبهم⁵. بل إنه لا يشكر الله من

1- هذه الأبواب هي على التوالي: باب في الشكر وفضائله وطرقه وباب في ذكر إغفال العبد شكر الله على نعمه، وباب في سجود

الشكر...، وباب في الانحراف عن شكر نعمة الله...، وباب فيما يجب على الناس من الشكر للمنع عليه

2- يقول - الخرائطي -: "من مصالي الشيطان وفخوه من بطر وخر وكبرياء" ص 57

3- المصدر السابق ص 40، يذكر الخرائطي قوله تعالى: "وفي أنفسكم أفلا تبصرون" ويذكر شرح علي بن أبي طالب: سبيل الغاظ والبول.

4- يذكر الخرائطي حكاية امرأة كانت تلد الإناث، أنها ولدت خنزيرة لأنها لم تحمد الله ص 38 فالشكر زيادة في النعم ص 66 و 67

5- فلا ينال من شخص مبتلى بقول ولا بعمل، بل يطلب لنفسه العافية المصدر السابق ص 33

لم يشكر الناس¹، فشكر الله يمر عبر شكر الناس بالثناء أو باليد، أو بهما معا، مما يجعل الشكر ضرورة عقدية.

لقد حمل المحدثون مشعل الترغيب في الشكر والترهيد في الكفر، وإيراد الأحاديث والآثار في ذلك، قصد تأسيس ثقافة الاعتراف الميتافيزيقي والإنسي عند المسلم بخاصة، ووضع لبنات لتأسيس صرح "علم شكر المنعم".

وإذا كان "شكر المنعم" عند المحدثين، انطلاقا من مصادرهم، فعل يربط المسلم مع ذاته والآخرين ومع خالقه على الخصوص بعلاقة الاعتراف، وإن كان هذا الأدب يكاد يرتفع إلى مستوى الفعل العقدي، فإن "علم التعم" أصبح قضية كلامية تتفرع عن موقف المعتزلة من مسألة التحسين والتقيح العقليين ومسألة العقل قبل ورود السمع، وبهذا تدرج هذا العلم إشكالية كلامية أثارت كثيرا من المداد خاصة من لدن الأشاعرة في ردودهم على المعتزلة الذين قالوا بالتشريع العقلي. وأصبحت مسألة الشكر عندهم تعرف ب"الشكر العرفي" كما رأينا من قبل عند الشريف الجرجاني، ودخلت مجال العقل الجدلي.

نطلق في الحديث عن "شكر المنعم"، من أبي حامد الغزالي الذي أدرجها في القطب الأول من كتابه المستصفى، وجعلها في باب الحكم، وتأتي معالجته لهذه المسألة مباشرة بعد مسألة التحسين والتقيح العقليين، وعند حديثه عنها يصرح الغزالي بأنه "لا يجب شكر المنعم عقلا خلافا للمعتزلة" ثم عكف على نقدها، دون أن يبدأ بتقديم الأسباب التي حركت أهل الاعتزال إلى القول بوجوب شكر المنعم عقلا، كما هي عادته العلمية.

وسنحاول في هذه الفقرة أن نعرض لهذه المسألة من خلال أهم موقفين كلاميين وأصوليين؛ موقف المعتزلة وموقف الأشاعرة، دون أن ننسى التعرّج على موقف الماتريدية، قبل أن نخلص إلى بعض نتائج هذين الموقفين الطريفيين في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

1- يورد الخرائطي أحاديث في ذلك "لا يشكر الله من لا يشكر الناس ص 61 و 62، أشكر الناس أشكرهم للناس، ص 61، لا يشكر الله من لا يشكر الناس، ولا يشكر الكثير من لا يشكر القليل ص 62

فالقول بشكر المنعم قضية تتفرع عن مسألة المصالح الخالصة والمفاسد الخالصة قبل ورود الشرع، وبالتالي تتفرع عن قاعدة الحسن والقبح¹، ومن هنا يؤدي القول بالحسن والقبح إلى التسليم بمسألة المصالح ومسألة شكر المنعم، فيصاغ السؤال: ما شكر المنعم أولاً؟ وهل هو واجب عقلاً أم لا؟

دون أن نعيد الحديث في تعريف الشكر وتمييزه عن غيره من المفاهيم القريبة منه، نتساءل ما معنى شكر المنعم عند المعتزلة؟ وكيف نافخوا عنه؟ وكيف هو الأمر عند الأشاعرة؟

موقف المعتزلة:

يرتبط شكر المنعم عند المعتزلة بالمعرفة، فلما كان الشكر هو "فعل المستحسنات العقلية وترك المستقبحات العقلية"، فيجب أولاً معرفة الحسن والقبح، والطريق لذلك هو العقل، فالعقل يُشرع قبل ورود الشرع، ومن هنا لا بد من النظر، إذ الشكر عند المعتزلة، كما يذهب الجويني، ليس من الضروريات بل يدخل عندهم في باب التّظريات².

والعقل، عند التّظر، يدرك أن شكر المنعم واجب عقلاً، لأن العقل يدرك المصالح والمفاسد قبل ورود الشرع. والفعل الذي يقوم به الإنسان إما أن يكون حسناً وإما أن يكون قبيحاً، فعندما يقع "الفعل على وجه مخصوص، لأجله يستحق فاعله الذم، فإن [العقل] يستقل بإدراكه... ويعلمه ضرره³.. وقد يعلم نظراً⁴". لكن العقل لا يستقل بوجه آخر بمعرفته، فإن

1- نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين القرافي، المجلد الأول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، المكتبة العصرية بيروت، ص316

2- نفائس الأصول، المصدر السابق، ص 402

3- كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار

4- كالعلم بحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع

العقل لا طريق له إلى العلم بذلك¹، لكن المعتزلة يؤكدون أن ورود الشرع به سببه "اختصاص كل واحد منهما بما لأجله حسن وقبح، وإلا لامتنع ورود الشرع به"².

فالقول بالتحسين والتقبيح العقليين يؤدي إلى شكر المنعم لأنها من المسائل التي يدركها العقل، فالعقل حاكم عند المعتزلة، وهو أوجب شكر المنعم، فمهما حكم العقل بقبح شيء فيستحيل أن يرد في الشرع ما يوجب تحريمه، لأن الخطاب الشرعي هو كاشف فقط عن ذلك، إذ بعد ورود الشرع يجتمع السمع والعقل عليهما³. فعند حصول البعثة يتأكد "أن العقل على الصواب في رعاية المصالح والمفاسد لورود السمع بها، فقامت الحجة لله تعالى وسقطت حجة الخلق، فإن تضافر الأدلة من المعقول والمنقول مما يقطع العذر ويحسم المادة"⁴.

ومن رعاية المصالح شكر المنعم، لأن من لم يشكر المنعم يصبح الإحسان إليه محال، فإن "الإحسان لغير المحسن محال على الله تعالى" عند المعتزلة، فالإحسان لغير المحسن "سفه فيستحيل تعلق القدرة به"، ومن هنا يمنع المعتزلة أنه تعالى قادر على إيصال المنافع بدون شكر المنعم⁵. إذ حتى بعد ورود الشرع يكون تشريع وجوب الشكر واجبا عليه تعالى. وقد اعتبر الكيا الهراسي، الفقيه الشافعي، أن مسألة شكر المنعم ومسألة التحسين والتقبيح العقليين هي مسألة واحدة.

يذهب الجصاص في كتابه "الفصول في علم الأصول" إلى مذهب قريب من المعتزلة فيجعل "أحكام الأشياء في العقل على ثلاثة أنحاء: منها ما فيه إيجابه نحو شكر المنعم، واعتقاد التوحيد، وتصديق الرسل - عليهم السلام - ومنها ما فيه حظره نحو الكفر والظلم والكذب ونحو ذلك، وهذان البابان يجريان في حكم العقل على شاكلة واحدة لا يجوز فيها التغيير

1- كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اليوم الذي بعده

2- نفائس الأصول، المصدر السابق، ص 337

3- نفائس الأصول، المصدر السابق، ص 388

4- نفائس الأصول، المصدر السابق، ص 392

5- نفائس الأصول، المصدر السابق، ص 402

والانقلاب في باب الإيجاب أو الامتناع"¹، فشكر المنعم حكم عقلي موجب، وكفر المنعم حكم عقلي سالب، ولا يجوز فيها التغيير عند الجصاص.

موقف الأشاعرة

يخالف الأشاعرة المعتزلة في القول بالوجوب العقلي في شكر المنعم، وهم يبنون موقفهم على هذا الخلاف نفسه، فيصبح دحض آراء المعتزلة مناسبة لبناء الموقف الأشعري. فشكر المنعم غير واجب بالعقل لأن القول بذلك إما لمصلحة وإما لغير مصلحة، فالقول بأنه لغير مصلحة عبث، أما القول إنه لمصلحة، فإن هذه المصلحة إما ترجع إلى المشكور وإما إلى الشاكر، أما أنها ترجع إلى الذات الإلهية فلا يقول المعتزلة بذلك، أما أنها ترجع إلى الشاكر، فطبيعي، لكن هل ترجع هذه المصلحة للشاكر في الدنيا أو في الآخرة، أما القول إنها ترجع إلى الآخرة فمحال، لأن الآخرة يدل عليه الشرع، ولا شرع بعد، فيبقى القول إن المصلحة ترجع إلى الدنيا، لكن شكر الله من غير خطاب شرعي فعبث ومشقة وتصرف بغير إذن. وهكذا يقدم الغزالي دليلاً يدحض به مذهب المعتزلة في المسألة.

ويضيف الغزالي في رده على المعتزلة في قولهم إن العقل يدعو إلى وجوب شكر المنعم، بقوله: "فقد غلطتم في قولكم إن العقل داع بل العقل هاد، والبواعث والدواعي تنبعث من النفس تابعة لحكم العقل"²، كما يردّ الغزالي عليهم في قولهم إنه "يثاب على جانب الشكر والمعرفة خاصة" بأن "هذا الخاطر مستنده توهم غرض في جانب الشكر يتميز به عن الكفر" في حين أنهما "متساويان بالإضافة إلى الله تعالى"، بل إن الإنسان قد يداهمه وهم فيعتقد "أن الله يعاقبه لو شكره ونظر فيه، لأنه أمدّه بأسباب النعم... [فقط] ليرتفه وليتمتع"، فلو أتعب نفسه في الشكر لكان تصرفاً في مملكته بدون إذن منه تعالى³. يستوي في حق الله الشكر والكفر،

1- أحمد بن الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، الجزء الأول، الباب السابع، في الوجوه التي يقع بها التخصيص ط2، 1994، ص

2- المستصفي، في علم الأصول، نشرة محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996 ص 49

3- المستصفي، المصدر السابق ص 50

المعصية والطاعة، فالله عند الغزالي لا يهتز لشكر ولا يعتم بكفران. وبالتالي فإن كان الشكر واجباً، فلا يمكن أن يجب بالعقل. ذلك أن الواجب لا معنى له "إلا ما ترجح فعله على تركه بدفع ضرر معلوم أو موهوم" فيكون الوجوب "رجحان الفعل على الترك والموجب هو المرجح"، ولا مرجح، عند الغزالي إلا الله تعالى فهو "الذي عرّف رسوله وأمره أن يعرّف الناس أن الكفر سم مهلك، والمعصية داء، والطاعة شفاء"، فلا مرجح إلا "الله تعالى، والرسول هو المخبر [بهذا الترجيح]، والمعجزة سبب يمكن العاقل من التوصل إلى معرفة الترجيح". فقبل الشرع لا يجب شيئاً عند الغزالي، لأن العقل، الذي أضفى عليه أهل الاعتزال معنى الوجوب، ليس عند الأشعري إلا "الآلة التي بها يعرف صدق المخبر عن الترجيح"¹. فلا يحصل الإيجاب، الذي هو الترجيح، إلا بعد ورود الخطاب "وبالتأييد بالمعجزة حصل الإمكان في حق العاقل النظر إذا قدر به على معرفة الرجحان"². وينهي الغزالي حديثه عن مسألة شكر المنعم في كتابه المستصفي بعبارة تلخص الموقف الأشعري في المسألة فيقول: "إن الله موجب، أي مرجح للفعل على الترك، والنبي مخبر، والعقل معرف، والطبع باعث، والمعجزة ممكنة من التعريف"³.

موقف الماتريدية:

تأتي الماتريدية لتحاول الجمع بين الموقفين؛ فيذهب الماتريدي إلى أن ما حسنه العقل وقبحه نوعان: أحدهما لا يتغير نحو شكر المنعم وقبح السفيه، والثاني هو الذي يحسنه العقل للعاقبة أو للمقدمة أو الحال فجائز ورود الشرع بمثله وعلى ذلك أمر الذبائح، ذبح الحيوان، إذ جاءت به الرسل وهم لا يأتون إلا بالعدل⁴. لذا فلازم شكر المنعم في العقول لا يلغي عنده تدخل الشرع، فلا بد من تدخل الرسل "البيان وجوه الشكر؛ إذ النعم مختلفة، وأصل الشكر يتفاضل على قدر المنعمين؛ وكذلك النعم تتفاضل على قدر تفاضل متوليها، لا بد من بيان ذلك

1- المصدر السابق، والصفحة نفسها

2- المصدر السابق، والصفحة نفسها

3- المستصفي، المصدر السابق، ص 51

4- كتاب التوحيد للماتريدي، باب تأويل ابن الرواندي في الرسالة وبيان الجزء الأول ص 200

من يعرف حقيقة مقادير النعم، وجلالة حق المنعم"¹. فلا بد من رسول يخبرهم ويعلمهم ما لا يقف عليه العقل من كيفية شكر المنعم، ومقداره، ووقته.

ولأهمية شكر المنعم يرى الماتريدي أن قول أصحاب الأعراف "رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ" هو من خوفهم "لقصور كان منهم في شكر المنعم"²، وقوله - عَزَّ وَجَلَّ -: "فَأَنِّي تُصْرَفُونَ": أنه قد يكون انصراف عن شكر المنعم، إلى شكر غير المنعم³. والقسمة الضيزى في قوله تعالى: "تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَى" أي: تلك قسمة جور وظلم؛ أي: صرف شكر المنعم إلى غير المنعم، وتوجيه العبادة إلى من لا يستحقها، ورد مواهبه⁴. وهكذا يقدم الماتريدي ضربا من جمع طريف بين الموقنين الكبيرين للمعتزلة والأشاعرة.

أسهم علماء الكلام في التأسيس لـ"علم النعم" من خلال مواقفهم العقلية والتقليدية المختلفة، بسبب صدورهم عن أوليات تتعلق بعلاقة النعم بالخبرين العقلي والنقلي، وأيهما الأسبق، دون أن ينكروا، حالا، وجوب علم النعم وضرورته في الكمال الإنساني.

إذا كان "علم النعم" باعتباره قيمة معرفية وإنسانية كبرى قد عرضت له الإشكالات مع المتكلمين، فإننا نلني لفيلسوفين مسلمين امتدادا لنتائج هذا العلم ونقلنا له إلى مجال ممارسة الفلسفة الأخلاقية التي تتم عن تشبّع أهل الإسلام بقيم الشكر والحمد والفرح بالآخر ولو كان مختلفا. لم يجد الفيلسوف المسلم، ردّا على من أنكر القول الفلسفي، سوى الذهاب في الدفاع عن مؤسسيه مذهباً قصبياً، وهذا المذهب هو "شكر الفيلسوف"، وهو وجه آخر من وجوه "علم شكر المنعم"، مستفيدين هذه الخلة، على الأقل في مقامنا هذا، من شكر أرسطو لمن سبقه من الفلاسفة".

1- تفسير الماتريدي، تأويلات أهل السنة، الباب 188 الجزء 2 ص 558

2- المصدر السابق، الباب 48، الجزء الرابع، ص 433

3- المصدر السابق، الباب 34 الجزء 6 ص 34

4- المصدر السابق، الباب 22 الجزء 9 الصفحة 424

موقف الكندي :

اعتبر الكندي قول أرسطو "ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق، إذ كانوا سبب كونهم، فضلا عنهم، إذ هم سبب لهم، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق"، "أحسن ما قال [أرسطو] في ذلك"¹. كما سيثمن ابن رشد نفس قول أرسطو، والذي أورده في مقالته الألف الصغرى من مقالات ما بعد الطبيعة حين قال: "ومن العدل ألا تقتصر على أن نشكر الذين شاركناهم في الآراء بأعيانهم فقط دون أن نشكر من كان له في ذلك ولو بعض الحظ، فإنهم قد أعانونا بعض المعونة، وذلك أنهم تقدموا فراضوا عقولنا وخرجوها"².

يأتي موقف الكندي من أرسطو، ومن قبله من الفلاسفة، في سياق الذم الذي تعرضت له الفلسفة عند المتكلمين والفقهاء على الخصوص، وقبل أن "يذم" الكندي هؤلاء الفقهاء على موقفهم، يبدأ أولاً ب"شكر" الفلاسفة الأول على عطائهم.

يقوم هذا الشكر عند الكندي على مسلمة بسيطة تزعم أنه من غير المنطقي ذم من أسدى إلينا معروفا صغيرا، "فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجديدة"، فهؤلاء الفلاسفة قدّموا للكندي، وأمثاله من الفلاسفة، معارف ومناهج ساعدتهم على بلوغ مدارج في العلم لم يبلغها السابقون، فالعلم إنما يتحقق بالتراكم³، ولولا أن الأقدمين قدموا المقدمات التي تيسر سبيل المعرفة، ولولا ما اجتمع في الماضي من معارف "مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب" لما استطاع الإنسان أن يصل إلى معرفة حالية وملائمة. لذا لا بد أن نشكر من أتى بالنزر اليسير من المعرفة "فضلا عن من أتى بكثير من الحق"⁴.

1- رسالة الكندي في الفلسفة الأولى ضمن رسائل الكندي الفلسفية تحقيق عبد الهادي أبو ريدة دار الفكر العربي كطبعة الاعتماد بمصر

1950 ص 103

2- مقالة الألف الصغرى، من تفسير ما بعد الطبيعة تحقيق موريس بويج مجلد الأول الطبعة الرابعة 1991 دار المشرق بيروت ص. 98.

3- يقول الكندي: "لم ينل الحق ... أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد منهم، إما لم ينل منه شيئا، وإما

نال منه شيئا يسيرا، ... فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من الناقلين الحق منهم، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل" ص 102

4- المصدر السابق والصفحة نفسها 102

موقف ابن رشد:

يرى ابن رشد أن شكر الفلاسفة أكد من شكر الآباء لأن "ولادة هؤلاء أشرف من ولادة الآباء، لأن الآباء وُلدوا أجسامنا والعلماء وُلدوا أنفسنا"¹ لنا "فالشكر لهم أعظم من شكر الآباء، والبرّ بهم أوجب، والافتداء بهم أحق"²، وأعظم من يستحق الشكر عند ابن رشد، أرسطو، لأنه "كُلُّ عنده الحق"، لذا يجب على من أتى بعده أن يشكره ويعرف حقه "وشكره الخاص به إنما هو العناية بأقوابله وشرحها وإيضاحها لجميع الناس"³، وهكذا يقدم ابن رشد تأسيساً أخلاقياً لعمله على أرسطو، فشرح أرسطو إنما هو ضرب من شكر هذا الرجل الذي خرّج عقل ابن رشد وأفاده القوّة على إدراك الحق، وهو ما يسمح له بممارسة "الشريعة الخاصة بالحكماء"، التي هي شريعة التفكير والاعتبار، "إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدّي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه"⁴. ولا يجب أن يقف الشكر عند أرسطو، بل يجب "لأهل الحق" من أن يشكر بعضهم بعضاً وأن يتعاونوا على طلب الحق⁵، إذ إن الحق لا ينال إلا بالتراكم المعرفي كما شهد الكندي بذلك من قبل.

لكن ماذا إذا كانت هذه المعرفة ناقصة أو صدرت عن المخالفين لنا في الملة؟

يقول ابن رشد، في فصل المقال، وهو يتحدث عن أقاويل القدماء "وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"⁶. لكنه في الشرح الكبير لما بعد الطبيعة يرى أن الأقدمين وإن أخطأوا يجب أن نشكرهم كذلك، فلا يجب فقط شكر "الذين علمونا آراء صادقة، وهم الذين نرى مثل

1- تفسير ما بعد الطبيعة، المصدر السابق ص 9

2- المصدر السابق ص 10

3- المصدر السابق ص 10

4- المصدر السابق ص 10

5- المصدر السابق ص 11

6- ابن رشد، فصل المقال، نشرة ألبير نصري نادر، دار المشرق بيروت الطبعة الثالثة 1973، ص 33

رأيهم، بل ونشكر أيضا من نخالفهم لأن هؤلاء أيضا أفادونا منهجيا ومعرفيا بأبحاثهم ونتائج فحوصاتهم¹، فالشكر واجب للموافق والمخالف على السواء، ولذا إذا صدر الحق من المخالفين لنا في الملة فلا ينبغي رده، أولا لأن المعرفة تتطور بالتراكم، حيث لا بد للمتأخر أن يستعين بالمتقدم، حتى تكمل المعرفة، ثم إنه من الصعب أن يستجمع فرد واحد لوحده كل أسباب المعرفة أو أن "يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه"، لذا لا بد من الاستعانة بالمشارك لنا في الملة أو غير المشارك في الملة، وهنا يضرب ابن رشد مثالا ب"الآلة التي تصح بها التدكية" وأنه لا يقدر فيها أنها من صنع مخالف لنا في الملة أو موافق²، وهو ما سبق للكندي أن أجمله بقوله: "وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المبينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق، ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به"³، فنهى الكندي عن البخس هو دعوة إلى الالتزام ب"علم النعم" ومفاهيمه من شكر ومدح وثناء ورضا وحمد، فكل من أتى بالحق يستحق ذلك القاموس بغض النظر عن ملته أو سنه أو أي اعتبار عارض آخر، سوى الاعتبار الجوهرى؛ "علم الأشياء بحقائقها"⁴.

بل إن ابن رشد يعتبر على الغزالي عدم الوفاء ب"علم شكر المنعم" عندما لم ينتبه إلى ما استفاده من الإغريق في تطوير نظره المنهجي في دراساته التي قدمها، فنبه إلى أن "معظم ما استفاد هذا الرجل من النبأهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم"، ومن هنا ف"إذا أخطأوا في شيء فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا، ولو لم يكن له إلا صناعة المنطق لكان واجبا عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها، وهو معترف بهذا المعنى وداع إليه، وقد وضع فيها التأليف... أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها، حتى

1- المصدر السابق ص 10

2- المصدر السابق، ص 31

3- رسالة الكندي في الفلسفة الأولى، المصدر السابق، ص 103

4- رسالة الكندي، المصدر السابق، ص 104

فاق أهل زمانه وعظم في ملة الإسلام صيته وذكره أن يقول فيهم هذا القول"¹، ومن هنا خطأ الغزالي في كفره بالمنعم وعدم الوفاء بالشكر الضروري في هذا المقام؛ مقام العلم والمعرفة.

قدّم الكندي وابن رشد نموذجين أخلاقيين رفيعين في علاقتها بمن تقدّمهم من العلماء والفلاسفة، ولم يضرهم أن يأتي الحق ممن يسمون عند البعض بـ "الكفار" أو "الملاحدة" أو غير ذلك من الأوصاف التي تُرهدُّ في الحق، وتربطه بالرّجال، في حين أن للحق قوته الذاتية المستقلة التي يعرفه بها أهله، وقديما قيل "لا تعرف الحق بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله".

نتائج البحث:

نخلص من خلال هذا كله إلى القول: إن علم النعم هو العلم الذي يفحص علاقة الذات المتنعمّة بالآخر فحفا يؤثته مفهومًا الشكر والكفر، ويسلك منهج الاعتراف بالفضل لأهله من الموافق والمخالف، ويبحث الآثار المترتبة عن الشكر والكفران. وهو إطار نظري - أخلاقي للذات في علاقتها بواهب النعم. مما يرفع "علم النعم" إلى مستوى العلم الصّوري العقدي، وهو ما ترجمه أحاديث وآيات كثيرة، كما أسلفنا القول، بل إن الشعر العربي نفسه طرق الموضوع².

إن فهم "علم النعم" عند المسلمين يستدعي استحضار أساسه الميتافيزيقي، فقد اعتبر أهل السنة أن ترك شكر المنعم والقيام بحقه كفر في الشرع³، وأفاض المحدثون في الأمر واستقصائه، خاصة أن الأحاديث في ذلك قد استفاضت. أما المفسرون فقد كانت مناسبة تفسيرهم للفتحة على الخصوص في قوله تعالى "الحمد لله رب العالمين"، أن أفاضوا في الحديث من خلال التمييز بين الحمد والشكر، فضلا عن آيات كثيرة في الكتاب العزيز تحث على الشكر، فانتشرت عندهم ما يسمى بـ "ثقافة الشكر"، وظهرت عندهم مقدمات قوية لـ "علم النعم". ثم أتى المعتزلة فجعلوا المسألة إشكالية مما

1- تهافت التهافت، نشرة مركز دراسات الوحدة العربية تحقيق مصطفى حداد وأحمد محفوظ الطبعة الأولى 1998 ص 275. 276

2- من مثل قوله: لو كان يستغني عن الشكر ماجد - لعزة ملك أو علو مكان

لما أمر الله العباد بشكره - فقال: اشكروا لي أيها الثقلان. الخرائطي، المصدر السابق، ص 65

3- كتاب الإيمان (من صحيح البخاري) في: باب كفر دون كفر، وفي حديث أبي سعيد "يكفرن بالإحسان، ويكفرن العشير".

جعل الأشاعرة تنازعهم هذا الأمر العلمي، فجعلوها خاصة بفعل جميع المأمورات واجتناب المحظورات، دون قصرها على الشكر باللسان. ونزع فيها المعتزلة إلى فعل المستحسنتات واجتناب المستقبحات التي يوجبها العقل. وبين الوجوب العقلي للمعتزلة وعدم وجوبه العقلي عند الأشاعرة، ومع وسطية الماتريدية، نجد القرافي يذهب إلى أن المرء يستطيع أن يقول إن شكر المنعم واجب اتفاقا ويستطيع القول أيضا إن شكر المنعم لا يجب اتفاقا، بمعنى أن شكر المنعم غير واجب في الكلي واجب في الجزئي، فالقول: إن شكر المنعم هو فعل جميع المطلوبات الشرعية هو طلب كلي، وفعل الكلي ليس بواجب. أما القول: إن شكر المنعم واجب فعله في مسألة الجزئيات، فواقع¹.

إن التردد الواقع في مسألة شكر المنعم عند المتكلمين جعلها مسألة جدلية يكتنفها الاستعصاء، وربما لهذا السبب أخرجها ابن رشد الفقيه - الفيلسوف، عند حديثه عن الحكم، من علم الأصول، كعادته في إخراج ما ليس من علم الأصول منه²، خاصة أن معالجة هذه المسألة بهذه الطريقة الأصولية المتشعبة مما يعسر على الناس فهمه³. ولعل هذا التردد هو الذي أحجم بالمسلمين عن تأسيس هذا العلم الإنساني غير المحظوظ، رغم أن المعتزلة أدخلته في باب النظريات، وربطته بالعلم، الأمر الذي يجعل مسألة التأسيس أقرب إلى الواقع العلمي.

إذا كان لـ "علم النعم" أساسا إلهيا، فإن لهذا العلم أيضا بعدا إنسيا يجعل منه علما أخلاقيا يقوم على دعائم نظرية وعملية، ولذا اعتبر أهل ملتنا جميعهم، هذا العلم، اعتبارا كبيرا، بل إن قيمته الإنسانية هذه تجعل غير المشاركين لنا في الملة به أيضا يلهجون، وما احتفاؤهم بفلسفة الاعتراف والتنظير لها، في واقعنا المعاصر، إلا أكبر دليل على ذلك، فلا أحد ينكر قيمة شكر

1- أبو بكر بن عبد الله سعداوي، محاضرات على الشبكة العنكبوتية.

2- يقول ابن رشد: "والقول في هذه المسألة ليس من هذا العلم الذي نحن بسبيله. ويشبه ألا يكون في واحد من هذين القولين كفاية في الوقوف على هذه المسألة. ويقول: "وهذا كله ليس من هذا العلم"، الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت ص42.

3- "ولو أن واحدا واحدا من المدعويين للشرع تكلف مثل هذه الشكوك عند النظر فيما دعا إليه الشرع لكان إيمان كثير من الناس مما لا يقع، ولو وقع لكان في النادر. وبالجملة فكأن يكون دعاء الله الناس إلى الإيمان بالشرع بمثل هذه الطرق في حق الأكثر من باب تكليف ما لا يطاق" ابن رشد، مختصر المستصفي، المصدر السابق، ص 43

المنعم في العيش المشترك في سفينة واحدة، إدامةً للود بين الناس جميعهم، وإشاعة لقيم التعارف وقبول التعددية والاختلاف. فلكل من علمني حرفاً أو أسدى إلي يوماً معروفاً، شُكر المنعم، والشكر الجزيل لكل من أسهم في إقامة دعائم هذا العلم الجليل؛ علم التعم.

مصادر الدراسة

- القرآن الكريم
- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب.
- ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد البغدادي القرشي، تحقيق بدر البدر، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1980.
- الكندي، أبو يعقوب يوسف، رسالة الكندي في الفلسفة الأولى ضمن رسائل الكندي الفلسفية تحقيق عبد الهادي أبو ريذة دار الفكر العربي طبعة الاعتماد بمصر 1950
- ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال، نشرة ألبير نصري نادر، دار المشرق بيروت الطبعة الثالثة، 1973.
- ابن رشد مقالة الألف الصغرى، من تفسير ما بعد الطبيعة تحقيق موريس بويج المجلد الأول الطبعة الرابعة 1991 دار المشرق بيروت
- ابن رشد تهافت التهافت، تحقيق أحمد محفوظ ومصطفى الحداد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 1998.
- ابن رشد الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت
- الغزالي، أبو حامد، المستصفى، في علم الأصول، نشرة محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996
- الآجري، محمد بن الحسن، كتاب أخلاق أهل القرآن، باب أخلاق من قرأ القرآن لا يريد به الله عز وجل، تحقيق محمد عمرو بن عبد اللطيف، دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الثالثة
- عبد الواهب الشعراني، عبد الوهاب، لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق، نشرة أحمد عزو عناية، دار التقوى، الطبعة الأولى، 2004،
- السيوطي، جلال الدين، التحدث بنعمة الله، تحقيق إليزابيت ماري سارتن، المطبعة العربية الحديثة.

- الزمخشري : أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي ،الكشاف عن غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، اعتنى به خليل مأمون شيحا الدار المعرفة بيروت الطبعة الثالثة 2009
- الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي المعروف بسيد مير شريف، الحاشية على الكشاف، نشرة شركة مكتبة ومكتبة مصطفى الحلبي وشركاؤه، 1966،
- الشريف الجرجاني كتاب التعريفات للسيد بدون تاريخ ولا دار نشر.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، نشرة هشام سمير البخاري دار التراث العربي، بيروت، لبنان، الجزء الأول
- الخرائطي، الإمام الحافظ أبو بكر محمد بن جعفر بن محمد بن سهل السامري، فضيلة الشكر لله على نعمته وما يجب من الشكر للمنعم عليه، تحقيق محمد مطيع الحافظ، قدم له عبد الكريم اليافي.
- القارافي، شهاب الدين، نقائس الأصول في شرح المحصول، المجلد الأول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، المكتبة العصرية بيروت،
- الجصاص، أحمد بن الرازي، الفصول في الأصول، الجزء الأول، الباب السابع، في الوجوه التي يقع بها التخصيص ط2، 1994،
- الماتريدي، أبو منصور كتاب التوحيد، باب تأويل ابن الرواندي في الرسالة وبيان الجزء الأول تفسير الماتريدي، تأويلات أهل السنة، الباب 188 الجزء 2
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل ،صحيح البخاري.
- سعداوي، أبو بكر بن عبد الله، محاضراته على الشبكة العنكبوتية في شرح مستصفي أبي حامد الغزالي.

فقه الخلافة عند الشيخ محمد رشيد رضا

الدكتور مراد قبّال،

أستاذ التعليم العالي جامعة خميس مليانة بالجزائر

إن القضية المهمة التي كانت وما زالت تشغل بال العرب والمسلمين حتى الآن، هي مسألة نوع نظام الحكم الذي يصلح للشعوب العربية والإسلامية، التي تحاول التوفيق دائما بين الأصالة والمعاصرة، أي بين مقوماتها الذاتية، وبين متطلبات العصر الحديث، وبمعنى آخر: إن من ضرورات التقدم الاستفادة من الحضارة الغربية، مع استخلاص عناصر القوة من تراث الأمة العربية والإسلامية وحضارتها، ليتسنى لها تحقيق النهضة والتقدم مرة أخرى.

وقد أثارَت قضية الخلافة الإسلامية جدلا عميقا بين المصلحين والمفكرين الإسلاميين، بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية، وجعلتهم ينقسمون حيالها إلى فريقين:

- أولهما: المحافظون السلفيون، الذين ألحوا على وجوب التمسك بهذا النمط من الحكم، ودعوا إلى الاهتمام به وإحيائه، باعتباره القلب الإسلامي الوحيد للحكم، ولكونه شعيرة هامة من الشعائر التي تحفظ للمسلمين وحدتهم وتكاتفهم.

- وثانيهما: المتأثرون بأنماط الحكم في العالم الغربي، وهؤلاء يتفقون على أن نظام الخلافة لم يعد نظاما صالحا للحكم في العصر الحديث، ودعوا إلى اقتباس أنظمة الحكم المطبقة في الغرب، واتخاذ منهجها مثلا يحتذى، مدّعين أن سبب تخلف وتأخر المسلمين، هو اعتماد هذا النظام في الحياة السياسية، واتباع الدين في الحياة، ويمثل هذا الفريق جمهور العلمانيين بكل توجهاتهم وأيديولوجياتهم.

فما موقع الشيخ محمد رشيد رضا من هؤلاء؟ وما هي نظريته اتجاه الخلافة؟ وما هي الجهود التي بذلها لإعادة بعثها من جديد؟

الشيخ محمد رشيد رضا في سطور: هو محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة، القلموني البغدادي الكردي الأصل⁽¹⁾ الحسيني العلوي⁽²⁾.

ولد السيد محمد رشيد رضا في 27 من جمادى الأولى سنة 1282هـ الموافق لسنة 1865م بالقلمون من أعمال طرابلس شمال لبنان، وتوفي في 23 من جمادى الأولى سنة 1354هـ⁽³⁾، الموافق لسنة 1935م، ودفن بالقاهرة بمصر.

يعد الشيخ رشيد رضا محدثاً، ومفسراً، ومؤرخاً، وأديباً، وسياسياً في نفس الوقت، نشأ على الصلاح والتقوى والتسك. تعلم في كتاب قريته - القلمون - قراءة القرآن والخط والحساب، ثم دخل المدرسة الرشيدية في الحاضرة، ففرض بها سنة، والتحق بعدها بالمدرسة الوطنية الإسلامية⁽⁴⁾، وعندما أتم دراسته، أعطاه شيوخه شهادة العالمية في سنة 1897م⁽⁵⁾. ولقد كان قبل طلبه العلم شديد العناية بمطالعة كتب الأدب وكتب التصوف، "وكان أعجب كتب التصوف إلي إحياء علوم الدين لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، فهو الذي طالعتهم كله، وكنت أكثر مراجعتهم وقراءة بعض أبوابه عوداً على بدء"⁽⁶⁾.

هاجر رشيد رضا إلى مصر سنة 1898م حيث لازم الشيخ محمد عبده، وفي السنة نفسها أصدر مجلة المنار. من أهم أعماله: مجلة المنار (34 مجلداً)، تفسير القرآن الكريم (12 مجلداً ولم يكمله)، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (ثلاثة مجلدات)، نداء للجنس اللطيف،

1 زكي محمد مجاهد، الأعلام الشرقية في المائة الرابعة الهجرية، الطبعة الثانية، الجزء الثالث، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1994م، ص 1075.

2 عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر 100 هـ- 1370 هـ، المطبعة النموذجية، مصر، دون تاريخ، ص 539.

3 عبد الرحمن عاصم، "السيد محمد رشيد رضا"، المنار، المجلد 35، الجزء 6، رجب 1358 هـ، أغسطس 1939م، ص 480.

4 عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، مطبعة الرسالة، بيروت، لبنان، 1993م، ص 293.

5 تشارلز آدامس، الإسلام والتجديد في مصر، قدم له الأستاذ مصطفى عبد الرزاق، نقله عباس محمود، مطبعة الاعتماد، مصر، 1935م، ص 169.

6 محمد رشيد رضا، المنار والأزهر، الطبعة الأولى، مطبعة المنار، مصر، شعبان 1353هـ، ص 140.

الوحي المحمدي، يسر الإسلام وأصول التشريع العام، الخلافة، والوهابيون والحجاز، محاورات المصلح والمقلد، ذكرى المولد النبوي، شبهات النصارى وحجج الإسلام⁽¹⁾.

أ- تعريف الخلافة وجذورها التاريخية: قبل الولوج في صلب المقارنة، سوف أحاول التطرق إلى بعض المفاهيم الأساسية حول مسألة الخلافة الإسلامية، من حيث تعريف المصطلح، وإعطاء نبذة تاريخية على الخلافة الإسلامية قديماً وحديثاً.

1- التعريف بالخلافة: الخلافة لغة مصدر تخلف فلان فلانا إذا تأخر عنه، وإذا جاء خلف آخر، ويقال: خلف فلان فلانا إذا قام بالأمر عنه، إما معه وإما بعده. قال تعالى: **"ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون"** [سورة الزخرف، الآية 60]. والخلافة النيابة عن الغير، إما لغيبة المنوب عنه، وإما لموته، وإما لعجزه، والخلائف جمع خليفة، وخلفاء جمع خليف، والخليفة السلطان الأعظم⁽²⁾.

أما اصطلاحاً: فقد عرّفها العلامة الأصولي المحقق السعد التفتازاني في "متن مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين" فقال: "الإمامة هي رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم"⁽³⁾. وقال العلامة الفقيه أبو الحسن علي بن محمد الماوردي في كتابه "الأحكام السلطانية": "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"⁽⁴⁾، وعرّفها ابن خلدون فقال: "الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع، إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا

1 ديوان النهضة "محمد رشيد رضا"، اختار النصوص وقدم لها أدونيس وخالدة سعيد، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1983، ص 235.

2 علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000م، ص 113.

3 محمد رشيد رضا، الخلافة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2013م، ص 14.

4 أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق الدكتور أحمد مبارك الغدادي، الطبعة الأولى، الناشر مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1409هـ-1989م، ص 3.

به" (1). وقال عنها ناصر الدين أبو سعيد عبد الله ابن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (توفي سنة 791هـ): "الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول عليه السلام في إقامة القوانين الشرعية وحفظ حوزة الملة، على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة" (2).

وكلام سائر علماء العقائد والفقهاء من جميع مذاهب أهل السنة لا يخرج عن هذا المعنى، إلا أن الإمام الرازي زاد قيداً في التعريف فقال: "هي رئاسة عامة في الدين والدنيا، لشخص واحد من الأشخاص، وقال: هو احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام لفسقه، قال السعد في شرح المقاصد، بعد ذكر هذا القيد في التعريف، وما علّله به: وكأنه أراد بكل الأمة أهل الحل والعقد، واعتبر رئاستهم على من عداهم، أو على كل من آحاد الأمة" (3).

2- جذورها التاريخية: كانت الخلافة كنظام حكم، قد بدأت بأبي بكر، وإذا كانت مكاتبات أبي بكر ووثائق عصره، قد خلت إلا من لقب خليفة رسول الله، فإن ذلك هو التاريخ الحقيقي لميلاد هذه المصطلح السياسي في الفكر الإسلامي (4).

وقد لقب الخليفة عمر في ابتداء حكمه (سنة 634م) بخليفة خليفة رسول الله، ولكنه وجد حالاً أن هذه التسمية كانت طويلة، فقرر أن يدعى خليفة فقط، كما لقب فيما بعد بأمر المؤمنين (5).

1 عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس الأستاذ خليل شحادة، مراجعة الدكتور سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2001، ص 238، 239.

2 عبد الرازق، مصدر نفسه، ص 113-114.

3 محمد رشيد رضا، "الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية - الجزء 1"، المنار، المجلد 23، الجزء 10، ربيع الآخر 1341هـ - ديسمبر 1922م، ص 729.

4 محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة- بيروت، 1409هـ-1989م، ص 28، 30.

5 السير توماس آرنولد، الخلافة، ترجمة جميل معلّى، دار البقطة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دون مكان نشر، دون تاريخ، ص 7-26، 109-112.

ويعتبر معاوية بن أبي سفيان، أول من قرّر المبدأ الوراثي في الخلافة، بعد أن كان شورياً، وذلك منذ أن عين سنة 676م - أي قبل وفاته بأربع سنوات - ابنه يزيد خلفاً له.

3- شروط الخلافة: وأما شروط الخلافة فهي: الإسلام، والعقل، والبلوغ، وسلامة الحواس، والعلم، ولا شك أن القوة تدخل ضمن هذه الشروط، وإن لم تُذكر، أما شرط أن يكون من قريش، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الأمر في قريش" (رواه البخاري وأحمد)، فإن العرب في صدر الإسلام، لم تكن تعرف هذا الأمر إلا في قريش.

أما مدة حكم الخليفة فغير محددة، ولا ينقض البيعة له إلا الوفاة، أو الجنون، أو الكفر البواح، أو العجز عن القيام بأعباء الخلافة، أو وجود حائل يحول دون ذلك⁽¹⁾.

4- الخلافة العثمانية: عند انهزام جيوش المماليك أمام العثمانيين في معركة مرج دابق سنة 1516م، تقدم السلطان سليم إلى مصر، وألحقها بالولايات العثمانية، وذلك عقب معركة الريدانية (23 جانفي 1517م). وأنداك كان في مصر "محمد المتوكل على الله"، الخليفة الثامن عشر من الدولة العباسية، وقد رأى سليم أن نصره لا يُؤيد، إلا إذا قبض على الأئمة الدينية، فيقال أنه أمر الخليفة بالتنازل له عن الخلافة، ومن ثم انتقلت الخلافة الإسلامية إلى العثمانيين من مصر إلى القسطنطينية، وهو ما ذكره أحد المؤرخين بقوله: "وقد تنازل محمد المتوكل على الله آخر الخلفاء العباسيين، عن حقه في الخلافة الإسلامية إلى السلطان سليم العثماني، وسلّمه الآثار النبوية الشريفة، وهي البيرق والسيف والبردة، وسلّمه أيضا مفاتيح الحرمين الشريفين"⁽²⁾، ومن ذلك التاريخ صار كل سلطان عثماني أميراً للمؤمنين، وخليفة لرسول رب العالمين إسماً وفعلاً.

1 محمود شاكّر، التاريخ الإسلامي، الجزء التاسع، مفاهيم حول الحكم الإسلامي، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، 1411هـ-1991م، ص ص 40، 41.

2 محمد فريد بك المحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق د. إحسان حقي، الطبعة الأولى، دار النفائس، بيروت، 1401هـ-1981م، ص 194.

ورغم ذلك، لم يحمل السلاطين العثمانيون لقب الخليفة في فترات ازدهارها، ولما دخلت الإمبراطورية العثمانية منذ نهاية القرن 17م طور الانحطاط، نتيجة الحروب التي شنتها ضدها الحلف الأوروبي، عاد لقب الخليفة للظهور في عهد السلطان عبد الحميد الأول (1774-1789م)، وقد برز ذلك في معاهدة كوجك قينارجة التي وقعت عام 1774م، إثر الحرب الأولى بين روسيا والدولة العثمانية (1768-1774م)، التي وصفت عبد الحميد الأول بأنه خليفة المسلمين.

واستمر تدهور الإمبراطورية العثمانية إلى عهد عبد الحميد الثاني (1876-1909م)، وفي عهده فرضت عليه أوروبا المتحالفة معاهدة "سان ستيفانو" 1878م، واقتطعت منها أغلب الأقاليم الأوروبية، وازداد تدخل الدول الأوروبية في شؤون الإمبراطورية العثمانية إثر مؤتمر برلين سنة 1878م، ودخلت الدولة مرحلة الاحتضار، حينها أدرك عبد الحميد الثاني مخاطر الاستعمار الأوروبي، فأعلن فور توليه أنه "خليفة" وكان أول سلطان عثماني يعلن ذلك رسمياً، ويدعو إلى مبايعته على ذلك الأساس.

وجاء اهتمام عبد الحميد بإحياء الخلافة وإعادة مكانتها الأولى ليتخذ منها قوة دافعة توصله إلى أغراضه السياسية. ولذلك حرص على أن يقرن اسمه بالألقاب الدينية التي يقرن بها اسم خليفة، مثل "أمير المؤمنين"، "خادم الحرمين الشريفين". وأراد عبد الحميد أن يغيّر مركزه كخليفة بالاسم إلى خليفة بالنفوذ، وهو أمر يؤدي إلى دعم مركز الدولة تجاه الدول الأوروبية.

ورغم ذلك لم يفلح عبد الحميد الثاني، حيث عزل عام 1909م، "وعاد الخلفاء العثمانيون ليلعبوا دور (الدمى) تحت سيطرة حزب الإتحاد والترقي، فبعد عبد الحميد الثاني، تولى محمد الخامس (1909-1918م)، ثم محمد السادس (1918-1922م) المتواطئ مع الإنجليز، وكلاهما

كان آله مسيرة من قبل حزب الإتحاد والترقي، ثم عين الكماليون عبد المجيد (1922-1924م) خليفة، لكنه مجردا تماما من أية سلطة"⁽¹⁾.

فقد أعلنت الجمعية الوطنية التركية الكبرى في نوفمبر 1922م، بأن منصب السلطنة التركية لم يعد في الوجود، وأن حكومتها أضحت جمهورية، فعزل السلطان "وحيد الدين"، وانتخبت الجمعية الوطنية ابن عمه "عبد المجيد" خليفة على المسلمين. وجرد صاحب المقام الجديد من كل سلطة حقيقية، ومن أي اختصاص في قضايا البلاد السياسية والإدارية، وخلعت عليه بردة الرسول كما كان لأجداده، ولكنه حُرِم من قوة السيف، ويبدو أن مهامه اقتصرت على الزينة فقط، فقد كان يحضر في الاحتفال الأسبوعي، ويعامل بمنتهى شكليات الاحترام، ولكن المكان الذي كان يشغله، لم يكن واضحاً في حياة العالم الإسلامي، وفي بلاده نفسها، قبل أن يحرم من هذا الشرف، وقبل أن تلغى الخلافة على السواء، ويُنفى آخر عثماني حمل هذا اللقب القديم في مارس 1924م.

ويذكر أحد المؤرخين، بأن مؤامرة إزالة الخلافة من على وجه الأرض، قد مرت بثلاث مراحل:

- الأولى: وهي المعاصرة لفترة التوسع الإسلامي الذي كانت قمته فتح الأندلس ثم فتح القسطنطينية.
- الثانية: كانت في فترة انحسار الفتح الإسلامي وبداية تضعف دولة الخلافة.
- الثالثة: فترة الإجهاز على دولة الخلافة: وقد سبق ذلك إعداد البطل الذي سيقوم بهذه المهمة، حتى تتقبل الجماهير فعلته. كما سبقها احتلال أجزاء من تركيا، بعد استدراجها إلى الحرب العالمية الأولى حليفة لألمانيا، وسبقها أخيراً إعداد سياسي خارجي، في اجتماعات لبحث "المسألة الشرقية"، للإجهاز على "الرجل المريض" -يقصدون دولة الخلافة-، ثم

1 محمد الشعوبي، "موقف البلدان المغاربية من مسألة الخلافة 1914-1926"، (غير منشورة)، شهادة التعمق في البحث، تحت إشراف الأستاذ عبد الجليل التميمي، جامعة تونس الأولى، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، السنة الجامعية 1991-1992م،

لتوزيع أسلابه وميراثه. وفي يوم أسود كسواد الليل، مظلم كظلامه، أعلن البطل مصطفى كمال أتاتورك، عن إلغاء الخلافة الإسلامية يوم 3 مارس 1924م، فقطع الشجرة أحد أعضائها كما كانت الوصية⁽¹⁾.

وبعد سيطرة الكماليين على العاصمة، أعلنوا عزل وحيد الدين عن السلطنة، الذي لم يجد بُدًّا من طلب حماية قائد الجيوش الإنجليزية المحتلة، حين شعر بالخطر على حياته، فنقلوه إلى بارجة أفلته إلى مالطة، وهذا نتيجة لمؤامرة حاكها الكماليون لعزل خليفة المسلمين، رغم أنهم نالوا عطف المسلمين آنذاك، جزاء خوضهم لحرب الاستقلال ضد القوات الأوروبية الغازية.

ثم لم يلبث مصطفى كمال أن أعلن فصل الدين عن الدولة، وعيّن ولي العهد الأمير "عبد المجيد" خليفة، مجردا عن السلطة، يقيم في الآستانة. ثم أعلن الجمهورية، واتخذ "أنقرة" التي كانت مركز حركته عاصمة لها ومقرا للحكم، مكتفيا بإرسال ممثل لحكومة أنقرة الجمهورية لدى الخليفة في الآستانة⁽²⁾.

وكانت الفجيعة قاسية على قلوب المسلمين، ذرفوا معها الدموع، وحاولوا أن يبذلوا الدماء فلم يستطيعوا، وقام القهر السياسي الداخلي في تركيا، متمثلا في حملات القمع الدموي، وقام قهر الاحتلال العسكري في سائر البلاد الإسلامية، وبخاصة في مصر والهند، حائلا دون تحرك إيجابي لإنقاذ الخلافة، أو إعلانها في مكان آخر⁽³⁾.

ونتيجة ما قام به النظام التركي القومي الجديد، خلا العالم الإسلامي السني - للمرة الأولى في تاريخه- ممن يحمل لقب الخليفة، أو حتى لقب سلطان المسلمين، وتطلعت لتجديد هذه الخلافة - في مختلف أنحاء العالم الإسلامي- دوائر وأوساط متعددة الاتجاهات، ومتميزة في

1 علي جريشة، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، الطبعة الثالثة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، 1411هـ-1990م، ص 35.

2 محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الثاني، الطبعة السابعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ-1984م، ص 30.

3 جريشة، مرجع نفسه، ص 36، 37.

الأهداف، يرى بعضها أنها واجهة، يقف خلفها المسلمون في معركتهم، ضد زحف الغرب وأطماع الاستعمار، ويراها آخرون أثرا عزيزا من آثار تراث عزيز، تستحق العمل لمدّ أجلها، والاحتفاظ بها للإسلام والمسلمين، ويراها البعض واجبا دينيا، وأصلا من أصول الإسلام، يآثم المسلمون بتركها فريسة للموت والفناء. كما تطلعت لملء هذا المنصب المهيب عروش وأمراء، كان في مقدمتهم يومئذ ملك مصر - آنذاك - "أحمد فؤاد"⁽¹⁾.

وأخيرا، ومن خلال هذا العرض السريع لمفهوم الخلافة وتطورها التاريخي، يمكننا أن نقول أن الخلافة كؤسسة دينية، لم تكن في أذهان معظم المسلمين في مستوى الصورة التي تركتها خلافة صدر الإسلام، ومع ذلك فقد تمسك بها المسلمون، باعتبارها شيئا ثابتا في الإسلام، وباعتبارها قابلة للتطور، حتى وإن غدت مجرد مظهر ديني للتكريم والتشريف، ولذلك لم يقبل المسلمون في المشرق والمغرب إلى سنين طويلة، إلغاء هذه المؤسسة وإبطالها، في ظروف تكالبت فيها الغرب الاستعماري على العالم الإسلامي واقتسمه، وهذا ما سنتبعه في الورقات الموالية.

ب- مسألة الخلافة الإسلامية عند الشيخ محمد رشيد رضا:

كانت مسألة الخلافة أو الإمامة العظمى، من المحاور الرئيسة التي شغلت الشيخ رشيد رضا في الحقلين الفكري النظري والممارسة العملية، وعلّة ذلك، أن الخلافة في التراث الفكري السياسي العربي والإسلامي، هي رئاسة الحكومة الإسلامية، وعندها تتحدد نظرة الإسلام السياسي إلى السلطة، وأصول الحكم في الدولة الإسلامية.

وكان رشيد رضا الفقيه والسياسي، يرى لهذه الحكومة الإسلامية دورها الخطير في مجمل تكوين المجتمع، فإذا كان الإصلاح هو الهدف، فلا بد أن يكون الإصلاح الديني هو البداية والمنطلق، لأن لا إصلاح بالنسبة لرشيد رضا بدون الإصلاح الديني. ومن الطبيعي أن تكون

مسألة السلطة، إلى جانب المسائل الأخرى التي تواجه داعية الإصلاح الديني، من المسائل الخطيرة لأنها ركيزة كل إصلاح، فهي التعبير الحقوقي والقانوني عن الإصلاحات المطلوبة في المجتمع على كافة الأصعدة.

غير أن رشيد رضا لم يتعاط مع مسألة الخلافة في مراحل نضاله الأولى، من وجهة نظر الفقيه السني المحدد لشروط قيامها، والهيئة المبايع لل خليفة، لأن الخلافة كانت قائمة، والسلطان عبد الحميد الثاني يجمع لقبى السلطان والخليفة، ولا محل لمناقشة شرعية الخليفة وسلطته، إلا لجهة رفض الاستبداد، وإدانتة دينيا وسياسيا، والدعوة إلى الشورى والعدل، إلا أن التطورات التاريخية البالغة الخطورة، التي تسارعت منذ إعلان الدستور العثماني عام 1908م، إلى تعيين السلطان عبد الحميد من قبل الكماليين الأتراك، وفصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، وجعل مركز الخلافة مركزا روحيا فقط، ثم إلغائها نهائيا، طرحت أمام العالم الإسلامي كله مجددا مسألة الخلافة، ودفعت الكثيرين للكتابة حول هذه المسألة تأييدا ودعمًا، أو رفضا وإنكارًا، ليس لما جرى في تركيا فحسب، بل لوجود منصب الخلافة أصلا⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس، كان السيد محمد رشيد رضا، من جملة الخائضين في هذا الموضوع، فجاءت رؤيته على النحو التالي:

أولا: نظرية الخلافة عند الشيخ محمد رشيد رضا:

كتب رشيد رضا في موضوع الخلافة، وأصدر فيها كتابا بعنوان: "الخلافة أو الإمامة العظمى"، ومعلوم أن موضوع الخلافة هو من الكلام المحظور تداوله في ذلك العصر، لدرجة أنه كان من المواضيع الممنوعة على طلاب الإصلاح من العرب، والسبب أن حكومة الأستانة كانت تراقب كل المطبوعات، وتمنع نشر كل كتاب من كتب الكلام والعقائد والحديث والتفسير

1 حسين ضناوي، السيد رشيد رضا فكره. نضاله السياسي، الطبعة الأولى، دار الإنشاء للصحافة والطباعة والنشر، طرابلس، لبنان،

التي تذكر فيها قضية الخلافة، حتى أن المطابع كانت تحذف الفصول والأبواب التي تتكلم في الموضوع إن أريد لهذه الكتب أن تروّج في عاصمة الدولة⁽¹⁾.

وعلى الرغم من الصعوبات والضغوطات، التي وصلت إلى حد المساس بأقارب الشيخ محمد رشيد رضا، ومنعه هو شخصياً من دخول الأراضي العثمانية، كانت للشيخ أفكار نظرية حول الخلافة، لم تسنح له الظروف لتطبيقها عملياً، وقد ضمّنها في شكل مقالات نشرها في مجلته "المنار" (1935/1898م) جاء فيها:

1- تعريف الخلافة: عزّف صاحب المنار الخلافة الإسلامية فقال: "الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحد"⁽²⁾، و"هي الإمارة العليا، ورئاسة الحكومة في أمورها الدينية والدنيوية، من سياسية وحرية وقضائية وإدارية"⁽³⁾.

2- حكم الإمامة أو نصب الخليفة: "أجمع سلف الأمة وأهل السنة، وجمهور الطوائف الأخرى، على أن نصب الإمام، أي توليته على الأمة، واجبة على المسلمين شرعاً لا عقلاً فقط"⁽⁴⁾.

3- مَنْ يُنْصَبُ الخليفة ويعزله: "اتفق أهل السنة على أن نصب الخليفة فرض كفاية، وأن المطالب به أهل الحل والعقد في الأمة"⁽⁵⁾.

4- شروط أهل الاختيار للخليفة: نقل صاحب المنار ما قاله الماوردي في هذا الشأن، فقال: "اشتراط العلماء في جماعة المسلمين أهل الحل والعقد شروطاً بيّنها الماوردي في (الأحكام

1 محمد خروبوات، "الإصلاح السياسي الشرعي عند الشيخ محمد رشيد رضا"، بحوث ندوة محمد رشيد رضا: جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي، جامعة آل البيت بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المفرق (الأردن)، ربيع الثاني 1420هـ-تموز 1999م، ص 200.

2 رضا، الأحكام... -الجزء 1-، ص 729.

3 محمد رشيد رضا، "الخلافة والخليفة. الإمام الحق في هذه الأيام"، المنار، المجلد 25، الجزء 4، رمضان 1342هـ-ماي 1924م، ص 257.

4 رضا، الأحكام... -الجزء 1-، ص 731.

5 المصدر نفسه، ص 732.

السلطانية) بقوله: إذا ثبت وجوب الإمامة، ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم، فإذا قام بها من هو أهلها سقط فرضها عن الكافة، وإن لم يقيم بها أحد، خرج من الناس فريقان: أحدهما: أهل الاختيار حتى يختاروا إمامًا للأمة، وثانيهما: أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة.

فأما أهل الاختيار، فالشروط المعتمدة فيهم ثلاثة: (الأول) العدالة الجامعة لشروطها، (والثاني) العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتمدة فيها، (والثالث) الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف". ومعلقا على هذه الشروط، قال الشيخ محمد رشيد رضا: "لهذه الشروط مأخذ من هدي السلف، فقد قال الطبري: لم يكن في أهل الإسلام أحد له من المنزلة في الدين والهجرة والسابقة والعقل والعلم والمعرفة بالسياسة ما للستة الذين جعل عمر الأمر شورى بينهم"⁽¹⁾.

5- الشروط المعتمدة في الخليفة⁽²⁾: نقل الشيخ رشيد رضا قول السعد: "وقد ذكر في كتبنا الفقهية أنه لا بد للأمة من إمام يجبي الدين، ويقم السنة، وينتصف للمظلومين، ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها. ويشترط أن يكون مكلفًا مسلمًا عدلاً حرًا ذكرًا مجتهدًا شجاعًا، ذا رأي وكفاية، سميعًا بصيرًا ناطقًا، قريشياً، فإن لم يوجد في قريش من يستجمع الصفات المعتمدة ولي كثاني، فإن لم يوجد فرجل من ولد إسماعيل، فإن لم يوجد فرجل من العجم"، ووضح الماوردي هذه الشروط بقوله: وأما أهل الإمامة، فالشروط المعتمدة فيهم سبعة:

- الأول: العدالة على شروطها الجامعة.
- والثاني: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.
- والثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها.

1 المرجع السابق، ص 735.

2 أنظر حول هذه المسألة أيضاً: تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، الطبعة الأولى، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403هـ-1983م، ص 9-25.

- والرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض.
- والخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.
- والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو.
- والسابع: النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه، وانعقاد الإجماع عليه، من ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "الأمّة من قريش"، وقوله أيضا: "قدموا قريشًا ولا تقدّموها"، وليس مع هذا النص المسلم شبهة لمنزاع فيه، ولا قول مخالف له⁽¹⁾.
- 6- صيغة المبايعة:** الإمامة عقد تحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد، لمن اختاروه إمامًا للأمة بعد التشاور بينهم، والأصل في البيعة، أن تكون على الكتاب والسنة، وإقامة الحق والعدل من قبله، وعلى السمع والطاعة في المعروف من قبلهم، ففي الصحيح أن الصحابة كانوا يبايعون النبي صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في المنشط والمكروه، وقول الحق والقيام به فيما استطاعوا، وعدم عصيانه في معروف، وقد صحّ أن النبي - صلى الله عليه وسلم - هو الذي كان يلقنهم قيد الاستطاعة عند المبايعة، وقد بايعوه أيضًا على الإسلام، وعلى الهجرة، وعلى الجهاد، والصبر، وعدم الفرار من القتال.
- وجملة القول: أن العلماء اتفقوا على وجوب الخروج على الإمام بالكفر، واختلفوا في الظلم والفسق لتعارض الأدلة، ومنها سد ذريعة الفتنة، والتحقيق المختار، أنّ على الأفراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروطها، دون الخروج على ولي الأمر بالقوة، وأما أهل الحل والعقد، فيجب عليهم ما يرون فيه المصلحة الراجحة، حتى القتال⁽²⁾.

1 رضا، الأحكام... -الجزء 1-، ص 738.

2 رضا، الأحكام... -الجزء 1-، ص 742.

7- إمامة الضرورة والتغلب بالقوة: اتفق محققو العلماء، على أنه لا يجوز أن يبايع بالخلافة، إلا من كان مستجمعًا لما ذكره من شرائطها، وخاصة العدالة والكفاءة والقرشية، فإذا تعذر وجود بعض الشروط، تدخل المسألة في حكم الضرورات، والضرورات تقدر بقدرها، فيكون الواجب حينئذ مبايعة من كان مستجمعًا لأكثر الشرائط من أهلها، مع الاجتهاد والسعي لاستجاعتها كلها.

والفرق بين هذه الخلافة وما قبلها، بعد كون كل منهما جائزًا للضرورة، أن الأولى صدرت من أهل الحل والعقد، باختيارهم لمن هو أمثل الفاقدين لبعض الشرائط، ولذلك فرّضه المحقق التفتازاني قرشيًا؛ إذ القرشيون كثيرون دائماً، وأما الثانية فصاحبها هو المعتدي على الخلافة بقوة العصبية، لا باختيار أهل الحل والعقد له؛ لعدم وجود من هو أجمع للشرائط منه، فذاك يطاع اختيارًا، وهذا يطاع اضطرارًا، ومعنى هذا: أن سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير عند الضرورة، تنفذ بالقهر، وتكون أدنى من الفوضى. ومقتضاه أنه يجب السعي دائماً لإزالتها عند الإمكان، ولا يجوز أن توطّن الأنفس على دوامها⁽¹⁾.

ثانياً: موقف الشيخ محمد رشيد رضا من عملية الفصل بين السلطة والخلافة:

إن تفكير رشيد رضا في أمر الخلافة نظرياً، لم يبرز بوضوح تام إلا بعد إيقاف مصطفى كمال نفوذ السلطان العثماني محمد رشاد السادس (1918-1922م)، وتعيينه بعبد المجيد في نوفمبر 1922م، خليفة لا سلطان له إلا على الأرواح والعقائد، وكان هذا العمل بمثابة الحافز القوي له، على إعادة النظر في الخلافة الإسلامية الشرعية، وأحكامها، ومحاولة التجديد في بعض مسائلها، سعيًا منه لإحياء هذا المنصب السياسي الهام في الإسلام، فشرع ينشر حلقات

1 محمد رشيد رضا، "الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية 2-"، المنار، المجلد 24، الجزء 1، جادى الأولى 1341هـ-جانفي 1923م، ص 37-38.

في هذا الموضوع تباعا في المنار، جمعها فيما بعد في كتاب مستقل أصبح شهيرا، وهو: "الإمامة أو الخلافة العظمى"، الذي صدر سنة 1923م⁽¹⁾.

ففي أعقاب قرار الجمعية الوطنية التركية بفصل الخلافة الإسلامية عن الحكومة التركية، وسحب جميع السلطات والصلاحيات السياسية من الخليفة العثماني، عاد المنار لمناقشة قضية الخلافة الإسلامية، فكتب محمد رشيد رضا رسالته عن الخلافة الإسلامية، ورغم أنه أدان القرار التركي واعتبره باطلا، لأن الخليفة يجب أن يتمتع بالسلطات والصلاحيات التي تمكنه من أداء مهام منصبه، فإنه أهدى هذه الرسالة إلى الشعب التركي، الذي اعتبره أقدر الشعوب الإسلامية على إحياء الخلافة والحضارة الإسلاميتين⁽²⁾.

كتب رشيد رضا هذا الكتاب إذن في شكل فصول متفرقة، نشرت تباعا في مجلة المنار، عندما أصبحت الخلافة روحية وصورية فقط في نوفمبر 1922م، وفصلت الجمعية الوطنية التركية بين الدين والدولة في النظام الجمهوري الجديد، الذي اختارته بديلا للحكم الخلافي العثماني التقليدي.

والفصول المنشورة في المنار تشكل قسمين هاميين:

أ- القسم الأول كلاسيكي تقليدي، لا طرافة كبرى فيه تُذكر، إذ هو نقل لما كتبه الفقهاء السنيون القدامى، مثل الماوردي (ت 450هـ/1058م)، والرازي (ت 606هـ/1209م)، والتفتازاني (ت 792هـ/1390م)، وابن خلدون (ت 808هـ/1432م)، وغيرهم... وهو القسم المتعلق بتعريف الخلافة لغة واصطلاحا، وحكم منصب الخليفة وشروطه، ثم شروط أهل الحل والعقد، وعددهم، وشرط قرشية النسب، وصيغ المبايعه، ثم مسألة الولاية بنوعها: العهد والاستخلاف، وإمامة الضرورة، وما يخرج به الخليفة من الإمامة، ومسائل شرعية أخرى.

1 محمد صالح المراكشي، تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار 1898-1935، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985، ص 133.
2 أحمد علي سالم، "الإصلاح السياسي الإسلامي من الأفغاني إلى رشيد رضا"، مجلة إسلامية المعرفة، لبنان، السنة السابعة، العدد الخامس والعشرون، صيف 2001م-1422هـ، ص 75.

ب- القسم الثاني من هذه الفصول - ولعله يمثل وجه الابتكار والتجديد الحقيقيين عند رشيد رضا في بحثه في مسألة الخلافة-، وهو تلك الفصول التي اقترح فيها المؤلف برنامج عمل لإحياء منصب الخلافة في العصر الحديث، واعتبر أن حزيه، أي حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل، قادر على وضعه موضع التنفيذ⁽¹⁾.

ودعا رشيد رضا في الجزء الأول النظري من رسالة الخلافة، إلى إعادة تأسيس الخلافة الإسلامية على أساس إسلامي أصيل، واجتهاد عصري لفهم القرآن والسنة، أما في الجزء الثاني التطبيقي من الكتاب، فقد اقترح رشيد رضا حلولاً لتذليل العقبتين، اللتين رأى أنها تحولان دون تطبيق نموذج الخلافة الراشدة، وهما العداوة والبغضاء بين العرب والأترك من جانب، وعمليات التغريب المتزايدة في العالم الإسلامي من جانب آخر⁽²⁾.

وعن الوضع الجديد قال السيد رشيد رضا: "لقد كانت الخلافة والسلطنة فتنة للناس في المسلمين، كما كانت حكومة الملوك فتنة لهم في سائر الأمم والملل، وكانت هذه المسألة نائمة، فأيقظتها الأحداث الطارئة في هذه الأيام، إذ أسقط الترك دولة آل عثمان، وأسسوا من أنقاضها فيهم دولة جمهورية بشكلٍ جديدٍ، من أصوله أنهم لا يقبلون أن يكون في حكومتهم الجديدة سلطة لفردٍ من الأفراد لا باسم خليفة، ولا باسم سلطان، وأنهم قد فصلوا بين الدين والسياسة فصلاً تاماً، ولكنهم سمو أحد أفراد أسرة السلاطين السابقين، خليفة روحياً لجميع المسلمين، وحصروا هذه الخلافة في هذه الأسرة"⁽³⁾.

وقد عبّر رشيد رضا في البداية عن انزعاجه مما تواتر من أخبار، تتحدث عن فصل السلطة عن الخلافة، مؤكداً أن هذا العمل يجعلها غير موافقة للخلافة النبوية، فقال: "تركت

1 المراكشي، مرجع سابق، ص ص 136-139.

2 أحمد علي سالم، "الإصلاح السياسي عند الشيخ محمد رشيد رضا بين بناء دولة إسلامية نموذجية وإقامة جامعة إسلامية"، بحوث ندوة محمد رشيد رضا: جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي، جامعة آل البيت بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المفرق، الأردن، ربيع الثاني 1420هـ تموز 1999م، ص 237.

3 رضا، الأحكام... -الجزء 1-، ص 729.

حكومة الترك الجديدة باب الفتنة مفتوحاً، بما اخترعت من الخلافة الروحية، وحصرت السلطة كلها في جمعيتها الوطنية. - فقد - اضطرب العالم الإسلامي لبناء ابتداء خلافة ذات سلطة روحية، مجردة من كل سلطة حكومية، وهي بدعة جديدة من الجهتين: الإيجابية والسلبية، لم يرم مثلها أحد من مبتدعة المسلمين إلا الباطنية، فهم الذين جعلوا لإمامهم المعصوم سلطاناً روحياً، وأوجبوا اتباعه في كل ما يفسر به النصوص، وإن كانت قطعية، وفسرها بما يخاف معناها القطعي، ولكنهم لما قدروا على تأسيس دولة، جعلوا الإمام الروحي هو السلطان السياسي والحاكم الشرعي، وليس في الإسلام سلطة روحية بالمعنى الذي ابتدعه الباطنية - والترك لا يريدونه -، ولا المعروف عند النصارى، وهو نحو منه، حتى نهى من الجمع بين السلطتين، ونقل بعض النصارى في التفريق بينهما، وإنما سلطة الخليفة في الإسلام حكومة محضة، وهو مسئول عن عمله كغيره، وإن كان رئيساً دينياً ودينياً، فمعنى رياسته الدينية أنه صاحب الأولوية والأولية، في مثل إمامة الصلاة، والخطبة من العبادات الاجتماعية، ولكن لا يكلف مسلم أن يتبعه في اجتهاده في أمور العقائد والعبادات الشخصية، وإنما تجب طاعته فيما يأمر به، أو ينهى عنه، من حيث هو حاكم، إذا لم يكن معصية"⁽¹⁾.

ثالثاً: كتاب الإسلام وأصول الحكم وموقفه من الخلافة وردّ الشيخ محمد رشيد رضا عليه:

بعد أن ألغى الكماليون الخلافة العثمانية بتاريخ 27 رجب 1342هـ الموافق لـ 3 مارس 1924، ثار في سائر أرجاء العالم الإسلامي نقاش واسع، حول مسألة الخلافة وما ينبغي بشأنها، وفي هذا المناخ، ارتفع صوت رشيد رضا، مجدداً اقتراحاً سابقاً له، بضرورة عقد مؤتمر إسلامي، للتداول في مسألة الخلافة وضرورة إحيائها. وقد اعتبر رشيد رضا أن ثمة هدفين رئيسيين مطلوبين من هذا المؤتمر، أولهما "وضع قواعد حكومة إسلامية مدنية، تكفل الجمع بين السياسة

1 محمد رشيد رضا، "ظفر الترك باليونان وثلمهم عرش دولة آل عثمان وجعلهم الخلافة الإسلامية سلطة روحانية أدبية"، المنار، المجلد 23، الجزء 9، 30 ربيع الأول 1341هـ - 19 نوفمبر 1922م، ص ص 713 - 720.

والفضيلة، وتؤكد علو التشريع الإسلامي على جميع ما اشترعه البشر"، وثانيهما "اختيار خليفة وإمام جديد للمسلمين".

وفي واقع الأمر، صادف هذا الاقتراح ظروفًا مواتية، حيث كان الملك فؤاد في مصر طامحًا لتتصيب نفسه كخليفة جديد للمسلمين، وهو ما دعاه لاستخدام الأزهر - منطقة نفوذه التقليدية - لخدمة هذا الهدف، فبدأ رجال الأزهر في هذه الفترة الدعوة لمؤتمر الخلافة، وألّفوا لجانًا وعقدوا اجتماعات، امتدت على طول البلاد وعرضها، بالتنسيق الكامل مع القصر، للترتيب له، وللدعاية للملك فؤاد كخليفة جديد.

في وسط هذه الأزمة التي كانت تمر بها فكرة نقل الخلافة من شاطئ البوسفور إلى شاطئ النيل، ظهر كتاب الشيخ علي عبد الرازق، لا ليزيل العقبات التي ظهرت في طريق الفكرة، أو في سبيل عقد المؤتمر، وإنما ليدين مسامرا كبيرا في نعش الخلافة⁽¹⁾.

ارتبط اسم علي عبد الرازق بكتاب "الإسلام وأصول الحكم" الصادر في القاهرة سنة 1925م، والذي أحدث آنذاك ضجة كبيرة في العالم العربي والإسلامي، وأثار فيه سجالات فكرية، لم تشهد مثله الحياة الأدبية والدينية والسياسية، ولم يهدأ إلا بعد سحب شهادة العالمية من كاتبه، وعزله من الوظيفة⁽²⁾.

وقد أكد الشيخ علي في كتابه، أن الخلافة ليست أصلا دينيا في الإسلام، نافية وجود أية أدلة من القرآن أو السنة تثبت وجوبها شرعا، ومشددا على أن الإسلام لم يقدم شكلا محمدا للحكومة، وعلى أن الحكم الذي قام في العالم الإسلامي بعد العهد النبوي، هو مجرد حكم مدني سياسي، لا صلة له بالدين، ليخلص في النهاية إلى أنه "لا شيء في الدين يمنع المسلمين، من أن

1 عبد العظيم رمضان، تطور الحركة الوطنية في مصر 1918-1936، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1998، ص 585.

2 مولود عويمر، العلاقات الثقافية بين الجزائر والمشرق العربي في القرن العشرين، دار الهدى، للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2016م، ص 101.

يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق، الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم، على أنه خير أصول الحكم"⁽¹⁾.

ويعني أساسي، تمثلت أهمية طرح علي عبد الرازق لقضية الخلافة، في أنه استوحى الفكر العلماني الأوروبي الحديث، وطبقه على الإسلام، وقلب بشكل شامل، الصورة التاريخية للإسلام، ليجعل منه مجرد "دين" فقط بالمعنى الغربي الحديث لهذه الكلمة، أي باعتباره منظومة روحية من العقائد الوجودية، التي تدور حول الله والإنسان، بشكل يستبعد كل محتوى سياسي على صعيد الدولة والمجتمع. ولعل من المهم الإشارة هنا، إلى أن علي عبد الرازق قد أكد بنفسه، تأثيره بشكل خاص بنظرية "السير توماس أرنولد" حول الخلافة في الإسلام، التي أكد فيها، عدم وجود أدلة شرعية من القرآن والسنة، تبرر وجود مؤسسة الخلافة كنظام سياسي إسلامي، وارتكاز هذا النظام تاريخيا، على أسس منتحلة ذات طابع استبدادي⁽²⁾.

وفي تعليقه على كتاب علي عبد الرازق، بدا الشيخ محمد رشيد رضا ثائرا وغاضبا إلى أقصى حد، حيث اعتبر في أحد مقالاته المنشورة في المنار، أن هذا الكتاب هو حلقة في سلسلة محاولات القوى الاستعمارية وصنائعها، لإضعاف الإسلام، وضرب المقومات السياسية لأمتة، حتى تسهل السيطرة عليها واستعمارها، متبها علي عبد الرازق بقيادة "مشروع إلحادي"، يستهدف تحويل مصر إلى دولة "لا دينية"، تفصل بين الدين والدولة على النمط التركي. وعلى مستوى آخر، أكد صاحب المنار بوضوح، أن أحد الأسباب الرئيسية لغضبه على هذا الكتاب، هو أنه يمثل عنصرا معاكسا لجهوده هو شخصيا، للدعوة إلى عقد مؤتمر إسلامي لإحياء الخلافة.

1 عبد الرازق، مصدر سابق، ص ص 121-138.

2 أحمد صلاح الملا، جنود الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة رشيد رضا ومجلة المنار (1898-1935)، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013، ص 143.

ومما جاء فيه قوله: "بينما نحن كذلك إذا نحن ببدعة حديثة، لم يقل بمثلا أحد انتمى إلى الإسلام صادقاً ولا كاذباً، بدعة شيطانية لم تخطر في بال سني، ولا شيعي، ولا خارجي، ولا جهمي، ولا معتزلي، بل لم تخطر على بال أولئك الزنادقة الذين زعموا أن للإسلام باطنًا غير ظاهره، فظاهره للعوام الجاهلين، وباطنه للخواص العارفين، وأرادوا هدم سلطان الإسلام بالإسلام؛ لإعادة سلطان المجوسية الكسروية.

و- الناقق بهذه البدعة اليوم من العلماء المتخرجين في الأزهر، ومن قضاة المحاكم الشرعية، وخلاصة هذه البدعة: أنه ليس للإسلام خلافة ولا إمامة ولا حكومة ولا تشريع سياسي ولا قضائي، وأنه دين روحاني محض، كدين النصراني بالمعنى الذي فهمته شيعة البروتستانت منهم دون من قبلهم، وأن ما ادعاه المسلمون من عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه إلى يومنا هذا من أمر الإمامة والخلافة باطل من القول وضلال من العمل، وفساد في الأرض، لما جعلوه للخليفة من السلطان الديني الإلهي، وإنما أضل جماعة المسلمين في ذلك الملوك؛ لتوطيد سلطانهم فيهم، وأن أبا بكر كان ملكاً للعرب أراد أن يحقق وحدتهم، ويجعل السلطان لقريش وحدهم فيهم، وليس له ولا لمؤيديه حجة من الدين، ولم يكن جميع الخارجين عليه والممانعين أداء الزكاة له مرتدين عن الإسلام، وأن قتالهم لم يكن دينياً بل سياسياً للدفاع عن دولة العرب ووحدتهم، والدين نفسه لم يوجب أن تكون للعرب ولا لغيرهم من المسلمين دولة ولا وحدة، بل لكل فريق من المسلمين عربهم وعجمهم أن يقيموا لأنفسهم حكومة يرضونها، ودين الإسلام لم يقيدهم في ذلك بقيد ما، بل هو بريء من كل ما عزوه إليه من ذلك" (1).

ويضيف الشيخ محمد رشيد رضا مفندا ما ادعاه الشيخ علي عبد الرازق، وموجها الكلام في الوقت ذاته إلى شيوخ وعلماء الأزهر، بضرورة الرد على صاحب الكتاب قائلا: "أول ما يقال في وصف هذا الكتاب لا في الرد عليه: إنه هدم لحكم الإسلام وشرعه من أساسه، وتفريق لجماعته، وإباحة مطلقة لعصيان الله ورسوله في جميع الأحكام الشرعية الدنيوية، من شخصية

1 محمد رشيد رضا، "الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام بل دعوة جديدة إلى نسف بنائها وتضليل أبنائها"، المنار، المجلد 26، الجزء 2، ذو القعدة 1343هـ - يونيه 1925م، ص 100.

وسياسية ومدنية وجنائية، وتجهيل للمسلمين كافة من الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين والمحدثين والمتكلمين. وبالجملة هو إتباع لغير سبيل المؤمنين، فالإسلام بريء منه بحسب ما فهمه المسلمون من العصر الأول إلى عصرنا هذا.

-وإننا- لا نقول في شخص صاحبه شيئاً، فحسابه على الله تعالى، وإنما نقول: إنه لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت عنه، فإن هذا المؤلف الجديد رجل منهم، فيجب عليهم أن يعلنوا حكم الإسلام في كتابه، لئلا يقول هو وأنصاره: إن سكوتهم عنه إجازة له، أو عجز عن الرد عليه، فإن كان ردنا عليه ودحضنا لشبهاته، يرفع عنهم إثم الإنكار عليه، وتحذير الناس من ضلالته -لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات-، فإن للأئمة التي توجه إليهم بالسكوت عن مثل هذا، لا ترتفع بردنا وحدنا، بل يحط من أقدارهم في نظر الأمة كلها"⁽¹⁾.

وأخيراً نجحت جهود المنار وجهود غيره، في إقناع مشيخة الأزهر بالنظر إلى عمل الشيخ علي عبد الرازق وآرائه، كعمل مشين يستوجب ما يشبه "الحرمان من الحقوق المدنية"، والإخراج من زمرة العلماء، بدلا من أن يعامل في إطار المحاولات الاجتهادية الفكرية، التي يجوز عليها الخطأ والصواب، فانعقدت "هيئة كبار العلماء" لتحاكمه بموجب المادة 101 من قانون الأزهر رقم 10، الذي أصدره الخديوي عباس حلمي الثاني سنة 1911م⁽²⁾، ووجهت الهيئة إلى الشيخ علي عبد الرازق سبع تهم، هي:

- 1- جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا.
- 2- وأن الدين لا يمنع من أن جهاد النبي صلى الله عليه وسلم كان في سبيل الملك، لا في سبيل الدين، ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين.

1 رضا، الإسلام...، ص 104.

2 عبد الرازق، المصدر السابق، ص 20.

- 3- وأن نظام الحكم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان موضوع غموض أو إبهام أو اضطراب أو نقض، وموجبا للحيرة.
- 4- وأن مهمة النبي صلى الله عليه وسلم كانت بلاغا للشرعية مجردا عن الحكم والتنفيذ.
- 5- وإنكار إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام، وعلى أنه لا بد للأمة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا.
- 6- وإنكار أن القضاء وظيفة شرعية.
- 7- وأن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا دينية⁽¹⁾.

وأعلنت الهيئة الشيخ علي عبد الرازق بهذه الاتهامات في 29 يونيو 1925م، وانعقدت الهيئة في 22 محرم سنة 1344هـ الموافق لـ 12 غشت سنة 1925م، برئاسة الشيخ محمد أبو الفضل، شيخ الجامع الأزهر، وحضور أربعة وعشرين من أعضائها، وحضر الشيخ علي عبد الرازق، حيث ورد في الحكم ما يلي: "حكمتنا نحن شيخ الجامع الأزهر، بإجماع أربعة وعشرين عالما معنا من هيئة كبار العلماء، بإخراج الشيخ علي عبد الرازق، أحد علماء الجامع الأزهر، والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية، ومؤلف كتاب (الإسلام وأصول الحكم) من زمرة العلماء"⁽²⁾.

وفي المحصلة العامة، كان الخلاف بين الشيخ محمد رشيد رضا، وبين طرح علي عبد الرازق، هو بالدرجة الأولى خلاف في المرجعية الفكرية لكل منهما، فبينما كانت مرجعية علي عبد الرازق هي "العصر"، ومقتضيات التطور، ظلت مرجعية محمد رشيد رضا كعادته دوما هي "النص" بتقاليد السلف.

وقد بلور رشيد رضا هذا الخلاف بنفسه، حين أوضح أن خطيئة علي عبد الرازق من وجهة نظره، هي أنه حاول حث المسلمين على أن يختاروا لأنفسهم من الشرائع ونظم الحكم ما

1 محمد رشيد رضا، "حكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام وأصول الحكم"، المنار، المجلد 26، الجزء 5، صفر 1344هـ-سبتمبر 1925م، ص 363.

2 عبد الرازق، مصدر سابق، ص 21-22.

شاءوا، من غير تقيد بنص إلهي، ولا سنة نبوية، ولا هدي سلف، أو اجتهاد إمام متبع، وهو ما كان يعني لدى رشيد رضا بالضبط، هدم شريعة الإسلام من أساسها⁽¹⁾.

رابعاً: جهود الشيخ محمد رشيد رضا لإحياء الخلافة:

خلال تلك الفترة التاريخية الحرجة، أخذ الناس اضطراب وحيرة، فلم يعرفوا كيف يصنعون، وقد أصبح العالم الإسلامي للمرة الأولى منذ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بلا خلافة، ولم يدر الناس لمن ينصرف دعاء الداعين، حين يتهلون إلى الله في ظهر كل جمعة، أن يشمل بعنايته وتوفيقه خليفة المسلمين. وكان أول خطوة أخرجت الناس عما هم فيه من حيرة وارتباك، بيان مذيّل بامضاء ستة عشر عالماً من علماء الأزهر، أذاعوه بعد إلغاء الخلافة بأربعة أيام، يقررون فيه بطلان ما تجزأ عليه الكماليون من عزل الخليفة عبد الحميد، الذي انعقدت له البيعة من المسلمين جميعاً، لأنه صادر من فئة قليلة لا يعتد بهم، "فبيعته صحيحة شرعاً في عنق كل مسلم يؤمن بالله واليوم الآخر"، وينبه البيان المسلمين إلى حاجتهم للخليفة، ثم يدعوهم للإسراع في عقد مؤتمر "يقرر ما يراه من أمر الخلافة من الطريق الشرعي"، ويحذروهم من "تسرّب الخلاف الذي يؤخر الإسلام ويوهنه". وفي اليوم التالي نشر الشيخ محمد حسين وكيّل الأزهر السابق مقالا، بيّن فيه خطأ الكماليين فيما ذهبوا إليه من أن الخلافة عقبه في طريق التقدم، وختمه بدعوة المسلمين للنظر في أمر الخلافة⁽²⁾.

ومنذ ذلك الوقت، كثرت الدعوات لعقد مؤتمر الخلافة، وبرز اسم مصر واسم الأزهر كمصدر لهذه الدعوات، ومركز من أهم مراكز النشاط الإسلامي الذي يحاول معالجة هذه المشكلة.

1- التحرك من أجل مؤتمر إسلامي: بعد أن تم إلغاء الخلافة العثمانية، ثار في سائر أرجاء العالم الإسلامي نقاش واسع حول مسألة الخلافة، وما ينبغي بشأنها. وفي هذا المناخ، ارتفع صوت

1 الملا، المرجع السابق، ص 145-146.

2 حسين، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 47، 48.

الشيخ رشيد رضا، مجدداً اقتراحاً سابقاً له بضرورة عقد مؤتمر إسلامي، للتداول في مسألة الخلافة وضرورة إحيائها، وقد اعتبر رشيد رضا أن ثمة هدفين رئيسيين مطلوبين من هذا المؤتمر، أولهما "وضع قواعد حكومة إسلامية مدنية، تكفل الجمع بين السياسة والفضيلة، وتؤكد علو التشريع الإسلامي على جميع ما اشترعه البشر"، وثانيهما "اختيار خليفة وإمام جديد للمسلمين"، وفي ذلك يقول المنار: "المطلوب الآن إيجاد السلك ووضع النظام، وأن يكون بالتشاور بين العلماء المسلمين الدينيين والسياسيين، والإداريين والعسكريين، والماليين والحاذقين لسائر الفنون، التي عليها مدار العمران وعزة الأمم وكرامتها، ولا يكون هذا إلا بعقد مؤتمر إسلامي عام"⁽¹⁾.

وفي واقع الأمر، صادف هذا الاقتراح ظروفًا مواتية، حيث كان الملك فؤاد يرنو ببصره إلى الخلافة، يرمي بها إلى تحقيق هدفين: الأول: أن يكتسب لنفسه من المهابة بين ملوك العالم الإسلامي وشعوبه، ما يكتسبه عادة خليفة المسلمين، حتى ولو من الناحية المظهرية على الأقل، والثاني: أن يستفيد من هذا المركز الديني العظيم، في توطيد سلطته الزمنية في مصر على حساب الحكم الدستوري⁽²⁾، وهو ما دعاه لاستخدام الأزهر.

عندها نشطت الدعوة إلى "المؤتمر الإسلامي"، فاجتمع العلماء برئاسة شيخ الجامع الأزهر، وأذاعوا بياناً بتاريخ 19 شعبان 1342هـ الموافق لـ 25 مارس 1924م، أفتوا فيه ببطان بيعة عبد المجيد الذي كان الكهاليون قد أقاموه قبل أن يلغوا الخلافة، لأن الإسلام لا يعرف الخلافة بالمعنى الذي تولاه به، منفصلة عن السلطة. وقرروا دعوة ممثلي جميع الأمم الإسلامية، إلى مؤتمر يعقد في القاهرة، برئاسة شيخ الإسلام، للبت فيمن يجب أن تسند إليه الخلافة الإسلامية، وحددوا شهر شعبان من العام التالي موعداً لانعقاده.

1 محمد رشيد رضا، "مؤتمر الخلافة"، المنار، المجلد 25، الجزء 7، ربيع الأول 1343هـ-أكتوبر 1924م، ص 532-533.

2 رمضان، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 583.

وبعد الاجتماع مباشرة، "أرسلت الدعوات بإمضاء رئيس المؤتمر شيخ الجامع الأزهر ورئيس المعاهد الدينية بالقطر المصري، إلى رؤساء الحكومات الإسلامية، من ملك وسلطان وأمير، وإلى رؤساء الجماعات والجمعيات المشهورة، وإلى من عرفت الكتابة العامة للمجلس من أهل الرأي، من علماء المسلمين وكتّابهم ووجهائهم في الأقطار المختلفة، وقد ساوى في هذه الدعوة بين أهل السنة السلفيين، كأهالي نجد وأهل الحديث في الهند والخلفيين في سائر الأقطار، وبين غيرهم من الفرق الإسلامية، ذات الحكومات أو الجماعات الكبيرة، كالشيعة الزيدية والاثني عشرية، والإباضية من معتدلي الخوارج"⁽¹⁾.

وأخذت لجنة المؤتمر الإسلامي شكلا رسميا، فانتشرت فروعها في البلاد، وساهم القصر في نشاطها بنصيب كبير، لم يكن ليخفى رغم الحرص على كتمانها، فكثرت طواف "نشأت باشا" وكيل الديوان الملكي بعلماء الدين في طنطا والإسكندرية، وتتابع اتصاله بلجان الخلافة في هذه المدن، كما كانت صحيفة (الاتحاد) الناطقة بلسان القصر، تدعو المسلمين في أقطار الأرض للاهتمام بشهود المؤتمر الذي سيعقد بالقاهرة.

وصدرت مجلة باسم المؤتمر الإسلامي، ظهر العدد الأول منها في شهر ربيع الأول سنة 1343هـ (أكتوبر 1924م)، ونشر في صدره مقال للسيد محمد رشيد رضا، أبرز فيه أهمية هذا المؤتمر، لأنه أول مؤتمر إسلامي عام، يشترك فيه علماء الدين والدنيا من كل الأمم الإسلامية، ويبيّن أن المطلوب في هذا المؤتمر، هو وضع قواعد للحكومة الإسلامية المدنية، التي يظهر فيها علو التشريع الإسلامي، ووضع قواعد للتربية والتعليم، تجمع بين هداية الدين ومصالح الدنيا، واختيار خليفة وإمام للمسلمين⁽²⁾.

1 رضا، مؤتمر...، ص 789.

2 حسين، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 50، 51.

2- عوائق انعقاد المؤتمر في وقته وأسباب فشله: ولكن هذا المؤتمر الذي حدد لانعقاده شهر شعبان 1343هـ (مارس 1925م)، أجلّ مرة بعد مرة، ولم يجتمع إلا في أول ذي القعدة 1344هـ (13 ماي 1926م)، ثم إن اجتماعه من بعد، كان اجتماعا فاشلا لم يسفر عن شيء.

فمن ناحية كان سعد زغلول رئيس وزراء مصر آنذاك، كان قد أعلن عن رأيه في محاولة إقامة الخلافة من جديد، فوصفها بأنها محاولة خيالية، وأنها مخوفة بمنازعات لا يمكن غض النظر عنها، فضلا عن أن هذا يؤدي إلى تفاقم الضائقة الملمة بالعالم الإسلامي، من جراء الحرب وعواقبها.

ومن ناحية أخرى، فقد أخذ كل ملك إسلامي يرشح نفسه للخلافة، ويحرض قومه وأمتهم من أجلها⁽¹⁾، فقد كان "أمان الله خان" ملك الأفغان وقتذاك طامعا في الخلافة، وكان كثير من مندوبي الدول الإسلامية يعملون على إحباط ترشيح الملك فؤاد نفسه للخلافة. هذا إلى أن الملك حسين بن علي (شريف مكة السابق وقائد الثورة العربية ضد الأتراك) كان قد أخذ البيعة لنفسه في فلسطين وشرق الأردن. ثم إن الإنجليز كانوا يعارضون ظهور الخلافة الإسلامية في أي صورة من الصور، ولكنهم -كعادتهم- لم يكونوا يصرحون بهذه المعارضة، حتى لا يثيروا المسلمين، ما يدعوهم إلى التثبث بالخلافة، فكانوا يعملون على تعقيد المساعي المبذولة في إعادتها، بوسائل ملتوية خفية⁽²⁾.

ولهذا أخذت الإجابات على الدعوة للمؤتمر تترى فاترة، تستفسر عن مراميه وغاياته، ومن الذي يراد تنصيبه خليفة بدل الخليفة المعزول، وهكذا أخذت آمال الملك فؤاد في الاستيلاء على الخلافة تغيض، وأخذ الأمل في نجاح المؤتمر لتحقيق غايته يتضاءل ويتهاوى⁽³⁾.

1 رمضان، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 584-585.

2 حسين، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 51. وأنظر أيضا: شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا أو إهراء أربعين سنة، قرأه وعلق عليه: مدحت يوسف السبع، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، مصر، 2006، ص 278.

3 رمضان، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 584-585.

وإذا تركنا تلك التيارات الخارجية الخفية والمعلنة جانبا، استطعنا أن نلاحظ انقسامًا ظاهرا في الرأي العام المصري حول هذه المسألة، فقد كان من الواضح أن الملك فؤاد، يريد أن يخفي مساعيه في الخلافة عن سعد زغلول، الذي كان رئيسا للوزارة المصرية وقتذاك، لما كان بينهما من خصومة - على أن اتجاه سعد منذ بداية حياته السياسية كان معارضا للجامعة الإسلامية-، وكان نفوذ سعد وسيطرته على الرأي العام وقتذاك من القوة، بحيث استطاع أن يحمل الناس على الاسترابة، في كل ما يصدر عن القصر من مشاريع، فشاع بين الناس وقتذاك، أن الإنجليز هم الذين يدفعون الملك فؤاد لترشيح نفسه للخلافة، تحقيقا لمشروعهم القديم الذي أشار إليه مصطفى كامل في كتابه "المسألة الشرقية". وجدت المعارضة لترشيح الملك فؤاد للخلافة أول ما وجدت في الأزهر نفسه، فقامت الحكومة باستجواب نحو أربعين من علماء الأزهر، لأنهم وقَّعوا عريضة أعربوا فيها عن رأيهم في أن مصر لا تصلح دارا للخلافة، لتسلط الإنجليز عليها، وأحاطت الحكومة تصرفها هذا بالسرية، حتى لا يذيع أمره، فيشجع غيرهم على المعارضة⁽¹⁾.

ولكن هذا لم يغن شيئا عن اتساع نطاق المعارضة، فانقسم العلماء وذوو الرأي من المسلمين في مصر بشأن الخلافة إلى قسمين: الأول تمثله الهيئة العلمية لعلماء الأزهر الرسميين، وعلى رأسهم شيخ الجامع الأزهر. والثاني تمثله جماعة الخلافة الإسلامية، برياسة محمد ماضي أبي العزائم. وكانت اللجنة الأولى ظاهرة الميل لمؤازرة الملك فؤاد وترشيحه للخلافة، فكانت تحظى بتشجيع الحكومة، وتلقى منها كل ما تطلب من معونة، وكانت اللجنة الثانية تعارض في هذا الترشيح، وتقرر أن مصر لا تصلح لانعقاد المؤتمر العام للخلافة بها، وهي تدعو لوجوب انعقاد هذا المؤتمر في مكة المكرمة - وكان أمرها قد آل إلى السعوديين -، أو في مكان آخر من عواصم الممالك الإسلامية الحرة⁽²⁾.

1 حسين، مرجع نفسه، الجزء الثاني، ص 51-52.

2 حسين، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 52.

وذكر الشيخ رشيد رضا بعض هذه الصعوبات فقال: "نُشرت الدعوة إلى عقد المؤتمر في الموعد الذي ضرب له؛ فارتاح لها جماهير المسلمين، الذين كانوا متفقين على اقتراح هذا المؤتمر، وتصدى للصد عنها والمناقدة فيها فريقان من محرري الجرائد والكتابين فيها، أحدهما: فريق الملاحدة واللادينيين، الذين يبتون في مصر دعوة الكفر والحكومة اللادينية، وثانيهما: فريق الذين يظنون أن دعاء المؤتمر من كبار العلماء وغيرهم، يريدون جعل الخلافة في مصر، وهم يرون أن جعلها في مصر - وأعلام الجيش البريطاني مرفوعة فيها، ونفوذ الدولة البريطانية مسيطر عليها- جناية على الإسلام والمسلمين"⁽¹⁾.

3- انعقاد مؤتمر الخلافة ونتائجه: انعقد المؤتمر آخر الأمر - بعد أن أجل مرتين قبل ذلك - في غرة ذي القعدة 1344هـ الموافق لـ 13 ماي سنة 1926م، ودامت مناقشاته لأربع جلسات، وقد حضره أربعة وثلاثون عضوا - على رواية "المقطم" - أو ثلاثون عضوا فقط - على رواية "السياسة"، وبعض هؤلاء قد حضر بشخصه لا يمثل هيئة أو حكومة، وبعضهم حضر للاستماع دون المشاركة أو إبداء الرأي، مثل مندوب إيران⁽²⁾.

والملاحظ أنه رغم اتفاق المؤتمرين على وجوب الخلافة في الإسلام شرعا، واتفقوا أيضا على ضرورة أن تجمع الخلافة، كي تكون خلافة حقة، بين السلطتين الروحية والزمنية، إلا أنهم لم يحاولوا في هذا المؤتمر، مناقشة تنصيب حاكم بعينه من حكام المسلمين كخليفة جديد، واتفقوا على تأجيل بحث هذا الأمر إلى مؤتمرات أخرى تعقد لاحقا، وهكذا يمكن القول أن مناقشات المؤتمر لم تسفر عن شيء جدي يعتد به، وانتهى الأمر عمليا إلى التسوية، وعدم البت في الموضوع الأساسي، وهو اختيار خليفة جديد⁽³⁾.

وعلى أية حال، فشل المؤتمر الإسلامي العام للخلافة بمصر في تحقيق أية نتائج ملموسة، بحيث قررت اللجنة التي ألفها ما يلي: "إن الخلافة الشرعية المستجعة لشروطها المبينة في

1 رضا، مؤتمر...، ص 789.

2 حسين، مرجع نفسه، الجزء الثاني، ص 54-55.

3 الملا، مرجع سابق، ص 146.

تقرير اللجنة العلمية (الذي أقره المؤتمر في هذه الجلسة) والتي من أهمها الدفاع عن حوزة الدين في جميع بلاد المسلمين، وتنفيذ أحكام الشريعة الغراء فيها لا يمكن تحقيقها بالنسبة للحالة التي عليها المسلمون الآن.

ولما كان إبقاء أمر المسلمين مهملاً على ما هو الآن، بدون مدبر غير جائز، فإننا نرى أن الحل الوحيد لهذه المعضلة أن تتضافر الشعوب الإسلامية على تنظيم عقد مؤتمرات بالتوالي في البلاد الإسلامية المختلفة لتبادل الآراء بين أعضائها من وقت إلى آخر حتى يتيسر لهم مع الزمن تقرير أمر الخلافة على وجه يتفق مع مصلحة المسلمين.

أما إذا لم تساعد الأحوال والظروف على استمرار عقد المؤتمرات، وتعذر انعقادها للنظر في أمر الخلافة، فتفاديا من أن يبقى مسندها شاغراً زمناً طويلاً، وما يتبع ذلك من بقاء المسلمين دون مركز، يرجعون إليه في أمور دينهم العامة، ينبغي إيجاد هيئة مكونة من زعماء المسلمين وأهل المكانة والرأي تتعقد في كل سنة للنظر في شؤون المسلمين وتؤلف في كل أمة إسلامية لجنة تنفيذية ذات صبغة قومية تكون ذات اتصال بالهيئة العامة، وهذه اللجان يقوم كل منها بتنفيذ قرارات الهيئة العامة في بلادها"⁽¹⁾.

وبعث المؤتمر بقراره هذا إلى مؤتمر مكة، الذي أعلن السلطان ابن سعود عقده، لوضع نظام للحكم في البلاد المقدسة، راجيا له التوفيق.

وقد كان هذا القرار السلبي، وهذا الفشل الذي انتهى إليه مؤتمر الخلافة، هو الوسيلة الوحيدة للتخلص من المأزق، الذي وقع فيه الداعون إلى المؤتمر في مصر، ممن يعملون لحساب الملك فؤاد، بعد الذي شاع من عزم مندوبي الدول الإسلامية على إحباط مسعاها، بأن يدعو كل منهم لملكه أو أميره.

وظلت الخلافة بعد ذلك موضع تنافس ملوك المسلمين وأمرائهم، مما كان سببا في فشل كل الجهود التي بذلت لإحيائها وإعادة منصبها، حتى لقد اضطر الزعيم الهندي المسلم "شوكت علي"، إلى نفي ما أشيع من أنه سيدعو في مؤتمر القدس الإسلامي سنة 1931م، إلى إعلان عبد المجيد - آخر خلفاء العثمانيين - خليفة للمسلمين ذا سلطة روحية فقط، وذلك حين تبين معارضة كثير من المسلمين في ذلك، وبعد أن عارضته فيه مجلة (نور الإسلام) التي تمثل الأزهر⁽¹⁾.

يبدو أن نهاية مؤتمر الخلافة كانت غامضة، ولم تؤد إلى نتائج ملموسة ومواقف واضحة، بعد ما كثرت النزاعات بين أعضائه، وتعددت اتجاهاتهم، فمنهم من بقي متمسكا بخلافة عبد المجيد (1922-1924م)، وطالب بإرجاعه إلى منصب الخلافة، وبعضهم الآخر نادى بخلافة الشريف حسين، وطرف ثالث عمل على تحقيق بيعة الملك فؤاد، لاسيما العلماء المصريين.

4- الشيخ محمد رشيد رضا ومؤتمر الخلافة: بالتوازي مع مقاومة رشيد رضا العنيفة لأفكار علي عبد الرازق، الواردة في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، عمل بهمة من أجل إحياء الخلافة من جديد، ومن هنا كان الرجل عضوا نشطا في مجلس إدارة اللجنة المنظمة لمؤتمر الخلافة، وفي اللجان الفرعية للمؤتمر، حيث قدم مذكرة إلى مؤتمر الخلافة، عبّر فيها عن أفكاره واقتراحاته إزاءها، ذاكرا الشروط والضوابط الواجب توفرها في نظام الخلافة الإسلامية، والمناسبة لهذا العصر، والتي يجب توفرها في هذا النظام، وهي على النحو التالي:

- أولاً: ألا يستطيع الخليفة أن يستبد بالأمر إذا زينت له نفسه ذلك.
- ثانياً: أن يكون مستجعماً للشروط الشرعية حتى لا يكون لأحد زعماء المسلمين عذر فيرفض بيعته، أو استئصال عصبائه، وذلك بإنشاء مدرسة يتخرج فيها الخلفاء والمجتهدون المستجمعون لصفات أهل الحل والعقد شرعاً ولشروط القضاء الشرعي.

- ثالثاً: أن تبنى الأحكام ونظم الدولة في مملكة الخلافة على التشريع الإسلامي بنصوص الكتاب والسنة القطعية الجامعة بين العدل والرحمة والمساواة الصحيحة، وبالاجتهاد في غير القطعي الذي مداره على درء المفسد، ومراعاة المصالح، واليسر ورفع الحرج، وإباحة الضرورات للمحظورات، مع تقديرها بقدرها، وغير ذلك من القواعد العامة الصالحة لكل زمان ومكان.
- رابعاً: أن يكتفي من الشعوب الإسلامية غير الحرة المستقلة في أمرها، ولا القدرة على اتباع سلطان الخلافة في أحكامها، بأن تكون مرتبطة بمقام الخلافة في شؤونها الدينية كدعاية الإسلام الدينية المحضة، والدفاع عنه، وصيانتها من الإلحاد والتعطيل، ومن البدع والخرافات، وفي منهاج التعليم الديني، وخطب الجمعة والأعياد، وغير ذلك من التعاون على البر والتقوى وأعمال الخير البريئة من السياسة وشبهاتها.
- خامساً: اتقاء كل ما يُعد عدواناً على حكومات هذه الشعوب، أو حجة صحيحة لها، تحملها على اضطهاد رعيتهما، وقطع الصلة الروحية المعنوية بينها وبين إمام دينها الأعظم⁽¹⁾.
- كانت هذه المذكرة التي قدمها رشيد رضا للمؤتمر، بمثابة اعتراف عملي بصعوبة الأمر كله، حيث نفى رضا فيها العبء عن ظهر جيله كلياً، حين أعاد تأكيد فكرة سابقة له، مفادها أن اختيار الخليفة لا يتم إلا على مدى زمني طويل نسبياً، عن طريق إنشاء مدرسة يربى فيها المرشحون للخلافة، مع أقرانهم من ممثلي جماعة "أهل الحل والعقد"، تربية إسلامية خالصة، على أن يقوم "أهل الحل والعقد" بعد ذلك باختيار الخليفة الجديد⁽²⁾.
- كان ثمة وعي يأس بين حاضري مؤتمر إحياء الخلافة الإسلامية بالقاهرة ومنظميه، بأن الهدف من انعقاده يتنافى مع التطور التاريخي، المرتكز آنذاك على الأفكار الوطنية الحديثة⁽³⁾، وقد عبّر رشيد رضا نفسه قبل انعقاد المؤتمر عن هذا الوعي، حين أكد بحسرة، اعتقاده بضالة الجدوى من

1 محمد رشيد رضا، "مذكرة مقدمة إلى مؤتمر الخلافة العام في مصر القاهرة"، المنار، المجلد 27، الجزء 2، ماي 1926م، ص 143.

2 مصدر نفسه، ص 141-142.

3 الملا، مرجع سابق، ص 146.

المؤتمر "لأن بعض الشعوب الإسلامية، قد خرج أمر الحكم فيها من يدها، وبأن الحكومات الإسلامية المستقلة، حريصة على عدم خضوعها لخليفة ينصب في غير بلادها". وأضاف قائلاً: "والراجح عندنا، أن مؤتمر هذا العام، لا يتمكن من النظر في اختيار الخليفة مطلقاً، بل نشك في قدرته على وضع نظام الخلافة وتقريره، في عشرة الأيام المحددة لاجتماع المؤتمر"⁽¹⁾.

وعن ترشيح الملك فؤاد لمنصب خليفة، فإن ثمة قرائن قوية تجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن هذا الشخص لم يكن الرجل الأفضل لتولي الخلافة من وجهة نظر المنار، فمن ناحية، رفض رشيد رضا في مشروعه لإعادة الخلافة - الذي طرحه في كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى، ونشر فصوله في مجلة المنار- أن تتول الخلافة الجديدة، إلى أحد ملوك البلدان الإسلامية الخاضعة للنفوذ الأجنبي المباشر، على أساس أن هذه البلدان، لا تملك من أمر نفسها شيئاً، وفي ذلك يقول: "وأما البلاد الإسلامية الراضحة تحت أثقال السيطرة الأجنبية، ك مصر وسائر أقطار إفريقيا الشمالية وسورية والعراق، فليس لها من أمر حكمها أو حكومة دينها شيء، وليس فيها جماعة تتصرف في ذلك بجل ولا عقد، فلو أن رؤساء الحكومة والشعب في قطر منها - وهم الذين كانوا لولا السلطة الأجنبية أهل الحل والعقد فيها - أرادوا أن يبايعوا خليفة في بلاد الترك أو العرب مثلاً مبايعة صحيحة، وهي ما توجب عليهم أن يكونوا خاضعين لسلطانه، مطيعين في أمورهم العامة لأمره ونهيه، ناصرين له على من يقاتله أو يبغى عليه، لما استطاعوا أن يمضوا ذلك وينفذوه، بدون إذن الدولة الأجنبية المسيطرة عليهم، وهي لن تأذن، وإن كانت تدعي أنها لا تعارض المسلمين في أمور دينهم، وأنها تاركة أمر الخلافة إليهم"⁽²⁾.

ومن ناحية أخرى، سخر رضا صراحة في رسالة كتبها إلى صديقه الأمير شكيب أرسلان أثناء الإعداد لمؤتمر الخلافة، من ارتباط رجال الأزهر بطموحات الملك فؤاد، ومحاولاتهم توظيف المؤتمر لخدمة هذه الطموحات⁽³⁾، وهو ما يؤكد أن الرجل ومجلته لم يكن لديهما ترحيب بمساعي

1 رضا، مؤتمر...، ص 789-790.

2 رضا، الأحكام... -الجزء 2-، ص 55-56.

3 الملا، مرجع سابق، ص 196، وانظر أيضاً: أرسلان، مصدر سابق، ص 289-290.

العاهل المصري، وعلى هذه الخلفية، فإننا نؤيد الرأي الذي طرحه بعض الباحثين، وهو أن الخيار الأفضل لدى المنار وصاحبها لتولي الخلافة، ربما كان عبد العزيز بن سعود، لاسيما بعد سيطرته على الحجاز في نهاية صراعه مع الشريف حسين⁽¹⁾.

خاتمة:

عاش الشيخ محمد رشيد رضا في فترة عصيبة من التاريخ الإسلامي، خاصة فيما يخص مصير الخلافة الإسلامية، التي عاصر فترتها الوجود ثم الزوال، فالخلافة الإسلامية العثمانية المركزية القائمة في استانبول كانت تنهار شيئاً فشيئاً، خاصة بعد الانقلاب على السلطان عبد الحميد الثاني عام 1909م، ثم جاء مصطفى كمال أتاتورك ليزيلها نهائياً، يوم 3 مارس 1924م، وقد حاول الشيخ محمد رشيد رضا من موقعه كمصلح إصلاح حال الخلافة الإسلامية المنهارة، وإحياءها وتجديدها، حتى تصيح كالخلافة الراشدة الأولى، وذلك من خلال المقالات والكتب التي أصدرها، ومن خلال المساعي العملية الحثيثة التي بذلها، غير أن الظروف الإسلامية آنذاك لم تسمح بذلك. ورغم ذلك يمكن القول بأن التراث الفكري والديني الذي ورثه الشيخ رشيد رضا بخصوص مسألة الخلافة، يمكن تفعيله والعمل به، متى سنحت الظروف.

لائحة المصادر والمراجع:

- "الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية 2-"، المنار، المجلد 24، الجزء 1، جادى الأولى 1341هـ-جانفي 1923م.
- "الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية 2-"، المنار، المجلد 24، الجزء 1، جادى الأولى 1341هـ-جانفي 1923م.

1 أحمد الشرباصي، رشيد رضا صاحب المنار عصره وحياته ومصادر ثقافته، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الكتاب الثامن والخمسون، مطابع الأهرام التجارية، مصر، 1389هـ-1970م، ص 51. وأنظر أيضاً: محمد رشيد رضا، "الخلافة والخليفة: الإمام الحق في هذه الأيام"، المنار، المجلد 25، الجزء 4، رمضان 1342هـ-ماي 1924م، ص 257.

- "الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام بل دعوة جديدة إلى نفس بنائها وتضليل أبنائها"، المنار، المجلد 26، الجزء 2، ذو القعدة 1343هـ - يونيه 1925م.
- "الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام بل دعوة جديدة إلى نفس بنائها وتضليل أبنائها"، المنار، المجلد 26، الجزء 2، ذو القعدة 1343هـ - يونيه 1925م.
- "الخلافة والخليفة. الإمام الحق في هذه الأيام"، المنار، المجلد 25، الجزء 4، رمضان 1342هـ - ماي 1924م، ص 257.
- "الخلافة والخليفة. الإمام الحق في هذه الأيام"، المنار، المجلد 25، الجزء 4، رمضان 1342هـ - ماي 1924م.
- "الخلافة والخليفة: الإمام الحق في هذه الأيام"، المنار، المجلد 25، الجزء 4، رمضان 1342هـ - ماي 1924م.
- "الخلافة والخليفة: الإمام الحق في هذه الأيام"، المنار، المجلد 25، الجزء 4، رمضان 1342هـ - ماي 1924م.
- "حكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام وأصول الحكم"، المجلد 26، الجزء 5، صفر 1344هـ - سبتمبر 1925م.
- "ظفر الترك باليونان وثلهم عرش دولة آل عثمان وجعلهم الخلافة الإسلامية سلطة روحانية أديبة"، المنار، المجلد 23، الجزء 9، 30 ربيع الأول 1341هـ - 19 نوفمبر 1922م.
- "مذكرات مؤتمر الخلافة الإسلامية"، المنار، المجلد 27، الجزء 5، محرم 1345هـ - أوت 1926م.
- "مذكرات مؤتمر الخلافة الإسلامية"، المنار، المجلد 27، الجزء 5، محرم 1345هـ - أوت 1926م.
- "مذكرة مقدمة إلى مؤتمر الخلافة العام في مصر القاهرة"، المنار، المجلد 27، الجزء 2، شوال 1344هـ - ماي 1926م.
- "مذكرة مقدمة إلى مؤتمر الخلافة العام في مصر القاهرة"، المنار، المجلد 27، الجزء 2، شوال 1344هـ - ماي 1926م.
- "مؤتمر الخلافة"، المنار، المجلد 25، الجزء 7، ربيع الأول 1343هـ - أكتوبر 1924م.
- "مؤتمر الخلافة"، المنار، المجلد 25، الجزء 7، ربيع الأول 1343هـ - أكتوبر 1924م.
- ابن تيمية (تقي الدين أبو العباس أحمد)، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، الطبعة الأولى، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403هـ - 1983م.
- ابن خلدون (عبد الرحمن)، مقدمة ابن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس الأستاذ خليل شحادة، مراجعة الدكتور سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2001.
- آدامس (تشارلز)، الإسلام والتجديد في مصر، قدم له الأستاذ مصطفى عبد الرازق، نقله عباس محمود، مطبعة الاعتماد، مصر، 1935م.

- أرسلان (شكيب)، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، قرأه وعلق عليه: مدحت يوسف السبع، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، مصر، 2006.
- آرنولد (السير توماس)، الخلافة، ترجمة جميل معلى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دون مكان نشر، دون تاريخ.
- جريشة (علي)، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، الطبعة الثالثة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، 1411هـ-1990م.
- حسين (محمد محمد)، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الثاني، الطبعة السابعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ-1984م.
- خروبات (محمد)، "الإصلاح السياسي الشرعي عند الشيخ محمد رشيد رضا"، بحوث ندوة محمد رشيد رضا: جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي، جامعة آل البيت بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المفرق (الأردن)، ربيع الثاني 1420هـ-تموز 1999م.
- الخلافة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2013م.
- ديوان النهضة "محمد رشيد رضا"، اختار النصوص وقدم لها أدونيس وخالدة سعيد، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1983.
- رضا (محمد رشيد)، "الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية 1-"، المنار، المجلد 23، الجزء 10، ربيع الآخر 1341هـ-ديسمبر 1922م.
- رمضان (عبد العظيم)، تطور الحركة الوطنية في مصر 1918-1936، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1998.
- سالم (أحمد علي)، "الإصلاح السياسي الإسلامي من الأفغاني إلى رشيد رضا"، مجلة إسلامية المعرفة، لبنان، السنة السابعة، العدد الخامس والعشرون، صيف 2001م-1422هـ.
- سالم (أحمد علي)، "الإصلاح السياسي عند الشيخ محمد رشيد رضا بين بناء دولة إسلامية نموذجية وإقامة جامعة إسلامية"، بحوث ندوة محمد رشيد رضا: جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي، جامعة آل البيت بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المفرق، الأردن، ربيع الثاني 1420هـ-تموز 1999م.
- شاکر (محمود)، التاريخ الإسلامي، الجزء التاسع، مفاهيم حول الحكم الإسلامي، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق-عمان، 1411هـ-1991م.
- الشرباصي (أحمد)، رشيد رضا صاحب المنار عصره وحياته ومصادر ثقافته، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الكتاب الثامن والخمسون، مطابع الأهرام التجارية، مصر، 1389هـ-1970م.

- الشعبوني (محمد)، "موقف البلدان المغاربية من مسألة الخلافة 1914-1926"، (غير منشورة)، شهادة التعمق في البحث، تحت إشراف الأستاذ عبد الجليل التميمي، جامعة تونس الأولى، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، السنة الجامعية 1991-1992م.
- الصعيدي (عبد المتعال)، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر 100 هـ- 1370 هـ، المطبعة النموذجية، مصر، دون تاريخ.
- ضناوي (حسين)، السيد رشيد رضا فكره. نضاله السياسي، الطبعة الأولى، دار الإنشاء للصحافة والطباعة والنشر، طرابلس، لبنان، 1983.
- عبد الرازق (علي)، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000م.
- عمارة (محمد)، الإسلام وفلسفة الحكم، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة- بيروت، 1409 هـ- 1989م.
- عويمر (مولود)، العلاقات الثقافية بين الجزائر والمشرق العربي في القرن العشرين، دار الهدى، للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2016م.
- كحالة (عمر رضا)، معجم المؤلفين، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، مطبعة الرسالة، بيروت، لبنان، 1993م.
- الماوردى (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق الدكتور أحمد مبارك الغدادي، الطبعة الأولى، الناشر مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1409 هـ- 1989م.
- مجاهد (زكي محمد)، الأعلام الشرقية في المائة الرابعة الهجرية، الطبعة الثانية، الجزء الثالث، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1994م.
- المحامي (محمد فريد بك)، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق د. إحسان حقي، الطبعة الأولى، دار النفائس، بيروت، 1401 هـ- 1981م.
- المراكشي (محمد صالح)، تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار 1898-1935، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985.
- الملا (أحمد صلاح)، جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة رشيد رضا ومجلة المنار (1898-1935)، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013.
- المنار والأزهر، الطبعة الأولى، مطبعة المنار، مصر، شعبان 1353 هـ.

منهج الأشاعرة في دحض شبه غير المسلمين من خلال الأجوبة الفاخرة للقرافي

الدكتور عبد الإله الإدريسي

قدم الأشاعرة عبر محطات تاريخية معتبرة خدمات جليلة للفكر الإسلامي، كان من أبرزها ربط الإنسان بالقضايا الإيمانية التي حث عليها القرآن الكريم، وحرص النبي الكريم على تبليغها طوال مدة دعوته عليه السلام، ومن هذه القضايا العقدية وجود الباري عزو جل، وإفراجه تعالى بالتوحيد والعبادة، على الوجه الذي ارتضاه، إضافة إلى قضايا النبوة، والبعث والجزاء، وغيرها من القضايا الأخرى التي شكلت عماد الفكر العقدي الإسلامي، واتسم منهج الأشاعرة بالوسطية والاعتدال، بعيداً عن الغلو والتطرف الفكري والسلوكي لدى بعض الفرق الإسلامية الأخرى التي حادت عن جادة الصواب، وابتعدت بذلك عن مقاصد الدين الحنيف ومقوماته السمحة، أثناء مقارنتها لمثل هذه القضايا.

ولعل خصيصة الوسطية والاعتدال إضافة إلى خصائص أخرى ميزت المذهب الأشعري جعلت جمهور المسلمين يقبلون عليه بالرغم من اختلاف أمكتهم وأزمتهم، وتنوع اختياراتهم الفقهية، مما شكل مرجعاً لوحدهم العقدي، وهو ما يفهم من قول الإمام تاج الدين السبكي (ت 771 هـ): "وهؤلاء الحنفية والشافعية والمالكية وفضلاء الحنابلة -والله الحمد- في العقائد يد واحدة كلهم على رأي أهل السنة والجماعة يدينون الله تعالى بطريقة شيخ السنة أبي الحسن الأشعري رحمه الله لا يجيد عنها إلا رعاغ من الحنفية والشافعية، لحقوا بأهل الاعتزال، ورعاغ من الحنابلة لحقوا بأهل التجسيم، وبرأ الله المالكية فلم نر مالكيًا إلا أشعرياً عقيدة"¹.

هذا وإن المطلع على الكتابات الأشعرية المهمة بالعقيدة ليلمس بحق سعة اطلاعهم على القضايا والمواضيع المختلفة، وإحاطتهم بها وبجملة من إشكالاتها المختلفة، مع رحابة أفقهم العلمي والمعرفي، إضافة إلى أصالة وتفرد المناهج العلمية التي اعتمدها.

1- تاج الدين السبكي، معيد النعم ومبيد النقم، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1407 هـ 1986 م، ص 62.

ولعل الاهتمام القرآني والنبوي ببسط عقائد غير المسلمين كان محفزا للمفكرين المسلمين، ومنهم الأشاعرة على مجادلة أهل الملل الأخرى، ومناظرتهم، وبسط عقائدهم في مصنفاتهم، والرد عليها، وفق منهج دقيق، يحمل في طياته خصائص المذهب الأشعري في تعاطيه مع القضايا العقدية للآخر غير المسلم، بغية التمكين للعقيدة الإسلامية الصحيحة، وبيان زيف مقولات غير المسلمين فيما تعلق بهذا الجانب، ورد جملة من الشبهات المتعلقة بقضايا الإسلام والمسلمين، والتي روج لها هؤلاء، دون الإخلال بحق الآخر في حرية المعتقد الذي كفلته له الشريعة الإسلامية، وجسده المسلمون واقعا عمليا طوال فترات من تاريخهم.

وهكذا تناولت أقلام عدد من علماء الأشاعرة بالعرض والتحليل والدراسة والنقد القضايا العقدية لغير المسلمين، فأفرد بعضهم لها مصنفات مستقلة، كما هو الشأن مثلا عند إمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت 478 هـ) في "شفاء الغليل فيما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل"، وفي رد الإمام الباجي (ت 474 هـ) على رسالة راهب فرنسا، وفي مصنف أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) الموسوم بـ: "الرد الجميل للإلهية عيسى بصريح الإنجيل"، وفي "الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد على الملة الكافرة"، للإمام شهاب الدين القرافي (ت 684 هـ)، وفي غيرها من المصنفات الأشعرية الأخرى التي اهتمت بهذا الشأن.

ووفقا للاعتبارات السابقة سنحاول بحول الله من خلال هذه الورقة العلمية رصد جملة من الشبهات سواء تلك التي أثارها بعض المخالفين الدينيين فيما له صلة بالملة الإسلامية وأتباعها، أو تلك التي وردت في مصادرهم وتبنتها معتقداتهم، مما لا يتوافق مع توجيهات ومقاصد الدين الإسلامي الحنيف، وأدرجها الإمام شهاب الدين القرافي في كتابه "الأجوبة الفاخرة"، مع بيان ردوده عليها، وتتبع المعالم النقدية التي اقتفى أثرها في هذه الردود، مع إبراز خصائص المنهج الأشعري ضمن هذه المعالم النقدية.

وجدير بالذكر أن هذه الشبهات المدرجة في كتاب "الأجوبة الفاخرة" كثيرة ومتعددة، ويصعب تتبعها جميعها بالدراسة والتحليل، وللضرورة المنهجية سنكتفي بإيراد البعض منها

كقضية الألوهية والنبوة، إضافة إلى بعض القضايا الأخرى.

المحور الأول: شبهات حول قضايا الألوهية ورد الإمام القراني لها

في علاقة بما سبق إيراده فإن تسليط الضوء من خلال هذا المحور سينصب بحول الله، على بعض الشبه المتعلقة بالألوهية، والمنافية لعقيدة التوحيد التي أقرها الإسلام، وهذه الشبه وردت في مصادر غير المسلمين، وتعبها الإمام شهاب الدين القراني في كتابه "الأجوبة الفاخرة" بالرد والنقد، مبينا أوجه الخلل فيها.

أولاً: نفي مشابهته تعالى للحوادث

تجدر الإشارة إلى أن الأشاعرة عقدوا في كتبهم الكلامية فصولاً لتنزيه الحق سبحانه ونفي مشابهته للحوادث، ومن ذلك مثلاً الفصل الذي عقده سيف الدين الأمدي (ت 631 هـ) في كتابه "أبكار الأفكار في أصول الدين" والذي عنوانه بقوله: "في أنه لا خالق إلا الله تعالى ولا مؤثر في حدوث الحوادث سواه"¹. واعتبروا أن "من صفات نفس القديم تعالى مخالفتها للحوادث، فالرب تعالى لا يشبه شيئاً من الحوادث، ولا يشبهه شيء منها"².

وأما حقيقة مخالفة الباري سبحانه للحوادث فقد قرر الأشاعرة أنها "عبارة عن نفي المشابهة في الذات والصفات والأفعال، فليست ذاته من جنس الأنوار ولا الظلمات ولا الأعراس ولا الأجرام، بل كل ما يخطر ببالك فالله بخلاف ذلك"³.

1- ينظر في تفاصيل ما اندرج تحت هذا الفصل من نفي مشابهة الباري عز وجل للحوادث في: سيف الدين الأمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1424 هـ 2004م، 229/2 وما بعدها.
2- أبو المعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ضبط وتحقيق أحمد عبد الرحيم الساج، وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى 1430 هـ 2009م، ص 39.

3- سعيد فودة، تهذيب شرح السنوسية "أم البراهين"، دار الرازي للطباعة والنشر، عمان الأردن، الطبعة الثانية 1425 هـ 2004م،

أ. نفي صفات النقص عن الباري تعالى

وللاعتبارات السابقة تطرق الإمام شهاب الدين القرافي بدوره في معرض تنزيهه للباري سبحانه وتعالى، لبعض الشبهات التي أثارها غير المسلمين فيما له صلة بخلق السماوات والأرض، وما ألصقه اليهود بخاصة بالذات العلية في هذا الشأن من صفات لا تليق به سبحانه، ومن ذلك ما زعمه هؤلاء في العهد القديم من أن "الله تعالى لما خلق الخلق في ستة أيام... استراح في اليوم السابع"¹، وأنه "نقل عن بعضهم في غير التوراة أنه تعالى في اليوم السابع استلقى على ظهره واضعاً إحدى رجليه على الأخرى"².

غير أن الإمام القرافي لم يكتف بعرض هذه الشبهة، بل عمل على إبطالها ونفيها، ورد ما لا يجوز في حق الله تعالى من الصفات الموحية بالعجز، ومماثلة الحوادث، وذلك باقتفاء منهج نقدي يوحى بإحاطة الرجل بالعتيدة الإسلامية الصافية ومنها العقيدة الأشعرية، مستنبطاً من الشبهة المعروضة آنفاً، مكامن العلة والوهن التي أملت بها، بل وأملت في عمومها بعقائد غير المسلمين فيما له صلة بما ذكر، وهو ما يعرب عنه قوله تعليقا على مقالة اليهود بخلق الله تعالى للسماوات والأرض في ستة أيام واستراحته في اليوم السابع، -تعالى عن ذلك علواً كبيراً- "وفي هذا جهالات منها:

- التجسيم
 - ومنها ضعف القدرة لطريان التعب والنصب
 - ومنها يلزمهم أن يكون إلههم حادثاً، فإن محل الحوادث يجب أن يكون حادثاً، والتعب والنصب حوادث"³.
- ثم نجده بعد ذلك يحرص في رده على الانتصار للعقيدة الإسلامية الصحيحة المثبتة للصفات

1- شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمان الصنهاجي المشهور بالقرافي، الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد

على الملة الكافرة، تحقيق مجدي محمد الشهاوي، عالم الكتب، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1426 هـ 2005م، ص 162.

2- المصدر السابق والصفحة السابقة.

3- المصدر السابق، والصفحة السابقة.

الواجبة في حقه سبحانه، وفق الاعتبار الأشعري كالقُدرة و الإرادة والعلم، ليخلص إلى تقرير هذا المعنى بقوله: "فأين هذا القول من قول المسلمين: أن يكون خلق الله تعالى للجملة العوالم كخلقه لأقل جزء من جناح بعوضة، وأن إيجادَه بأن يقول للشيء كن فيكون؟ واعتقاد المسلمين أن صنعه للأشياء بلا علاج ومخالطة لها وبلا مزاج، وأن علمه محيط بكل شيء صنعه، ولا علة للصنعة، فهذا هو التوحيد والتمجيد اللائق بجلال الربوبية وتعظيم الله تعالى"¹.

وهكذا فإن منهج الإمام القرافي في إثبات الصفات الواجبة لله تعالى يقوم على التنزيه المطلق للباري سبحانه، ورد ما يستحيل في حقه عز وجل من كل ما يوحى بالعجز والنقص والحاجة، مما هو معدود من صفات الحوادث، والتي قال بها غير المسلمين وأوردوها في مصادرهم الدينية، وهذا المنهج الذي اقتفى أثره الإمام القرافي في هذا الباب هو منهج الأشاعرة وعموم أهل السنة والجماعة المعتمد عندهم في مثل هذه المناسبات وفي غيرها من المناسبات المختلفة.

ب. نفي الحيز والجهة عن الباري تعالى

كما سعى علماء العقيدة الإسلامية ومنهم الأشاعرة كذلك إلى رد العقائد التي توحى بالتحيز والجهة، في حق الباري سبحانه وتعالى، والتي تتعارض مع العقيدة الإسلامية الصحيحة، فهو جل وعز وفق ما أورده الشيخ الدردير (ت 1201 هـ) في منظومته:

منزه عن الحلول والجهة والاتصال والانفصال والسفّة²

لذا صوّب الإمام القرافي سهام الدراسة والنقد إلى ماله صلة بهذا الأمر من خلال افتتاحه على مصادر غير المسلمين، ومنها العهد القديم، حيث أورد نصوصاً في هذا الشأن، ومن ذلك

1- المصدر السابق، والصفحة السابقة.

2- أحمد بن محمد العدوي، الشهير بالدردير، شرح الخريدة البهية في علم التوحيد، تحقيق وتعليق عبد السلام بن عبد الهادي شنار، دار البيروني، بدون ط، ولا تاريخ ط، ص 12.

قوله: "قالت اليهود في التوراة إن الله نزل إلى الجنة ومشى فيها حين كلم آدم عليه السلام، وأنه نزل إلى الأرض حين أنقذ بني إسرائيل من سحرة فرعون، ونزل إلى الأرض عندما كلم موسى من شجرة العليق، ونزل إلى الأرض عندما كلم إبراهيم وبشره بالولد، ونزل إلى الأرض حين قاتل الثمود وقومه ومنعهم من بناء الصرح"¹. ويقدم الإمام القرافي شاهدا آخر في هذا الباب من العهد القديم له صلة بسابقه فيقول: "قالت اليهود إن الله تعالى أمرهم أن يبنيوا له قبة ينزل إليها، فعملها موسى عليه السلام، وسماها قبة العهد، ونزل الله تعالى في عرشه، ونزل معهم في داخل القبة، ينزل بزولهم، ويرحل برحيلهم"².

وإذا تأملنا هذا الكلام علمنا مراد الإمام القرافي من عرضه لهذه النصوص المقتبسة من العهد القديم، والذي لم يكن سوى نفي الجهة والتحيز عن الباري سبحانه، والتي هي من صفات الحوادث التي تلبس بها الفكر العقدي اليهودي، لذا فالتأمل في مصادر العقيدة الأشعرية يعلم علم اليقين أنها تنفي هذا القول جملة وتفصيلا، ومن ذلك مثلا ما جاء في العقيدة الوسطى وشرحها للإمام السنوسي (ت 895 هـ) مما نص عليه صاحبها بالقول: "لأن شغل الجهة يستلزم التحيز، وكل متحيز جرم"³، والله جل وعلا يستحيل أن يكون جرما، ولأنه لو كان في جهة لكان إما أكبر منها، وإما أصغر، ويحتاج إلى المخصص، وأيضا فلو كان في جهة لم يخل إما أن يتحرك فيها أو يسكن، وكل من الحركة والسكون حادثان فهما لا يخلو عنها حادث، وأيضا لو كان في جهة لاحتاج إلى من يخصصه بجهة دون جهة، وذلك يستلزم الحدوث، ولم يقل بالجهة أحد من أهل السنة، وإنما قال بها طائفة من المبتدعة"⁴.

هذا ولم يجد الإمام القرافي بدوره عن هذا المقصد وهو ما استحضره حين إيراده لشواهد

1-المصدر السابق، ص 164.

2-المصدر السابق، ص 165-166.

3- الجرم: هو الذي يأخذ قدر ذاته من الفراغ، أبو عبد الله محمد الغماري التونسي، رسالة في عقائد أهل السنة، تحقيق نزار حمادي، دار الإمام ابن عرفة تونس، بدون تاريخ ط، ص 103.

4- أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي التلمساني الحسني، العقيدة الوسطى وشرحها، تحقيق يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ ط، ص 124-125.

من العهد القديم والتي توحى بالتحيز والجهة في حق البارئ تعالى، وهو ما صرح به بقوله "وهذا جمل عظيم منهم، والحامل لهم عليه أنهم يسمعون أن الله تعالى كلم هؤلاء الأنبياء عليهم السلام، فاعتقدوا أن هذا إنما يكون منه تعالى بالحركات والتنقل في الجهات، فأثبتوا ذلك في توراتهم، وهذا يقضي أن كتبهم ملفقة على حسب أهوائهم، لا على حسب ما أنزل الله تعالى إليهم"¹. ويقول أيضا ردا على فرية اتخاذ اليهود قبة للبارئ عز وجل للتزول فيها "فانظر إلى استخفافهم بالله إلى هذه الغاية، تحويه القباب، ويسير مع الركاب، وهذه غاية الإسهاب في السباب، ومما لا يليق برب الأرباب، بل هو تعالى ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، لا تحويه الجهات، ولا يوصف بالحركات والسكنات، ولا يشبهه شيء من المخلوقات"².

والمأمل في كلام الإمام القرافي يلمس أنه وفق بحق في الإحاطة بمسببات الفساد العقدي بخصوص ما ذهب إليه اليهود من إثبات المكان والجهة للبارئ تعالى، وذلك لتزليلهم غير السليم للخطاب الإلهي، وحمل نصوصه على غير مرادها، وجملهم بحقيقة الوحي، وما يستتبعه ذلك من جمل بسبل تلقي الرسل عليهم السلام له من ربهم عز وجل.

وما أورده الإمام شهاب الدين القرافي في هذا الباب ما هو في الحقيقة إلا رد لفهم مادي ساذج أم بالفكر العقدي اليهودي في علاقته بالبارئ عز وجل، فشوه معاني التوحيد الحق، وخالف جوهر العقيدة الصحيحة الصافية، وهو مثال من بين الكثير من الأمثلة التي وردت في الفكر العقدي اليهودي ومصادره، وربما لصعوبة حصرها وتتبعها جميعها، ومراعاة للاعتبارات المنهجية في مثل هذه الكتابات أكتفى الإمام القرافي في الغالب بعرض البعض منها دون البعض الآخر.

ثانيا: نفي الشريك عن الله تعالى

وإذا كانت الألوهية عند الأشاعرة هي: "عبارة عن كون وجود مولانا جل وعز واجبا غنيا

1-القرافي، الأجوبة الفخرة، ص 164-165.

2-المصدر السابق، ص 166.

عن الفاعل، وأن كل ما سواه مفتقر إليه، وإن شئت قلت الألوهية هي استغناء مولانا جل وعز عن غيره، واحتياج كل ما سواه إليه. وبالجملة فهي عبارة عن كونه خالقا، وليس بمخلوق، ولا نزاع بين أهل الإسلام في أن تدبير العالم كله وخلق الأجسام، واستحقاق العبادة، وقدم الذات القائمة بنفسها، كلها من خواص الألوهية¹.

فإن كان ما كتبه الإمام شهاب الدين القرافي فيما له صلة بمفهوم الألوهية يتوافق ابتداء مع هذا التعريف الذي ارتضاه الأشاعرة، إلا أنه بالنسبة إليه وجب أن يقوم ضرورة على حسن استيعابه على الوجه المطلوب، كألوية معرفية ومنهجية، يُتوسل بها لرفع كل لبس عقدي تعلق بهذا الجانب، غير أن هذا الأمر حسب الإمام القرافي غير معتبر في الفكر العقدي النصراني، مما عمق أزمته، وأفضى به إلى القول بتعدد الآلهة، والإشراك بالله تعالى، وقريب من هذا المعنى هو ما عناه بقوله حين مناقشته لشبهة التثليث التي يدين بها النصارى: "ولا شك أن النصارى غلبت الجهل عليهم لا يفهمون معنى الإله ولا أي شيء هو الموجب لاستحقاق العبودية، فلذلك عبدوا ثلاثة آلهة وهم لا يشعرون... فينبغي لهذه الطائفة النصرانية أن تبكي وتنوح على فقد العقل قبل أن تبكي على فقد الدين، فإذا وهبها الله تعالى عقلا سألت عن حقيقة الألوهية حتى تعلمها بحدودها وشروطها، وخصوص ماهيتها، وما يجب للألوهية وما يستحيل عليها"².

ومن الشبه التي وقف عليها الإمام القرافي في هذا الشأن وحاول بعض النصارى رمي العقيدة الإسلامية بها، اتهمهم الديانة الإسلامية بالقول بتعدد الآلهة، وكون ذلك مدرج في مصادر المسلمين المعتمدة مثل القرآن الكريم، وهو ما يفهم من قولهم: "لو علم المسلمون مرادنا بالأب والابن والروح القدس³ لما أنكروا علينا... وهذه الثلاثة يعتقدونها المسلمون، ونحن لم

1- السنوسي، العقيدة الوسطى وشرحها، ص 208.

2- القرافي، الأجوبة الفاخرة، ص 64-65.

3- يذهب المسيحيون إلى كون إلههم عبارة عن ثلاثة أقانيم ممتازة امتيازاً حقيقياً، ويسمونها الأب والابن والروح القدس ويصفونهم هكذا:

الأب: هو الأبنوم الأول، وهو والد الأبنوم الثاني، وهو مكوّن الكائنات.

الابن: هو الأبنوم الثاني، وهو ولد الأبنوم الأول، وهو المخلص من الخطيئة.

نطلق ذلك من قبل أنفسنا، بل في الإنجيل، قال عيسى عليه السلام: "اذهبوا إلى سائر الأمم وعمدوها باسم الأب والابن والروح القدس"، وفي أول القرآن: "بسم الله الرحمن الرحيم" فاقصر على هذه الثلاث: الأب، والابن، والروح القدس¹.

وفي هذا المضمار وسيرا على نهج أهل السنة والجماعة، الداعي إلى التوحيد الخالص، ورد كل شبهة قد يقول بها بعض المبتدعة من المسلمين أو من غيرهم من أهل الأديان الأخرى، وتحصينا لعقيدة التوحيد من كل ما قد يفضي إلى انتهاك مقوماتها، عمل الأشاعرة في هذا الشأن إلى إثبات الصفات التي تليق بجلاله، والقول بقدماها، وبوجوبها له سبحانه، وقسموها إلى نفسية وسلبية ومعاني ومعنوية²، وكل ذلك بغرض تنزيهه تعالى عن الشريك والمثيل والنظير.

وقد اقتفى الإمام القرافي بدوره هذا النهج من إثبات الصفات الإلهية للباري سبحانه، والقول بقدماها، ردا لعقيدة التثليث التي هي جوهر العقيدة النصرانية، وتنزيها للمولى عز وجل عن الشريك والنظير وفق ما أسلفنا، وذلك في معرض دحضه للشبهة التي حاول بعض النصارى إصاقتها بعقيدة المسلمين، وما فيها من تقويض لمبدأ التوحيد، الذي هو عماد الإسلام وقوامه، بقوله "وأما في القرآن من "بسم الله الرحمن الرحيم" فتفسيركم له غلط، وتحريف كما في الإنجيل، لأن الله تعالى عندنا في البسملة معناه: الذات الموصوفة بصفات الكمال، ونعوت الجلال، والرحمن الرحيم وصفان له سبحانه وتعالى باعتبار الخير والإحسان الصادرين عن قدرته، فإن صفات الله تعالى منها سلبية نحو: الأزلي، أي لا أول له، والصمد أي لا جوف له، ومنها ثبوتية قائمة بذاته، وهي سبعة: العلم، الإرادة، القدرة، الحياة، الكلام، السمع، والبصر،

الروح القدس: وهو الأفتوم الثالث، ويصدر عن ركني التثليث الآخرين بصورة دائمة وأبدية، وهو معطي الحياة، ويقولون أن هذه الثلاثة أقانيم واحد: محمد وصفي، المسيح والتثليث، تقديم محمد عبد الله السنان، مراجعة علي الجوهري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ، ص 105.

1-القرافي، الأجوبة الفاخرة، ص 58.

2-ينظر في بيان تقسيم هذه الصفات وتعريفها، وفق الاعتبار الأشعري في: إبراهيم الباجوري، تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، اعتنى به وعلق عليه أحمد الشاذلي الأزهري، دار التنوير المبين للنشر والتوزيع، عمان الأردن، الطبعة الأولى 2016م، ص 155 وما بعدها، والعربي اللوه، الرائد في علم العقائد، مطبعة تطوان، طبعة 2016م، ص 109 وما بعدها.

ومنها فعلية خارجة عن ذاته تعالى يستحيل قيامها به نحو الرزق والهبات والخلق والإحسان، فتسمية "الرزاق" "الوهاب" "الخالق" "المحسن" باعتبار أفعاله لا باعتبار صفة قديمة بذاته¹. وارتباطا بما سبق عمل الإمام القرافي أيضا على بيان ممكن الخلل الذي وقع فيه الفكر العقدي النصراني، وأفضى به إلى الإشراف بالله عز وجل، والمتجلي في الخلط بين ذات الله وصفاته، على مستوى الاعتقاد والعبادة، وما في هذا الخلط من انتهاك بين لمقومات العقيدة الصحيحة التي تقضي أفراد الذات العلية لوحدها بالعبادة دون غيرها، وهو ما صرح به بقوله: "أما النصراني فاعتقدوا استحقاق العبادة للذات وبعض الصفات ومن حل فيه بعضها، فكانوا قائلين بتعدد الآلهة بالضرورة، فلا معنى لقولهم أن هذا لا يلزمنا، إنما لا يلزمهم ذلك إذا قالوا المسيح عليه السلام لا يستحق العبادة، ولا نصلي له ولا نعبد، ومن عبده كفر، لأنه عبد من جملة خلقه حلت فيه صفته فهو غير الله تعالى، ومن عبده فهو مشرك، بل من عظم صفة من صفات الله تعالى: علمه أو كلامه، أو حياته، أو سمعه، أو بصره، تعظيم الله تعالى، فهو كافر مشرك مع الله"².

المحور الثاني: رد الإمام القرافي لشبهات أخرى مختلفة

لم تقف جهود الإمام شهاب الدين القرافي عند الإعلاء من عقيدة التوحيد، ورد الانحرافات العقدية لغير المسلمين بخصوص قضايا الألوهية، بل انبرى كذلك للرد على جملة من الشبهات التي أوردها هؤلاء بخصوص قضايا مختلفة ذات صلة بالإسلام والمسلمين، كقضية النبوة والأنبياء، وقضايا أخرى ارتبطت بالقرآن الكريم، وقيام الإسلام على مبدأ السلم من عدمه، وهو ما سنروم بيانه في الأسطر المقبلة بحول الله.

أولا: شبهات حول قضايا النبوة ورد الإمام القرافي لها

تجدر الإشارة إلى أن عقيدة الأشاعرة في الأنبياء صلوات الله عليهم، هي ما عليه السواد

1-القرافي، الأجوبة الفاخرة، ص 59-60.

2-المصدر السابق، ص 64.

الأعظم من أهل السنة والجماعة من أنهم عليهم السلام أصحاب رسالة سماوية، مبعوثون من عند الله، وغير ذلك مما لا يتم إيمان المسلم إلا به، يقول الفقيه المالكي محمد بن أحمد ميارة الفاسي (ت 1072 هـ) في هذا الشأن: "وقد تقرر أنّا مكلفون بمعرفة الرسل عليهم الصلاة والسلام، ولا يتم إيماننا إلا بذلك، ولا يحصل لنا الإيمان إلا بمعرفة ما يجب لهم، وما يستحيل عليهم، وما يجوز في حقهم"¹. وقريب من هذا المعنى أشار إليه نظماً القاضي سيدي أحمد سكيرج (ت 1363 هـ) بقوله:

والأنبياء كلهم منزّهون فلا	يرميهم أحدٌ بالافتراء أبداً
ومن رمى واحداً منهم بفرّيته	فإنّه في ضلالٍ للردى وردا
أما الصّغيرةُ مما لا احتقارَ به	قبلَ النبوةِ فيه الخُلفُ قد وُجدا
والحقُّ أنهم بالحقِّ قد عُصموا	من التّقائصِ فيما قد خفا وبدأ
فلا يسامحُ من رماهم بهوى	أو باتّسامٍ بما يكونُ غيرَ هدى
فإنَّ أحوالهم بعصمةٍ حسّنت	وليس يصدُرُ عنهم غيرَ ما حُجدا ² .

هذا ومن تمام التصديق بالأنبياء عليهم السلام كذلك وجوب الإيمان بما كُفّوا به من أمر الرسالة وما اشتملت عليه من توجيهات وأحكام وتشريعات وعقائد، ومن هذه العقائد تلكم القضايا الغيبية المصطلح عليها في عُرْف علماء العقيدة بالسمعيات "وهي ما لا سبيل إلى الإيمان به إلا عن طريق الخبر اليقيني"³، ويدخل في ذلك التصديق بالأخبار الغيبية التي جاء بها نبينا

1- محمد بن أحمد ميارة، الدر الثمين والمورد المعين في شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين لابن عاشر الشهرير بميارة الكبرى، دار ابن حزم بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1436 هـ 2011م، ص 93-94.

2- أحمد بن العياشي سكيرج، مورد الصفا في محاذاة الشفا، تحقيق محمد الرازي كون، مطبعة ياديب، الرباط، بدون طبعة، ولا تاريخ، ص 320.

3- محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيّات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، و دار الفكر دمشق سورية، طبعة الثامنة 1417 هـ 1997م، ص 301.

محمد عليه السلام، وهذا المعنى الأخير هو ما نص عليه صاحب "العقيدة البرهانية" بقوله "فيجب الإيمان بما جاء به صلى الله عليه وسلم من الحشر والنشر، وعذاب القبر وسؤال منكر ونكير، والصراط، والميزان، والحوض، والشفاعة، وأنباء الآخرة جملة وتفصيلاً"¹.

أ. رد عقيدة اليهود في الأنبياء

وبخصوص قضايا النبوة يورد القرافي جملة من الشواهد المقتبسة من التوراة، والمنتبهة لحرمة الأنبياء عليهم السلام، مما ادعاه اليهود، وضمنوه في مصادرهم الدينية من التحامل عليهم، ورميهم بأقبح النعوت، ومنها اتهامهم لبعضهم بالزنا²، وبأكل أموال الناس بالباطل³، وبالتدليس والاحتيال والكذب⁴، وبالחסد والعنف⁵، وبالتراخي عن الاستجابة لأوامر الله⁶ إلى غير ذلك من النعوت التي لا تليق بمقام النبوة، ولا توافق العقيدة الصحيحة.

ثم يردُّ الإمام شهاب الدين القرافي بعد ذلك على بعض هذه الانتهاكات، مبيِّنًا ما فسد من عقائد اليهود بخصوصها، مصححًا ما اعوج منها، متَّبعا في ذلك سبيل الأشاعرة وسائر أهل السنة والجماعة في هذا الباب، المُعَلِّي من شأن النبوة المعظَّم لأمرها، العارف بجلالة قدرها، وذلك بقوله: "كلا والله بل بواطنهم مملوءة إجلالا وتعظيما، وهم المخلصون بدوام المراقبة لأوامر الله تعالى، انقيادا وتسليما، وماهي بأول جراءة من اليهود على الأنبياء عليهم السلام"⁷.

ويبقى نَفَس الانتصار لمقام النبوة ساريا بقوة في كتاب "الأجوبة الفاخرة" وهو ما يلمسه

1- أبو عمرو عثمان السلاحي، العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، مع شرح العقيدة البرهانية، أبو عثمان سعيد بن محمد بن العقباني، تحقيق نزار حمادي، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1429 هـ 2008م، ص 93.

2- القرافي، الأجوبة الفاخرة، ص 102.

3- المصدر السابق، ص 164.

4- المصدر السابق، والصفحة السابقة.

5- المصدر السابق، ص 165.

6- المصدر السابق، ص 163.

7- المصدر السابق، والصفحة السابقة.

المتبوع لمضامينه، إذ يحرص الإمام القرافي كذلك على إثبات العصمة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام، رافعا من قدرهم ظاهرا وباطنا، مبينا الحكمة من ذلك، وهذا النهج يظهر في مواضع عديدة من الكتاب، ومنها مثلا رد مصنفه على ما ورد في التوراة من رمي اليهود للوط عليه السلام بأبشع النعوت والرزائل التي لا تليق بمقام النبوة، باتهامهم إياه بشربه الخمر، ومضاجعته لابنتيه، بقوله: "فما أجرأهم على أعراض الأنبياء عليهم السلام، بل على دمائهم، ومثل هذه الحكاية كثير في التوراة يسمونها النجاسات، وناهيك بكتاب مشتمل على النجاسات فكيف يليق نسبته إلى الله تعالى، فيقطع العاقل أن شرب لوط عليه السلام الخمر وزناؤه بابنتيه كذب، مع قيام الأدلة على عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأن الله تعالى شرفهم نسبا، وخلقًا، وسيرة وسريرة، بحيث لا يوجد في نسب نبي ولا شيء من أحواله ما يكون سببا للطعن عليه، وهو مقتضى الحكمة، إلا لما صلح جعله رسولا عن الله، ولما حصلت حكمة الرسالة، بسبب نفور الخلق منه، واهتضامهم لجهته"¹.

ب. الانتصار لنبوة النبي محمد عليه السلام

ولم يَسَلِّمَ النبي الكريم بدوره من اقتراء اليهود، حيث شككوا في صدق رسالته عليه السلام، وهو زعم قديم قال به هؤلاء منذ بعثته عليه السلام، وهجرته إلى المدينة المنورة، واحتكاكه باليهود عن كتب².

وسعيًا منه إلى إثبات صدق نبوة الرسول الكريم، حرص الإمام شهاب الدين القرافي في مصنفه "الأجوبة الفاخرة" على إيراد بعض الدلائل التي هي حجة على من أنكر نبوته عليه السلام، وبخاصة اليهود منهم، فيعدها، بيانا لصدق رسالته ونبيل دعوته عليه السلام، ومن

1-المصدر السابق، ص 102.

2- ينظر في بعض الشواهد الدالة على السعي اليهودي في النيل من مصداقية النبي الكريم، كرسول مبعوث من عند الله تعالى في: ابن هشام عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، دار العقيدة الإسكندرية القاهرة، الطبعة الثانية، 1430 هـ 2009 م، 346/2، وابن قيم الجوزية، وزاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع لبنان، الطبعة الثالثة 1418 هـ 1998 م، 59/3.

هذه الحجج التي أوردتها في هذا الباب نذكر:

- شهادة اليهود المهتمدين إلى الإسلام بصدق نبوته عليه السلام

إذ حسب الإمام القرافي فقد "أسلم خيار اليهود وخيار علماءهم كعبد الله بن سلام، وكعب الأحرار وأخبرونا بأن مقتضى التوراة، ومقتضى دين اليهود، صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وأجمع اليهود قديما وحديثا على سيادة هؤلاء وعظم شأنهم في العلم والدين وكثرة الاطلاع، وهم اليوم يسلمون ذلك، فتكون شهادتهم حجة على اليهود، لأنه لم يكن هناك ما يوجب عدولهم عن الحق، لا سيما الأتقياء والسادة والنجباء، فإن شهادتهم مقبولة في كل شيء، فتقبل على اليهود في كل شيء"¹.

- النبي عليه السلام مبعوث إلى العالمين كافة

إذ اعتبر الإمام القرافي أن عالمية دعوته عليه السلام تقتضي أن يبشر وينذر جميع الناس بما فيهم أهل الكتاب ومنهم اليهود "فلو لم يكن رسولا إليهم لما دعاهم"².

- تأييد الله تعالى للنبي عليه السلام بالمعجزات

ويذهب الإمام القرافي في هذا الشأن إلى القول بأن إيمان اليهود بمعجزات الأنبياء يلزمهم بوجوب التصديق بنبوة النبي عليه السلام لأنه بعث بدوره بالمعجزات، وهو ما نص عليه بقوله: "يقول اليهود حقيقة المعجزة لا تختلف، وهي فعل خارق يقترن بالتحدي، وهذا قد وجد في حق محمد بن عبد الله كما وجد في حق موسى عليه السلام، فإذا كانت المعجزة لا تفيد النبوة يلزمهم ألا يعتقدوا نبوة موسى عليه السلام، وإن أفادت يلزمهم اعتقاد نبوة محمد عليه السلام"³.

1-القرافي، الأجوبة الفاخرة، ص 159.

2-المصدر السابق، ص 161.

3-المصدر السابق، ص 157.

- بشارات الكتب السماوية السابقة به عليه السلام وصدق نبوته

وقد أفرد الإمام شهاب الدين القرافي بابا كاملا في مصنفه "الأجوبة الفاخرة" عنونه بقوله "فما يدل من كتب القوم على صحة ديننا ونبوة نبينا صلى الله عليه وسلم"¹ وخصه لعرض جملة من البشارات الواردة في الأنجيل، والتي حصرها في واحد وخمسين بشارة مستخرجة من أناجيل العهد الجديد، وذلك ما أشار إليه عند الانتهاء من عرضها بقوله: "ولنقتصر على هذه الحادية والخمسين بشارة خشية الإطالة، وفي واحدة منها الكفاية، لمن أنصف وقصد الحق، فكيف بواحد وخمسين؟"².

وهذا التمتع والاستقصاء يعرب عن طول نقس الإمام القرافي في التنقيب، وقدرته على استقراء مصادر غير المسلمين ومنها الأنجيل، واستخراج الشواهد منها، وإثبات القرائن الموحية بالبشارة به عليه السلام بيانا لصدق نبوته، وردا لشبهات الجاحدين المنكرين لها من غير المسلمين.

ثانيا: شبهات حول القرآن الكريم ورد الإمام القرافي لها

من المواقف العقدية التي تحفظ للأشاعرة ولأهل السنة والجماعة عموما قولهم بأن القرآن الكريم كلام الله تعالى غير مخلوق³، وأنه معجز⁴، وذلك حرصا منهم على ربانية مصدره، وحفظا له من كل تحريف وتبديل. ورغم ذلك فإن من غير المسلمين من حاول إثارة بعض الشبهات بخصوص الكتاب العزيز، بغية النيل من مصداقية رسالة الوحي المنزّل من السماء،

1-المصدر السابق، ص 175.

2-المصدر السابق، ص 196.

3-أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوفية حسين محمود، دار الأنصار مصر، الطبعة الأولى 1397 هـ 1977م، ص 149 وما بعدها، وأبو بكر محمد بن الطيب الباقلافي، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1407 هـ 1987م، ص 178-179.

4-ينظر في قول الأشاعرة بإعجاز القرآن الكريم، ووجوه هذا الإعجاز في: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلافي، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف مصر، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ ط، ص 16 وما بعدها، و33 وما بعدها.

وتوسلت بعض من هذه الشبه المثارة من قبل هؤلاء بالاحتجاج باختلاف القراءات القرآنية من جهة، ووجود بعض القراءات الشاذة¹ من جهة ثانية، واعتبروا هذه الأخيرة من قبيل الزيادة التي ليست من القرآن، وأشاروا في هذا الباب إلى بعض قراءات ابن مسعود رضي الله عنه (ت 32 هـ) واحتجوا كذلك بنفي هذا الصحابي الجليل للمعوذتين، وجعلوا ذلك من النقصان الذي طال القرآن، عكس باقي الصحابة الكرام الذين أثبتوها وجعلوها منه، وكل هذا حسب زعمهم- من علامات التناقض والتحريف والتبديل، في محاولة منهم لصدّ النقد العلمي الذي خصه علماء المسلمين لمصادرهم الدينية². وما اعتمده الإمام القراقي لدحض مثل هذه الشبه التي حاول غير المسلمين إلصاقها بالقرآن الكريم، إيراده لجملة من القرائن التي يستفاد منها أن الكتاب العزيز رباني المصدر، وأنه محفوظ من التبديل والتحريف ومن ذلك:

أ. تواتر الروايات القرآنية

إذ اعتبر الإمام القراقي أن الروايات القرآنية مروية عن الرسول صلى الله عليه وسلم من طريق التواتر، والتي تلقاها عليه السلام بدوره من الله عز وجل، وهذا من أعلى درجات الصحة التي تفيد اليقين والقطع، يقول الإمام القراقي: "وكلها مروية عنه عليه السلام متواترة، فنحن على ثقة في جميعها، وأنها عن الله تعالى وبإذنه متلقاه عن خير رسله"³.

1- يقول ابن الجزري (ت 833 هـ) مبينا الفرق بين القراءات القرآنية الصحيحة والشاذة: "كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتالا، وصح سندها فهي القراءة الصحيحة، التي لا يجوز ردها ولا يجل إنكارها، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة، أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة، سواء كانت عن السبعة أم عن من هو أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف": محمد بن محمد الدمشقي، الشهير بابن الجزري، النشر في القراءات العشر، أشرف على تحريره ومراجعته محمد علي الضباع، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، بدون تاريخ ط، 9/1.

2- ينظر في تفصيل هاتين الشبهتين في: القراقي، الأجوبة الفاخرة، ص 113-115.

3- المصدر السابق، ص 116.

ب- تحري الدقة والصرامة المنهجية في جمع القرآن الكريم

وهذه الصرامة المنهجية في جمع القرآن الكريم توخى منها المسلمون حسب الإمام القرافي تمييزه عن غيره دفعا لشبهة التحريف والتبديل، وهو ما نص عليه بالقول: "لم يجز المسلمون أن يجعلوا شيئا من الأحاديث النبوية مع صحتها من الكتاب المنزل، ولا قول أحد من الصحابة، بل متى قال صحابي قولاً نسب له فقط، ولا يجوز أن يقال هذا من قول النبي عليه السلام فضلاً عن كونه من القرآن"¹. وفي علاقة بهذا الشأن، وردا على غير المسلمين القائلين بأن الزيادات التي أدرجها ابن مسعود رضي الله عنه في بعض كلمات القرآن الكريم هي من قبيل التحريف والتبديل، ذهب الإمام القرافي إلى القول بأنها من باب التفسير والبيان لكلمات القرآن، معتبرا أن الصحابة مع ذلك خالفوا ابن مسعود فيما ذهب إليه، توخيا للصرامة المنهجية التي ألحنا إليها آنفا، والتي تروم الاحتراز من كل تحريف وتبديل قد يلحق كتاب الله، وهو ما نص عليه بالقول: "وغير ذلك مما كان رضي الله عنه يعتقد أنه تفسير لتلك الآيات التي نازعوه فيها حرصا منه على بيان معناه، فكانوا هم يحرصون على أن لا يضاف للقرآن غيره، حذرا مما اتفق لأهل الكتاب في كتابهم... وكان الصواب معهم رضي الله عنهم، فميزوا كلام الله من غيره، ولم يخلطوه بسواه، فسلم عن الغلط والزلل، وهذا هو الحزم الذي وفق الله تعالى له هذه الأمة"².

وهذه الصرامة المنهجية التي ألح إليها الإمام القرافي معتبرة عند الصحابة رضوان الله عليهم كذلك فيما تعلق بحذف شيء من القرآن، حتى وإن كان ذلك من باب إقرار جزئية فقهية معينة، يرجى منها تحقيق مصلحة، وهذا المعنى يظهر من رده على الذين قالوا إن حذف ابن مسعود رضي الله عنه للمعوذتين هو من التحريف والتبديل، وهو ما عبر عنه بقوله: "وأما المعوذتان فكان ابن مسعود يريد أن يفردهما عن القرآن، ليقراءهما الجُنُبُ وغيره، للتعوذ حتى يتميز ما يشترط فيه الطهارة من القرآن عما لا يشترط، فهذا وجه اجتهاده رضي الله عنه، ورأي الصحابة رضي الله عنهم أن أفراد شيء من القرآن عن القرآن ذريعة ووسيلة إلى إسقاط بعض

1-المصدر السابق، والصفحة السابقة.

2-المصدر السابق، ص 113-114.

القرآن" ¹.

ج. تعدد الروايات القرآنية تيسير ورفع للحرج عن الأمة

وما دام مبدأ التيسير ورفع الحرج خصيصة من خصائص الشريعة الإسلامية، فإن تعدد القراءات القرآنية يدخل ضمن هذا الاعتبار كذلك، وهو ما ذهب إليه الإمام القرافي، في معرض رده على الذين قالوا بأن هذا التعدد من علامات تحريف القرآن، وذلك ما يفهم من قوله: "أنزل الله تعالى كتابه العزيز على خير رساله بلغة قريش، وقبائل العرب مختلفة اللغات في الإمالة والتفخيم، والمد والقصر، والجهر والإخفاء، وإعمال العوامل الناصبة والرافعة والجارة، فلو كلفوا كلهم الحمل على لغة واحدة لشق عليهم ذلك، فسأل عليه الصلاة والسلام ربه أن يجعله على سبع لغات، لتتسع العرب ويذهب الحرج، وكان بالمؤمنين رؤوفا رحما، فأُنزلت القراءات كذلك" ².

ثالثا: شبهة انتشار الإسلام بالقوة والعنف ورد الإمام القرافي لها

من المقولات المحجفة في حق الإسلام والمسلمين ادعاء انتشاره بالقوة والعنف، وهي شبهة أثارها من ناصب العداء للدعوة الإسلامية في القديم والحديث، سواء من بعض المستشرقين ³ أو من غيرهم، وهذه الفرية ما لبثت تتجدد بين الفينة والأخرى في وقتنا الحالي وإن بمسميات جديدة منها مسمى الإرهاب مثلا، وقد روج لها من قبل كذلك بعض أهل الأديان من اليهود والنصارى مما جعل الإمام القرافي يبسط مضمونها في كتابه "الأجوبة الفاخرة" ثم يرد عليها، كما هو دأبه مع كثير من الشبه التي أوردها في مصنفه هذا، وأما نص هذه الشبهة فهو كالاتي: "قال الفريقان الملعونان اليهود والنصارى إن دين المسلمين في غاية الضعف، وإنما ظهر بسبب

1-المصدر السابق، ص 114.

2-المصدر السابق، ص 116.

3-ينظر في بعض افتراءات المستشرقين، بخصوص انتشار الإسلام بالقوة والعنف، مع الرد عليها، في: عفاف صبره، المستشرقون ومشكلات الحضارة، دار النهضة المصرية، طبعة 1985، ص 80 وما بعدها.

القتال والقهر والغلبة والإخافة وسلب الذراري والأموال، ولو سلكوا العدل والإنصاف لما ظهر في دينهم حق"¹.

وقد انبرى الإمام القرافي لرد هذه الشبهة وبيان ما اعترها من زيف، بربطه فعل العنف بغير المسلمين، وتبرئته لساحة الإسلام مما نسب إليه في هذا الشأن، معتمداً في ذلك على جملة من الحجج، كان من بينها:

أ- مخالفة غير المسلمين لكتبهم الدينية

ومنها الأناجيل التي فيها دعوة باسم المسيح عليه السلام إلى إقرار السلم، وترسيخ مبدأ التسامح، وقد أورد الإمام القرافي في هذا المضمار نصاً من الانجيل² بغرض بيان وجه المخالفة هذا، ثم عقب عليه بقوله: "ومع ذلك فهم من أشد الناس تكالبا وحرصا على القتل والقتال، ويسط الأيدي بالأذى في أقطار الأرض، بسلب النفوس والأموال مستبحين لذلك، يعتقدونه من أعظم القربات، وأوثق أسباب السعادات مع تحريم إنجيلهم عليهم ذلك"³.

ب. تنكيل النصارى واليهود ببعضهم البعض

وكان هذا تحديداً مع البدايات الأولى لظهور النصرانية وخرقهم بذلك لمبدأ السلم والتسامح، وقد أورد الإمام القرافي في هذا الصدد بعض الحجج التاريخية الدالة على العنف والاعتداء المتبادل بين كل من اليهود والنصارى في بداية العهد النصراني⁴.

1-القرافي، الأجابة الفاخرة، ص 108.

2- للاطلاع على النص الذي توسل به الإمام القرافي في هذا الباب ينظر: إنجيل متى (5: 38-46).

3-القرافي، الأجابة الفاخرة، ص 108.

4-المصدر السابق، والصفحة السابقة.

ج. استعانة بعض الأنبياء بمبدأ المواجهات العسكرية

ويورد الإمام القرافي شواهد من الكتب الدينية لغير المسلمين توحى بتوسل بعض الأنبياء عليهم السلام بمبدأ المواجهات العسكرية، بغية إحقاق الحق، ورفع الحيف عن الناس، مما يتوافق مع مراد الله من بعثة الأنبياء والرسول الذي هو نصرته المستضعفين، ومحق الظلم والظالمين¹.

د. بيان المنظور الصحيح للمواجهات العسكرية في الإسلام

واعتبر الإمام القرافي أن الذي يجب أن تنصرف إليه الأفهام فيما له ارتباط بالمواجهات العسكرية التي أقرها الإسلام، هو كونها داخلة كذلك ضمن الاعتبار السابق الذي ارتضاه الله تعالى للأنبياء والمرسلين، تماشياً مع السنن الإلهية الرامية إلى إحقاق الحق ورفع الظلم، وهو ما نص عليه بالقول: "وإذا كان القتال سنة الله وعادته لأهل الحق مع أهل الضلال، فنحن على تلك السنة سالكون وبها عاملون، فتكون من مناقبنا، لا من مثالبنا، ومن حسناتنا، لا من سيئاتنا"².

وهكذا يظهر أن الإمام شهاب الدين القرافي توسل في رده لشبهة اعتماد الإسلام في مساره الدعوي على العنف، التي قال بها اليهود والنصارى باستيفاء مجموعة من الشواهد المدرجة من مصادرهم الدينية، ورصد أحداث معلومة من تاريخهم، مستهدفاً من ذلك تسليط الضوء على حجم العنف الذي اقترفه هؤلاء، وما فيه من اعتداء على الأنفس والأموال والأعراض الذي لا يرتضيه دين الإسلام، ولا يتوافق مع مقاصده، وإبطاله بالتالي لمقولة انتشار الدعوة الإسلامية باعتمادها على أسلوب الإكراه والعنف، وتصحيحه لها ببيان المقصد المرجو من المواجهات العسكرية من المنظور الإسلامي.

1-المصدر السابق، ص 109.

2-المصدر السابق، والصفحة السابقة.

خاتمة

وختاماً لا بد من القول إن ردود علماء المسلمين، على المخالفين لهم في العقيدة كان الهدف منه نصره قضايا الحق التي جاء بها الدين الإسلامي الحنيف، وبيان ما ارتبط بها من هدي وخير للبشرية جمعاء في معاشهم ومعادهم، وكان هذا دأب الأشاعرة كذلك، وهذا ما أعرب عنه الإمام القرافي في مصنفه "الأجوبة الفاخرة" وفق ما دللنا عليه عدد من الشواهد السالفة. لتكون مثل هذه الكتابات الدفاعية عن قضايا الإسلام وغيرها من الكتابات الأشعرية الأخرى، كاشفة عن أصول المذهب الأشعري، مبرزة للكثير من مميزاته وخصائصه، ضامنة لاستمراره في الزمان والمكان، عكس عدد من المذاهب الاعتقادية الأخرى التي لم تحز هذا الفضل، ولم يُكتب لها الاستمرار، ولعل شيئاً من هذا المعنى هو ما عبر عنه العلامة أبو علي الحسن اليوسي (ت 1102 هـ) بقوله: "ولا خفاء أن بقاء الأشعرية إلى آخر الدهر، واضمحلال غيرها من الطرق، من أقوى الأمارات على أنها حق، وأنها التي عليها النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ثبتنا الله عليها حالاً ومآلاً وجميع المؤمنين بها بمنه ورأفته"¹.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الورقة خلصت إلى جملة من النتائج نذكر منها:

- عقيدة الإمام القرافي في الرد على افتراءات غير المسلمين مرجعها ما عليه الأشاعرة وسائر أهل السنة والجماعة من تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث، ونفي الشرك والحيز والجهة عنه سبحانه.
- مخالفة غير المسلمين للعقيدة الصحيحة التي جاءت بها الأديان السماوية ومنها الديانة الإسلامية، بانتهاكهم لمبدأ التوحيد الخالص، ووقوعهم في عقيدة الشرك بالله تعالى، وتطاولهم على حرمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

1- أبو علي الحسن اليوسي، حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي، تحقيق حميد حجابي اليوسي، دار الفرقان للنشر الحديث، الدار البيضاء، الطبعة الأولى شتنبر 2008م، 231/1.

- دفاع الأشاعرة في شخص الإمام القرافي عن قضية النبوة والأنبياء ومنها نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، برده للشبهات التي أوردتها غير المسلمين بخصوص هذا الأمر.
- إعلاء الأشاعرة من مكانة الكتاب العزيز بردهم للافتراءات التي حاكها غير المسلمين بخصوصه، وهو ما تجلّى في ردود الإمام القرافي على جملة من الشبهات الواردة في هذا الباب.
- مبدأ السلم الذي أقره الإسلام من السبل الكفيلة لإحقاق النعائش والاستقرار والأمن بين الناس جميعاً، وهو ما حرص الإمام القرافي على إثباته رداً على بعض غير المسلمين القائلين بانتشار الدعوة الإسلامية بالقوة والعنف.
- أهلية الإمام القرافي العلمية وسعة اطلاعه مكنته من الانفتاح على نصوص الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد وإحاطته بقضاياها وإشكالاته، وذلك في معرض رده على شبهات وافتراءات غير المسلمين.
- الإمام القرافي في رده على افتراءات غير المسلمين مثال للمثقف الأشعري الواعي بقضايا مجتمعه والمنخرط فيها، دفاعاً عن دينه وأمنته.
- كتاب "الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد على الملة الكافرة" من المصادر الأشعرية النفيسة التي أعلنت من قيمة العقيدة الإسلامية الصافية، وأسهمت في حفظ الدين من كل استهداف وتناول، بفضل جِدَّة مضمونها وأصالة منهجها.

ثبت المصادر والمراجع المعتمدة:

- إبراهيم الباجوري، تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، اعتنى به وعلق عليه أحمد الشاذلي الأزهري، دار التنوير المبين للنشر والتوزيع، عمان الأردن، الطبعة الأولى 2016م.
- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع لبنان، الطبعة الثالثة 1418 هـ 1998م.
- ابن هشام عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، دار العقيدة الإسكندرية القاهرة، الطبعة الثانية، 1430 هـ 2009م.
- أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار مصر، الطبعة الأولى 1397 هـ 1977م.
- أبو المعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ضبط وتحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، وتوفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى 1430 هـ 2009م.
- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف مصر، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ ط.
- أبو عبد الله محمد الغاري التونسي، رسالة في عقائد أهل السنة، تحقيق نزار حمادي، دار الإمام ابن عرفة تونس، بدون تاريخ ط.
- أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي التلمساني الحسني، العقيدة الوسطى وشرحها، تحقيق يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ ط.
- أبو علي الحسن اليوسي، حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي، تحقيق حميد حامي اليوسي، دار الفرقان للنشر الحديث، الدار البيضاء، الطبعة الأولى شتنبر 2008م.
- أبو عمرو عثمان السلاحي، العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، مع شرح العقيدة البرهانية، أبو عثمان سعيد بن محمد بن العقباني، تحقيق نزار حمادي، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1429 هـ 2008م.
- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1407 هـ 1987م.
- أحمد بن العياشي سكيرج، مورد الصفا في محاذة الشفا، تحقيق محمد الراضي كنون، مطبعة ياديب، الرباط، بدون ط، ولا تاريخ ط.

- أحمد بن محمد العدوي، الشهير بالدردير، شرح الخريدة البهية في علم التوحيد، تحقيق وتعليق عبد السلام بن عبد الهادي شنار، دار البيروني، بدون ط، ولا تاريخ ط.
- تاج الدين السبكي، معيد النعم ومبيد النقم، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1407هـ-1986م.
- سعيد فودة، تهذيب شرح السنوسية "أم البراهين"، دار الرازي للطباعة والنشر، عمان الأردن، الطبعة الثانية 1425 هـ 2004م.
- سيف الدين الأمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1424 هـ 2004م.
- شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمان الصنهاجي المشهور بالقرافي، الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة في الرد على الملة الكافرة، تحقيق مجدي محمد الشهاوي، عالم الكتب، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1426 هـ 2005م.
- العربي اللوه، الرائد في علم العقائد، مطبعة تطوان، طبعة 2016م.
- عفاف صبره، المستشرقون ومشكلات الحضارة، دار النهضة المصرية، طبعة 1985.
- الكتاب المقدس، الطبعة الرابعة، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، العهد القديم الإصدار الثاني، 1995، العهد الجديد الإصدار الرابع، الطبعة الثلاثون 1993م.
- محمد بن أحمد ميارة، الدر الثمين والمورد المعين في شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين لابن عاشر الشهير بميارة الكبرى، دار ابن حزم بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1436 هـ 2011م.
- محمد بن محمد الدمشقي، الشهير بابن الجزري، النشر في القراءات العشر، أشرف على تحريره ومراجعته محمد علي الضباع، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، بدون تاريخ ط.
- محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية وجود الخالق ووظيفة المخلوق، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، و دار الفكر دمشق سورية، طبعة الثامنة 1417 هـ 1997م.
- محمد وصفي، المسيح والتثليث، تقديم محمد عبد الله السان، مراجعة علي الجوهري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون تاريخ ط.

التاريخ الحديث والمعاصر، التحديد والتحقيب والتقسيم

الباحث علي عبيد

مر الإنسان بعدة عصور تاريخية عربية وإسلامية وعالمية، كعصر ما قبل التاريخ، والعصور القديمة، والعصور الوسطى، إلى أن تم الانتقال إلى العصر الحديث والمعاصر. فإلى أي حد تتجلى صعوبة التحقيب والتقسيم والتحديد للعصر الحديث والتاريخ المعاصر؟ وما هي فترة كل منهما؟

لا غرو أن يكون التحديد الزمني محددًا بشكل دقيق بناء على أحداث الزمان والمكان، خاصة إذا اتسعت رقعة التحديد الزماني والمكاني، ولذلك كان من الصعب جدا أن يتم تحديد بداية كل عصر ونهايته، خاصة أن التاريخ قد تختلف عجلة دورانه من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، ومن أمة إلى أمة، ثم "إن المؤرخ لا يستطيع أن يحدد بدقة بداية العصور الوسطى أو نهايتها، وكذلك الحال بالنسبة لنهاية العصور القديمة وبداية التاريخ الحديث، لماذا؟ لأن التطور كان بطيئا جدا ومتاخلا لدرجة أنه لا يمكن للباحث أن يجزم بأن العصور الوسطى قد انتهت تماما في سنة معينة كسنة 1543 مثلا، وبدأت بعدها العصور الحديثة"¹.

لم تكن معايير العصر الحديث والتاريخ المعاصر واضحة الرؤى، وثابتة المعالم، فمقاييس الحديث لا تقترن بفترة محددة، والمعاصرة لا ترتبط ارتباطا وثيقا بظاهر المعالم بما يتأثر به العصر، "فالحداثة غير مقترنة بفترة معينة، والمعاصرة لا تعني دائما التزام روح العصر والتأثر به، علما بأن المقاييس والعناصر في هذه وتلك غير واضحة ولا ثابتة"². فما هي فترة التاريخ الحديث والمعاصر معا؟ وما هي بدايات ونهايات كل من العصر الحديث والتاريخ المعاصر؟

1 تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر (من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الثانية): ميلاد القرني (منشورات الجامعة المفتوحة 1995، ط2). ص22.

2 تطور الشعر العربي الحديث والمعاصر في المغرب من 1830م إلى 1990: عباس الجاربي (مطبعة الأمنية 1997، ط1). ص7.

المحور الأول: فترة العصر الحديث والتاريخ المعاصر.

اختلف كثيرا في بداية التحقيب للفترتين، الحديثة والمعاصرة ونهايتهما، وتاريخ الشعوب "يقدم لنا رؤية لمسيرتها منذ القرن السادس عشر حتى أوائل القرن العشرين"¹. وقد بلغت هذه الفترة الزمنية ما يقارب خمسة قرون، انطلاقا من التحقيب المرتبط بالدولة العثمانية، وفي ذلك يقول الدكتور شوقي عطا الله في كتابه (تاريخ العالم العربي الحديث والمعاصر): "يعالج هذا الكتاب أحوال العالم العربي منذ امتد إليه نفوذ الدولة العثمانية في القرن السادس عشر إلى الآن، وهي حقبة زمنية طويلة تبلغ خمسة قرون تقريبا"². وقد تكون بداية الفترة الحديثة والمعاصرة "منذ مطلع القرن السادس عشر حتى أواسط القرن العشرين"³.

وقد حدد عباس الجراري دراسته بفترة زمنية تمتد من تاريخ احتلال الجزائر عام 1830م إلى تاريخ حرب الخليج سنة 1990م، وذلك لاعتبارين:

الاعتبار الأول: أثر الاحتلال. إذ يرى أن تحديده ذلك "باعتبار ما كان لذلك الاحتلال من أثر كبير في المغرب، عُده كالصدمة التي حثت على الإفاقة والنهوض"⁴.

الاعتبار الثاني: دخول العرب في مرحلة جديدة. كما كان هذا التحديد "باعتبار ما نتج عن هذه الحرب من شعور عميق بدخول العرب والمسلمين جميعا في مسيرة جديدة ولدت وعيا وفكرا، ومواقف غير ما كان متعارفا عليه في السابق"⁵.

1 تاريخ الشعوب الإسلامية في العصر الحديث: عبد العزيز سليمان نوار (دار الفكر العربي 1998م بدون طبعة) ص3.

2 تاريخ العالم العربي الحديث والمعاصر منذ الفتح العثماني للعالم العربي إلى الوقت الحاضر: شوقي عطا الله الجميل (دار الثقافة للنشر والتوزيع 1998م بدون طبعة) ص3.

3التاريخ والمؤرخون العرب في العصر الحديث (دراسة عن حركة التأليف التاريخي في أقطار الوطن العربي): أحمد طربين (بنارخ 1970، بدون أي دار أو رقم طبعة)، ص3.

4 تطور الشعر العربي الحديث والمعاصر: عباس الجراري (مرجع سابق) ص8.

5المرجع السابق: ص8.

وقد تكون "أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، هي مرحلة الدخول في الأزمنة العربية الحديثة كما تجلى من تحديدات العلماء المختلفة"¹. لقد جاء العصر الحديث بعد العصر الوسيط، وهذا أمر متفق عليه، لكن هناك صعوبة تكمن في المرحلة الفاصلة بينهما، فهذا ليس بالأمر الهين على الأقلام التي ترصد أحداث التاريخ ووقائعه وتحدد ملامحه، "فليس من اليسير أن يحدد المؤرخ تاريخاً فاصلاً بين العصرين الوسيط والحديث، فالانتقال بينهما حدث تدريجياً، ولم يسر على طريقة واحدة، ثم هو في بلد أسرع وأكمل منه في بلد آخر"².

وقد تولد عن العصر الحديث تاريخنا المعاصر الذي يشكل معه فترة زمنية تقارب خمسة قرون، وكان بذلك "التاريخ المعاصر للوطن العربي امتداداً للتاريخ الحديث الذي عاشته الأقطار العربية"³.

ولا ريب أن معالم تحديد الفترة من بدايتها إلى نهايتها لم تظهر ملامحها بعد، إذ نجد أن الحقبة الآن لا تتعدى خمسة قرون.. ولكن بمحاولتي لتحديد بداية العصر الحديث في الفقرة الآتية ستبدو معالم بداية فترة التحقيب للعصر الحديث أكثر وضوحاً.. فمتى بدأ التحقيب للعصر الحديث؟

المحور الثاني: بداية التحقيب للعصر الحديث ونهايته.

سبقت الإشارة إلى أن فترة العصر الحديث والتاريخ المعاصر قد امتدت حوالي خمسة قرون، كانت بدايتها مع مطلع القرن السادس عشر الميلادي، ولكن هناك من يشير إلى أن المرحلة قد بدأت قبل ذلك، وسيأتي بيانها بالتفصيل. وسأبين ذلك من خلال أمرين:

الأمر الأول: التحديد والتحقيب المرتبط بالمرحلة الأوروبية والعثمانية.

1: التحديد الأوروبي. فقد مرت المرحلة الأوروبية على وجه التحديد من مرحلة العصر الوسيط إلى عصر النهضة، "ومنذ القرن الخامس عشر انبثق من جديد ذلك النور الذي خبا

1 كتابة السيرة النبوية لدى العرب المحدثين اتجاهاتها ووظيفتها: حسن بزاينة (المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ط2014)، ص51.

2 تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر (من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الثانية): ميلاد القرشي (مرجع سابق) ص22.

3 تاريخ العرب المعاصر: رافة شيخ (عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية 1995م، ط1). ص7.

في العصور الوسطى، نور التفكير الحر الذي كان من قبل طابع المدينة الإغريقية. وكانت هذه النهضة الأوروبية وليدة تطورات عدة"¹. ولعل مرحلة العصر الحديث قد استغرقت زهاء أربعة قرون، ليبقى القرن الخامس وما بعده للتاريخ المعاصر، إذ أن أوروبا مع نهاية القرن الخامس عشر "قد دخلت في أخطر وأدق مراحل حياتها، وهي مرحلة استغرقت أربعة قرون ونيف"².

وحيثما يكون التاريخ أمام مرحلة انتقالية من حقبة إلى حقبة، أو من عصر إلى عصر، فإن مرحلة الانتقال تدخل في صفحة من صفحات التاريخ الجديد، ولذلك "فمنذ أن انتهى العصر الوسيط، يبدأ العصر الحديث مع فترة انتقالية بينهما تضاف لرصيد التاريخ الحديث هي ما يطلق عليها عصر النهضة Renaissance"³. وهنا نجد أن مرحلة عصر النهضة لم تكن إلا مرحلة انتقالية إلى ما سمي بالتاريخ الأوروبي الحديث، وقد ظهرت في هذه المرحلة تغيرات كثيرة شملت معظم جوانب الحياة الأوروبية وغيرها، ولهذا "تطلق عبارة التاريخ الأوروبي الحديث على الفترة التي أعقبت عصر النهضة، والتي شملت القرون الثلاثة: السادس عشر، والسابع عشر، والثامن عشر. وما من شك في أن هذه الفترة تعتبر ذات أهمية كبيرة بالنسبة للتاريخ الإنساني، لأنها قد اشتملت على تغيرات جوهرية عممت كل جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والفلسفية والفنية، وأثناء هذه الفترة ظهرت الدول الأوروبية الحديثة"⁴.

ولعصر النهضة الأوروبية تأثير كبير على العرب أيضا، فيكون بذلك تقارب في التأثير والتأثر، ومن تم إلى التحقيب الزمني، ويتجلى ذلك في الاحتكاك الذي حصل بين العرب والغرب، فإذا "كانت العصور الحديثة قد بدأت في أوروبا منذ القرن الخامس عشر مقترنة بالنهضة التي ارتبطت بالانطلاقة الثقافية التي ظهرت أولى بوادرها في إيطاليا ثم فرنسا، قائمة في المجال الفكري والفني على إحياء القديم ذي الطابع الإغريقي اللاتيني، فإنها في المشرق العربي ترجع إلى عامل الاحتكاك مع الغرب الذي أخذ يتقوى ويتقدم، بدءا من حملة نابليون

1 التاريخ الحديث والمعاصر: محمد قاسم وأحمد نجيب هاشم (دار المعارف بمصر 1965م بدون طبعة) ص 6.

2 المرجع السابق: ص 4.

3 المدخل إلى علم التاريخ: عبد الرحمن عبد الله الشيخ (دار المريخ للنشر، بدون تاريخ أو طبعة) ص 124.

4 تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الثانية: ميلاد القرخي (مرجع سابق) ص 21.

Napoléon على مصر عام 1798م، بل قبل ذلك بكثير بالنسبة للبنان الذي عرف الاتصال بأوروبا منذ القديم بسبب روابط الدين¹.

2: التحديد العثماني. ساهم الحكم العثماني للمنطقة العربية الإسلامية في تحديد معالم التحقيب التاريخي للعصر الحديث والتاريخ المعاصر، فقد استمر زمننا طويلا، وهذا "الحكم العثماني لمنطقة الشرق العربي كان من أطول عهود السيطرة الأجنبية التي عرفت المنطقة في تاريخها الطويل، فقد استمر من القرن السادس عشر حتى سقوط الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى"².

وقد كان للأتراك سبق في خلق أحداث ساهمت في الانتقال من العصر الوسيط إلى العصر الحديث قبل القرن الخامس عشر الميلادي، إذ "شهد الأتراك مختلف التطورات الكبرى التي مرت بالعالم منذ القرن الثالث عشر، وكانت لهم مواقف إزاء تلك التطورات والأحداث الكبرى"³. ومواقف العثمانيين لم تكن محصورة على الغرب وحدهم، وإنما كانت لهم مواقف مع العرب والغرب معا منذ بداية حكمهم، "وكانت بداية الحكم العثماني لتلك الأقطار العربية في أوائل القرن السادس عشر الميلادي حتى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين"⁴.

الأمر الثاني: تحديد البداية والنهاية للتاريخ الحديث من حيث الفتح والسقوط.

1: الفتح. والقصد فتح القسطنطينية: فقد تحدث عنها البعض واصفا إياها بالسقوط بدل الفتح، وأعتقد أن المرحلة الأولى هنا تسمى بالفتح ثم تسمى بالسقوط؛ وذلك حينما سقطت من الفاتحين، أو أنها قد تكون أمام ضياع من قبل من سلبت منهم. وهذا الفتح قد ساهم بشكل كبير في تحريك عجلة التاريخ الحديث، ولهذا "يبدأ العصر الحديث بإجماع عدد كبير من المؤرخين منذ سقوط القسطنطينية على يد محمد الفاتح سنة 1453م ذلك الحدث الرهيب الذي قرعت

1 تطور الشعر العربي الحديث والمعاصر: عباس الجراري (مرجع سابق) ص 17-18.

2 الشرق العربي في التاريخ الحديث والمعاصر: محمد أنيس والسيد رجب حراز (دار النهضة العربية 1967م المطبعة العالمية بالقاهرة بدون طبعة) ص د.

3 تاريخ الشعوب الإسلامية في العصر الحديث: عبد العزيز سليمان نوار (مرجع سابق) ص 5.

4 تاريخ العرب المعاصر: رأفت الشيخ (مرجع سابق) ص 1

من أجله الكنائس أجراسها"¹. وهنا نجد أن الكاتب قد أطلق عليها لفظة السقوط بدل الفتح.. وقد عنونت لهذا النقطة بالفتح، حتى أقف على لفظة السقوط فيما فتحه المسلمون وسقط من أيديهم لأسباب تاريخية.

2: السقوط، ويمكن تضمينه:

أ: سقوط الإمبراطورية الرومانية. إذا ما سعى المؤرخ إلى تحديد بداية العصر الحديث انطلاقاً من سقوط الإمبراطورية الرومانية، فإننا نكون أمام نهاية للعصر الوسيط، والذي مع نهايته تكون البداية للعصر الجديد/ العصر الحديث، كما "يمكن أن نحدد بشكل تقريبي فترة العصور الوسطى في سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية على أيدي القبائل الألمانية الشمالية في حوالي منتصف القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر، ويرى عدد كبير من المؤرخين أن سنة 1453م هي السنة التي انتهت فيها العصور الوسطى، وبدأت فيها العصور الحديثة"².

ب: سقوط الأندلس. حينما استرجع الغرب الأندلس وسقطت من يد المسلمين، انطلق الغرب في بسط يدهم على العصر الحديث، وأنهوا مرحلة العصر الوسيط، فعندما "تمكن النصارى من بسط سيطرتهم على بلاد الأندلس، وذلك عام 897هـ (1492م)، وظهرت قوتهم، عدوا ذلك الوقت نهاية للعصور الوسطى التي كانت القوة فيها للمسلمين، وبداية للعصور الحديثة"³، فكان في سقوط الأندلس نهاية للعصر الوسيط، وبداية للعصر الحديث.

عادت أوروبا قوتها، فسلبت من الأمة العربية والإسلامية سلطتها، وكان ذلك بعد مرحلة سقوط الأندلس، لتطلق شرارتها على يد المبشرين، وهذا أمر يكفي للقول ببداية الأمة العربية إلى العصر الحديث والتاريخ المعاصر. فالتنصير/ التبشير والاستشراق كل ذلك ساهم بشكل كبير في التأثير الغربي على العرب، وجعل مرحلة الانتقال من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، مرحلة واحدة من حيث تقارب الزمن والأحداث، "فمع سقوط الأندلس، عادت لأوروبا قوتها فأصبحت

1 المدخل إلى عالم التاريخ: عبد الرحمن عبد الله الشيخ (مرجع سابق) ص 125.

2 تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر: ميلاد القرخي (مرجع سابق) ص 22.

3 تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر: إسماعيل أحمد ياغي (دار المريح للنشر 1993م، بدون طبعة) ص 11.

الأمة الإسلامية في ضعف ووهن، ولم تمض مدة طويلة حتى سيطر نصارى أوروبا على أرجاء واسعة من العالم الإسلامي، وازداد إرسال البعثات التنصيرية لتؤدي دورها في التمكين للصليبيين والتأثير على المسلمين ومحاوله صرفهم عن دينهم"¹. وكل هذا ساهم في اليقظة العربية والإسلامية، وبدأت بذلك مرحلة بداية العصر الحديث، فمتى بدأت مرحلة التاريخ المعاصر؟

المحور الثالث: بداية التاريخ المعاصرونهائته.

مما لا شك فيه أن يكون التاريخ المعاصر تبعا للعصر الحديث، وبانتهاء مرحلة العصر الحديث تبدأ مرحلة التاريخ المعاصر، وقد يصعب تحديد مرحلة الانتقال، لذلك يقع الاختلاف بين المؤرخين.. وسأحدد ملامح كل هذا من خلال الآتي:

1: انهيار الدولة العثمانية. يرى البعض على أن انهيار الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى يعد اللبنة الأولى لبناء التاريخ المعاصر، وقد "امتد الحكم العثماني للبلاد العربية طوال أربعة قرون، حتى الحرب العالمية الأولى، عندما انهارت الإمبراطورية العثمانية، واقتسمت أملاكها الدول الأوروبية الكبرى، بعد هزيمة تركيا في هذه الحرب"².

2: الصراع القومي بين العرب والعثمانيين. كما أن أحداث التاريخ المعاصر قد عرفت تغيرا ملحوظا بين العرب والأترك، تجلى في الصراع القائم على القومية مع مطلع القرن العشرين، وقد "تمثلت أحداث بدايات التاريخ المعاصر في الصراع بين القومية التركية التي انتهجت الفكرة الطورانية، وبين القومية العربية التي بزغت شمسها في أقطار المشرق العربي خاصة مع بدايات القرن العشرين"³.

1 تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر: إسماعيل أحمد ياغي (مرجع سابق) ص11.

2 تاريخ العرب الحديث من الغزو العثماني إلى نهاية الحرب العالمية الأولى: حلمي محروس إسماعيل (مؤسسة شباب الجامعة 1997م، بدون طبعة) ص ب.

3 تاريخ العرب المعاصر: رأفت الشيخ (مرجع سابق) ص7.

3: التلخص من الاستعمار الأوروبي. أصابت أنوار عصر النهضة الأوروبية العرب في ظلامهم الدامس، وذلك منذ أن بدأ الغرب بالتوسع والتسلط على العرب، فكانت هذه من بين العوامل التي ساهمت في انتقال العرب من مرحلة العصر الوسيط إلى الحديث فالمعاصر، وحينما أرادت الأمة العربية أن ترسم ملامح التاريخ المعاصر، سعت إلى التطلع إلى الحرية، وما هذا إلا "المعالجة تاريخ العرب المعاصر اعتباراً من بدايات القرن العشرين، حيث عاشت الأمة العربية مرحلة حاسمة في تاريخها للتخلص من السيطرة الاستعمارية والحصول على الاستقلال والتطلع إلى الوحدة العربية"¹.

وبناء على هذا، فقد انطلق التاريخ العربي المعاصر بصورة أو بأخرى مع الحرب العالمية الأولى، إذ معها تغيرت ملامح التاريخ، ورسمت أحداث أخرى ساهمت في عملية الانتقال من حقبة إلى حقبة. وقد "كانت الحرب العالمية الأولى حدثاً فاصلاً عميق الأثر في مستقبل ومصير هذه الأقطار، فقد انتقلت في عهد له سماته إلى عهد آخر تختلف سماته تماماً"². وهذا التاريخ هو ما تم تناوله أثناء دراسة التاريخ، إذ "تتناول دراسة تاريخ العرب المعاصر، منذ نهاية الحرب العالمية الأولى حتى الآن"³. ونتيجة لتلك الأحداث وتأثيراتها على الأمة العربية كان العرب أمام بداية لتأريخ جديد هو التاريخ المعاصر، وقد "تمثلت أحداث التاريخ المعاصر في تأثيرات الحرب العالمية الأولى على الوطن العربي، تلك التأثيرات التي ظهرت في نشاط الألمان في الوطن العربي ضد دول الوفاق بريطانيا وفرنسا، إلى جانب دعوة الجهاد المقدس التي أطلقها السلطان العثماني ضد دول الوفاق، لحث المسلمين في كل الأقطار"⁴.

إن ظهور الحركة العربية الطامحة للتحرر من الهيمنة الأوروبية على وجه الخصوص، قد جاءت بعد أن وضعت الحرب العالمية أوزارها، فحصل هذا الاصطدام بتلك القوى المتسلطة، "فبعد الحرب العالمية الأولى (1914-1918م) تبدأ حقبة جديدة في تاريخ الشرق العربي، تتميز

1 المرجع السابق: ص 1.

2 تاريخ العالم العربي المعاصر: إسماعيل أحمد ياغي (مرجع سابق) ص 7.

3 تاريخ العالم العربي المعاصر: إسماعيل أحمد ياغي (مرجع سابق) ص 5.

4 تاريخ العرب المعاصر: رأفت الشيخ (مرجع سابق) ص 7.

بالخضوع للقوى الاستعمارية الأوروبية، ولاسيما إنجلترا وفرنسا، كما تتميز بظهور الحركة القومية العربية واصطدامها بالقوى الاستعمارية الأوروبية¹. فالتاريخ لم يعد حكرًا على أمة معينة، ولا محدودًا بلغة أو عرق أو أمة، ولا محصورًا في ركن من أركان الأوطان.. وإنما العالم أصبح قرية صغيرة؛ فكانت الأحداث مرتبطة ومتشابكة فيما بينها، مما أدى إلى حركة الانتقال من حقبة إلى حقبة، شاملة الأمة العربية والإسلامية والغربية. "فأصبحت العوامل المؤثرة في الفترة المعاصرة تعمل حتمًا في مجموع المعمور"².

والتاريخ لا ينعطف، ولا ينتقل من مرحلة إلى مرحلة إلا حينما تتراكم تلكم الأحداث التي تعطي لمحة متكاملة عن حقبة زمنية معينة، إذ "تتميز المنهجية التاريخية المعاصرة لسبر أغوار التاريخ، بين العوامل والأحداث، فالعوامل هي مجموعة الوقائع التي يؤثر تراكمها في مجرى التاريخ، والأحداث هي الوقائع المنعزلة التي لا يكفي وزنها لإحداث المنعطفات التاريخية"³. وهذه الكتابة في التاريخ المعاصر قد "تزيد صعوبة على الكتابة في التاريخ الحديث، فعلاوة على قلة المصادر والوثائق أو انعدامها، نواجه حيوية الموضوعات"⁴، وأظن أن الدكتور جلال يقصد تحديدًا، مجالًا معينًا في الكتابة، فالتاريخ المعاصر عرف نهضة ثقافية واجتماعية؛ مما أدى إلى ظهور كثرة المصادر والمراجع في معظم العلوم التي كانت عزيزة في مرحلة ما قبل التاريخ المعاصر.

خاتمة

لقد ساهمت مجموعة من الأحداث التاريخية في تغيير مجرى التاريخ البشري، فمن عصر ما قبل التاريخ بحوالي 3000 سنة قبل الميلاد، ومرورا بالعصور القديمة والوسطى التي انتهت بظهور العصر الحديث والتاريخ المعاصر، وكان من هذه الأحداث التي رسمت بداية ملامح هذه الحقبة الزمنية، والتي منها: النهضة الأوروبية، واكتشاف أمريكا، والفتح العثماني، وسقوط

1 الشرق العربي في التاريخ الحديث والمعاصر: محمد أنيس / السيد رجب حراز (مرجع سابق) ص د.

2 تاريخ المغرب الحديث والمعاصر دراسات وبحوث: إبراهيم بوطالب (كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة أبي رقرق 1435هـ-2014م، ط1) ج2، ص343.

3 تاريخ المغرب الحديث والمعاصر دراسات وبحوث: إبراهيم بوطالب (مرجع سابق) ج2 ص343.

4 العالم العربي الحديث: جلال يحيى (دار المعارف 1985م بدون طبعة) ج1 ص6.

الأندلس وفتح القسطنطينية، والاستعمار، والتنصير والاستشراق الخ، فهنا مع هذه الأحداث الكثيرة انتقل التأريخ من العصر الوسيط إلى العصر الحديث والتاريخ المعاصر.

ولعل الحقبة الزمنية تتجاوز خمسة قرون إذا ما حُددت البداية من القرن الثالث عشر إلى نهاية القرن العشرين.. فقد تكون لأمة حقبتها، ولكن ذلك من الصعب جدا، خاصة في التاريخ الحديث والمعاصر؛ إذ أصبح العالم قرية صغيرة، ترسمه نفس الأحداث وتكونه نفس الوقائع.

وإنني أرى أن تحديد حقبة العصر الحديث والتاريخ المعاصر بحدث واحد فقط، سيكون مخالفا للصواب، فكل الأحداث التي أشرت إليها تساهم بشكل كبير في عملية التحقيب هذه، لذلك أقمت بحثي على تحديد يبدأ من القرن الخامس عشر إلى نهاية القرن العشرين، ويكون العصر الحديث قد بدأ مع سقوط العصر الوسيط خلال القرن الخامس عشر ميلادي، لتنتقل بذلك بداية جديدة للتاريخ المعاصر منذ الحرب العالمية الأولى (1914-1918م) إلى نهاية القرن العشرين. أما ما جاء بعد هذا العصر فسيدخل في حقبة جديدة هي العصر الراهن، إذ "تتميز فيه الأيام العصيبة التي تعيشها أمتنا العربية في المرحلة الراهنة بتنبه وعي الأفراد والشعوب للثقافة التاريخية التي يستمدونها من أعماق ماضيهم وتراثهم، نظرا لما تعكسه هذه الثقافة من فضائل عقلية وخلقية تجعل الساعي إليها لا يطفو على مجرى الأحداث فينتأذفه تيارها، وإنما يكون له أثر في توجيهها أو تعديل سيرها بما يجعله قادرا على صنع مصيره والتحكم بمستقبله"¹.

إن ملامح العصر الحديث والتاريخ المعاصر قد أصبحت واضحة المعالم، وحُق للمؤرخ والدارس أن يبحثها من بابها الواسع، لكن العصر الراهن لم يختمر بعد، فهو في مرحلة المخاض، خاصة مع مجموعة من الأحداث التي غيرت ملامح التاريخ منذ نهاية القرن العشرين والدخول في القرن الواحد والعشرين الميلادي، ويحتاج هذا إلى بحث خاص، يحدد لنا معالم العصر الراهن الذي لا أرى أن أحداثه قد أصبحت ظاهرة المعالم، فالتاريخ الآن مليء بالأحداث التي ابتدأت مع نهاية القرن العشرين، واستمرت مع القرن الواحد والعشرين، وما تكاد تنتهي هذه الأحداث حتى تتولد لنا أخرى.

1 التاريخ والمؤرخون العرب في العصر الحديث: أحمد طرين (مرجع سابق) ص3.

لائحة المصادر والمراجع.

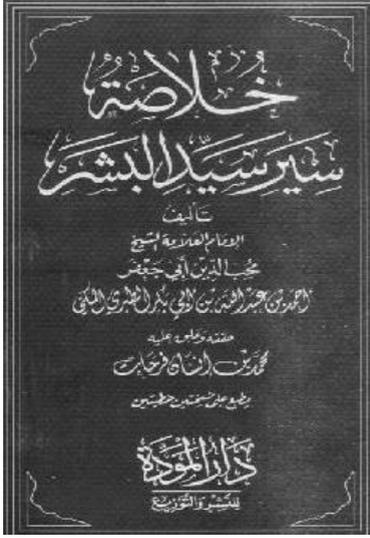
- التاريخ الحديث والمعاصر: محمد قاسم وأحمد نجيب هاشم (دار المعارف بمصر 1965م بدون طبعة)
- تاريخ الشعوب الإسلامية في العصر الحديث: عبد العزيز سليمان نوار (دار الفكر العربي 1998م بدون طبعة)
- تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر: إسماعيل أحمد ياغي (دار المريخ للنشر 1993م، بدون طبعة)
- تاريخ العالم العربي الحديث والمعاصر منذ الفتح العثماني للعالم العربي إلى الوقت الحاضر: شوقي عطا الله الجميل (دار الثقافة للنشر والتوزيع 1998م بدون طبعة)
- تاريخ العرب الحديث من الغزو العثماني إلى نهاية الحرب العالمية الأولى: حلي محروس إسماعيل (مؤسسة شباب الجامعة 1997م، بدون طبعة)
- تاريخ العرب المعاصر: رافة شيخ (عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية 1995م، ط1)
- تاريخ المغرب الحديث والمعاصر دراسات ونحوث: إبراهيم بوطالب (كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة أبي رقراق 1435هـ-2014م، ط1)
- تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر (من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الثانية): ميلاد القرحي (منشورات الجامعة المفتوحة 1995، ط2).
- التاريخ والمؤرخون العرب في العصر الحديث (دراسة عن حركة التأليف التاريخي في أقطار الوطن العربي): أحمد طرين (بتاريخ 1970، بدون أي دار أو رقم طبعة)،
- تطور الشعر العربي الحديث والمعاصر في المغرب من 1830م إلى 1990: عباس الجراري (مطبعة الأمنية 1997، ط1).
- الشرق العربي في التاريخ الحديث والمعاصر: محمد أنيس والسيد رجب حراز (دار النهضة العربية 1967م المطبعة العالمية بالقاهرة بدون طبعة)
- كتابة السيرة النبوية لدى العرب المحدثين اتجاهاتها ووظيفتها: حسن بزاينية (المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ط2014).

فائدة في كتاب



"خلاصة سير سيد البشر" للإمام محب الدين الطبري ومنهجه في تأليفه

الباحث أمين بن احمد انقيرة



الحمد لله القائل: "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ إِسْوَةٌ
حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا"
[الأحزاب 21]، وصلى الله وسلم على المبعوث رحمة
للعالمين، سيدنا محمد القائل: "إنما أنا رحمة مهداة"¹، وعلى
آله وصحبه السالكين منهجه القويم، والتابعين ومن تبعهم
بإحسان إلى يوم الدين، وبعد: فأولى ما يعتني به الباحثون،
وأفضل ما يشتغل به المشتغلون من العلوم بعد كتاب الله
عز وجل معرفة سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وشيئله،
ولأجل هذا شمر العلماء قديما وحديثا عن ساعد الجد؛ فألفوا

توالتف عديدة مفيدة، شملت جميع فروع السيرة النبوية، فمن مؤلف في الشائل والأخلاق
النبوية، وآخر في الخصاص، أو المعجزات، أو غريب السير، ومن متعرض لمسألة من المسائل
تدقيقا وتفصيلا، كما حرص كثير منهم على أن يقدموا للأمة مختصرات في هذا العلم، تقرب لهم
تعريفًا مقتضبا عن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرته، وإن من هذه المختصرات المفيدة
كتاب: "خلاصة سير سيد البشر"، لمؤلفه البارع، أحد الأعلام، وعالم كبير من علماء السيرة
النبوية، الشيخ محب الدين الطبري (ت756هـ) رحمه الله، وهو كتاب صغير الحجم غزير
الفائدة، حري بأن يكون موضعه في مقدمة المصنفات في المكتبة الإسلامية، وهذا المقال العلمي
يروم تقريب هذا الكتاب للقارئ الكريم معرفا به وبصاحبه ومنهجه فيه.

1- إلماع مختصر حول سيرة محب الدين الطبري¹:

هو أحمد بن عبد الله بن مُحَمَّد بن أبي بكر بن مُحَمَّد بن إبراهيم أبو جعفر، وقيل أبو العباس، محب الدين الطَّبْرِيّ ثُمَّ الْمَكِّيّ الشَّافِعِيّ. اختلف في مولده، قال الحافظ البرزالي رحمه الله (ت:739 هـ): "ولد بمكة في يوم الخميس السابع والعشرين من جمادى الآخرة سنة خمس عشرة وستائة"، وقوى كلام البرزالي الشيخ بهاء الدين عبد الله بن خليل المكي نقلاً عن غيره، وقال الشيخ أثير الدين أبو حيان رحمه الله (ت:756 هـ): "ولد في خامس عشرين جمادى الآخرة من السنة"، وقيل غير ذلك. واختلف في وفاته كذلك، قال الشيخ تقي الدين الفاسي رحمه الله (ت:832 هـ): "وقد اختلف في وفاة المحب الطبري على أربعة أقوال، فقليل: كانت وفاته في الثلث الأخير من ليلة الثلاثاء ثاني جمادى الآخرة سنة أربع وتسعين وستائة بمكة، ودفن بالمعلاة، وكذا وجدت وفاته بخط بعض العصريين، ووجدت بخط القطب الحلبي في تاريخه أن علي بن عمر بن حمزة الحراني كتب إليه: أنه توفي في جمادى الآخرة من السنة المذكورة، وكذا وجدت أيضاً وفاته في تاريخ الذهبي وفي معجم البرزالي، وقد قيل غير ذلك".

من شيوخ محب الدين الطبري ثلة من الفقهاء والعلماء، منهم: أبو الحسن علي بن المقير، وأبو الحسن علي بن أحمد اليزدي، وأبو الفضل أحمد بن طاهر بن البهتي، ويعقوب بن أبي بكر الطبري، وشرف الدين أبي الفضل المرسي، وأبو الحسن بن الجميزي، ومحي الدين محمد بن أحمد بن محمد بن أبي جرادة المعروف بابن العديم، وريحان بن عبد الله الشرفي السكيني، وشيخ الحرم نجم الدين بشير بن حامد التبريزي، ومجد الدين القشيري، وغيرهم كثير.

ومن تلامذته: القاضي جمال الدين الطبري، والمحدث عبيد الله بن عبد العزيز المهدي مع القطب القسطلاني، ونجم الدين بن عبد الحميد، والشيخ علاء الدين العطار، والقاضي شمس الدين بن مسلم، والحافظ الديمياطي، وعلم الدين البرزالي، والقاضي نجم الدين الطبري، وقطب الدين الحلبي، وأثير الدين أبو حيان.

1 مصادر الترجمة: الوافي بالوفيات 90/7، طبقات الشافعية 18/8، المنهل الصافي 342/1، الأعلام 159/1، تاريخ الإسلام 794/15.

أما عن مؤلفاته فله جملة من المصنفات والمؤلفات نذكر منها:

- الأحكام الكبرى.
- الكافي في غريب القرآن.
- كتاب يتضمن ترتيب العزيزي على السور، مجلد.
- النخبة المدينة، جزء لطيف.
- كتاب تفسير جامع، لم يتم.
- مرسوم المصحف العثماني المدني.
- الأحكام الوسطى، مجلد كبير.
- الأحكام الصغرى، يتضمن ألف حديث وخمسة عشر حديثاً.
- المحرر للملك المظفر، جمع فيه أحكام الصحيحين، ومختصره المسمى بالعمدة.
- الرياض النضرة في فضائل العشرة، مجلدان (مطبوع).
- ذخائر العقبي في فضائل ذوي القربى، مجلد (مطبوع).
- السمط الثمين في مناقب أمهات المؤمنين، مجلد (مطبوع).
- تقريب المرام في غريب القاسم بن سلام، مبوباً على حروف المعجم، مجلد مختصر.
- الدر المنثور للملك المنصور.
- غريب جامع الأصول، مجلد.
- صفة حج النبي صلى الله عليه وسلم على اختلاف طرقها وجميع طبقاتها.
- السيرة النبوية ووجوه المعاني في قوله صلى الله عليه وسلم: من رآني في المنام فقد رآني حقاً، جزء.
- مختصر عوارف المعارف للشُّهُرُورِذِيِّ، مجلد.
- كتاب في الفقه مجموع في الخلاف على طريق المتأخرين، مجلد.
- شرح التنبيه، عشرة أسفار كبار، ونكت كبرى عليه، أربعة أسفار لطيفة، ونكت صغرى، لم يتم منها إلا مجلد إلى الوكالة.

- مختصر النبیه الأكبر، مجلد لطیف، ومختصره الأصغر، أربع كراريس.
- المسلك النبیه في تلخیص التنبيه.
- تحرير التنبيه لكل طالب نبیه، ولعلمها الأولان.
- مختصر المهذب، مجلدان لطيفان.
- الطراز المذهب المحبر في تلخیص المذهب للملك المظفر.
- القرى لقاصد أم القرى (مطبوع).

وقد أثنى عليه الكثير من العلماء، حيث قال فيه الذهبي (ت: 748هـ) رحمه الله في تاريخ الإسلام: "كان متقناً للفقه والعريّة". وقال صلاح الدين الصفدي (ت: 764هـ) رحمه الله في الوافي بالوفيات: "شيخ الحرم الفقيه الزاهد المحدث"، وقال تاج الدين السبكي (ت: 771هـ) رحمه الله في طبقات الشافعية الكبرى: "الحافظ شيخ الحرم، وحافظ الحجاز بلا مدافعة". وقال أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن تغري رحمه الله (المتوفى: 874هـ) في المنهل الصافي: "العلامة شيخ الحجاز وعالمه". وقال الزركلي (ت: 1396هـ) رحمه الله في الأعلام: "حافظ فقيه شافعي، متفنن، من أهل مكة مولداً ووفاة، وكان شيخ الحرم فيها".

2- التعريف بالكتاب:

يعتبر كتاب "خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم" من أشهر كتب السيرة النبوية المختصرة خلال القرن السابع، وقد تناول فيه مؤلفه أغلب موضوعات السيرة النبوية ورتبها ترتيباً حولياً، وجعله في أربعة وعشرين فصلاً كما وضع ذلك بقوله: "وبعد: فهذا مختصر فيه ذكر نسب رسول الله صلى الله عليه وسلم وميلاده ونبذ من عزّواته وأحواله وحجه وعمره وأسمائه وصفاته وبعض مكارم أخلاقه ومعجزاته وذكر أزواجه وبنيه وبناته وأعمامه وعماته وذكر خدمه وخيله ونعمه وسلاحه وأثائه وثيابه ووفاته صلى الله عليه وسلم، جمعته من اثني عشر

مؤلفا ما بين كبير انتخبته وصغير اختصرته وسميته بخلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ويشتمل على أربعة وعشرين فصلا¹. ورتبت فصول الكتاب كالآتي:

- الفصل الأول: في نسبه صلى الله عليه وسلم.
- الفصل الثاني: في ذكر ميلاده صلى الله عليه وسلم.
- الفصل الثالث: في ذكر نبذ من أحواله صلى الله عليه وسلم.
- الفصل الرابع: في غزواته صلى الله عليه وسلم.
- الفصل الخامس: في حجه وعمره صلى الله عليه وسلم.
- الفصل السادس: في أسماؤه صلى الله عليه وسلم.
- الفصل السابع: في صفته صلى الله عليه وسلم.
- الفصل الثامن: في صفاته المعنوية وخلقه في صحبته وعشيرته وسيرته في نفسه ومع أصحابه وجلوسه وعبادته ونومه وكلامه وضحكه وأكله وشربه ولباسه وطيبه وكحله وترجله وسواكه وحجامة ومزاحه صلى الله عليه وسلم.
- الفصل التاسع: في معجزاته صلى الله عليه وسلم.
- الفصل العاشر: في ذكر أزواجه صلى الله عليه وسلم.
- الفصل الحادي عشر: في ذكر أولاده صلى الله عليه وسلم.
- الفصل الثاني عشر: في ذكر من تزوج بناته صلى الله عليه وسلم.
- الفصل الثالث عشر: في ذكر أعمامه وعماته صلى الله عليه وسلم.
- الفصل الرابع عشر: في ذكر مواليه صلى الله عليه وسلم.
- الفصل الخامس عشر: في ذكر خدمه من الأحرار صلى الله عليه وسلم.
- الفصل السادس عشر: فيمن كان يجرسه في غزواته صلى الله عليه وسلم.
- الفصل السابع عشر: في ذكر رسله صلى الله عليه وسلم.
- الفصل الثامن عشر: في ذكر كتابه صلى الله عليه وسلم.

- الفصل التاسع عشر: في ذكر رفقاءه النجباء صلى الله عليه وسلم.
- الفصل العشرون: في دوابه صلى الله عليه وسلم.
- الفصل الحادي والعشرون: في ذكر نعمه صلى الله عليه وسلم.
- الفصل الثاني والعشرون: في ذكر سلاحه صلى الله عليه وسلم.
- الفصل الثالث والعشرون: في ذكر أثوابه وأثاثه صلى الله عليه وسلم.
- الفصل الرابع والعشرون: في ذكر وفاته صلى الله عليه وسلم.

وقد جمع المؤلف هذا المختصر من اثني عشر مؤلفاً، أشار صراحة إلى مؤلف شرف النبوة لأبي سعد¹، وأشار إلى ابن إسحاق وأبي معشر وموسى ابن عقبة وابن ماجه وابن فارس في مواضع أخرى²، ولا يوجد في مصدر من المصادر المترجمة للمؤلف، ولا في كتبه المطبوعة التي اطلعت عليها إشارة إلى هذه المؤلفات التي نقل منها، ولذلك لا يمكن الجزم بشيء منها، والله تعالى أعلم.

والكتاب ذو قيمة علمية تتجلى في كثرة الناقلين عنه بعده، ومنهم:

- 1- عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم، ابن جماعة الكناني، الحموي الأصل، الدمشقي المولد، ثم المصري، عز الدين (المتوفى: 767هـ) في كتابه: **المختصر الكبير في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم**.
- 2- وأبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (المتوفى: 806هـ) في **ألفية السيرة النبوية - نظم الدرر السنية الزكية**³.
- 3- وعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ) في كتابه: **الخصائص الكبرى**.

1 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 116.

2 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 42 و126.

3 وهذا هو البيت الذي ذكر فيه العراقي المحب الطبري: وَكَانَ أَيْضًا عِنْدَهُ دِيكٌ لَهُ... أبيض، فالحب قد شقه. 143/1.

- 4- وأحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (المتوفى: 923هـ) في كتابه: **المواهب اللدنية بالمنح المحمدية**.
- 5- ومحمد بن يوسف الصالحي الشامي (المتوفى: 942هـ) في كتابه: **سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد**.
- 6- وحسين بن محمد بن الحسن الديار بكرى (المتوفى: 966هـ) في كتابه: **تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس**.
- 7- وعلي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (المتوفى: 1014هـ) في كتابه: **جمع الوسائل في شرح الشمائل**.
- 8- وإبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني، أبو الإمداد، برهان الدين المالكي (المتوفى: 1041هـ) في كتابه: **بهجة الحافل وأجمل الوسائل بالتعريف برواة الشمائل**.
- 9- والشيخ مسعود بن محمد بن علي الشهير بجموع الفاسي السجلماسي (ت 1119هـ) نقل عنه في كتابين له: **فنائس الدرر من أخبار سيد البشر، والدرة المضيئة من خبر سيد البريئة**.
- 10- وعبد الله بن سعيد بن محمد عبادي اللّحجي الحضرمي الشحاري، ثم المراوعي، ثم المكي (المتوفى: 1410هـ) في كتابه: **منتهى السؤل على وسائل الوصول إلى شمائل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم**.

أما عن اسم الكتاب، فلا خلاف في أن المؤلف سماه بـ "خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم" كما ذكر ذلك في مقدمته¹، اللهم إلا ما كان من بعض كتب التراجم التي تشير إليه بمختصر السيرة أو خلاصة السير للمحب الطبري. وقد حُقق كتاب خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم مرتين:

1 انظر خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 15.

الأولى: على يد الدكتور طلال جميل الرفاعي في مجلد واحد على ثلاث نسخ خطية، وطبع بمكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة - السعودية سنة 1418هـ - 1997م.

والثانية: على يد محمد بن إنسان فرحات في مجلد واحد أيضا على نسختين خطيتين، وطبع بدار المودة بمصر سنة 1432هـ - 2011م.

والحقيقة أن كلا التحقيقين لا يخلو من ملاحظات كثيرة؛ لعل أهمها كثرة الأخطاء المطبعية والسقط والتصحيف والتحريف إلى غير ذلك، إلا أن النسخة المتأخرة أفضل وأجود من المتقدمة لقلّة ما أشرت إليه فيها، إلى جانب أنها أضفت زيادات مهمة لا توجد في التحقيق الأول، ولهذا اعتمدها في البحث.

3- منهج الإمام المحب الطبري في كتابه:

إن المتأمل في سيرة "خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم" يلمس أن المؤلف مال إلى الاختصار؛ لكي يسهل على طلاب العلم الاستفادة من علم السيرة النبوية والإحاطة بجميع مباحثها بشكل ميسر، وهذه أهم معالم منهجه في الكتاب:

- لم يهتم المؤلف بإيراد الأسانيد، باستثناء موضع واحد، وهو عند ذكره للحديث الذي رواه عن شيخه ابن المقير في الفصل الأول¹، وسيأتي ذكره².
- لا يعزو المؤلف الأحاديث والأخبار إلى مظانها في جميع كتابه باستثناء ثلاثة مواضع، وهي:

○ **الأول:** في الفصل الرابع: قال رحمه الله: "قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ وَأَبُو مَعْشَرَ وَمُوسَى بْنُ عَقْبَةَ وَغَيْرَهُمْ: وَالْمَشْهُورُ أَنَّهُ غَزَا خَمْسًا وَعَشْرِينَ غَزَاةً بِنَفْسِهِ، وَقِيلَ سَبْعًا وَعَشْرِينَ، وَالْبَعُوثُ وَالسَّرَايَا خَمْسُونَ أَوْ نَحْوَهَا، وَلَمْ يُقَاتِلْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا

1 انظر خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 17.

2 انظر ص: 16.

في سبع: بدر وأحد والخندق وبنو قريظة والمصطلق وخيبر والطائف، وقيل قاتل أيضا بوادي القرى والغابة وبنو النضير صلى الله عليه وسلم¹.

○ **الثاني:** في الفصل العاشر: قال رحمه الله: "وذكر أبو سعد في شرف النبوة أن جملة أزواج النبي صلى الله عليه وسلم إحدى وعشرون امرأة، طلق منهن سبعا، ومات عنده خمس، وتوفي عن عشرة، وأحدة لم يدخل بها، وكان يقسم لتسع صلى الله عليه وسلم، وكان صداقه لنسائه خمس مائة درهم لكل واحدة، هذا أصح ما قيل إلا صفة فإنه جعل عتقها صداقها لم يرو لها صداق غيره، وأم حبيبة أصدقها عنه النجاشي²".

○ **الثالث:** في الفصل الثالث عشر قال رحمه الله: "روى ابن ماجه بسنده عن علي بن صالح قال: كان ولد عبد المطلب كل واحد منهم يأكل جذعة"³.

- لا يستشهد بالآيات القرآنية إلا في مواضع قليلة، وعدد ما استشهد به من آي القرآن في كتابه ثلاثة عشر آية، أولها آيات سورة العلق في حديث بدء الوحي⁴، وآخرها آية "إذا جاء نصر الله والفتح"⁵ في ذكر وفاته صلى الله عليه وسلم⁶.

- لا يورد الشواهد الشعرية إلا نادرا، وعدد ما أورده من ذلك في كتابه خمسة مواضع:

○ **الموضع الأول منها:** في قصته صلى الله عليه وسلم عند مروره بجيمتي أم معبد، وهي:

1 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 42.

2 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 116.

3 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 126.

4 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 29.

5 النصر آية: 1.

6 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 153.

جزى الله رب النَّاسِ خَيْرَ جَزَائِهِ ... رَفِيقَيْنِ قَالَا خَيْمَتِي أُمُّ مَعْبَدِ
هَمَا نَزَلَا بِالْهَدَى وَاهْتَدَتْ بِهِ ... فَقَدْ فَازَ مِنْ أَمْسَى رَفِيقُ مُحَمَّدٍ
فِيَا لَقْصِي مَا زَوَى اللَّهُ عَنكُمْ ... بِهِ مِنْ فَعَالٍ لَا تَجَارَى وَسُودِدِ
لَيْثُنَ بَنِي كَعْبٍ مَكَانَ فَتَاتِهِمْ ... فَإِنَّكُمْ إِنْ تَسَأَلُوا الشَّاةَ تَشْهَدُ
دَعَاهَا بِشَاةٍ حَائِلٍ فَتَحَلِبْتِ ... لَهُ بِصَرِيحِ ضَرَةِ الشَّاةِ مُزِيدٍ¹

○ والموضع الثاني والثالث والرابع في الفصل الخامس²، والموضع الأخير في آخر
الفصل الثامن³.

- يحقق في تواريخ الأحداث غالبا بذكر السنة والشهر واليوم، من أمثلة ذلك:

○ المثال الأول: قال رحمه الله: "الأولى- يعني من الغزوات- غزوة ودان حتى بلغ
الأبواء لسنة من الهجرة وشهرين وعشرة أيام"⁴.

○ المثال الثاني: قال رحمه الله: (الثانية والعشرون: غزوة تبوك لسنة أشهر خلت
من التاسعة وخمسة أيام)⁵.

- لم يشرح المفردات الغريبة إلا في موضعين من كتابه:

○ الأول: قال رحمه الله: "والشنف بغض القوم له"⁶.

1 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 34.

2 انظر الصفحة 52 و53.

3 انظر الصفحة: 86، وإنما لم تثبت هذه المواضع في البحث طلبا للاختصار.

4 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 36.

5 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 41.

6 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 30.

○ الثاني: قال رحمه الله: "والقثم من مغنين: أحدهما العطاء، يُقال: قثم له يقثم قثما إذا أعطاه عطاء، وكان صلى الله عليه وسلم أجود بالخير من الريح المُرسلة، والثاني: من القثم أجمع، يُقال للرجل الجامع للخير قثوم وقثم"¹.

4- منهج المحب الطبري في الترجيح والجمع بين الأقوال المتعارضة:

الذي يظهر من خلال استقراء الكتاب أن صنيع المؤلف في الغالب أن يحكي الخلاف في المسألة بذكر ما ورد فيها من أقوال، وأن لا يعتمد للترجيح والجمع بين الأقوال المتعارضة إلا في القليل النادر، وهذه جملة من الأمثلة التي رجح فيها قولاً من الأقوال:

- قال في الفصل الأول: "وقريش هم أولاد النَّضر، وقيل فهر بن مالك، وقيل النَّضر بن كنانة، وقيل غير ذلك، وأول أصح وأشهر"².
- وقال في الفصل الثاني: "ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم بِمَكَّةَ عام الفيل، وقيل بعده بثلاثين عاماً، وقيل بأربعين عاماً، وأول أصح"³.
- وقال في الفصل الثالث: "ولما ولدت أمانة رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في حجر جده عبد المطلب لوفاة أبيه على الصحيح"⁴.
- وقال في الفصل العاشر: في مسألة سنة تزويجه خديجة رضي الله عنها: "فتزوجها وقد بلغ صلى الله عليه وسلم خمساً وعشرين سنة وعشرة أيام، وهي يومئذ ابنة ثمان وعشرين سنة"⁵.

1 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 49.

2 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 16.

3 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 18.

4 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 20.

5 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 26.

- وقال في الفصل الرابع والعشرين: "وتوفي صلى الله عليه وسلم وقد بلغ من السن ثلاثاً وستين سنة، وقيل خمسا وستين وقيل ستين، والأول أصح"¹.
- تقديمه خديجة رضي الله عنها في أول من أسلم من النساء، وأبا بكر رضي الله عنه في أول من أسلم من الرجال².
- إيراده طه ويس في أسماء النبي صلى الله عليه وسلم³.
- ترجيحه أن أغلب ما ورد من أسماء النبي صلى الله عليه وسلم صفات ونعوت، وليست أسماء⁴.

وأما الأمثلة التي عمد فيها المؤلف إلى الجمع بين الأقوال:

- قال في الفصل الخامس: "وأحرم صلى الله عليه وسلم بهما أي: الحج والعمرة- بعد أن صلى في مسجده بذي الحليفة ركعتين، وأوجب في مجلسه، وسمع ذلك منه أقوام منهم ابن عباس ثم ركب، فلما استقلت به ناقته أهل، ثم لما علا على شرف البيداء أهل فمن ثم قيل أهل حين استقلت به ناقته، وحين علا على شرف البيداء وكان يلبي بها تارة وبالحج أخرى فمن ثم قيل إنه مفرد، وكان تحته صلى الله عليه وسلم رجل رث وعليه قطيفة لا تساوي أربعة دراهم، وقال: اللهم اجعله حجا لا رياء فيه ولا سمعة"⁵.
- وقال في الفصل العاشر: "وتزوج صلى الله عليه وسلم إساف أخت دحية الكلبي وخولة بنت الهديل، وقيل خولة بنت حكيم وهي التي وهبت نفسها للنبي صلى الله عليه وسلم،

1 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 153.

2 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 27.

3 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 49.

4 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 49.

5 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 43.

وَقِيلَ إِنَّ الْوَاهِبَةَ نَفْسَهَا أَم شَرِيكَ، وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَا وَهَبْنَا أَنْفُسَهُمَا لَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ¹.

5- فيما ينتقد على المحب الطبري في كتابه:

إن مما يمكن أن ينتقد على المحب الطبري رحمه الله إيراده للأحاديث الموضوعة والضعيفة، وعدم تعقبه لذلك بالبيان، وهذه أمثلة للأحاديث الموضوعة الواردة في خلاصة السير:

- **المثال الأول:** قال رحمه الله: "وَأَم رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمِنَةٌ بِنْتُ وَهَبِ بْنِ عَبْدِ مَنَافِ بْنِ زَهْرَةَ بْنِ كِلَابٍ وَقَدْ رَوَى أَنَّهَا آمَنَتْ بَعْدَ مَوْتِهَا: أَخْبَرَنَا بِذَلِكَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ الصَّالِحُ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي الْمُقْبِرِ قِرَاءَةً عَلَيْهِ بِالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَأَنَا أَسْمَعُ سَنَةَ سِتِّ وَثَلَاثِينَ وَسِمِئَةَ، قَالَ أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ الْحَافِظُ أَبُو الْفَضْلِ مُحَمَّدُ بْنُ نَاصِرِ السَّلَامِيِّ إِجَازَةً، قَالَ أَخْبَرَنَا أَبُو مَنْصُورٍ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ الْحَافِظِ الرَّاهِدِ، قَالَ أَخْبَرَنَا الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْأَخْضَرِ، حَدَّثَنَا أَبُو غَزِيَّةٍ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الرَّهْرِيِّ: قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ مُوسَى الرَّهْرِيِّ: قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُزْرَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَزَلَ الْحُجُونَ كَنِييَا حَزِينًا فَأَقَامَ بِهِ مَا شَاءَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ثُمَّ رَجَعَ مَسْرُورًا وَقَالَ: سَأَلْتُ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ فَأَحْيَا لِي أُمِّي فَأَمَنْتُ بِهَا ثُمَّ رَدَّهَا"²، وهذا الحديث حكم عليه غير واحد بالوضع منهم ابن الجوزي في الموضوعات، قال ابن الجوزي: "قَالَ شَيْخُنَا أَبُو الْفَضْلِ بْنُ نَاصِرٍ: هَذَا حَدِيثٌ مَوْضُوعٌ، وَأَم رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَاتَتْ بِالْأَبْوَاءِ بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةَ وَدَفِنَتْ هُنَاكَ وَلَيْسَتْ بِالْحُجُونَ"³.

1 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 113.

2 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 17.

3 الموضوعات 284/1.

- **المثال الثاني:** قال رحمه الله: "وَحَدَّثَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ لَيْلَةٍ نِسَاءَهُ حَدِيثًا، فَقَالَتْ امْرَأَةٌ مِنْهُم: كَانَ الْحَدِيثَ حَدِيثَ خِرَافَةٍ، فَقَالَ: (أَتَدْرُونَ مَا خِرَافَةٌ، إِنَّ خِرَافَةً كَانَ رَجُلًا مِنْ عَذْرَةٍ، أَسْرَتَهُ الْجِنَّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَمَكَثَ فِيهِمْ دَهْرًا ثُمَّ رَدُّهُ إِلَى الْإِنْسِ فَكَانَ يَحْدُثُ النَّاسَ بِمَا رَأَى فِيهِمْ مِنَ الْأَعَاجِيبِ، فَقَالَ النَّاسُ حَدِيثَ خِرَافَةٍ"¹، وهذا الحديث أيضا حكم عليه غير واحد بالوضع منهم ابن الجوزي في العلل المتناهية²، ومما يلاحظ على المؤلف إغفاله ذكر غزوة مؤتة والعشيرة، وهما من الغزوات المشهورة.

الخاتمة:

تناول البحث منهج محب الدين الطبري في كتابة السيرة النبوية من خلال دراسة مؤلفه الموسوم "خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم"، وقد خلصت إلى النتائج الآتية:

1. أن المؤلف رحمه الله اعتمد منهج الاختصار في إيراد السيرة النبوية وأحداثها.
2. أن المؤلف رحمه الله رتب موضوعات السيرة النبوية ترتيبا حوليا.
3. أن المؤلف رحمه الله جرد كتابه من ذكر الأسانيد ما عدا رواية واحدة رواها عن شيخه ابن المقير.
4. أن المؤلف رحمه الله لا يعزو الأحاديث والأخبار إلى مظانها إلا في مواطن معدودة.
5. أن المؤلف رحمه الله لم يستشهد بالآيات القرآنية والشواهد الشعرية إلا في مواضع قليلة.
6. أن المؤلف رحمه الله لم يعنى بشرح الغريب إلا في مواضع قليلة.
7. أن المؤلف رحمه الله يحقق في تواريخ الأحداث غالبا بذكر السنة والشهر واليوم.

1 خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم ص: 61.

2 انظر ص: 51/1.

8. أن المؤلف رحمه الله يورد الأقوال المتعارضة في مسائل السيرة النبوية، ولا يعتمد إلى الترجيح أو الجمع بينها إلا في مواضع قليلة.
9. أن المؤلف رحمه الله يورد في بعض الأحيان أحاديث ضعيفة أو موضوعة ولا يتعقبها بالبيان.

وفي الختام فإن كتاب "خلاصة سير سيد البشر صلى الله عليه وسلم" من المختصرات الجيدة في السيرة النبوية التي ينبغي على الباحثين الاهتمام بها. وصلى الله وسلم على محمد وآله وصحبه والتابعين، والحمد لله رب العالمين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

لائحة المصادر والمراجع:

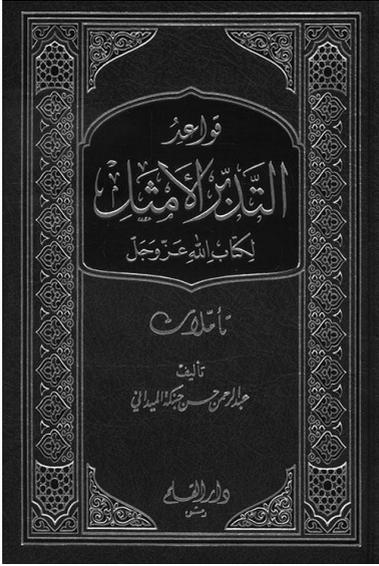
- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي دمشقي (ت: 1396هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر: 2002 م.
- ألفية السيرة النبوية - نظم الدرر السنية الزكية، المؤلف: أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (المتوفى: 806هـ)، الناشر: دار المنهاج - بيروت، الطبعة الأولى: 1426 هـ.
- بهجة المحافل وبغية الأمائل في تلخيص المعجزات والسير والشئائل، المؤلف: يحيى بن أبي بكر بن محمد بن يحيى العامري الحرصي (المتوفى: 893هـ)، الناشر: دار صادر - بيروت.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قانئاز الذهبي (ت: 748هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى: 2003 م.
- تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس، المؤلف: حسين بن محمد بن الحسن الديار بكري (المتوفى: 966هـ)، الناشر: دار صادر - بيروت.
- جمع الوسائل في شرح الشئائل، المؤلف: علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (المتوفى: 1014هـ)، الناشر: المطبعة الشرفية - مصر، طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي وإخوته.

- الخصائص الكبرى، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
- خلاصة سير سيد البشر، لأبي العباس، أحمد بن عبد الله بن محمد، محب الدين الطبري (المتوفى: 694هـ)، المحقق: طلال بن جميل الرفاعي، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة - السعودية، الطبعة الأولى: 1418هـ - 1997م.
- خلاصة سير سيد البشر، لأبي العباس، أحمد بن عبد الله بن محمد، محب الدين الطبري (المتوفى: 694هـ)، المحقق: محمد بن إنسان فرحات، دار المودة المنصورة- عزبة عقل- شارع الهادي، الطبعة الأولى: 1432هـ - 2011م.
- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد، لمحمد بن يوسف الصالحى الشامي (ت: 942هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود- الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى: 1414 هـ - 1993م.
- طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت: 771هـ)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي- د. عبد الفتاح محمد الحلوة، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: 1413هـ.
- العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، لجمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ)، المحقق: إرشاد الحق الأثري، الناشر: إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان، الطبعة: الثانية، 1401هـ/1981م
- المختصر الكبير في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم، ابن جماعة الكناني، الحموي الأصل، الدمشقي المولد، ثم المصري، عز الدين (المتوفى: 767هـ)، المحقق: سامي مكي العاني، الناشر: دار البشير - عمان، الطبعة الأولى: 1993م.
- منتهى السؤال على وسائل الوصول إلى شمائل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، المؤلف: عبد الله بن سعيد بن محمد عبادي اللّحجي الحضرمي الشحاري، ثم المراوعي، ثم المكي (المتوفى: 1410هـ)، الناشر: دار المنهاج - جدة، الطبعة: الثالثة، 1426 هـ / 2005 م.
- المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (المتوفى: 874هـ)، حققه ووضع حواشيه: دكتور محمد محمد أمين، تقديم: دكتور سعيد عبد الفتاح عاشور، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، المؤلف: أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (المتوفى: 923هـ)، الناشر: المكتبة التوفيقية، القاهرة- مصر.
- الموضوعات، لجمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ)، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر: محمد عبد المحسن صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة: الأولى: ج 1، 2: 1386 هـ - 1966 م، ج 3: 1388 هـ - 1968 م.
- الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت: 764هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث بيروت، الطبعة: 1420هـ- 2000م.

قراءة في كتاب
"قواعد التدبر الأمثل لكتاب الله عز وجل"
للعلامة عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني

الأستاذ أحمد العربي أبو شادي



بسم الله الرحمان الرحيم، إن الفضل في تعرفي على هذا الكتاب الجليل يرجع إلى الأستاذ الدكتور عبد السلام الخرشبي - رحمه الله - كان يحدثنا في مكتبة الزيتونة بمراكش عن هذا العالم الجليل، وعن مؤلفاته المتميزة التي قرأ العديد منها، وعرض عناوينها وموضوعاتها على العلامة الشيخ بمكة المكرمة والمدينة المنورة، وناقشه في بعضها فأجازه الشيخ، وأثنى عليه أحسن الثناء، وفي اتصال بهذا الموضوع قرأت المحاضرة التي عرضها الأستاذ الدكتور محمد خروب في أول عدد من مجلة: "الاستناد" تحت عنوان: "من محاضرات الدكتور عبد السلام الخرشبي- رحمه الله

الجامعية"، واختار المرحوم لهذه المحاضرة موضوع: "تمهيد في علوم القرآن وتدوينه" وفي الفقرة السابعة: علوم القرآن في العصر الحاضر¹، ذكر الأستاذ الخرشبي من بين مجموعة عطرة من علماء الحاضر أستاذه وشيخه العلامة عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني.

من خلال هذا التعرف ومن خلال قراءتي للكتاب وإعجابي به أشد الإعجاب، لأنني وجدت فيه من قواعد التفسير والتأمل والتدبر ما لم أجده في غيره في باب، أود أن أقدمه وأعرضه لقراء هذه المجلة العلمية ذات المستوى الرفيع، عسى أن ينفع الله به.

الكتاب مكون من مجلدين كبيرين، الأول بسطت فيه القواعد، والثاني خصص للتطبيق، المجلد الأول تألف من مقدمتين، وتمحور حول أربعين قاعدة، وكل قاعدة تضمنت عددا كبيرا من الأمثلة لشرحها، وذيل بملحق في القراءات العشر وأصحابها ورواتها وبخاتمتين وفهرس مفصل، كل ذلك مشمول في أربعين وثمانمائة (840) صفحة من الحجم الكبير، والمجلد الثاني "تدبر سورة الفرقان في وحدة موضوع"¹. تكون من فاتحة، وعرض نص سورة الفرقان مع مقدمات منهجية عامة، ثم تدبر السورة ابتداء من الآية الأولى: "تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا" إلى الآية 77: "قل ما يعبا بكم ربي لولا دعاؤكم فقد كذبتم فسوف يكون لزاما"، آخر السورة، وذيل بثانية ملاحق وخاتمة وفهرس مفصل، وكل ذلك مشمول في اثنتين وخمسين وأربعمائة (452) صفحة من القطع الكبير².

في المقدمة الأولى للكتاب أشار المؤلف إلى أن القيمة المضافة لكتابه، إذا ما قيست بالقيم العلمية الجادة المتقدمة، ربما تدخل في الفهم المتجدد لتدبر كتاب الله عز وجل، وأنها تصلح منها ما يحتذبه المتدبرون للقرآن الكريم، وأنه توخى من كتابه هذا توجيه العزائم المخلصة إلى كل ما يؤصل هذا المشروع (التدبر الأمثل)، ويعمقه ويقويه، وتحفظ رحمه الله أن يصرح بأنه غير مسبوق إلى مثل هذا العمل، وإن بدا خلاف ذلك في عبارته: "وقد أكون في بعضها مسبوفا إلى كتابته، أو الإشارة إليه، وقد يكون بعض المفسرين قد وضع في تصوره مراعاة بعضها، إلا أنني لم أجد من راعاها كلها مراعاة تامة في كل تدبر من كلام الله، كما أن بعض هذه القواعد لم يحظ بعناية أحد من المفسرين"³ وأكد على أن الغاية من تأليف كتابه هي خدمة النص القرآني انطلاقا من التوصل إلى فهم أحكامه فيها جيدا.

وفي المقدمة الثانية للكتاب أشار المؤلف رحمه الله إلى نفاذ الطبعة الأولى، واستحسان العلماء المختصين من أهل الرأي والفكر، وإعجاب المهتمين بالدراسات الشرعية، لاسيما تفسير

- وحدة موضوع: قاعدة من قواعد التدبر الأمثل، وهي القاعدة الثانية حول وحدة موضوع السورة القرآنية" ص 27 1

- الطبعة الثانية 1409 هـ موافق 1989م مدار القلم دمشق.

- مجلد التدبر ص: 12 3

القرآن الكريم، وذكر ما طلبوا إضافته في الطبعة الثانية من مثل التوسع في الأمثلة المفسرة للقواعد، باعتبارها "قواعد جديدة الاستخراج"، واقترح بعضهم استخراج قاعدة حول القراءات العشر وأصحابها ورواتها، وعبر المؤلف عن ارتياحه لهذه الملاحظات والاقتراحات وعمل بها في أخراج كتابه في طبعته الثانية.

وبخصوص منهجية تأليف الكتاب أقتطف عبارات المؤلف نفسه بشيء بسيط من التصرف بدافع التركيز والاختصار، قال رحمه الله: "وقد هدت إليها¹ ممارسة تدبر كتاب الله بعمق وأناة، قرابة ثلث قرن أو أكثر... إلى أن قال: "وصح عندي العزم على تدوين ما يلهمني الله عز وجل من ملاحظات خلال تدريبي لهذا الكتاب العظيم... وتجميع ما أراه منها صالحاً لأن يضم بعضه إلى بعض ليكون قاعدة... وقد اعتمدت في بعضها على السبر الشامل لآيات القرآن الكريم، إذ تيسر لي ذلك بمعونة المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم"².

وقبل أن أقدم أمثلة من داخل الكتاب، أذكر بعض ما ميزه أو تميز به من خصائص:

1. العمق في البحث، والدقة في التقرير، والشمولية في العرض، واعتماد الاستقراء النافذ والاستنباط المحكم.

2. ترتيب الآيات القرآنية حسب ترتيب المصحف وترتيب النزول معاً، والتزام هذا الترتيب عند ذكر كل آية من بداية الكتاب إلى نهايته، وتعليل المؤلف لذلك، واختياره له ليكون معينا على التدبر الأمثل، بحيث تكون السيرة النبوية موازية لنزول آيات القرآن الكريم، ويكون نزول السورة والآيات مواكبا لأحداث السيرة النبوية المطهرة ووضع لذلك القاعدة التاسعة: حول "تتبع مراحل التنزيل"³.

- أي استخراج قواعد جديدة لتدبر كتاب الله 1

- ص:7 من مقدمة الطبعة الثانية 2

- القاعدة التاسعة ص:151 3

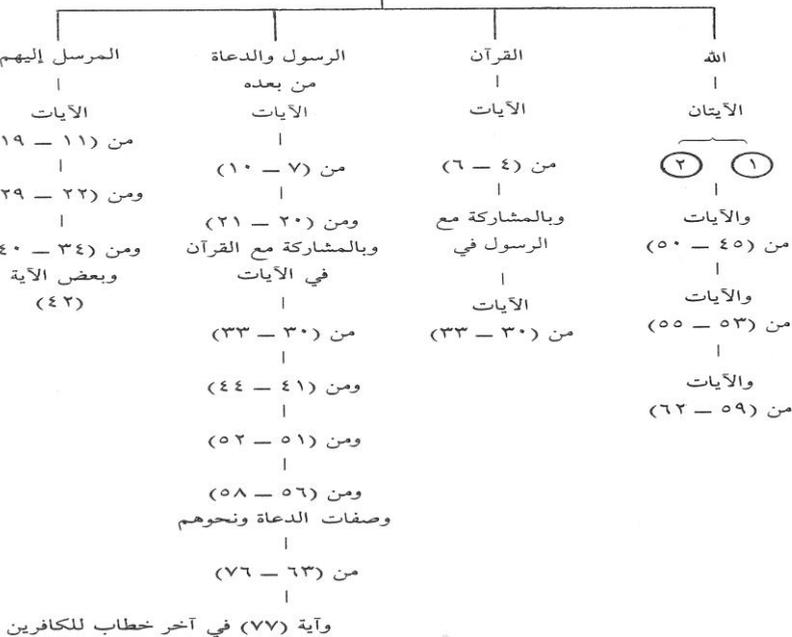
3. التحفظ في مسألتين توسع فيهما العلماء أكثر مما يقتضيه الدرس القرآني، هما مسألة النسخ والمنسوخ، ومسألة أسباب النزول، ففي الأولى وضع القاعدة الثامنة حول "تكافؤ النصوص القرآنية ووجوب الجمع بينها في نسق فكري متكامل، وعدم اللجوء إلى الحكم بالنسخ إلا فيما ثبت نسخه بدليل صحيح صريح"¹، والمسألة الثانية خصص لها القاعدة الحادية عشرة حول "النظر فيما ورد من أسباب النزول"².

4. القدرة الكبيرة على التحليل والتوضيح والاستشهاد وتوظيف الترسيات والجداول والبيانات، وهذا مثال صغير من تحليله للآية الأولى من سورة الفرقان: "تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً".

مقدمات عامة

الفرقان

كليات كبرى من عناصر القاعدة الإيمانية (في الآية الأولى)



* * *

- القاعدة الثامنة ص: 139. 1

- القاعدة الثامنة ص: 203. 2

والآن أقدم ملخصاً لقاعدة من غرضون الكتاب هي القاعدة الثانية حول "وحدة موضوع السورة القرآنية" ص: 27.

مثل المؤلف لهذه القاعدة بمثلين الأول بسورة "الرعد" والثاني سورة "العلق"، وتضمنت هذه القاعدة شرح المقاصد العامة منها، وإعطاء المثال الأول في سورة "الرعد" وضمن الآية الأولى من السورة: "تلك آيات الكتاب والذي أنزل إليك من ربك الحق، ولكن أكثر الناس لا يؤمنون" ثلاثة عناصر هي:

- رسالة الحق.
- رسول الصدق.
- مرسل إليهم أكثرهم لا يؤمنون.

ثم بسط الكلام على كل عنصر متوسعا في استخراج الأمثلة والأدلة، والأحكام، قائلا: "أما الكلام على الرسالة فيستدعي إقامة الدليل على أسسها، ومن أجل ذلك جاءت مجموعة من الآيات في السورة لإقامة الأدلة على وجود الله عز وجل وعظيم صفاته... وأما الكلام على الرسول والمرسل إليهم فيستدعي بيان حال الصراع الذي تم بينه وبينهم، ويتضمن ذلك عرض أقوالهم وحججهم في تكذيبهم بالرسول ورسالته، وكيف عاج الرسول صلى الله عليه وسلم إصلاحهم ضمن التعليقات والبيانات الربانية التي أنزلت عليه، كما يتضمن عرض تربية الله لرسوله أمام ما لاقى من المكذبين.

ثم عرض خلاصة تسلسل عناصر الصورة وترباط معانيها من خلال بداية الخطاب بالتنويه بمكانة السورة، وبكل ما أنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم تمهيدا لإعلان أنه هو الحق سبحانه، وأعظم قضية من قضايا الحق قضية الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر، والحق يؤمن به العقلاء لأنه قضية العقل، ولكن واقع الناس بخلاف ذلك، لذا جاءت الآيات البيّنات لتبين قدرة الله في الآفاق، والغرض وصول الناس إلى اليقين بعدل الله، وأنهم ملاقوه في الآخرة، ثم عرضت الآيات أقوال منكري الإيمان بالبعث وأدجت في ذلك الحكم عليهم

بالكفر، وأعلنت أن الله عليم ومحيط بكل شيء، دفعا لتوهمهم أن الله لا يطلع على جزئية من أعمالهم، ثم عرضت السورة أدلة قدرة الله وعلمه وحكمته من خلال ظواهر البرق والسحاب والرعد والصواعق، وصورت حالة عجز الناس وضعفهم أمام الظواهر الكونية، وبعد أن وصل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى نهاية مرحلة الهجوم الكلامي المهذب على باطل المشركين تنتقل السورة فتصور مرحلة عنيفة من مراحل الصراع بين الحق والباطل، والكشف عن مشاهدة عاقبة أهل الحق، وعاقبة أهل الباطل.

وكشفت السورة الحكمة الداعية إلى عدم حرمان الكافرين من أسباب العيش الرغيد والرفاهية في الحياة الدنيا، وصورت حال المشركين الذين لم يؤثر فيهم كل تلك البيانات السابقة باصرارهم على موقفهم الأول وعودتهم إلى تكرير مقالاتهم السابقة: "لولا أنزلت عليه آية من ربه"¹، ثم عاجت السورة حالهم بطريقة جديدة فيها تلويح بحصول العقاب القريب مع إبقاء باب الأمل والرجاء مفتوحا أمامهم لينيبوا إلى ربهم بالإيمان، وانتقلت إلى مرحلة تربية الله لرسوله صلى الله عليه وسلم، وهذه المرحلة موصولة بالمراحل السابقة التي كان فيها صراع مع المشركين، وتشتمل عناصر تربية الله لرسوله صلى الله عليه وسلم في القسم الثاني من السورة على معالجة ما يدور في نفسه فعلا، أو ما يمكن أن يدور فيها بأسلوب ذي وجهين:

- الوجه الأول ينظر إليه الرسول فيشاهد تربية له وتعلما ووعدا بالنصر والمثوبة الحسنی.
- والوجه الثاني ينظر إليه الكافرون فيرون فيه حجة عليهم وبيانا أو إنذارا لهم ووعيدا بالخذلان والعذاب وسوء العقاب.

وفي معالجة حزن الرسول لبقاء المشركين على شركهم وكفرهم بعد كل الوسائل التي اتخذها لهدايتهم وتربيتهم، جاءت السورة ببيان أمرين:

9- هذا الجزء من الآية تكرر مرتين: الأولى: جزء من الآية (7) في السورة.
والثانية جزء من الآية (27) في السورة.
ومجموع آيات السورة (43).

- الأول: أن مهمته التبليغ فقط، وليست التحويل القسري من الكفر إلى الإيمان.
- الثاني: إقامة الحجة العقلية التي تثبت بالبرهان.
- وفي معالجة حزن الرسول مما يلاقيه من المشركين من استهزاء وسخرية جاءت السورة بأربعة أمور:
- الأول: تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه ليس هو وحده الذي أوذى بالاستهزاء.
- الثاني: توجيه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى إقامة الحجج العقلية بطريقة فيها هجوم على عقائد المشركين الباطلة، وتفنيد لها.
- الثالث: بيان أن من سنن الله في أهل الكفر الإهمال أولاً ثم العقاب الشديد.
- الرابع: تطيب قلب الرسول وقلوب المؤمنين وتطمينها بما قضى الله من عذاب لهؤلاء المشركين في الحياة الدنيا وفي الآخرة إذا أصروا على كفرهم، وبما أعد للمتقين من نعيم مقيم في الجنة.
- وفي معالجة ما يخالج نفس الرسول ونفوس المؤمنين أمام مساومات أهل الكتاب ومداهناتهم جاءت السورة بأربعة أمور:
- الأول: أن يعلن لأهل الكتاب أنه مأمور من عند الله بأن يعبد الله ولا يشرك به، وأن ما جاء في القرآن من أحاديث عن الكتب والأديان الربانية السابقة إنما هو بيان للواقع والحق، وليس مصانعة ولا مداهنة لأهل الكتاب.
- الثاني: تعليه الحجة لدفع افتراءات أهل الكتاب، إذ يزعمون أن محمداً يأخذ ما يتلوه من القرآن من بعض العلماء بالكتب السابقة.

- الثالث: تحذيره من قبول مساومات أحزاب أهل الكتاب، ومن اتباع أهوائهم.
- الرابع: تعليقه الحجة لرد ما يلقيه اليهود من شبهة في صدق رسالته إذ قالوا: " ما نرى لهذا الرجل من همة إلا النساء والنكاح، ولو كان نبيا كما زعم لشغله أمر النبوة عن النساء".
- وفي معالجة تخوف الرسول صلى الله عليه وسلم مما يبئت الكافرون من مكر جاءت السورة توجه التربية بأمرين:
- الأول: تسليته بأن الأمم من قبلهم قد مكروا بالرسول¹ وبالرسالات أيضا.
- الثاني: تطمينه بأن مكر الكافرين لا يؤثر على الرسالة، ولا على ظهور الصادقين بحملها في الأرض، فسيرد الله مكرهم عليهم.
- وفي معالجة حزن الرسول وتألمه مما يبئته به الكافرون إذ يواجهونه بقولهم له: "لست مرسلا" جاءت الآية الأخيرة من السورة توجه التربية له بالإعراض عنهم، بعد حسم الأمر بإنهاء فقرات مجادلتهم بأن يقول لهم:
- كفى بالله شهيدا بيني وبينكم عن صدق رسالتي.
- ويشهد لي أيضا الذين آمنوا بي من الذين عندهم علم الكتاب، والذين سيؤمنون بي منهم، أي كحبر اليهود وعالمهم عبد الله بن سلام، الذي جاء معترفا بالحق مسلما فيما بعد، وأخيرا بيت الأمر وينقطع الجدل وتنتهي السورة. وإليك مخطط شجرة عناصر موضوع سورة "الرعد" تفصيلا ليكون نموذجا لوضع مخططات شجرات موضوعات سور القرآن العظيم المبينة للوحدة الموضوعية لكل سورة²

- ربما اراد "بالرسل" 1

- من كلام المؤلف نفسه ص: 38 2

وعلى هذا المنهج سار المؤلف في كتابه حتى أتم الحديث عن القاعدة الأربعين حول "القراءات العشر" ووضحها بملحق في القراء، ونماذج القراءات العشر من سورتي: "البقرة" و"آل عمران"¹.

أتمنى أن أكون قد وفقت في عرض صورة هذا الكتاب الهام.

نافذة أدبية



المشكّل من شعر أبي تمام وإشكاليات التلقي

الأستاذ الدكتور مولاي البشير الكعبت¹

يتناول هذا المقال صورا من تلقي شعر أبي تمام المشكّل الذي خرج عن المألوف وتجاوز المعروف في بيئات اللغويين والشعراء والكتاب حتى نهاية القرن الهجري الثالث، ويحاول استقراء منجزهم القرأئي كما يكشف عن ضوابط القراءة الجمالية فيه، ويسائلها هل استطاعت أن تكون في مستوى الكتابة الإبداعية لأبي تمام أم لا؟

يعد حبيب بن أوس الطائي المعروف بأبي تمام (ت231هـ) شاعراً مثيراً للجدل، وشعره إشكالي لقي اهتماماً قرأئياً بالغاً عبر امتداد أزمنة التلقي المتلاحقة وأثار القيل والقال؛ فقد قرئ سابقاً وقرأ في الوقت الراهن وما يزال قابلاً للتلقي والتأويل، لأنّه شعر ثري ومتفرد بتفجيرهِ لطاقت اللغة ويكونه يعج بالانزياحات والانحرافات غير المنتظرة، التي كسرت كل المواضع المألوفة وخرجت عن كل الأعراف الموروثة عن الشعرية العربية القديمة، على نحو لم يقدم عليه شاعر غيره من قبل.

وسنحاول في هذه المقالة الوقوف عند مرحلة تلقيه شفهيًا، والتي تمتد إلى نهاية القرن الهجري الثالث؛ وهي مرحلة تعكس جانبا من تاريخ تلقي مشكّل شعر أبي تمام، ويمثلها تلقي بعض معاصريه ممن أدهشتهم غرابة فنه الشعري، ويتحددون في بعض اللغويين والشعراء والكتاب؛ وكل هؤلاء سنعمد إلى تقصي بعض ردود أفعالهم التأويلية إزاء شعر أبي تمام، ثم استنطاقها ووضعها موضع مساءلة نقدية.

1 أستاذ التعليم العالي مساعد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، عين الشق، جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء - المملكة المغربية.

1- تلقي مشكل شعر أبي تمام في بيئة اللغويين:

1-ملاحم أفق توقع اللغويين:

يحظى مفهوم أفق التوقع بمكانة سامية في إطار نظرية جمالية التلقي، التي يرى أصحابها أنّ قراء الأعمال الأدبية ومتلقيها ليسوا صفحة بيضاء خالية من المعارف والتصورات، وإنّما لهم أفق يمتلكونه، عمل على تشييده تراكم هائل وتاريخ طويل من الأفكار والرؤى، ومن خلال ذلك الأفق يتلقون الأعمال الأدبية ويتفاعلون معها سلبا وإيجابا¹. وسنحاول هنا إعادة تشكيل أفق توقع اللغويين للوقوف على معالم هذا الأفق الذي كانوا يصدرن عنه في تلقيهم لشعر أبي تمام واستصدار أحكامهم النقدية عنه.

وإذا نحن أردنا البحث عن المعايير الأساسية المشكّلة لأفق توقع اللغويين، فينبغي أن نعي أنه منذ القرن الهجري الأول باشر اللغويون المتن الشعري القديم باعتباره مادة لغوية أولية تمكن من الوقوف على النسق اللغوي المجهن، وتسعف بشواهد الاحتجاج، أي أنهم نظروا إليه من الزاوية اللغوية الصّرف. يقول الجاحظ: "ولم أر غاية النحويين إلا كل شعر فيه إعراب، ولم أر غاية رواة الأشعار إلا كل شعر فيه غريب أو معنى صعب يحتاج إلى الاستخراج، ولم أر غاية رواة الأخبار إلا كل شعر فيه الشاهد والمثل"².

فقد أسهم اشتغال اللغويين على الكثير من الشعر القديم روايةً وحفظاً، وتلبيته لاحتياجاتهم من الشواهد اللغوية إلى تأثر أذواقهم به لدرجة التعصب له والنفور من الشعر المحدث والازدراء به، ومعنى هذا أن أفق تلقيهم أصبح أفقا محافظا يشترط انتماء الشعر للزمان القديم ليحكم له بالجودة الشعرية، ويتطلب من الشاعر المحدث الالتزام بقواعد الفن الشعري التي أرساها الأوائل والنسج على منوالهم في أشعارهم؛ فإن وُفق فالفضل يعود لاحتدائه القدامى،

1 محمد إقبال عروي: "مفاهيم هيكلية في نظرية التلقي"، مجلة عالم الفكر العدد 3 المجلد 37 يناير-مارس 2009م) ص: 46.

2الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت لبنان، دت.: 24/4.

وإن أخفق فذلك يرجع إلى تهاونه. يقول أبو عمرو بن العلاء: "ما كان من حسن فقد سبقوا إليه، وما كان من قبيح فمن عندهم"¹.

وقد حدد علماء اللغة الفترة التي قيل فيها الشعر القديم، وزعموا أنّ بدايته كانت مع مهلهل بن ربيعة وامرئ القيس²، وتنتهي بنهاية الاستشهاد به، وهي عند أبي عمرو بن العلاء (ت159هـ) تمت مع ذي الرمة³ (ت117هـ) باعتباره محافظاً على المسلك القديم في الشعر؛ بينما نجد ابن الأعرابي (ت231هـ) يمتد بالشعر القديم الى منتصف القرن الهجري الثاني مع ابن هرمة (ت176هـ)⁴، لأنه عاصر التحوّل الحقيقي الذي طرأ على الشعر مع بشار وأبي نواس وغيره، وشكل حدّاً فاصلاً بين مرحلتين: مرحلة القديم ومرحلة المحدث. وقد كان هدف اللغويين من حصر الشعر القديم في زمن محدّد هو محاولة إغلاق المتن المرجعي؛ حتى لا تخلخل أشعار اللاحقين من الشعراء النسق اللغوي الذي بنّوه استناداً إلى أشعار الأوائل ولغة الأعراب⁵.

وينبغي التنبيه إلى أن مفهوم القديم والمحدث الذي ارتبط بالمعيار الزمني سيُتخلى عنه فيما بعد ليقترن بما هو فني، إذ سيصبح القديم هو الذي يسير على نهج القدامى، والمحدث هو ما انحرف عنهم؛ وبناءً على ذلك عدّ الباحثري (ت284هـ) ممثلاً للاتجاه القديم -لاقتدائه بالقدامى- بالرغم من أنّه عاش بعد أبي تمام (ت231هـ) -ممثل الاتجاه المحدث- أكثر من نصف قرن⁶.

1 الجاحظ: البيان والتبيين: 1 / 197.

2 انظر ما كتبه محمد نجيب البيهتي عن بداية الشعر العربي والتي عنده تمت مع مهلهل بن ربيعة وامرئ القيس، في كتابه (تاريخ الشعر العربي حتى أواخر القرن الثالث الهجري)، ط 3، مكتبة الخانجي (القاهرة) ودار الكتاب العربي (بيروت) 1976، ص: 4 وما بعدها.

3 الجاحظ: البيان والتبيين: 4 / 84.

4 هو إبراهيم بن سلمة بن عامر بن هرمة الكنايني القرشي، شاعر غزل (ت176هـ) ينظر الفهرست: 258.

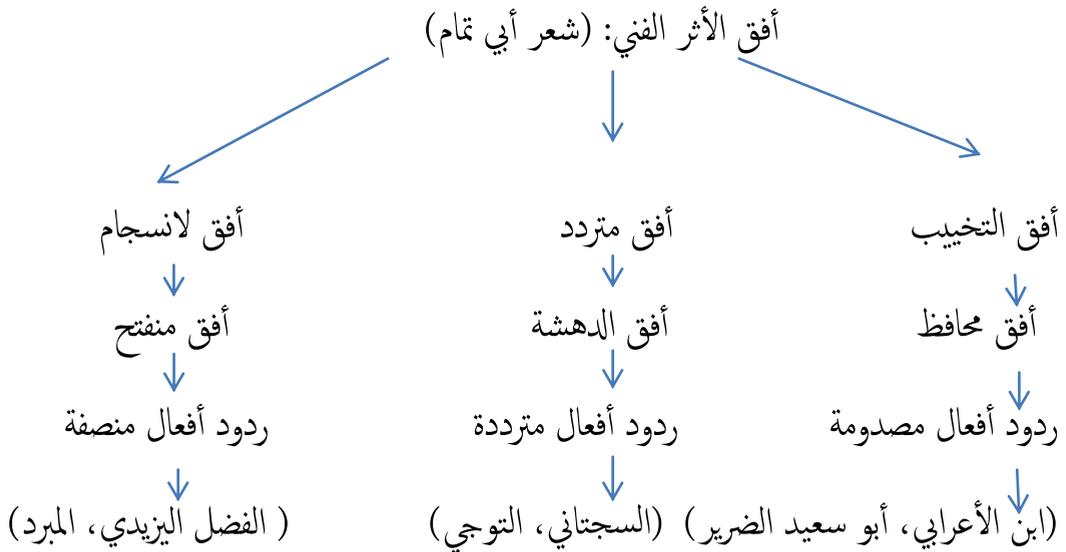
5 محمد مساعدي: تاريخ تلقي الشعر العربي القديم، نماذج من تلقي شعر أبي نواس، ط 1، منشورات البحث النقدي ونظرية الترجمة، مطبعة أفنوبرانت، فاس 2005، ص: 90.

6 عبد العزيز جسوس: نقد الشعر عند العرب في الطور الشفوي، ط 1، مطبعة تيفل، مراكش 1995، ص: 195-196.

هكذا يتضح أن أفق توقع اللغويين أفق محافظ مشغوف بالشعر القديم، الذي يمارس سلطته بحكم كونه يوفر ذخيرة لغوية صافية لاستقاء الشاهد وتقعيد اللغة، بخلاف الشعر المحدث المقصر لغويا حتى وإن تفوق فنيا وجاليا.

2- شعر أبي تمام وردود أفعال متلقيه من اللغويين:

اعتبر علماء اللغة الشعر القديم قدوة ومثالا يحتذى به في لغته، فاستنبطوا منه القواعد وبحثوا فيه عن الشاهد؛ ولم تقف علاقتهم به عند هذا الحد بل تعدت ذلك إلى المفاضلة بين الشعراء - وخاصة المحدثين منهم - وانتقادهم لانحرافهم عن بعض المعايير التي وضعوها، وأفرز ذلك ما يعرف بالنقد اللغوي؛ هذا النقد الذي وجه لشعر أبي تمام أكثر من غيره لأنه كان يمتلك أفقا خاصا به، سعى من خلاله إلى خلخلة تلك الرؤية السائدة عند اللغويين والتشويش عليها، فحصل توتر بين شعر أبي تمام وأفق انتظار متلقيه من اللغويين؛ فتباينت الاستجابة وتراوحت ردود أفعالهم بين الصدمة والتردد والانصاف، ويمكن توضيح ذلك من خلال الخطاطة التالية:



1-2 ردود أفعال صادرة عن لغويين صدمهم شعر أبي تمام:

بأشرف علماء اللغة قراءة شعر أبي تمام مزودين بذخيرة شعرية محفوظة عن الأوائل، وبمجموعة من المحمولات الفنية التي يمتلكونها، غير أنه باغتهم بنصوصه الجديدة المختلفة التي لا تستجيب لأفق توقعهم فأصيبوا بدهشة جمالية نجمت عنها ردود أفعال رافضة للشعر والشاعر، ولعل خير من يمثل هذه الردود هو ابن الأعرابي (ت231هـ)¹ الذي تلقى شعر أبي تمام فحسب أفق توقعه تحييباً كبيراً فبالغ في الطعن فيه حتى أقصاه من دائرة الشعر العربي حين قال عنه: "إن كان هذا شعراً فما قالته العرب باطل"².

وابن الأعرابي نفى الشعرية عن شعر أبي تمام، لأنه وجده مغايراً لأشعار الأوائل ومخالفاً لها ويترك بينه وبينها مسافة جمالية كبرى لغرابية لفظه ومعناه، ولتشويشه على القواعد التي صاغها، ولأنه لم يجد فيه الشاهد الذي يسعفه في توثيق اللغة العربية.

وقد حاكم ابن الأعرابي شعر أبي تمام في مناسبة أخرى بمعيار السبق في الزمان، وبدل على ذلك الخبر الذي أورده الصولي نقلاً عن أبي عمرو بن الحسن الطوسي الذي قال: "وجه بي أبي إلى ابن الأعرابي لأقرأ عليه أشعاراً وكنت معجباً بشعر أبي تمام فقرأت عليه من أشعار هذيل، ثم قرأت أرجوزة أبي تمام على أنها لبعض شعراء هذيل:

وعاذلٍ عدلته في عدله *** فظنَّ أني جاهلٌ من جهله

حتى أتممتها، فقال: اكتب لي هذه، فكتبتها له، ثم قلت أحسنه هي؟ قال: ما سمعت بأحسن منها! قلت: إنها لأبي تمام فقال: خرَّق خرَّق"³. فالطوسي هنا نصب فخاً لابن الأعرابي

1 ابن الأعرابي: أبو عبد الله محمد بن زياد الأعرابي ولد بالكوفة سنة 150 هـ. أحفظ الناس للغات والأنساب والأيام، من مصنفاته أبيات المعاني، وكتاب الأمالي توفي سنة 231 هـ. ينظر الفهرست: 109.

2 أبو بكر الصولي: أخبار أبي تمام، تحقيق وتعليق خليل محمود عساكر ومحمد عبده عزام ونظير الإسلام الهندي، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص: 244.

3 المصدر السابق: 175-176.

لاختبار علمه بالقديم وتمرسه به، غير أن ذلك الفخ كشف عن ازدواجية المواقف عند ابن الأعرابي؛ فلما أنشد أرجوزة نسبت لبعض هذيل، الذين تدخل أشعارهم في حيز القديم، هفت إليها نفسه فاستحسنها، لكن بمجرد ما علم أنها للشاعر المحدث أبي تمام تراجع عن حكمه الأول فأمر بتمزيق الورقة التي كتبت عليها تعبيرا عن امتعاضه؛ ومعنى ذلك أن ابن الأعرابي متناقض مع نفسه بإصداره حكمين متناقضين على شيء واحد في اللحظة نفسها، وهذا يشي بأن معيار الحكم عند ابن الأعرابي يقوم على ربط جودة الشعر بالقدم وردائه بالحدائثة، أي يرجعه إلى زمن القول لا إلى ما هو فني وجمالي.

ورد فعل ابن الأعرابي السابق المتعصب على أبي تمام والرافض لإبداعه هو الذي دفع ابن المعتز لينبئري للدفاع عن أبي تمام وانتقاد ابن الأعرابي حيث قال: "وهذا الفعل من العلماء مفرط القبح، لأنه يجب ألا يدفع إحسان محسن، عدوا كان أو صديقا، وأن تؤخذ الفائدة من الرفيع والوضيع"¹.

وابن المعتز هنا يرى أنّ مبالغة ابن الأعرابي في الاعتراض على أبي تمام وتماديه في التعصب عليه لا ينبني على سند علمي ولا يلتزم الحياد الموضوعي؛ وقد فسّر بعض من استجاب شعر أبي تمام لأفق توقعهم سبب تعصب ابن الأعرابي على أبي تمام بأنّه كان يعجز عن فهم شعره وإدراك معانيه، وقالوا: "وأما ابن الأعرابي فكان شديد التعصب عليه؛ لغرابة مذهبه، ولأنه كان يرد عليه من معانيه ما لا يفهمه ولا يعلمه، فكان إذا سئل عن شيء منها يأنف أن يقول: لا أدري؛ فيعدل إلى الطعن عليه"².

فبعض شعر أبي تمام مبهم وغامض في تأثيره الأول على المتلقي لصعوبته تصويرا وغموضه لغة، ولاشتماله على شيء من التفلسف وكثير من الثقافة؛ ولما كان كذلك فهو يتطلب من ابن الأعرابي مسلكا جديدا في الفهم وطريقة متقدمة في القراءة والتأويل، وهو ما لم يتأت له، فهو لم

1 الصولي: أخبار أبي تمام: 176

2 أبو القاسم الحسن بن بشر الأمدي: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحثري، ت أحمد صقر، ط 4 دار المعارف، القاهرة: 1/ 22.

يبادر بإجماد نفسه كثيرا في التفهم حتى تتجسد له المعاني التي يقصدها أبو تمام في ذهنه بوضوح، فبقي جاهلا للكثير عنها فعادى صاحبها، لأن الإنسان بطبعه عدو ما يجهل.

وتبنى لغويون آخرون هذا الموقف العدائي المتعصب على شعر أبي تمام، ومنهم أبو سعيد الضير،¹ تلميذ ابن الأعرابي الذي كان يشرف على خزانة الأدب لعبد الله بن طاهر، وكانت تقصده الشعراء لعرض أشعارها عليه بهدف إصدار حكمه النقدي بشأنها، ومرة رفعت إليه قصيدة لأبي تمام يمتدح فيها عبد الله بن طاهر ومطلعها:

هَنَّ عَوَادِي يُوسُفٍ وَصَوَاحِبُهُ *** فَعَزَمًا فَقَدَمًا أَذْرَكَ السُّؤْلُ طَالِبُهُ²

فاغتناظ وقال للكاتب: "ألقتها، أخزى الله حبيباً، يمدح مثل هذا الملك الذي فاق أهل زمانه كمالاً بقصيدة يرحل بها من العراق إلى خراسان فيكون أولها بيت نصفه مخروم والنصف الثاني عويص،... ثم إن أبو سعيد لقي أبو تمام فقال له: يا أبا تمام لم لا تقول من الشعر ما يفهم؟ قال له: وأنت يا أبا سعيد لم لا تفهم من الشعر ما يقال؟"³.

ويبدو أن رفض أبي سعيد لقصيدة أبي تمام السابقة راجع لأمرين اثنين هما: العيب الذي وجده طال مطلعها، والغموض الذي اكتنف بعض معانيها؛ فإذا نحن وقفنا عند هذا المطلع الذي نبذه أبو سعيد فإننا نجد أبا تمام تعامل فيه مع اللغة تعاملًا خاصًا، فقد ابتداءً الشطر الأول من البيت بضمير (هن)، واعتقد البعض أنه كناية عن النساء ولم يجرّ لهن ذكر؛ وفي الحقيقة الإضمار قبل الذكر ليس معيبا هنا مادام المعنى مفهوماً والدلالة مدركة من سياق الكلام، ثم قال أبو تمام بعد ذلك: "عوادي يوسف" وفهمها البعض على أنها صوارف يوسف، فعاثوا عليه هذا الاستخدام الذي يجعل الكلام غير تام الدلالة، لأن المتلقي ينتظر معرفة صوارفه عن أي شيء؟ وفي الواقع لم يقصد أبو تمام بلفظة "عوادي" صوارف أو شواغف كما فهم البعض بل

1 هو أبو سعيد الضير المدين خالد البغدادي أحد الأدباء وعلماء اللغة، لقي ابن الأعرابي وتلمذ عليه. انظر "الفهرست": 102

2 أبو تمام: ديوانه بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، دارالمعارف، القاهرة 1964: 216/1

3 أبو عبيد الله المرزباني: الموشح، تحقيق علي محمد الجاوي، دار الفكر العربي، ص: 401.

وظفها للدلالة على المصائب. أما الشطر الثاني من البيت ففيل عنه عويص لأن صاحبه استهله بمصدر ناب عن فعل الأمر (اعزم)، وخرجت صيغة الأمر تلك عن معناها الحقيقي فأفادت النصح، ثم ختم هذا الشطر بتقديم وتأخير، إذ قدم ما حقه التأخير وهو المفعول به (السؤل) على الفاعل (طالب).

وكل ذلك من شأنه الدفع بالمتلقي إلى الارتقاء إلى مستوى الصورة بإعادة بنائه للعبارة بذكائه للوصول إلى الدلالة التالية: أبو تمام يريد القول إن المصائب والنوائب تحاول صرفه عن عزمه فلا يأبه بها بل يمضي قدماً؛ وهذا المعنى هو الذي تعذر على أبي سعيد الضرير وغيره إدراكه، وكل ما فهموه من ذلك المطع هو أن بعض النسوة يحاولن صرف أبي تمام عن عزمه كفعل الشواغف لصرف النبي يوسف عليه السلام عن تقاه.

وبناء على ما تقدم، يمكن القول إن الطريقة غير النمطية التي بني بها هذا المطع هي التي جعلت أبا سعيد لا يستسيغه، وربما قد يكون تجريحه في شعر أبي تمام ناجم عن تأثره بالقديم ونزوعه إليه وتعصبه له كما كان أستاذه ابن الأعرابي سابقاً، بدليل أنّ قصيدة أبي تمام تلك ستتوج بجائزة¹.

وفي الواقع، إنّ موقفي كل من ابن الأعرابي وتلميذه أبي سعيد الضرير يمثلان بوضوح تحفظ معظم اللغويين على الشعر المحدث الذي يحسب عليه أبو تمام؛ فهما لم يكونا يثقان في شعر أبي تمام المحدث أو يقران له بفضيلة، لأن أفق توقعهما محافظ ضيق لا يتسع لنمط شعري يخالف ما كانت عليه أشعار الأوائل التي تسعفهم على الاستشهاد والاحتجاج واستخلاص القواعد.

ويلاحظ أنّ نقد اللغويين لشعر أبي تمام تطغى عليه الانطباعية والأحكام التأثرية، ويشبه إلى حد كبير نقادات الشعر في العصرين الجاهلي والإسلامي. "فهم كانوا لا يفضلون الشعر

1 انظر الموازنة بين شعر أبي تمام والبحثري: 21/1.

الجاهلي لأسباب فنية، من جودة عبارة، أو صدق إحساس، أو جمال صورة أو غيرها... وإنما يفضل لمجرد السبق في الزمان، والجيد عندهم هو ما قرب من لغة الأعراب وشابه مذهبهم"¹. ولذلك يكثر في احتجاجهم وتداول في تعليلاتهم عبارات فضفاضة من قبيل: وما سمعنا مثل هذا، ولا علمناه في اللغة، ولا وجدنا في الشعراء أحداً قاله، وما جاء مثله في أشعار العرب، وغيرها.²

واستناداً إلى ما سبق، يكون هؤلاء اللغويون الذين التأموا لدفع مسلك أبي تمام الجديد غير محايدين ولا موضوعيين في حكمهم على أبي تمام، فهم لم يتجردوا عن الهوى والتعصب وهم يستصدرون أحكامهم عن الرجل؛ وكان من المفروض أن تكون أحكامهم مستندة على معايير علمية تجعلها منصفة، وبعيدة عن الحيف والزلل.

2-2 ردود أفعال مترددة لبعض علماء اللغة:

تلقي بعض علماء اللغة شعر أبي تمام، فأثار دهشتهم بلغته الشعرية الجديدة، فوقفوا مترددين بين استحسانه واستهجانه؛ ومن هؤلاء نذكر أبا حاتم السجستاني (ت250هـ)³، الذي لمس في شعر أبي تمام الجيد والرديء، فقد حكى الصولي قائلاً: "أنشد أبو حاتم السجستاني شعراً لأبي تمام، فاستحسن بعضه واستقبح بعضاً، وجعل الذي يقرؤه يسأله عن معانيه فلا يعرفها أبو حاتم، فقال: ما أشبه شعر هذا الرجل إلا بثيابٍ مُصقلاتٍ خُلِقانٍ، لها روعةٌ وليس لها مُفتش"⁴. وهذا الحكم الذي أصدره السجستاني يطغى عليه التردد والارتباك، لم يستطع من خلاله صاحبه الاستقرار على موقف واحد، فشعر أبي تمام لا يمكن أن يكون جيداً ورتيئاً في الوقت نفسه، ويظهر أن الجيد عنده من شعر أبي تمام هو ما فهم معانيه، والرديء منه هو ما لم يتوفق إلى القبض على معناه.

1 عبد الفتاح لاشين: الخصومات البلاغية والنقدية في صنعة أبي تمام، دار المعارف، القاهرة، ص: 43.

2 محمود الريدائي: الحركة النقدية حول مذهب أبي تمام، تاريخها وتطورها وأثرها في النقد البلاغي، دار الفكر، بيروت، ص: 41.

3 هو سهيل بن محمد بن عثمان السجستاني، عالم باللغة والشعر (ت255هـ) انظر "الفهرست": 86.

4 الصولي: أخبار أبي تمام: 244.

وقد وقع في هذا الارتباك والتردد لغوي آخر هو أبو محمد عبد الله التوجي (ت238هـ)¹، فعندما سئل عن شعر أبي تمام قال: "فيه ما أستحسنه، وفيه ما لا أعرفه ولم أسمع بمثله، فأما أن يكون هذا الرجل أشعر الناس جميعا، وإما أن يكون الناس جميعا أشعر منه"².

إنّ اضطراب هذين اللغويين وترددهما راجع إلى كونها وجدا شعر أبي تمام جيدا فنياً وقريبا من نفسيهما بتمثيله لعصرهما، لكنه يحمل في طياته جديدا من شأنه أن يهدد الشعرية العربية الموروثة ويفسد الذوق المهين.

2-3 ردود فعل لغويين منصفة لأبي تمام:

إذا كان شعر أبي تمام خيبَ أفق توقع طائفة من اللغويين فكانت ردود أفعالهم مفرطة في التعصب على أبي تمام، فإن شعر أبي تمام استجاب لأفق فئة قليلة من اللغويين، تقبلته لأنها أعجبت به وبمسلك صاحبه الجديد في الصياغة الشعرية؛ ويتقدم هؤلاء الفضل الزبيدي (ت278هـ)³، الذي كان يعظم شعر أبي تمام ويتعجب من الجاهلين لمقداره، وكشف عن ذلك الحوار الذي دار بينه وبين عبيد الله بن عبدالله بن طاهر⁴، والذي رواه الصولي قائلا: "حدثنا عبيد الله بن عبدالله بن طاهر قال: جاءني فضل الزبيدي بشعر أبي تمام، فجعل يقرؤه علي، ويعجبني من جمل مقداره. فقلت له: الذين جهلوه كما قال:

لَا يَدَهْمَنَّكَ مِنْ دَهْمَائِهِمْ عَدَدٌ *** فَإِنَّ أَكْثَرَهُمْ أَوْ كَلَّهُمْ بَقَرٌ

1 هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن هارون التوجي (ت238) من أكبر علماء اللغة، يراجع "الفهرست": 90.

2 أخبار أبي تمام: 245.

3 هو الفضل بن محمد بن أبي محمد بن يحيى بن المبارك، أبو العباس الزبيدي، كان أديبا نحويا وعلما فاضلا، يراجع "بغية الوعاة": 373.

4 هو عبيد الله بن طاهر بن الحسين، له محل في الأدب ورواية الشعر (ت300هـ).

فقال لي: قد عابه جماعة من الرواة للشعر، فقلت: الرواة يعلمون تفسير الشعر ولا يعلمون ألفاظه، وإنما يميز هذا منهم القليل، فقال: هذه العلة في أمرهم¹.

فبحسب الفضل اليزيدي، طعنت طائفة من اللغويين في جديد أبي تمام لأنه كان صعب الفهم عليها وبعيدا عن مداركها، ولانشغالها برواية الشعر وشرحه دون العلم بألفاظه، التي لم تصل إلى مستوى الوعي بها إلا فئة قليلة.

كما يمثل كذلك فئة اللغويين المنصفة لأبي تمام وشعره أبو العباس المبرد (ت285هـ)²، الذي رغم ميله للقديم بحكم كونه من علماء اللغة- فقد كان يستجيد شعر أبي تمام. يقول: "والله إنَّ لأبي تمام والبحتري من المحاسن ما لو قيس بأكثر شعر الأوائل ما وجد فيه مثله"³.

وعندما سأل أحدهم المبرد عن أي الشعارين أشعر البحتري أم أبي تمام؟ قال: "لأبي تمام استخراجات لطيفة ومعانٍ طريفة، لا يقول مثلها البحتري، وهو صحيح الخاطر، حسن الاتزاع؛ وشعر البحتري أحسن استواءً، وأبو تمام يقول النادر والبارد. وهو المذهب الذي كان أعجب إلى الأصمعي، وما أشبهه أبا تمام إلا بغائص يخرج الدرَّ والمخشلة"⁴.

فالمبرد هنا متلق خبير بخصائص كل من الشعارين أبي تمام والبحتري يحاول تقديم حكمه النقدي المحايد والموضوعي، الذي تجلّى من خلال تصريحه أن لأبي تمام اختراعات لطيفة ومعانٍ جديدة يتفوق فيها على البحتري؛ وتبرز موضوعيته أكثر في كونه أصدر أحكاماً أخرى -إلى جانب الأحكام السابقة بالثناء على شاعرية أبي تمام- عاب فيها على أبي تمام بعض شعره⁵.

1الصولي: أخبار أبي تمام: 101.

2 أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر الأزدي، إمام أهل العربية والنحو (ت285هـ)، يراجع الفهرست: 92.

3الصولي: أخبار أبي تمام: 97.

4المصدر السابق: 96-97.

5 انظر أخبار أبي تمام: 375.

وأُصِفَ أبا تمام ووفّاه حقّه المبرد في موقف آخر حينما ذكر شعره في مجلس لعبد الله بن المعتز حين قال: "ما سمعت أحسن من هذا قط، ما يهضم هذا الرجل حقّه إلا أحدُ رجلين: إما جاهل بعلم الشعر ومعرفة الكلام، وإما عالم لم يتبحّر شعره ولم يسمعه"¹.

فَعَبَدَ اللهُ بن المعتز يبرر طعن بعض الناس في شعر أبي تمام بكونهم إما جهالا لا يفهمونه ولا يدركون معانيه، وإما علماء بالشعر لكنهم لم يجددوا من أدوات اشتغالهم؛ إذ مازالوا ينظرون إلى هذا الشعر على أنه مجرد مادة لغوية للبحث عن الغريب والنحو، ولم يتجاوزوا ذلك ليتعمقوا في فهمه وتدوقه.

وهكذا يتأكد مما تقدم، أن غالبية اللغويين قد اتخذوا من شعر أبي تمام موقفا عدائيا مننعصبا، أو على الأقل كانوا متذبذبين بين قبوله ورفضه، ولم تنصفه إلا قلة قليلة منهم أحست بقيمة الفنية والجمالية؛ والذين رفضوا شعر أبي تمام لم يرفضوه لقبح فني طال عباراته أو صورته أو ما إلى ذلك؛ وإنما لعدم تقدمه في الزمان ومخالفة لغته لغة الأعراب المعيارية عندهم، وهذا موقف متجرد من أي منهج علمي، وربما ما أُلجأتهم إلى اتخاذه هي الأسباب التالية:

- كون شعر أبي تمام نال من جوهر لغة الشعر وتراكيبه؛ فشعره في نظرهم ليس حجة في اللغة العربية، ولا يصلح للاستشهاد ولا يمكن الاحتجاج به لتوثيق اللغة العربية، التي هي وسيلة لتفسير آيات القرآن الكريم.

- انشغالهم بشعر الأوائل وترسهم عليه أثر في أذواقهم وجعل أفق تلقيهم محافظا يميل إلى القديم ويزدري المحدث، ومنه شعر أبي تمام.

- خوفهم من تشويش شعر أبي تمام المتحرر من سلطة اللغة على القواعد اللغوية الموحدة التي صاغوها استنادا إلى ما تراكم لديهم من تجارب شعرية للقدمات.

- خشيتهم على مكاتهم العلمية باعتبارهم رعاة اللغة والساهرين على حمايتها، فهم كانوا يعتقدون أن بانتصارهم للقديم فهم يحافظون على مركزهم العلمي، وهذا لم يمنع من ازدواجية المواقف عند بعضهم: فأمام الخلفاء والأمراء وعامة الناس ينتصرون للقديم تعزيراً لمكاتهم، ولكنهم إذا خلوا إلى أنفسهم، فإنهم ربما أحسوا بجمالية شعر أبي تمام وشعروا بها في دواخلهم، ولكنهم قليلاً ما صرحوا بذلك¹.

II- تلقي مشكل شعرابي تمام في بيئة الشعراء:

انشغل الشعراء كذلك بمسلك أبي تمام الشعري الجديد، فتباينت ردود أفعالهم بشأنه؛ ويمكن توزيع تلك الردود إلى صنفين: ردود أفعال مناهضة لأبي تمام وشعره، وردود معترفة له بالفضل والتقدم:

1- ردود أفعال خصوم أبي تمام من الشعراء:

صدرت بعض ردود الأفعال المناهضة لشعر أبي تمام عن شعراء معاصرين له بحسوه حقه وسفهوا شعره؛ لأنه زاحمهم على الجوائز، وقطع عليهم أرزاقهم وأخمل ذكرهم؛ والخبر الذي ذكره يزيد المهلبي فيه ما يشي بذلك، فقد قال: "ما كان أحد من الشعراء يقدر أن يأخذ درهما واحداً في أيام أبي تمام، فلما مات أبو تمام اقتسم الشعراء ما كان يأخذ"².

وبهذا نفهم أن معاداتهم لأبي تمام راجعة لعوامل ذاتية هي: الغيرة والحسد والحقد وحدة المنافسة على الشهرة والمال، ولعل ذلك "مردّه إلى أنّ شخصية أبي تمام الشعرية أخذت تطغى على شخصيات الكثير من الشعراء الذين عاصروهم أو الذين عايشهم في بيئة معينة، فهذا الرجل رُزق حظاً غير قليل من الشاعرية، رافقه أيضاً حظ غير قليل من التوفيق وذيوع الصيت،

1 عبد الله بن حمد المحارب: أبو تمام بين ناقديه قديماً وحديثاً، دراسة نقدية لمواقف الخصوم والأنصار، ط1، مطبعة المدني ومكتبة الخانجي، القاهرة 1992، ص: 52.
2 الصولي، أخبار أبي تمام: 104-105.

وأخذت شخصيته الشعرية تزحف أمامه أينما حل وحيثما سار، وتطغى على شخصيات الشعراء الآخرين الذين كان يلتقي بهم¹. وفطن ابن رشيقي إلى طغيان شخصية أبي تمام تلك على بعض معاصريه ومنهم ابن المعتز الذي وصفه ابن رشيقي بأنه: "من فحول المحدثين وصدورهم المعدودين غمّره حيببٌ ذكراً واشتهاراً... وديك الجن وهو شاعر الشام لم يذكر مع أبي تمام إلا مجازاً، وهو أقدم منه،... ودعبل ما أصاب مع أبي تمام طريقاً على تقدمه في السن والشهرة"².

ويأتي في طليعة الشعراء الذين انتقدوا أبا تمام ونالوا منه ومن شعره دعبل الخزاعي³؛ هذا الذي خشي من طغيان شخصية أبي تمام عليه ومنافسته له على إعطيات وجوائز الممدوحين فناصره العدا، وبالغ في ذلك حتى نفى الشاعرية عنه، وكان يقول: "لم يكن أبو تمام شاعراً، إنما كان خطيباً، وشعره بالكلام أشبه منه بالشعر"⁴.

فدعبل شبه شعر أبي تمام بالكلام الخطابي لأنه لم يألف مثل هذا الشعر الذي يميل إلى الإقناع على حساب أسلوب التصوير الذي يميز الكلام الشعري.

وكان دعبل يرمي أبا تمام بتهمة السرقة، فحينما سأله أحدهم عن شعره قال: "ثلث شعره سرقة، وثلثه غثّ، وثلثه صالح"⁵. ولم يكتفِ بآتهامه بالسرقة، بل أخذ يصنع الأشعار ويضعها عليه. قال الصولي: "حدّثني محمد بن موسى قال: سمعت علي بن الجهم⁶ ذكر دعبلأً فكفره ولعنه

1 الريداوي: الحركة النقدية حول مذهب أبي تمام: 47.

2 ابن رشيقي: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد قرقزان، ط 1، دار المعرفة، بيروت لبنان 1988: 101/1.

3 هو أبو علي دعبل بن علي الخزاعي؛ شاعر هجاء من الكوفة وسكن بغداد له كتاب طبقات الشعراء (ت 246هـ) ينظر الفهرست: 260-261.

4 الصولي: أخبار أبي تمام: 244.

5 المصدر السابق: 244.

6 هو أبو الحسن علي بن الجهم القرشي، الشاعر المشهور الذي ربطته مودة مع أبي تمام. ينظر الموشح: 425.

وطعن في أشياء من شعره، وقال: كان يكذب على أبي تمام ويضع عليه الأخبار؛ ووالله ما كان إليه ولا مقارب له"¹.

وكان دعبل كذلك يرى أن أبا تمام خصم له وأن خير مسلك يدافع به عن نفسه حياله هو الهجوم عليه؛ فقد روى الصولي عن أبي بكر هارون بن عبد الله المهلبي: "جرى ذكر أبي تمام فقال دعبل: كان يتبع معاني فيأخذها، فرد عليه رجل في مجلسه: ما من ذاك أعزك الله؟ قال، قلت:

إِنَّ امْرَأً أَسَدَىٰ إِلَيَّ بِشَافِعٍ *** إِلَيْهِ وَيَرْجُو الشُّكْرَ مِنِّي لِأَحْمَقُ

شَفِيعَكَ فَاشْكُرْ فِي الْحَوَائِجِ إِنَّهُ *** يَصُونُكَ عَنِ مَكْرُوهِهَا وَهُوَ يُخْلِقُ

فقال له الرجل: فكيف قال أبو تمام؟ قال، قال:

فَلَقِيتُ بَيْنَ يَدَيْكَ حُلُوَ عَطَائِهِ *** وَلَقِيتَ بَيْنَ يَدَيَّ مَرَّ سؤَالِهِ

وَإِذَا امْرؤُ أَسَدَىٰ إِلَيَّ صَنِيعَةً *** مِنْ جَاهِهِ فَكَأَنَّهَا مِنْ مَالِهِ

فقال الرجل: أحسن والله، فقال: كذبت قبحك الله، فقال: والله لئن كان أخذ هذا المعنى وتبعته فما أحسنت وإن كان أخذه منك لقد أجاد فصار أولى به منك، فغضب دعبل وقام"².

يعرض هذا النص مواجحة بين الشاعر دعبل الذي يدعي أن أبا تمام يسرق معانيه، وبين رجل خبير بالصناعة الشعرية وبمكامن السرقة، نصب نفسه حكماً فطلب من دعبل تقديم البيئته على صدق ادعائه ففعل، فكانت هذه البيئته ضده لا عليه؛ فقرر الرجل أنه إذا كان أبو تمام هنا

1 الصولي: أخبار أبي تمام: 61.

2المصدر السابق: 64.

غير سارق فقد أحسن، أما إذا كان العكس وصدق زعم دعبل يكون أبو تمام آخذاً مجيداً لأنه حسن المعنى الأصلي وأجاد فيه.

ووعي دعبل بتوهج شعرية أبي تمام وخطورة ذلك على بريقه جعله لا يعترف بفضل أبي تمام إلا بعد موته، قال الصولي: "جاء دعبل إلى أبي علي الحسن بن وهب في حاجة بعدما مات أبو تمام، فقال له رجل: يا أبا علي أنت الذي تطعن على من يقول:

شَهَدْتُ لَقَدْ أَقَوْتُ مَعَانِيَكُمْ بَعْدِي *** وَمَحَّتْ كَمَا مَحَّتْ وَشَائِعٌ مِنْ بُرْدِ

... فصاح دعبل: أحسن والله وجعل يردد: (فَيَا دَمْعُ أَنْجِدْنِي عَلَى سَاكِي نَجِدِ) ثم قال: رحمه الله، لو ترك لي شيئاً من شعره لقلت: إِنَّهُ أَشْعَرُ النَّاسِ".¹

وفي هذا النص اعتراف صريح لدعبل بشاعرية أبي تمام، قد يكون باح به بعدما هلك أبو تمام ولم يعد موجوداً ينافسه على الجوائز، وقد يكون صدر عنه ذلك الاعتراف تحت ظرف الحاجة، لأنه تواجد بين يدي صديق حميم لأبي تمام هو الحسن بن وهب، وقد قصده في غرض ولم يشأ أن يغضبه حتى يتحقق مراده فجعل كلامه مناسباً للمقام.

ولم ينفرد دعبل بمعاداة أبي تمام والنيل من شعره، بل شاركه في ذلك شعراء آخرون منهم عبد الصمد بن المعذل²؛ الذي تخصص في مدح أمراء البصرة وأعيانها، فما إن انتهى إلى علمه أنّ أبا تمام يريد الذهاب إلى البصرة والأهواز لمدح من بها حتّى عمد إلى السخرية من قول أبي تمام:

لَا تَسْقِي مَاءَ الْمَلَامِ فَإِنِّي *** صَبُّ قَدْ اسْتَعْدَبْتُ مَاءَ بَكَائِي³

1 الصولي: أخبار أبي تمام: 202.

2 هو عبد الصمد بن المعذل، بصري المولد والمنشأ، كان شاعراً هجاء خبيث اللسان. ينظر الفهرست: 269.

3 أبو تمام: ديوانه بشرح الخطيب التبريزي: تحقيق محمد عبده عزام، دار المعارف القاهرة 1964: 22/1.

فأرسل إلى أبي تمام إناءً، وطلب أن ينفذ إليه شيئاً من ماء الملام¹.

وسخرية عبد الصمد بن المعدل من أبي تمام قد ترجع إلى عجز جهاز قراءته عن استيعاب صورة أبي تمام الشعرية غير المألوفة عند العرب، والتي جمعت بين ماء الملام وماء البكاء وبينهما مسافة كبرى؛ وقد تكون سخريته تلك من باب الاستخفاف بأبي تمام والتقليل من شأنه لأنه منافس خطير على جوائز الأمراء.

ومن الشعراء الذين تحاملوا على أبي تمام وتبعوا هفواته الشاعر الكوفي ابن الخثعمي²، الذي كان يغار من أبي تمام ويراه مزاحماً له على جوائز محمد بن عبد الملك الزيات، فلم يجد من سبيل للتخلص منه سوى استعداء ابن الزيات عليه، غير أنه خاب في مسعاه ولم يفلح في صنيعه ذاك، بل بالعكس حظي أبو تمام عند ابن الزيات بوافر الاحترام والتقدير؛ ولعل ذلك ما ألهم نار الضغينة في قلب ابن الخثعمي فأخذ يتبع سقطات أبي تمام وهناته لينال منه، ومن ذلك ما أورده الصولي قائلاً: "حدثنا محمد بن عمرو قال: قال ابن الخثعمي الشاعر: جُنَّ أبو تمام في قوله:

تَرَوْحُ عَلَيْنَا كُلَّ يَوْمٍ وَتَغْتَنِي *** حُطُوبٌ يَكَادُ الدَّهْرُ مِنْهُنَّ يُصْرَعُ

أَيُّصْرَعُ الدهر؟ قال: فقلت له: هذا بشار يقول:

وَمَا كُنْتُ إِلَّا كَالرِّمَانِ إِذَا صَحَا *** صَحَوْتُ وَإِنْ مَاقَ الرِّمَانِ أَمَوْقُ

قال: فسكت. قال، فقلت له، وأبوك يقول:

وَلَيْنَ لِي دَهْرِي بَأْتَبَاعِ جُودِهِ *** فَكِدْتُ لِلِّينِ الدَّهْرُ أَنْ أَعْقِدَ الدَّهْرَا

1 ابن سنان الخفاجي: سر الفصاحة، صححه وعلق عليه عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمد صبيح وأولاده 1953، ص: 162.
2 هو عبد الله بن أحمد بن محمد الخثعمي الكوفي.

الدهرُ يعقُدُ؟ قال: فسكت".¹

فابن الخثعمي هنا ينكر على أبي تمام استعماله لتعبير مجازي أسند فيه فعل الصرع الخاص بالإنسان لغير فاعله (الدهر)، ولم يكنف بذلك بل رمى الرجل بالجنون على صنيعه ذاك. غير أن متلقيا آخر هو محمد بن عمرو كان حاضرا فندخل ليفحم ابن الخثعمي منها إياه بأن المجاز خصيصة تميز اللغة الشعرية، وأنه شائع عند الشعراء الأوائل من أمثال بشار بن برد، وحاضر كذلك حتى عند الخثعمي الأب.

واعتبر ابن الخثعمي توظيف المجاز خطأ، لأن أفق توقعه محافظ يرى أن المجاز يؤدي إلى الغموض الذي تنقبض معه نفس المتلقي وتفشل في الوصول إلى المعنى، غير أننا نعتقد خلاف ذلك فنرى أن مجاز أبي تمام يعقبه في الحقيقة غموض، لكنه غموض منفتح محبب إلى المتلقي لأنه يدفعه إلى استنفار طاقاته وذخيرته للقبض على المعنى، وبالتالي مشاركة الشاعر إبداعه.

وبعد وقوفنا عند انتقادات بعض الشعراء المتحاملين على أبي تمام، نستطيع القول إن تلقيهم وقف عند عتبة الدهشة الجمالية ولم يتجاوزها عن طريق الفهم والتأويل، بدليل أن انتقاداتهم الموجهة لأبي تمام وأحكامهم على شعره كانت فضفاضة، ولم تكن في غالبيتها تقوم على معايير فنية أو ذوقية أو على براهين مقبولة، بل إنها اتخذت طابع المحاصمة للشاعر ولشعره؛ يحركها حيناً دافع الغيرة والحسد للشاعر أبي تمام -الذي احتكر الجوائز السنوية وقطع أرزاق الشعراء المعاصرين له وأخمل ذكركم- وحيناً آخر تحركها الرغبة في طلب الشهرة.

2- ردود أفعال أنصار أبي تمام من الشعراء:

إذا كان خصوم أبي تمام من الشعراء قد أصدروا أحكامهم النقدية في شعر أبي تمام، فإن أنصاره من الشعراء أطلقوا أيضاً أحكامهم النقدية في شعره، خاصة لما وجدوه يمثل جيلهم ويعبر عن تطلعاتهم وثقافتهم الجديدة؛ ويتقدم هؤلاء تلميذه البحتري (ت284هـ) الذي كان أكثر

1 الصولي: أخبار أبي تمام: 247-248.

ارتباطاً به، ويرى فيه القدوة والنموذج المثالي للشاعر المجيد. فقد روي أنه قال مخاطباً النوبختي: "والله يا أبا الحسن لو رأيت أبا تمام الطائي لرأيت أكمل الناس عقلاً وأدباً، وعلمت أن أقلّ شيءٍ فيه شعره"¹. وحين قال له أحمد بن سعيد الطائي إن بعضهم يقدمك على أبي تمام ردّ قائلاً: "لا تفعل يا ابن عمّ، فوالله ما أكلت الخبز إلاّ به"².

وإذا نحن تجاوزنا بعض شهادات البحثري في أبي تمام، وأردنا الوقوف عند بعض أحكامه النقدية التي استصدرها في حق شعره، فإننا نجد له أحكاماً قيّمة ومهمة نذكر منها قوله حين سئل: "أيّاً أشعر، أنت أو أبو تمام؟ فقال: جيّد خيّر من جيدي، وردئي خيّر من رديئه"³. فمن خلال هذا الحكم نستشف أن للشاعرين أبي تمام والبحثري شعراً يتراوح بين الجيد والقبیح؛ غير أن أبا تمام ينفرد بشعر شديد الاختلاف: شعر في قمة الجودة الشعرية لا يتعلّق به جيد أمثاله، وآخر غاية في الرداءة والدونية، وهما معا يشكّلان ظاهرة أثارت الجدل بين المتلقين لم يثرها شعره الواقع منزلة بين المنزلتين.

ومن أحكام البحثري النقدية التي أطلقها على شعر أبي تمام هذا الحكم النقدي الذي أوجز فيه مذهبه هو ومذهب أستاذه أبي تمام، والذي يستشف من قوله: "كان أبو تمام أغوص على المعاني مني، وأنا أقوم بعمود الشعر منه"⁴.

ويتضح من خلال أحكام البحثري على شعر أبي تمام السابقة الذكر أنه وفيّ لأستاذه ومعتزّ بتقدمه عليه، رغم مخالفته له في المذهب الشعري.

1 الصولي: أخبار أبي تمام: 171-172.

2المصدر السابق: 121.

3المصدر السابق: 67.

4الأمدي: الموازنة: 12/1.

ومن الشعراء الذين ناصرُوا أبا تمام واعترفوا بشاعريته الشاعر علي بن العباس الرومي¹، فقد حكى الصولي بأنّه كان إذا ذكر أبو تمام عظّمه ورفعَه مقداره حتى يقدّمه على أكثر الشعراء، كما أقرّ بأستاذيته، وبأنّه تعلم منه².

كما كان علي بن الجهم من الشعراء الذين ربطتهم صلة المودة بأبي تمام، ومن المؤيدين لمسلكه الشعري والمبالغين في مدحه والثناء عليه، حتى إنّ بعضهم قال له: "والله لو كان أبو تمام أخاك ما زاد على مدحك له، فقال: إلا يكن أخا بالنسب، فإنه أخ بالأدب والمودة"³.

وكان الشاعر إبراهيم بن العباس الصولي⁴ كذلك من الذين أحبوا أبا تمام وانسجم أفقهم ومذهبه الشعري؛ وكانت تجمعُه صداقة حميمة بأبي تمام، فقد روى عن أبي تمام أنه قال عنه: "أنت تحسن قائلاً وراوياً وممثلاً"⁵ ولهذا بادل أبا تمام الثناء والمجاملة؛ فقد روى عن الحسين بن عبد الله أنه قال: "سمعت إبراهيم بن العباس يقول لأبي تمام، وقد أنشده شعراً في المعتصم: يا أبا تمام، أمراء الكلام رعية لإحسانك، فقال له أبو تمام: ذلك لأني أستضيء برأيك وأردُ شريعتك"⁶.

وبعد، فهذه خلاصة لمواقف وأحكام المتلقين الشعراء من المؤيدين والمعارضين لمذهب أبي تمام؛ والواضح أن أولئك الشعراء الذين تحاملوا على أبي تمام، وسفّهوا شعره وأرادوا النيل من صاحبه وقفوا عند عتبة الدهشة الجمالية دون محاولة تبريرها بتقديم أدلة واضحة، فكانت انتقاداتهم في الغالب تسلك مسلك النقد المفتقد إلى العمق الذي لا يثبت عند الفحص والتحقيق، وقد دفعهم إلى ذلك الحسد وتعارض مصالحهم الشخصية مع أبي تمام، الذي احتكر

1 هو علي بن العباس بن جريح الرومي الشاعر الكبير المعروف ولد سنة 221هـ وتوفي سنة 283هـ. تراجع ترجمته بالفهرست: 271.

2 الصولي: أخبار أبي تمام: 67-68.

3 الصولي: أخبار أبي تمام: 61-62.

4 هو إبراهيم بن العباس الصولي عم أبي بكر الصولي، كاتب وشاعر فصيح، تولى الكتابة للوزير الفضل بن سهل (ت 243هـ). يراجع "الفهرست": 196.

5 الصولي: أخبار أبي تمام: 271.

6 المصدر السابق: 104.

الجوائز السنوية وحرّمهم الأعطيات، وطفّت شخصيته وعمت شهرته حتى أخملت ذكر العديد منهم؛ بينما الشعراء الذين ناصروا أبا تمام كانوا من أولئك الذين أدركوا قيمة شعره الفنية والجمالية، رغم غرابته، فحاولوا إعادة تشكيل أفق توقُّعهم لينسجم مع مذهبه الجديد؛ جمعهم بأيّ تمام المودة والحميمية ولم يقفوا تحت تأثير العداوة والبغضاء، وقد أطلقوا أحكاماً نقدية قيمة على شعره معتمدة أحياناً البرهان والدليل.

III- تلقي مشكل شعر أبي تمام في بيئة الكتاب:

1- الملامح العامة لأفق توقع الكتاب:

إذا كان أفق انتظار اللغويين - كما رأينا سابقاً - يبتغي وقوع الشعر في حيز القديم أو على الأقل أن يتهج بهج الأوائل، فإن للكتاب أفقهم الخاص بهم تأثر بمخالطتهم للخلفاء والأمراء والوزراء والقواد، إذ يركز على الباقية الاجتماعية ومراعاة المقام، ويؤكد على رقة الطبع وحلاوة الألفاظ ولطافة المعاني والبعد عن التصنع؛ وعلى هذا الأساس وصفهم ابن رشيق بقوله: "والكتاب أرق الناس في الشعر طبعاً وأملحهم تصنيحاً وأحلاهم ألفاظاً وألطفهم معاني، وأقدرهم على تصرف، وأبعدهم من تكلف"¹.

ونظر الكتاب إلى القصيدة الشعرية نظرتهم إلى الرسالة النثرية، إذ أحوأ على ضرورة توقُّر القصيدة - مثلها مثل الرسالة - على مقدمة وعرض وخاتمة. وفي ذلك يقول ابن طباطبا العلوي (ت322هـ): "إن للشعر فصولاً كفصول الرسائل، فيحتاج الشاعر أن يصل كلامه على تصرُّفه في فنونه صلة لطيفة"².

1 ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه: 737/2.

2 ابن طباطبا: عيار الشعر، شرح وتحقيق عباس عبد الستار ومراجعة نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت لبنان 2005،

وهكذا اشترطوا في المقدمة أو المطلع الذي هو "أول ما يقرع السمع منه وبه يستدل على ما عنده في أول وهلة"¹، ألا يأتي فيه ما يبعث على تطير المتلقي ويشير غضبه، كوصف إفقار الديار، وذكر البكاء والموت، وكل ما من شأنه أن يؤدي إلى انقطاع حبل الوصل بين المتلقي والشاعر، وقد ذكر أبو هلال العسكري (ت395هـ) أن أحد الكتاب قال: "أحسنوا معاشر الكتاب الابتداءات فإنهن دلائل البيان، وقالوا: ينبغي للشاعر أن يحترز في أشعاره ومفتتح أقواله، مما يتطير منه ويستجنى من الكلام كالمخاطبة والبكاء ووصف إفقار الديار وتشتيت الألاف ونعي الشباب وذم الزمان... لاسيما في القصائد التي تتضمن المدائح والتهاني... فإن الكلام إذا كان مؤسساً على هذا المثال تطير منه سامعه... وإن كان يعلم أن الشاعر إنما يخاطب نفسه دون المدوح"².

والاهتمام بالمقدمة أو المطلع نابع من أهميته في فعالية التلقي، فهو أول ما تتلقاه أذن المتلقي فيجذب انتباهها للإقبال على النص الشعري، لذلك كان لزاماً أن يتوفر هذا المطلع على أنساق فنية قادرة على استثارة المتلقي واستمالاته. وقد تبلورت مسألة العناية بالمطالع وتجويدها في بيئة الكتاب، ونصحوا بها الشعراء لأنهم أعرف الناس بالحكام وأكثر مخالطة لهم ويعرفون ما يجبون وما يكرهون.

ونصح الكتاب غيرهم بضرورة مراعاة مقام المتلقي ومطابقة الكلام لمقتضى الحال، وما يجب لكل مقام من المقال³، يقول بشر بن المعتمر: "ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين؛ وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً، ولكل حالة من ذلك مقاماً، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات"⁴.

1 ابن رشيق: العمدة: 1/ 389.

2 أبو هلال العسكري: الصناعتين. الكتابة والشعر، تحقيق مفيد قمحة، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت لبنان، 1981، ص: 489.

3 الجاحظ: البيان والتهيين، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، د.ت.: 138/1.

4المصدر السابق: 138-139/1.

وكما جعلوا للقصيدة مقدمة وأوصوا بتجويدها فقد حدّدوا لها أيضا خاتمة وألحّوا على العناية بها لأنّها "آخر ما يبقى في الأسماع، وسبيله أن يكون محكما، لا تمكن الزيادة عليه، ولا يأتي بعده أحسن منه، وإذا كان أول الشعر مفتاحا له، يجب أن يكون آخره قفلاً عليه"¹، فخاتمة القصيدة هي آخر ما يبقى عالقا بذهن المتلقي؛ لذلك وجب على الشاعر تجويدها حتى يضمن لنصه الرسوخ في ذهن متلقيه.

كما أوصى الكتاب الشعراء باستحضار المعايير التي حدّدها في كل خطوة يخطوها الشاعر في بناء قصيدته وأوصوا بالسلاسة واللين والعدوية واختيار اللفظ مع البعد عن الغريب والصعب والسعي لـ "حلاوة الألفاظ، وطيرانها، وقلة الكلفة، والإتيان بما يخفّ على النفس منها"².

وعلى العموم فمعايير الكتاب تلك هي التي كانت لها السلطة الكبرى على شعراء العصر العباسي وأدبائه؛ فهل استجاب أبو تمام لتلك المعايير أم أنّه تمرّد عليها؟

2- تلقيات الكتاب المتباينة لشعر أبي تمام:

تلقى الكتاب شعر أبي تمام وتعرضوا له بالنقد، ونقصد بالكتاب هنا المهتمين بالترسل الذين شكّلت الكتابة مجال اختصاصهم وطغت على باقي اهتماماتهم الأخرى؛ فهؤلاء تباينت وجهات نظرهم في شعر أبي تمام ومذهبه: طائفة منهم أيّدت مذهبه الشعري واستحسنّت صنّعه بينما طائفة أخرى منهم اقتصرت على نقده نقدا لا ذعاً وتحاملت عليه.

1 "ابن رشيق: العمدة: 415/1.

2المصدر السابق: 743/2.

2- 1 ردود فعل فئة الكتاب المتحاملين على أبي تمام:

لم يتحامل جل الكتاب على أبي تمام لحاجتهم إليه وإلى الشعراء المحدثين ككل، فهم كانوا يخدمونهم بإمدادهم بالعديد من الأساليب والأفكار التي تسعفهم في تجويد فن الكتابة الحديث النشأة وفي طور التشكل في ذلك الوقت. يقول ابن رشيقي: "واحتج بعضهم بأن الشعراء أبدا يخدمون الكتاب... إنما ذلك لأن الشاعر واثق بنفسه مُدِلُّ بما عنده على الكاتب والمُلك"¹.

وعلى ذلك الأساس احتضن كل الكتاب أبا تمام، ولم يشذ عن ذلك سوى كاتب واحد هو الكاتب والشاعر إبراهيم بن المدبر²، الذي لم يكن يستسيغ شعر الرجل، فقد روي أنه كان لا يطبق أن يسمع أحداً يمدح أبا تمام وشعره، وكان يتعصب عليه ويحط من رتبته³ وموقفه ذاك غير المدبر استنفز ناقداً آخر هو ابن المعتز الذي تدخل لإعطاء كل ذي حق حقه إذ صرح قائلاً: "فَلأحاني فيه يوماً فقلت له: أتقول هذا لمن يقول:

غَدَا الشَّيْبُ مَحْتَطًّا بِقُوْدِي خُطَّةً *** سَبِيلُ الرَّدَى مِنْهَا إِلَى الْمَوْتِ مَهْمَعٌ

... ولمن يقول:

فإن تُزَمَّ عن عمري تداني به المدى *** فَخَانَكَ حَتَّى لَمْ يَجِدْ فِيكَ مَنَزَعًا

... قال: وأشدته غير ذلك، فكأنني -والله- ألقمته حجراً!"⁴

ويمكن تبرير معاداة ابن المدبر لأبي تمام وجوده لفضله بكونه إلى جانب اهتمامه بالكتابة كان كذلك شاعراً يتقاسم مع الشعراء الحساد كراهيتهم لأبي تمام.

1 ابن رشيقي: العمدة: 76/1.

2 إبراهيم بن محمد بن عبيد الله بن المدبر كاتب وشاعر وأديب. كان وزيراً للمعتضد على الله توفي سنة 286هـ، يراجع "الفهرست": 198.

3 الصولي: أخبار أبي تمام: 97.

4 المصدر السابق: 97-99.

2-2 ردود فعل فئة الكتاب المؤيدين لأبي تمام المستحسنين لشعره:

تلقت فئة أخرى من الكتاب شعر أبي تمام وأعجبت به وآمنت بمشروعه التجديدي وانسجم أفق توقعها معه فعبرت عن رضاها عنه؛ وأبرز من يمثل هذه الفئة الكاتب الفصيح الحسن بن وهب¹، الذي جمعته بأبي تمام علاقة صداقة وودٍّ، وكان يجله كثيراً ويعجب بشعره لدرجة أنه حفظ أكثره، يقول أحد الكتاب: "ما رأيت في نفس أحد أجلّ من أبي تمام في نفس الحسن بن وهب... وكان الحسن يحفظ أكثر شعر أبي تمام"².

وبلغ من إعجاب الحسن بن وهب بأبي تمام أنه حينما قرئت عليه قصيدة أبي تمام التي مدح بها المعتصم بالله قال: "وأما الشعر فلا أعرف - مع كثرة مدحي له وشغفي به في قديمه وحديثه - أحسن من قول أبي تمام في المعتصم بالله، ولا أبدع معاني، ولا أكمل مدحاً، ولا أعذب لفظاً، ثم أنشد:

فَتُحُّ الْفُتُوحِ تَعَالَى أَنْ يَحِيْطَ بِهِ *** نَظْمٌ مِنَ الشُّعْرِ أَوْ نَثْرٌ مِنَ الْخُطْبِ"³

وابن وهب يستملح هنا شعر أبي تمام لإتيانه بالمدح الأكل والمعاني البديعة والألفاظ العذبة التي تفوق فيها على غيره من الشعراء القدماء والمحدثين.

ولم يقف تلقي الحسن بن وهب لشعر أبي تمام عند حدود الإعجاب به وتقريضه في المجالس الأدبية، بل تعدى ذلك إلى تبرير ذلك الإعجاب، وتقديم إنتاج يوازي الأثر الفني لأبي تمام ويبرز قيمته، وتجلى ذلك من خلال كتابته لرسالة نقدية إلى أبي تمام يخاطبه فيها واصفاً بلاغته، ومما جاء فيها: "أنت - يحفظك الله - تحتذي البيان في النظام مثلما تقصد نحن من النثر في الإفهام والفضل لك - أعزك الله - إذ كنت تأتي به في غاية الاقتدار، وعلى غاية الاقتصار، وفي

1 هو الحسن بن وهب بن سعيد بن عمرو بن حصين بن قيس الكاتب، كان مترسلاً بليغاً وشاعراً فصيحاً، ينظر الفهرست: 196.

2 الصولي: أخبار أبي تمام: 114.

3 الصولي: أخبار أبي تمام: 109.

منظوم الأشعار؛ فتحل متعقده، وترتبط متشرده، وتضم أقطاره، وتجلو أنواره، وتفصله في حدوده وتخرجه في قيوده، ثم لا تأتي به مهنلاً فيستبهم، ولا مشتركا فيلتبس، ولا متعقداً فيطول ولا متكلفاً فيحول؛ فهو منك كالمعجزة؛ تضرب فيه الأمثال، وتشرح فيه المقال¹.

ويبدو ابن وهب هنا قارئاً متذوقاً يتوجه بخطابه إلى المبدع الذي هو هنا أبو تمام ليشيد بشعره، وببلاغته التي تقوم على غاية الاقتدار والاقتصار، وتتجنب الإبهام والالتباس والتعقيد والتكلف، وتعتمد إلى ضرب الأمثال وشرح المقال، والملاحظ أن هذه الأوصاف التي خلعتها على شعر أبي تمام تتناقض مع ما نعتته به خصومه من اللغويين والشعراء من غموض وصنعة، ومعنى ذلك أن شعر الرجل تفهمه الكتاب أكثر من غيرهم لأنه استطاع الإجابة عن كثير من أسئلتهم، بدليل قول ابن وهب مخاطباً أبا تمام "تحتذي من البيان في النظام مثلما تقصد من النثر في الإفهام".

ومن الكتاب الذين تلقوا كذلك شعر أبي تمام وأصدروا أحكامهم النقدية بخصوصه عون بن محمد الكندي²، الذي ربطته بأبي تمام رابطة مودة متينة؛ وهو من روى عنه ديوانه، قال الصولي عنه: "وما رأيت أعلم بشعر أبي تمام منه، وكان قد قرأ على أبي تمام عشرين قصيدة من شعره"³.

كما تلقى شعر أبي تمام كاتب آخر فعبر عن انبهاره بشخصية أبي تمام، وهو محمد بن سعيد الرقي - كاتب الحسن بن رجاء -، الذي صرح بذلك في وجه أبي تمام حينما قدم عليه مادحا الحسن بن رجاء إذ قال: "رأيت رجلا علمه وعقله فوق شعره"⁴.

1 الحصري القيرواني: زهرة الآداب وثمره الألباب، نشره زكي مبارك، القاهرة 1929: 255/3.

2 هو عون بن محمد الكندي أبو مالك كاتب حجر بن أحمد من أصحاب ابن الأعرابي روى عنه الصولي. ينظر "معجم الأدباء": 99/6.

3 الصولي: أخبار أبي تمام: 31.

4 المصدر السابق: 101.

وبعد، فإن كتابا آخرين كانوا على هذه الشاكلة، قد استجاب شعر أبي تمام لأفق توقعهم فعبروا عن رضاهم واستحسانهم له وانبروا للدفاع عنه، ولا يتسع المجال لاستعراض مواقفهم وأحكامهم النقدية من أمثال الضياء بن بشر بن يحيى¹ وأحمد بن طاهر طيفور².

الخاتمة:

تلك كانت بعض الجوانب من تلقي مشكل شعر أبي تمام في بيئة اللغويين والشعراء والكتاب؛ ومنها يتضح أن أغلب ردود أفعال اللغويين تحكّم فيها أفق انتظار محافظ بيتغي الشعر القديم ويقدمه، ويتخذه نموذجا يحتذى في لغته؛ وهذا الأفق حال بينهم وبين الانسجام مع شعر أبي تمام الجديد عليهم؛ وقد حاكموه في البداية انطلاقاً من معاييرهم اللغوية التي جربوها مع الشعر القديم، لكنهم وجدوا أنها لا تتوافق معه فأثار دهشتهم الجمالية وحيرتهم الفنية، فجاءت استجاباتهم رافضة له في الغالب، ولم تخرج عن الإجماع إلا فئة قليلة جداً من اللغويين نال شعر أبي تمام إعجابها وأدركت جماليتها، فحاولت تكييف أفق توقعها لتتفتح عليه ويمثلها الفضل اليزيدي والمبرد.

وهذا التباين في ردود أفعال اللغويين حيال شعر أبي تمام نلمسه كذلك في تلقي الشعراء لشعر الرجل، إذ نجد فئة قليلة منهم تستحسن مذهبه وتؤيده وتعيد له الاعتبار، بينما فئة أخرى كثيرة من الأنداد والحساد تتعامل عليه وتنتقده انتقادات لاذعة غير مستندة على معايير فنية أو جمالية؛ محرّكها الأول هو الحسد لأبي تمام، الذي هدد مكاتبتها الاجتماعية ومصالحها المادية.

بينما نجد الكتاب المترسلين تحف عندهم حدة التعصب على شعر أبي تمام، لأنهم وجدوا صاحبه يحتذي في نظمه مثلما يقصدونه في كتاباتهم، وقد أصدروا أحكاماً نقدية مهمة في صنعة أبي تمام مستندة أحياناً على معايير فنية وجمالية ومتأثرة إلى حد بعيد بمجال اشتغالهم وصلب اهتمامهم.

1 هو الضياء بن بشر بن علي القيني النصيبي، وهو أديب مشهور. ينظر "الفهرست": 219.

2 هو أحمد بن طاهر طيفور مروزي الأصل كاتب بليغ (ت280هـ) ينظر "الفهرست": 275.

ولعل ما يمكن أن نخرج به من نتائج من خلال ما تقدم هو ما يلي:

- تفاعل القارئ مع شعر أبي تمام تفاعل ممتد عبر تاريخ تلقيه، وهذا الامتداد كشف عن إنتاج مهم للغويين والشعراء والكتاب يواكب الأثر الفني لأبي تمام، ويختلف باختلاف آفاق تلقيه.
- تلقي شعر أبي تمام عند اللغويين والشعراء والكتاب - حتى منتصف القرن الهجري الثالث - في عمومه غلب عليه الطابع الشفوي المتميز بالتفاعل المباشر بين المبدع والسامع، بحيث يُعرض الشعر إنشادا ويتكون الانطباع عنه استماعاً؛ كما طغى عليه التعصب المفرط أحياناً وطبعته أحكام تأثرية متسمة بالعمومية والتناقض.
- الانتقادات الصادرة عن اللغويين والشعراء والكتاب إزاء مشكل شعر أبي تمام اتسمت في غالب الأحيان بالإيجاز بحيث يصاغ الحكم في جملة أو جملتين؛ كما اشتملت تلك الانتقادات على أحكام قيمة مفتقدة التعليل والتبرير المنطقي، إذ تضمنت النتيجة وغيبت المقدمات المؤدية إليها.
- الأحكام التي أطلقها متلقو شعر أبي تمام من اللغويين والشعراء والكتاب تنطلق في محاکمتها له من أبياته المفردة أو من النظر في جزئية من جزئيات شعره -كصورة تعييه أو لفظ غريب يشينه- دون النظر إلى القصيدة ككل متكامل أو البحث في ميزاته الأخرى.
- معظم الأحكام الصادرة سابقاً في حق مشكل شعر أبي تمام وقفت عند حدود الدهشة الجمالية سواء استجاب ذلك الشعر لأفقتها أو خيبه، بينما ردود أفعال قليلة هي التي حاولت تبرير دهشتها الفنية، وصدرت عنها بعض ردود الأفعال التأويلية.
- تعدد ردود أفعال اللغويين والشعراء والكتاب إزاء مشكل شعر أبي تمام تعكس مدى تفوق هذا الأثر فنياً، وتم عن طاقاته الجمالية التي يظل معها التفاعل قائماً ومستمراً.

المصادر والمراجع:

- أرحيلة (عباس): - أبو تمام ومسألة التأثير اليوناني: (مجلة المنهل السعودية جادى 1 و2، 416هـ، أكتوبر-نونبر 1995م).
- الأمدي (أبو القاسم الحسن بن بشر): - الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري: تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، الجزء الأول ط 4/د.ت. الجزء 2 ط 2/1965.
- الهبتي (نجيب محمد): - تاريخ الشعر العربي حتى أواخر القرن الثالث الهجري: ط 3، مكتبة الخانجي، (القاهرة) ودار الكتاب العربي (بيروت) 1976.
- الريدوي (محمود): - الحركة النقدية حول مذهب أبي تمام تاريخها وتطورها وأثرها في النقد العربي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت-لبنان د.ت.
- السريحي (سعيد مصلح): - شعر أبي تمام بين النقد القديم ورؤية النقد الجديد: ط 1، النادي الأدبي الثقافي، جدة 1983.
- المرزباني (أبو عبد الله محمد بن عمران): - الموشح في مآخذ العلماء الشعراء: شرح وتقديم محمد حسين شمس الدين، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان 1995.
- إيزر (فولفانغ): - فعل القراءة: نظرية جمالية التجاوب في الأدب: ترجمة حميد الحميداني والجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، مطبعة النجاح الجديدة البيضاء 1995.
- بلمليح (إدريس): - المختارات الشعرية وأجمرة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، ط 1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 22، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء 1995.
- جسوس (عبد العزيز): - نقد الشعر عند العرب في الطور الشفوي: ط 1 مطبعة تيمبل، مراكش 1995.
- يابوس (هانس روبرت): - جمالية التلقي: من أجل تأويل جديد للنص الأدبي: ترجمة وتقديم رشيد بنحدو، ط 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2003.
- ابن المعتز (أبو العباس عبد الله بن محمد): - البديع: تقديم وشرح عبد المنعم خلفي، ط 1، دار الجيل 1990.
- ابن رشيق (أبو علي الحسن القيرواني): - العمدة في محاسن الشعر وآدابه: تحقيق محمد قرقران، ط 1، دار المعرفة، بيروت-لبنان 1988.

- ابن طباطبا (محمد بن أحمد): - عيار الشعر: تحقيق عباس عبد الستار ومراجعة نعيم زرزور، ط 2 دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان 2006.
- أبو تمام (حبيب بن أوس): - ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي: تحقيق محمد عبده عزام، دار المعارف القاهرة. الجزء الأول، 1964؛ والجزء الثاني ط 1983/4؛ والجزء الثالث ط 1982/4؛ والجزء الرابع ط 1983/3.
- البهيتي (نجيب محمد): أبو تمام الطائي: حياته وحياته شعره، دار الثقافة، الدار البيضاء 1982.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): - البيان والتبيين: تحقيق عبد السلام محمد هارون، ط 3، دار الجيل بيروت د.ت.
- الخفاجي (ابن سنان): سر الفصاحة، صححه وعلّق عليه عبد المتعال الصعيدي، مكتبة ومطبعة محمد صبيح وأولاده 1953.
- الريدائي (محمود): الفن والصنعة في مذهب أبي تمام، المكتب الإسلامي، 1971.
- الصولي (أبو بكر): - أخبار أبي تمام: تحقيق خليل محمود عساكر ومحمد عبده عزام ونظير الإسلام الهندي، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت د.ت.
- عروي (محمد إقبال): - مفاهيم هيكلية في نظرية التلقي: (مجلة عالم الفكر العدد 3 المجلد 37 يناير-مارس 2009م).
- العسكري (أبو هلال): - الصناعتين: الكتابة والشعر: تحقيق وضبط مفيد قميحة، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان 1981.
- القيرواني (الحصري): زهرة الآداب وثمره الألباب، نشره زكي مبارك، القاهرة 1929.
- لاشين (عبد الفتاح): - الخصومات البلاغية والنقدية في صنعة أبي تمام، دار المعارف، القاهرة د.ت.
- المحارب (عبد الله بن حمد): - أبو تمام بين ناقدية قديما وحديثا، دراسة نقدية لمواقف الخصوم والأعداء: ط 1 مطبعة المدني ومكتبة الخانجي القاهرة-مصر 1992.
- مساعدي (محمد): - تاريخ تلقي الشعر العربي القديم، نماذج من تلقي شعر أبي نواس، ط 1، منشورات البحث النقدي ونظرية الترجمة، مطبعة أفورانت، فاس 2005.

قصيدة شعرية "تأملات"

الشاعر إسماعيل ازويرق؛
شاعر رسول الله

أماي جدارٌ وخلفي جدار
تدثرها سعفاتُ الغبار
فكيف أداري الهمومَ الكثار
فما همّ نفسي بكاءَ الهزار
حصوناً يجوب مداها هزاز
إلى مدنٍ ليس فيها سَنَاز
يشقُّ الربوع يشقُّ البحار
ولا شيءَ أحمده في النهار
كما ذمّه كلُّ مَنْ في يسار
أجوب فلم أر إلا القفار
وناديت نفسي الفِرازَ الفرار
ولا هدًى مني امتدادُ القرار
وقلبي كسيح كثير العثار
بهذا الزمان المقيتِ الخيار

تأملتُ في كنه هذا المساز
ورنتُ إلى غيمةٍ في السماء
وحولي الرياح غضاباً تثورُ
أنا المستحمُّ بماءِ الجراح
سأفتح في وجه هذا الأنين
وأعلن أنني اتخذت الطريق
إلى أين أمضي عواءَ الزمان
فلا شيء أبصره في الظلام
يذم الزمانَ الفقيرُ البئيسُ
أجدُّ فلم أر إلا السراب
طويت على الحزن بُزْدَ الضلوع
وما صدني عنك هذا الخريف
فكيف أروم الصعود إليك
أتمضي وليس لمن يستجدُّ

تَهَبُ فَإِنَّ اللَّيَالِي قِصَارُ
 سَتَبَقِي وَلَا مَا تَضُمُّ الدِّيَارُ
 تَقَمَّصْنِي عَشَقُ هَذَا الْمَدَارُ
 بَعَشْتِي لَهَا قَدْ سَلَوْتُ الْخَسَارُ
 خِيَارٌ وَلَا فِي الْبَقَاءِ خِيَارُ
 مَلِيًّا وَمَا خَلْفَ هَذَا السِّتَارُ
 يَفُوقُ الَّذِي لَيْسَ يَخْفِي النَّهَارُ
 أَلَمْ شَتَاتِي بِكُلِّ اقْتِدَارُ
 فَقَدْ مَسَّنِي مِنْ شَجُونِي الدَّوَارُ
 وَأَنْتِ الْخَبِيرُ لِمَاذَا أَعَاذُ
 بِقَلْبِي الْجَزُوعَ لِهَيْبِ الْأَوَارُ
 سَيَأْخُذْنِي لِمَقَامِ الْكِبَارُ
 إِذَا الْمَوْتُ أَسْدَلَ فَوْقِي السِّتَارُ
 عَلَيَّ وَأَظْلَمَ وَجْهَ النَّهَارُ
 يَمُرُّ أَمَامِي مَرُورُ الْقَطَارُ
 وَلَكِنْ عَفَتُوا إِلَاهِي جُبَارُ
 رَفِيعَ الْجَنَابِ عَزِيزَ الْجَوَارُ
 مَكِينٌ فَقَدْ صَارَ عِنْدِي شِعَارُ

إِذَا أَنْتَ لَمْ تَشْفِ مِنْكَ الْغَلِيلُ
 فَلَا أَنْتَ مَهْمَا يَطُولُ الزَّمَانُ
 تَعَبْتُ فَلَمْتُ أَنَا جِي النُّجُومُ
 عَشَقْتُ النُّجُومَ عَشَقْتُ الظَّلَامُ
 وَجِئْتُ وَمَا كَانَ لِي فِي الْمَجِيءِ
 نَظَرْتُ إِلَى مَا تَرَاهُ الْبِلَادُ
 وَأَيَقَنْتُ أَنْ الَّذِي فِي الظَّلَامِ
 نَسِيتُ شَجُونِي قَلِيلًا وَعَدْتُ
 وَنَادَيْتُ رَبِّي تَكْرَمَ عَلَيَّ
 فَأَنْتِ الْعَلِيمُ بِمَا فِي الْفُؤَادِ
 وَأَنْتِ الرَّحِيمُ إِذَا مَا اسْتَبَدَّ
 فَلَيْسَ سِوَاكَ بِهَذَا الْوُجُودِ
 سَيَأْخُذْنِي لِمَقَامِ الْعَلِيِّ
 وَأَغْلَقْتَ الشَّرَفَاتِ الرِّيَاحُ
 وَأَصْبَحْتَ أَرْنُو شَرِيْطَ الْحَيَاةِ
 وَلَا عَذْرَ لِي فِي الَّذِي قَدْ أَتَيْتِ
 شَفِيعِي الَّذِي كَانَ عِنْدِي الْأَثِيرُ
 مُحَمَّدٌ مِنْ حَبِّهِ فِي الْفُؤَادِ

قصيدة شعرية
"أحلم"

الشاعر عبد الله الكرنى

أراني
أحلم

يُغريني
اللأمتهى
والعدم

أحلم
والأزل
يتمادى
والعوالم
العدراء
والأنسم

وَضِيَاءُ

خُلِدِ
وَأَرْسُمُ

وَالْأَرْوَاحُ
تُصَلِّي
وَتَبْتَسِمُ

وَالْبُدُورُ
تَنْوُرُ
سَنَاوُهَا
بَيْرُمُ
وَأَسْمُهُمُ

أَحْلُمُ
وَالْغُيُومُ
تَحُومُ
لَا تَسْمَعُنِي
بِهَا

صَمَمُ
وَالْأَنْجُمُ
السَّابِحَاتُ
تَرْسُمُ
الْكَمَالَ
لَهَا رِيْشَةٌ
وَقَلَمُ

أَحْلُمُ
وَسِرُّ
أَبْدِي
وَطَلْسَمُ

وَكَوْكَبُ
مَلَائِكِي
مُتَيْمُ

وَقَمَمُ

شَمَاءُ

وَأَجْوَاءُ

شَفْرَاءُ

وَعَلْمُ

أَحْمُ

وَرَوَاءُ

الرُّوحِ

نَعَمُ

وَنَقَاءُ

الْبُوحِ

بَلْسَمُ

وَالشَّطُّ

الْأَزْيُ

وَالْيَمُّ

الْغَجْرِيُّ

وَفِرْعَوْنُ

وَالْهَرَمُ

وَالْمُطَلَقُ
الْأَعْمُ
يَتَجَلَّى
ثُمَّ بِالْأَزْوَاحِ
يَلْتَحِمُ

وَالشُّكُونُ
وَالْبَرْزَخُ
الْقَاسِمُ
وَالْحُرْمُ

وَالْبِرَاءُ
وَالنَّجْمُ
الدَّرِّيُّ
الدَّائِمُ

والمَلَكُوتُ

العَائمُ

والضَّبَابُ

النَّاعِمُ

والنِّقَاءُ

والرُّوحُ

وَمَرِّمٍ

رمضان في "تولوز"

مذكرات رحلة لبلاد فرنسا

الأستاذ الدكتور محمد خروبوات

جامعة القاضي عياض مراكش

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، وبعد: أدون في هذه الصفحات زيارتي الأولى إلى فرنسا في إطار برنامج البعثة الثقافية والدينية لمؤسسة الحسن الثاني للمغاربة المقيمين بالخارج، حيث دأبت هذه المؤسسة العتيدة على إيفاد عدد من الأساتذة والوعاظ والمرشدين والأئمة إلى مختلف أنحاء الجهات التي يتواجد بها المغاربة في العالم، كان من نصيبي في هذه الخرجة التوجه إلى جهة تولوز بفرنسا، وذلك في رمضان من سنة 2002م.

لم يسبق لي المشاركة في بعثات سابقة للمؤسسة، كانت هذه أول زيارة، تأخر ذهبنا إلى الحادي عشر من رمضان، أخذت الطائرة على متن الخطوط الجوية الإسبانية بتاريخ 16 نونبر 2002م، استقرت بنا الطائرة في مطار MADRID BARAGAS، نزلنا مدريد، بدأت أنسابق مع رثائي في استنشاق الجو البارد، في هذا المكان أشعر بشعور خاص، إنها إسبانيا، شبه الجزيرة الإيبيرية التي لطالما درسنا عنها في التاريخ والجغرافيا، بالأمس كانت تسمى بالأندلس، وهي هكذا في تراثنا التاريخي والحضاري لكنها اليوم تسمى إسبانيا، تتغير الأحوال بين عشية وضحاها، إنها دنيا الحضارة الإسلامية التي طبعت على هذه الديار قرابة سبعة قرون من التواجد والحضور، يا له من جو إيماني رائع، تتزاحم الذكريات، وتخلط المشاعر والأفكار والأحاسيس لكن اللسان عاجز عن النطق، لم تقطع تأملاتي سوى حافلة جاءت لتنتقلنا إلى الجهة الأخرى من المطار للقيام بإجراءات الدخول، لا يوجد معي أحد من المغاربة، مكثت وقتا طويلا أبحث عن بوابة تولوز، هناك ظاهرة معروفة عند الإسبان وهي أنهم لا يخاطبونك إلا بلغتهم، قليل من يتكلم الفرنسية، أما العربية فلا يوجد من يخاطبك بها، تلك مشكلة كبيرة،

أخيرا وجدت البوابة فأخذت زاوية من المكان وغرقت في أحاسيسي ومشاعري، تمر علي الساعة تلو الأخرى وأنا أصوب النظرات إلى الإنسان الأوروبي، أتفرس الوجوه والارتسامات، وأتأمل الحركات والسكنات، كيف يعمل، وكيف يتعامل، أنظرُ إلى هذا الإنسان الذي شغل الفكر الإسلامي وقتا طويلا وما زال التفكير فيه وفي قضاياها الفكرية والحضارية مطروحا وحاضرا، الأناقة طاغية، نقاوة الإنسان والأشياء حيث يبدو الإنسان الأبيض براقا في لباسه وزيه، الأناقة هي الطابع العام في الأشياء والإنسان، بالإضافة إلى الأناقة هناك طابع "التنظيم"، وهو شيء ملفت للانتباه، الكل منظم هنا ويشتغل بالتنظيم، التنظيم هنا هو كل شيء، في التسيير والتدبير، الآلات الإلكترونية في كل مكان، الآلات أساس في العمل، توجد حتى في الملاهي وأمكنة الترفيه، كما توجد العلامات بالضوء والرموز، والإشعارات بالصوت، أعتقد أن سر التقدم هنا والسر في القفزة الحضارية هو التنظيم، تنظيم الوقت، وتنظيم الإدارة، وتنظيم الأشياء، لا تحس بالفوضى ولا بالاضطراب، عيني على الساعة الكبيرة المعلقة أمامي، أقيس بها وقت المغرب ووقت السفر، كما أن عيني تسرق النظرات إلى شاشة الاستعلامات التي تُرشد وتُبين، كما أن أذني على الصوت الذي يخبر بلغتين: الإسبانية واللغة الإنجليزية، ومما يلفت الانتباه طابع "القيمة المعنوية" لشخصية الإنسان الأوروبي، كيف يتعامل مع المحيط بطريقة لا تكلف فيها، يقبل على الأمور من دون خوف ولا تردد، القيمة المعنوية هنا عالية، سعدنا الطائرة على الساعة السادسة و خمسة وأربعين دقيقة، طائرة صغيرة بمقاعد كثيرة، جلست وسط حشد من الفرنسيين رجالا ونساء، ما ألاحظه هو الشاشة الدائمة على الوجوه، التحية هي التي تسبق على اللسان، اللغة المسموعة هنا هي الفرنسية، أفهم كما لو أنني في المغرب، لأننا كبرنا ونشأنا مع اللغة الفرنسية، هذه اللغة لم تفارقنا طيلة حياتنا الدراسية فكيف بها هنا، وجدت بجانب امرأة مغربية مسنة، تجاوزت السبعين، متقاعدة، أصلها من مدينة تطوان، وهي تسكن بتولوز، بالمكان الذي أتوجه إليه، كانت تعاني من انتفاخ في الرجلين، وكانت تلقي عناية كبيرة من الفرنسيين حفاوة وترحابا ومساعدة، استأنست بها كثيرا في هذه الرحلة بحيث كنت أجد عندها كل الأجوبة على تساؤلاتي، أقلعت الطائرة، بعد مرور نصف ساعة قدموا إلينا وجبة أكل خفيفة، وكت في حاجة إليها لأنني تناولت فطوري في مطار مدريد بالقليل من

الطعام، فوجئت بتقديم الخمر فناديت فتاة من أصل برتغالي قائلاً: نحن لا نشرب الخمر، فقالت: ولا تأكل الخنزير، قلت: نعم، لا نأكل الخنزير، قالت: ولماذا؟ فجری بيننا نقاش باللغة الفرنسية في بيان ذلك، لا أذكر التفاصيل، كل ما هناك أن الوقت استغرقناه في النقاش وكانت المسنة تشاركنا في شيء من ذلك، وصلنا إلى مطار تولوز، وجدت في استقبالي رجلين: أحدهما نائب القنصل العام، مسؤول عن الشؤون الاجتماعية للجالية المغربية بالمنطقة ويدعى السيد محمد البوخريصي، وبصحبه السيد الموساوي، منسق أمور الجالية المغربية هنا، أحدهما ينسيك الآخر في البشاشة والطيوبة، تسلمت منهما برنامج الجولة حسب الأيام المتبقية من رمضان، وقدما إلي شروحا عن الوضع العام لتولوز وملاحظات عن بعض مساجدها وجمعياتها، توادعت مع السيد البوخريصي وحملي السيد الموساوي على متن سيارته إلى بيت السيد الفيلاي المسؤول المباشر عن المسجد، وجدت في البيت عددا من الحضور كلهم مغاربة من جهات مختلفة من البلد، تبادلنا أطراف الحوار عن المغرب والمطر والرحلة ومشاقها وجو رمضان في المغرب، كنت أحس بالشوق يدفعهم إلى الكلام عن المغرب، في هذه الأثناء وأنا أحاور وأتأمل أحسست بتجليات هذه الحسنة الجارية التي سنها جلالة الملك الحسن الثاني رحمه الله في تنفد رعاياه خارج أرض الوطن، هذه الزيارات تكسر لوعة الغربة، وتقربهم من بلدهم، إنها التفاتة من الوطن للمواطنين المغاربة خارج أرض الوطن، تناولنا العشاء وكان عشاء فاخرا على الطراز المغربي، كان هذا اليوم هو يوم السبت، أول مسجد بدأت العمل فيه هو مسجد CoLomiERS، جلست في إقامة الإمام، كان إمام المسجد رجلا فاضلا، أصله من مدينة الفقيه بن صالح، حكى لي أنه كان في إيطاليا أولا، ولما حصل على أوراق الإقامة انتقل للعمل في هذا المسجد، وله في هذا الوقت خمس سنوات، كانت له مكتبة متنوعة، حافظ لكتاب الله، يتابع الأحداث ويطالع في مصادر العلوم الشرعية، له فطنة وذكاء، بعد صلاة عصر يوم الأحد 17 نونبر 2002م أقيمت درسا في مكونات ثقافة المسلم باللغتين العربية والفرنسية وبعد العشاء وقبل الصلاة أقيمت درسا في المفهوم الحقيقي للإسلام، في مساء هذا اليوم فوجئت بزيارة السيد القنصل العام، جاء خصيصا لزيارتي، كانت مفاجئة سارة جدا، كان رجلا

متواضعا، وسما وأنيقا، أفراد الجالية هنا يجبونه لحسن تعامله، أهديته بعضا من كتبي، انصرف بعد وجبة الفطور.

في صباح اليوم الموالي وهو الإثنين 18 نونبر 2002م خرجت بمعية الإمام السيد عبد النبي في جولة خفيفة بالسيارة زرت خلالها بعض المقاطعات بمنطقة تولوز ثم عدنا إلى المسجد في انتظار السيد الموساوي الذي حدد معي موعدا لزيارة مقر القنصلية المغربية، أتاحت لي هذه الخرجات تسجيل انطباعات عن مدينة تولوز ToULOUZE، إنها مدينة هادئة وجميلة، مكتظة بالمعامل، وهي مدينة صناعية بالدرجة الأولى، في طريقنا مررنا على شركة إيرباص لصناعة الطائرات، وعلى معامل كثيرة جدا، وعلى محطة القطار، رجعنا من القنصلية إلى المسجد، دخلنا والإمام في صلاة المغرب، تناولنا الفطور بصفة جماعية، إنه إحساس خاص تحس بالأخوة الصادقة والدافئة، ما أحوج أن يكون كل المسلمين على هذا النحو، علمت بأن عملية تنظيم المهاجرين لأنفسهم له دور كبير جدا هنا، وعلمت بأن دور المسؤولين العقلاء أصحاب التسيير والتدبير كبير جدا في توحيد المغاربة وغير المغاربة، بعد وجبة الفطور وبعد حوار علمي وودي خفيف صعدت إلى الغرفة استعدادا لإلقاء الدرس الراتب، بعد الدرس وبعد صلاة التراويح جلسنا للإجابة عن تساؤلات أفراد الجالية، وهي تساؤلات عديدة ومتنوعة، في كل ليلة، وقد تطول بنا المذاكرات العلمية، في مسجد كولومبي وأثناء الدرس دعوت للجالية المغربية بالخير، وقلت بأن المغاربة يشرفون بلدهم هنا في المهجر فبدأت أسمع همهمة، وفي نهاية الدرس انبرى إلي شخص يقول: إن المسجد فيه المغاربة وغير المغاربة، فلا بد أن توجه الكلام لكل المسلمين وليس للمغاربة وحدهم، كان هذا الرجل من الجزائر، علمت بأن الصواب معه، وقد بدأت من يومها أحتاط لمثل هذه المواقف المحرجة .

اليوم هو يوم الثلاثاء، وفي منتصف النهار جاء ثلاثة من المسؤولين كلهم من شمال المغرب، ورعين ومتخلقين فحملوني إلى CASTELSARRASIN وصلت إلى مسجدهم في وقت صلاة العصر، أديت بهم الصلاة في مسجد على الطريق، متواضع جدا، كان درس العصر في موضوع أهمية المسجد وفضائل خدمته، جاء بطلب منهم، كان الحضور متواضعا جدا

لانشغال الناس في هذا الوقت بأعمالهم، لكن في صلاة المغرب امتلأ المسجد عن آخره، تعرفت على الإمام وهو إمام غير راتب، رجل أبيض، قصير، حليق ومسّن، يرأس هذه الجماعة شاب متوسط العمر يدعى غيداوي جري، بشوش، استقبلي استقبالا حارا، وجدتهم في مشكلة قضائية بسبب مهاجر مغربي ليست له عائلة هنا، تزوج من فرنسية ولم ينجب منها، وقع خلاف بينه وبين جزائري فقتل المغربي في المقهى، أرادت زوجته الفرنسية أن تدفنه في فرنسا لكن جماعة المسجد اعترضوا عليها بقوة القانون وطالبوا بدفنه في المغرب، وحثهم أنه ليس له معها عقد أو ولد، وهذه من مشاكل الجالية المغربية في فرنسا، كانت جماعة المسجد منشغلة بهذا الملف، لا أدري ما الذي فعلوه بعد مغادرتي لكن الحرص والتعاون والأخوة والمحبة فيما بينهم لا تقتصر على الأحياء بل حتى من مات منهم، لقد عبروا بأنهم هنا كالجسد الواحد، بعد تناولنا لوجبة الفطور جاء وقت الدرس الراتب، دائما بين العشاءين، نختتم بصلاة العشاء والتراويح، أجبنا على بعض الأسئلة في أحكام الصيام والزكاة والعمل، كان الذي يرافقني في هذا المسجد رجل من تاوانات اسمه عبد السلام، كان في خدمتي جزاءه الله خيرا.

في يوم الأربعاء 20 نونبر 2002م خرجت بمعية أحد أفراد المجموعة ويدعى البشير لغليظ، من جهة وجدة، تجولت معه في الحي، في الأزقة والشوارع، الأناقة بادية، الكل يعمل، السيارات تمر في هدوء، لا صراخ ولا ضجيج، السيارات الفخمة في الشوارع، لا حارس يراقبها ولا أحد يمسها بسوء حتى ولو كانت أبوابها مفتوحة، لا يوجد حراس بالليل ولا بالنهار، اللصوصية منعدمة هنا، استمرت الحزجة ساعتين من الوقت، رجعنا وقت العصر حيث سألتني درسا بعد صلاة العصر، في المساء طلب مني الإمام أن يكون الدرس في الزواج لمساس الحاجة إليه، الموضوع يشغل أفراد الجالية هنا كثيرا، كان موضوعا ساخنا، في يوم الخميس 21 نونبر 2002م جاء الإخوة من موازاك MoISAC وهي مدينة تبعد عن CASTELSARRASIN بحوالي عشر كيلومترات، رحنا بسيارة مرسيديس في ملك رجل جزائري مسن ومعه السيد عبد الرحمن، قصدت المسجد فوجدت فيه إماما شابا من مدينة الناظور متزوج وله أربعة أبناء، يدعى بالسيد البغدادي، أقيت موعظة صلاة العصر ثم

خرجت بمعيته في جولة قصيرة، وقد اعتدت على الخروج في هذه الجولات لسببين: الأول للتعرف على المكان واكتشافه، والثاني تقريب الوقت، فالوقت وقت صيام، والجلوس في داخل البناية يصيبك بالملل، وقت الإفطار كنا في ضيافة السيد عبد الرحمن، علمنا ونحن عنده أن السيد القنصل، والسيد ممثل البنك الشعبي، وممثل مؤسسة الحسن الثاني، وممثل مؤسسة محمد الخامس للتضامن، والمسؤول عن الجالية هنا السيد الغيداي سيحضر معنا في درس المساء، كان درس الليلة عن الأسرة، في العشاء حضرت وجوه بارزة من جماعة المسجد، وحين أقول "الجماعة" أعني المكتب القانوني المسير للمسجد والذي تعترف به السلطات الفرنسية، وهو الذي له حق إقامة التظاهرات العلمية، والقيام بكل الأنشطة الدينية وغير الدينية، وهو المسؤول المباشر أمام السلطات الفرنسية، وهو الذي ينسق بين جميع أفراد الجالية المغربية والقنصليات والهيئات المغربية، ونحن كموفدين من مؤسسة الحسن الثاني لا نتواصل إلا مع هؤلاء عن طريق القنصليات، ولا يتولى هذه المسؤوليات إلا خيرة الناس، ويتعلق الأمر بالسيد المسؤول السوسني محمد والإمام وصهر سي عبد الرحمن وولده وهو شاب حديث الزواج، وبعض الوجوه الأخرى، تذاكرنا إلى أن غلبنى النوم، وكان حوارنا عن الحج وأركانه، وعن زيارات الأماكن التي تضم المآثر الإسلامية وقضايا أخرى متفرقة، في اليوم الموالي وبعد صلاة الصبح طلبوا مني موعظة، وكان هذا اليوم يوم الجمعة 22 نونبر 2002م، أديت الصلاة في هذا المسجد، ألح الإمام علي أن يتولى هو الخطابة، كانت خطبة مسجوعة وعامة، بعض الأئمة يحرصون على خطبة الجمعة هنا، في وقت العصر جاءني أحد أعضاء مسجد MONTAUBAN، كان مسجد هذه الجهة من أكبر المساجد التي صادفت أثناء رحلتي هاته، استقبلني رئيس الجمعية السيد حجي محمد، وإمام المسجد يدعى بناصر، شيخ من الجزائر، له طيبوبة وبشاشة، متوسط الحال في العلم، لكنه يقرأ ويطلع، كان يترجم الدروس إلى الفرنسية، وعلى هذا المسجد إقبال كبير من المسلمين غير العرب، وقد وجدوا في السيد بناصر سنداً في العلم والمعرفة، وقد حدثني عن أشياء كثيرة ومهمة هنا، الخطاب باللغة العربية لا يفهمه إلا القليل، أما غير العرب فلا يفهمون شيئاً، فكان يتحاور معهم باللغة الفرنسية، ويطلب الجلوس معهم، ويجيب عن أسئلتهم، وهنا أدركت أن المسلمين على ثلاثة أصناف: صنف في

حاجة إلى الخطاب باللهجة المغربية أو الأمازيغية، وغالبية هؤلاء من العمال، كبار السن، وصنف من العرب ومن يعرف اللغة العربية فهذا يفهم، وصنف ثالث من الشباب ومن الفرنسيين الذين أسلموا حديثاً أو يرغبون في فهم الإسلام، هؤلاء في حاجة إلى الترجمة، حتى نصوص القرآن والسنة وأقوال العلماء وكتب التفسير والفقهاء تترجم لهم، وقد وجدت في مكتبة المسجد عند السيد بناصر كتباً متنوعة، لم أكن أعطي لهذا الموضوع عناية كبيرة لكن جولاتي في المساجد بينت لي الحاجة الملحة للاهتمام بالمسلمين الفرنكفونيين، ومن يومه بدأت في تحصيل الكتب التي تساعدني على القيام بهذه المهمة، وقد بدأت بكتب ترجمات القرآن، وكتب التفسير باللغة الفرنسية، وترجمات نصوص الموطأ وبعض كتب الحديث، وكنت كلما وجدت وقتاً اشتغلت بالموضوع، اجتمعنا في وقت الفطور في بيت السيد حجي، وهو شخصية مركزية هنا، فهو من أغنياء المنطقة، تاجر ورجل أعمال، صاحب شركة كبيرة في جني البرقوق وتجفيفه، ويرجع إليه الفضل في إدخال عدد كبير من المغاربة إلى فرنسا بعقود عمل، كان رجلاً متواضعاً جداً، له رغبة في خدمة المسجد ورعاية الناس هنا، عدنا إلى المسجد لإلقاء الدرس الراتب، بعد الصلاة اجتمعنا في بيت أحد رجال الأعمال أيضاً من أصدقاء السيد حجي، لا أذكر اسمه، كان متخصصاً في بيع الجلد، له اتصالات وعلاقات واسعة، كان معنا ابن أخيه طالب وديع، له إجازة من كلية الحقوق بفاس، كان يفهم عني جيداً، اسمه علي، في مساء اليوم التالي خرجت في جولة سريعة وعدت كالعادة في وقت العصر، حيث سألتني الدرس الراتب، يُدعى هذا المسجد بمسجد السلام، وتسهر على تسييره "الجمعية الإسلامية لمنطوبا"، وهي جمعية منظمة، كل أعضائها على قلب رجل واحد، محبة واحتراماً وتقديراً، والذين مروا من هذا المكان من الموظفين من المؤسسة يعرفون المسجد جيداً، بعد صلاة الظهر جاء السيد سكارين محمد، المسؤول عن مسجد GRAULHET فحملني إلى مسجدهم، كانت المسافة تبعد بحوالي ثمانية عشر كيلو متر تقريباً، استمتعت بهذه المسافة التي كنت أرصد فيها طيلة الطريق الطبيعة الخلابة هنا، والجو الجميل، والطائر الذي استرعى انتباهي وجوده بكثرة وفي كل مكان تقريباً هو الغراب الأسود، بحجم كبير، سألته عن منافع هذا الغراب هنا فقال لي بأنه يعيش وكفى، وهو يسبب مضرة للفلاحين، لأنه ينقر التفاح والإجاص والفواكه والخضراوات فيفسدها، وصلنا إلى المسجد

فوجدناه مقفلاً، فتح في وقت صلاة العصر، يوجد على قارعة الطريق وهو في طور البناء، تتولاه جمعية يرأسها السيد سكارين، أغلب المسيرين من الجزائر، بين الحين والحين ينشب خلاف بين المغاربة والجزائريين، وغالبا حول ضيوف رمضان وقضايا أخرى، كان درسي حول لم الشمل ووحدة الصف ومحبة المؤمنين، في ظهيرة اليوم الموالي تليقت اتصالا من السيد البوخريصي بزيارة مسجد قريب من هذا يوجد في منطقة كايك GUAIAK، كان الذي حملني إليها هو نائب رئيس الجمعية السيد أفازيز محمد، كان رئيس الجمعية يسمى بالداه ولد باباه، لم أصادفه أثناء حلولي بكايك، بُني هذا المسجد في مساحة واسعة جدا، أنيق، وجدته مكتظا بالحضور، رجال ونساء، الذي أثلج صدري سماع صوت الأطفال وهم يحفظون القرآن، تعرفت على إمام المسجد السيد محمد الجباري، رجل متقاعد، مسن، طيب جدا، طلب مني بأن تكون الموعظة موجهة للشباب بالدرجة الأولى فعملت بنصيحته، فهو أدرى مني بطبيعة الواقع، وهذه عادتي مع كل أئمة المساجد والمسيرين، هناك قضايا تختلف من مسجد لآخر يجب أن تعالج، مشاكل أسرية، توتر في العلاقات داخل المكتب المسير، مشاكل الشباب، وقضايا أخرى، تسليت بالإمام وقتنا طويلا، رجعت إلى كرولي مرة أخرى كان عندي درسا آخر هناك، أصبحت في هذا اليوم لا أقوى على التنفس، الجو رطب جدا هنا، والبرد يشد في الليل، والضباب يخيم على البلدة من كل جانب لكنه مع ذلك يضيء على البلدة رونقا وجمالا، اشترت بعض الأدوية للاستعمال الظرفي، الدواء باهض الثمن هنا، الفرنسيون والمقيمون يأخذونه مجانا، أما الأجانب من أمثالنا فيشترونه، الكل ميسر بالنسبة للمقيمين، العلاج والتدريس والسكن والنقل وكل شيء تقريبا، بعد صلاة الظهر طلب مني السيد بوشعيب، وهو رجل من منطقة الشاوية يسكن في الدار البيضاء، عمّر كثيرا في فرنسا، طلب مني أن أخرج معه في جولة خفيفة، خرجنا إلى ضواحي المدينة في مكان بيع السيارات الجديدة والمستعملة، أبدى تشجيعا لفتح علاقة طيبة معي، تبادلنا العناوين، لكن الزيارات فيما بيننا لم تتم، رجعنا إلى المسجد لأداء الصلاة ولإلقاء الدرس الراتب، تناولنا الفطور في المسجد جماعة، بين العشائين ألقيت درسا صوروه بكاميرا فيديو.

في صباح يوم الخميس 27 نونبر 2002م كان لنا موعد بحسب البرنامج مع رجل اسمه عبد الله يأتي من كارمو، حملي بسيارة ميرسديس سوداء، في الطريق تجول بي في أماكن مهمة، زرنا كنيسة سانتيل آلي، وهي كنيسة كاثوليكية هائلة البناية، تحتوي على رسوم كثيرة وتماثيل معلقة على الجدران، وكتابات وكراسي وزخارف كثيرة جدا، يعود إنشاؤها إلى القرن الثالث عشر الميلادي، يقولون إن بناءها استغرق ثلاثة قرون والله أعلم، وصلت إلى كارمو وقت العصر وجلسنا مع السيد عبد الله، رجل ينحدر من مدينة تازة، يهتم كثيرا بدينه، وكذلك من معه من المكتب المسير، في هذا المسجد ألقى ثلاثه دروس متنوعة بين الأخلاق والأحوال الشخصية وقضايا الشباب، الذي اكتشفته هنا هو أن قيمتك عند الناس بحسب مستواك العلمي والأخلاقي، وقد حدثوني عن أمور من هذا، وسمّوا لي بعض الأسماء، وتكلموا وقوّموا، وهذا من وجه حق، إذا كان العالم يحس بأنه غير قادر على المهمة فعليه أن يتوارى حفاظا على سمعته، لا أنس أن أذكر بأن مدينة كرولي مدينة متخصصة في صناعة الجلود، والسكن فيها متوفر، وثن الأرض رخيص جدا، أما البيوت المبنية والمجهزة للسكن فتمنأ ليس غالبا، وعندهم هنا أن الدولة هي التي تتولى شراء المنزل للراغب في السكن مع اقتطاعات شهرية تكون في إمكانية المواطن وحتى الكراء فإن الدولة تؤدي عنه قسطا، نستطيع القول بأن الدولة تضع أمام المواطنين والمقيمين تسهيلات كثيرة، أما مدينة كارمو CARMO فهي متخصصة في المناجم، تسمى بمدينة المناجم، كانت عندنا زيارة إلى القنصلية حيث سأتوجه من هناك إلى مكان آخر، تبعد تولوز عن هذا المكان بحوالي خمسين كيلومترا، كان المطر يهطل قليلا، زاد المنظر جمالا، وصلنا القنصلية على الساعة العاشرة صباحا، وجدت في استقبالي السيد القنصل العام فاضل إدريس والمسؤول عن الشؤون الاجتماعية في القنصلية السيد محمد البوخريصي، تبادلنا أطراف الكلام عن هذه الجولة، وعن وضع المغاربة في الأماكن التي مررت منها، أخبروني بأنني سأتوجه إلى مكان آخر يدعى "طارب" سأمكث فيه ثلاثة أيام وفي مكان آخر يوم الأحد، انتهزت فرصة تأخر من يحملني إلى طارب فنزلت إلى مسجد القنصلية في الطابق السفلي، صليت وجلست لقراءة ما تيسر من كتاب الله تعالى ودونت بعضا من هذه السطور .

كان هذا اليوم هو يوم الجمعة، مرت قرابة ساعتين فأخبرت بأن أحد أعضاء جمعية طارب قد حضر، كان هذا الرجل هو السيد العلوي محمد الذي اصطحبني معه على متن سيارته، قطعنا مسافة مائة وخمسين كيلومترا من مقر القنصلية بتولوز إلى مدينة TARBES، كان الجو ممطرا كما ذكرت، والضباب ليس بكثيف، على طول الطريق تلاحظ العلامات منتشرة في كل مكان، وعلى كل الأمكنة بكل وضوح، القناطر والطرق السيارة والممرات والأسلاك الكهربائية، مررنا بمقاطع كثيرة على الطريق، وصلنا إلى المسجد، كان مسجدا واسعا وعريضا، به حركة دائبة وتفاني كبير في الخدمة، الكل في الخدمة، يتناول فيه أزيد من ستين شخصا وجبة الفطور في رمضان، به إمام من جهة بني ملال، كما علمت بأن السيد رئيس الجمعية من نفس المدينة في المغرب، كان الإمام شابا في مقتبل العمر، اسمه إبراهيم، يطالع، له مكتبتان، واحدة في المسجد والأخرى في مقر إقامته، أديت الصلاة ظهرا وعصرا جمعا، ونمت إلى وقت المغرب حيث بين العشاءين عندي درس في موضوع " المشاكل الأسرية في المهجر وحلولها "، كانت الكلمة مؤثرة ودالة، لأنها مست واقع الناس وشخصت مشاكلهم، ولذلك كان التجاوب كبيرا، أنهيت الكلمة التي دامت ساعة ونصف، بعدها أدينا صلاة العشاء والتراويح ثم انصرفنا إلى وجبة العشاء، كان البيت كبيرا يحضره عدد كبير من الناس، أغلبهم من بني ملال، وحول الطاولة أكملنا الحوار في الموضوع، وكثرت الشكاوى والقضايا، بين الزوج وزوجته، وبينه وبين ولده أو ابنته أو أخيه أو أحد أصدقائه.

كان البرنامج مرتبا حسبما يلي: بعد وجبة السحور صلاة الصبح، ثم العودة للنوم إلى وقت الضحى، ثم صلاة الظهر، ثم الخروج للتجول قليلا، ثم صلاة العصر، قد تكون الموعظة بعد صلاة العصر إلى قرب المغرب، ثم صلاة المغرب والفطور، ثم الدرس الراتب بين العشاءين، ثم الصلاة والتراويح، ثم وجبة العشاء مع المناقشة والحوار، ثم النوم وهكذا، وقد تتغير الدروس بحسب العطل والمناسبات، فيوم السبت والأحد تتضاعف الدروس، لأن العمال يتواجدون بكثرة في المسجد خلال العطلة الأسبوعية، فيكون درس بعد الظهر، وآخر بعد العصر وآخر بين العشاءين، ومنهم من يطلب موعظة بعد صلاة الصبح، وعلى المؤطر أن يكون مستعدا

لكل هذا، غالبية الدروس تكون تحت الطلب، وبعضها يُكرر وبعضها لا يكرر، ولا تظن أن درسا واحدا يمكنك تكراره في كل مسجد، فأنت ملزم بتقديم تقرير عن الجولة، واحد يقدم إلى المؤسسة والآخر قد يطلب منك في القنصلية، ثم إن الجمعيات تنسق فيما بينها على مستوى الدروس، ويعرفون ماذا ألقى الأستاذ هنا وماذا قال هناك، وبعضهم يتبعك في جولاتك إذا كانت المسافة قريبة بين المساجد رغبة في الاستفادة، دروس الشهر كاملا يجب أن تكون موجودة، تليق لطبيعة واقع الجالية، على الأقل درسين في اليوم، وتكون مترجمة إلى اللغة الفرنسية، وإذا كنت في بلد أنكوفوني فإلى اللغة الإنجليزية، وقد تكون دروس تحت الطلب.

في اليوم الموالي التقيت بالسيد العلوي وجلسنا نتذكر عن المساهمات الاجتماعية التي يقوم بها، وهي مساهمة قلّ من يقوم بها هنا على الأقل في هذا الوقت الذي حللت فيه في هذه الديار السعيدة، وهي أنه كان يُسخر الجمعية وبعض أعضائها من الفرنسيين في مد يد المساعدة إلى بعض القرى المغربية، وقد أطلعني على بعض المساعدات التي قام بها بعمية هؤلاء لبعض القرى في بني ملال، جهمز فيها مستشفى، وساعد بعض أصحاب الاحتياجات الخاصة المقعدين بالكراسي المتحركة والعكاكيز وبعض اللوازم الضرورية، وقد أطلعني على هذه التجربة الناجحة عبر فيديو مسجل، في الحقيقة كان العمل رائعا، قمنا بجولة خفيفة على متن سيارته وعدنا في وقت المغرب، وجدت في انتظاري رجل طلب مني الاستضافة في بيته، متقاعد من شركة صناعة القطارات، استشرت السيد العلوي وأعضاء المكتب فطلبوا مني الذهاب لأنه يتوسم في شخصي الخير في حل مشكل عائلي بينه وبين زوجته، صاحبتة إلى بيته، وقمت بالمساعي الحميدة بينهما، وكان معنا أحد أولاده الذي استغرقت معه في نقاش ودي، فالشيطان لبيوت المسلمين بالمرصاد، خراب البيوت، والتعاسة والشقاء فيها يقوم على أتفه الأسباب، لا يوجد شيء معقول يمكن أن تتصدع بسببه الأسرة إذا كانت الزوجة تحافظ على صلاتها وصومها وبيتها ونفسها، وكان الرجل ملازما للمسجد، وبعض أولاده كذلك، كيف ينهار بيت أهله من هذا الصنف، وأنا هنا لا أتكلم عن الذي لا يصلي، ولا يخرج من خانات الخمر، ولا يفرق بين الحلال والحرام

فهذا حياته هنا أتعس إلا من أخذ الله بيده، ولم يكتب لنا أن نلتقي أحدا من هؤلاء، وإن كانوا في أمس الحاجة إلى التوجيه والعناية والوعظ والدعوة.

الليلة هي ليلة السابع والعشرين من رمضان، اغتسلت وغيرت ملابسني وتزودت بمعارفي، بعد صلاة مغرب هذا اليوم فوجئنا بزيارة القنصل العام السيد إدريس فاضل والسيد البوخريصي والسيد مراد مسؤول البنك الشعبي، أظن بأن المكتب المسير رتب نشاطا لإحياء هذه الليلة، بعد الدرس، تقدم مجموعة من الأطفال لتقديم نشيد "طلع البدر علينا" بصوت جماعي، وقدم بعضهم آيات بينات من الذكر الحكيم من محفوظهم، وقدمت بعض الجوائز التشجيعية، فالجالية تفرح بأولادها في حفظ كتاب الله، وهذا يعكس جهد الإمام في توجيههم وتلقينهم والسهر على تربيتهم، ثم أدينا صلاة التراويح الأولى، بعدها خرجنا فتناولنا عشاء جماعيا، كان العشاء مرتبا لكل الحاضرين، كان المسجد مكتظا عن آخره، وبعد العشاء عدنا إلى الصلاة فقمنا إلى الساعة الثانية ليلا ثم انصرفنا إلى صلاة الصبح حيث كان الختم النهائي، في صباح يوم الإثنين توجهت إلى مسجد آخر يقرب من هذا المسجد، كانوا في الأصل جماعة واحدة فاختلفوا وانقسموا، وهذه الجماعة بنت مسجدها لوحدها واستقلت، وبين الجماعتين خلاف كبير، جاء السيد أحمد الحرشي بعد صلاة الظهر، رجل من مدينة خريكة، قوي البنية والشخصية، حملني على متن سيارته إلى مسجد TARBES، لم نجد أحدا فخرجنا في جولة خفيفة في المناطق المحيطة بالمسجد، عند العودة التقينا بالسيد رئيس الجمعية ويسمى بقريفة عباس، رجل هادئ وبشوش، ألقى الموعظة بعد صلاة العصر، كان الدرس في وجوب المحبة بين المؤمنين، والتآلف والتآخي، قصدت به ترقيق القلوب وزرع المحبة بين المخالفين، بعد الدرس أجبت على بعض الأسئلة التي وجهت إلي، أذكر أن من السائلين رجل يبلغ من العمر حوالي ستا وأربعين سنة، تونسي متزوج من مغربية، حديث عهد بالالتزام، له لحية كثيفة، كان كثير الأسئلة والجدل، ساخط وغازب، كان مزعجا في كلامه، جلسنا في المسجد إلى وقت المغرب، إمام هذا المسجد رجل مسن، يبلغ من العمر حوالي خمس وسبعين سنة، من الجزائر، صلى بنا المغرب بقراءة رخيمة وهادئة، تناولنا وجبة الفطور جماعة في بيت السيد الحرشي، كانت جلسة

أخوة وألفة، ثم عدنا إلى المسجد حيث درس الراتب بين العشاءين، جلس إلينا مجموعة من الشباب من مختلف الأعمار، شباب مقبل على بيت الله، كلهم رقة ووداعة، في اليوم التالي عدت إلى مسجد طارب حيث منه سأتوجه إلى مكان يدعى PAU، جاء رجلان من هذه المنطقة، يدعى الأول الجليلي، وهو من منطقة أولاد سعيد بالسطات، والثاني يدعى معاوي علي من مدينة خنيفرة، رجلان على صفة واحدة من الطيبوبة والبشاشة، وهما من مكتب الجمعية، قطعنا مسافة أربعين كيلومتر، في الطريق ونحن نتكلم عن العمل هنا في فرنسا أخبروني بأن الحكومة الفرنسية توفر للذي لا شغل له راتبا شهريا للمعاش، لكنه إذا استدعي للعمل عليه أن يبادر وإلا حُرِم ذلك الأجر، الدولة تقدم مساعدات لكن بقوانين صارمة، وبمتابعة دقيقة، السيادة هنا للقانون، لا يوجد سوى القانون، القانون فوق الجميع، والقانون لا يجاي أحدا هنا، كان من كان، والجميع لا يخاف إلا من القانون، علمت بعد ذلك أن سبب الهدوء، والعدل، والمساواة، والرخاء هو القانون، الإنسان هنا كائن مشرف، له حرمة ومكانته، وقد أجبر الإنسان الحيوان على احترام القانون، من أغرب ما سمعت هنا أن الكلب لا يقطع الطريق إلا من ممر الراجلين، حُكيت لي أشياء أخرى عجيبة.

وصلنا المسجد، وجدته من المساجد المتميزة، رونقا وبهاء وكبرا، الجالية تعطي قيمة كبيرة للمساجد، المساجد هي أساس عزتها وكرامتها، بل هي أساس وحدتهم وتآلفهم، لذلك تجد المسؤولين يهتمون بالمساجد أكثر من اهتمامهم ببيوتهم، لقد وقفت على هذا وشاهدته، زرت المسؤولين على المساجد في بيوتهم، فقارنت بين بيت الله وبيوتهم، لذلك تبّلوا، فإذا كان لهم من هذه الدنيا هذه المساجد فقط فقد نالوا كل خير، كيف ونبي الأمة محمد صلى الله عليه وسلم يقول: "من بنى بيتا يذكر فيه اسم الله بنى الله له بيتا في الجنة"، وهؤلاء لم يبنوا فقط بل بنوا، وشيدوا، ووضعوا المرافق، وجمهزوا، وعمروا بيوت الله، وأكرموا الناس وأطعموهم، فكيف لا ينالون الأجر من الله عز وجل، كان هذا المسجد من المساجد المتميزة، واسع ومنظم وأنيق، ومجهز بكل الوسائل، إمامهم شاب ينحدر من مدينة وجدة، ممتلئ حيوية ونشاطا، يدعى بأبكيك ادريس، صلى بنا العصر، وجلسنا نتذاكر إلى وقت المغرب، امتلأ المسجد بالناس،

كان مكتظا بالرجال والنساء، الرجال في الطابق السفلي والنساء في الطابق العلوي، بعد درس العشاءين جلست للمذاكرة مع بعض الطلبة.

بعد صلاة صبح اليوم الموالي دونت ما يجب تدوينه مما عقلته مما مضى ووقع، وليس كل شيء قد عقلناه، بعد الظهر زارني طالب اسمه الوزاني، كان لطيفا وكان في خدمتي جزاه الله خيرا، يقطن بالحى الجامعي هنا ب PAU، وخرجنا في زيارة إلى الجامعة حيث قمنا بجولة خفيفة في مرافقها ثم دخلت إلى مكان مخصص للأترنت اشتغلت فيه قليلا ثم بعد هذا كان لي موعد مع إذاعة محلية فرنسية، وجهتُ كلمةً في كيفية تربية الأولاد وتوجيههم من الناحية الشرعية، تلقيت بعض الأسئلة عبر أمواج الإذاعة أجبت عليها، كان هذا اليوم هو يوم الخميس 05 دجنبر 2002م، عدنا إلى المسجد لصلاة المغرب ثم درس ما بين العشاءين، وعندها باركنا للناس العيد، وتبادلنا التهاني والتبريكات، حضر معنا السيد العلوي من طارب، في الحقيقة جاء ليحملني حيث يكون التوادع من عنده لكن الجماعة صرفوه إلى ما بعد العشاء، جاء بعد العشاء وحملني إلى طارب، لأول مرة أحضر مشهد العيد خارج أرض الوطن، منظر مؤثر جدا، تصالحُ وتهاني وعناقٌ ودعاءٌ، الجميع يرحب بي هنا، الحمد لله على نعمة الإسلام، لقد وفقني الله عز وجل أن أصلح بين السيد محمد العلوي والسيد عباس كريمة، وذلك بعد قطيعة دامت ستة سنوات، وقد انقسم الناس بسبب خلافهما إلى طائفتين، اليوم هو يوم العيد، ولا بد لي من المرور إلى كولومبي لتوديع الجماعة هناك لموعد بيننا لن أخلفه، كان الذي حملني هو السيد الحرشي والسيد عباس، وصلنا إلى كولومبي على الساعة الخامسة، توادعت مع السادة أعضاء المكتب بمن فيهم إمام المسجد السيد عبد النبي كما توادعت مع السيدين عباس وأحمد، ومما يجب تسجيله أنني خرجت من المغرب باتجاه تولوز بالجلباب المغربي، أعني الزي التقليدي لكن في الرجوع وُجهت إلي بعض التحذيرات حول تغيير الزي مخافة اعتداء بعض العنصرين من المتطرفين المخاصمين للعرب والمسلمين، وقد وقعت أحداث في ذلك لكنني لم أكثر لذلك، كان الذي حملني بسيارته إلى المطار السيد الموساوي، وهو شاب لطيف ينحدر من مدينة مكناس، وجدت في رجوعي ونحن في المطار أستاذا من كلية الآداب بالجديدة، موفد من

المؤسسة، وهو الأستاذ محمد الضعيف، أخذنا رحلتنا من مطار تولوز إلى مدريد، ومن مدريد إلى الدار البيضاء، حيث افترقنا في المطار، ومن المطار امتطيت الطائرة إلى مطار مراكش، ويدخولي إلى مدينة مراكش انتهت رحلتي هاته، أسأل الله عز وجل أن يكتب لنا أجرها وأجر من ساهم فيها وكان سببا، تقبل الله من الجميع، ورحم الله من مات ممن رأينا وعاشرنا، وبارك فيمن بقي حيا يرزق إلى هذا الوقت، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

مجلة الاستناد

رقم الإيداع القانوني للمجلة : 2013PE0013

ISSN : 2028-9979

ملف الصحافة عدد : 05/2019 ص

النيابة العامة مراكش

الثمن : 80 درهما